

JANA AMOSE KOMENSKÉHO

CESTA K VŠENÁPRAVĚ

JIRINA POPELOVÁ

1958

STÁTNÍ PEDAGOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

PRAHA

ÚVODEM

V době, kdy pracující lid celého světa bojuje za mír a spolupráci mezi národy, chci ve své knize osvětlit význačnou stránku z prehistorie tohoto zápasu v XVII. století, který tehdy byl probíháván – jak v té době ani jinak nebylo možné – jen jako utopie. Předmětem mé práce je sledování cesty, kterou se Komenský ubíral ke své smělé koncepci »Všeobecné porady o nápravě věcí lidských«. Tento úkol předpokládá i analýsu vývoje společenských názorů Komenského a částečně i jeho názorů filosofických.

Hlavním důvodem při volbě tematiky byla snaha přispět k objasnění dějin našeho filosofického myšlení, pro něž filosofická koncepce Komenského je jedním z uzlových bodů. Je totiž vyvrcholením českého kulturního předbělohorského vývoje. Ukazuje, kam až české myšlení došlo i jaké byly možnosti jeho dalšího vývoje, nebýt násilného přerušení. Doznívá v něm odkaz velikého husitského hnutí, žízeň lidových zástupců po spravedlivém uspořádání světa. A s tím se spojuje ohlas rozmachu buržoasie nejpokročilejších tehdy zemí. Vedle toho skýtá Komenského myšlení význačné možnosti k řešení některých otázek světové filosofie.

V tomto uzlovém bodě se nejen sbíhají nitky několikerych názorových proudů minulosti, ale rozbíhají se odtud i různé směry budoucího vývoje. Dílo Komenského je na cestě, kudy šlo buržoasní myšlení od renaissance a reformace k osvícenství. Najdeme v něm zajímavé doklady pro genezi osvícenství nejen z pramenů rozvíjející se přírodovědy a politického snažení buržoasie, ale i z tradic lidových náboženských hnutí. Komenský je význačným představitelem sociálního utopismu, který spojuje prvky renaissančního utopismu s předzvěstí reformních plánů a politických a osvětových požadavků osvícenských. Jde od něho cesta k Leibnizovi i k Herderovi, kteří oba jej vysoce oceňují. A jen to, že rukopis jeho vrcholného díla byl objeven tak pozdě, způsobilo, že Ko-

menský nebyl dosud ve světovém myšlení zařazen tak, jak si zaslouží, a že jako společenský myslitel není stavěn rovnocenně vedle Komenského – pedagoga.

Také ze všech oblastí Komenského tvorby je tato oblast dosud nejméně zpracována, ba ve většině starších třídění Komenského díla se jako samostatná oblast ani neuvádí. Jak ukazuje znatel spisů Komenského Josef Brambora,¹⁾ Komenského dílo i jeho spisy byly běžně tříděny na filosofické, pedagogické a náboženské nebo na pedagogické, pansofické a irenické. Arne Novák ve »Zvonech domova« zařazuje vedle činnosti pedagogické, pansofické a irenické i činnost nábožensky útěšnou. Otakar Kádner²⁾ dělí jeho činnost na obor theologický, filosofický, pedagogický, pansofický a irenický, i na jeho spisy politické. Josef Brambora souhlasí s tím, že zvláště po objevu Všenápravy je nutno oddělit jako zvláštní oblast činnosti Komenského skupinu děl, kterou by bylo možno označit jako práce sociálně politické. Také Josef Hendrich po objevu Všenápravy pokládá činnost všenápravnou spolu s činností vševednou a všeosvětovou za důležitou oblast Komenského tvorby.

Vydavatelé Veškerých spisů J. A. Komenského volili třídění mnohem detailnější, rozdělivše tvorbu Komenského na díla filosofická, pedagogická, náboženská, spisy apokalyptické, básnické, historické, politické a korespondenci.

Thema mé práce neodpovídá žádnému z dosavadních třídění.

Zabývám se problémem, jehož zpracování se po objevu všech částí »Všeobecné porady o nápravě věcí lidských« stalo naléhavým, totiž genezí, růstem a konečnou podobou všenápravných snah Komenského. Protože všenápravné snahy vycházejí z širokého okruhu společenských otázek jeho doby, bude mým úkolem, analyzovat společenské názory Komenského v celé jejich šíři. Počítám k nim jak společenskou kritiku, tak projekty na reformu společnosti, t. j. snahy všenápravné, vševedné, všeosvětové a mírové, i názory politické, s nimiž reformní snahy těsně souvisí. Přesahuje tedy moje pojetí značně to, co se dosud k filosofickým názorům Komenského počítalo, neboť zahrnuje i společenský základ jeho pedagogiky, snahy irenické, díla věnovaná otázkám vlasti a národa, a z děl pansofických všechno, co směřuje k osvětlení všenápravného významu pansofie, t. j. jejich často nejpropracovanější část. Vedle toho

¹⁾ J. Brambora: Knižní dílo J. A. Komenského, str. 3-4.

²⁾ Otakar Kádner: Dějiny pedagogiky II, str. 23.

³⁾ F. A. Soukup: Tři přednášky o J. A. Komenském. Brno 1920.

však nemohu ani opominout základní otázky hledání metody a problematiku gnoseologickou, neboť je i filosofickým i společenským názorům společná. Nezabývám se však svým obsahem pansofie a metafysiky, nýbrž jenom jejich funkcí v Poradním celku. Analýza pansofie a její geneze je totiž sama o sobě problémem tak obtížným a složitým, že nutně vyžaduje monografického zpracování. Dosavadní práce Patočkovy v této oblasti ukazují zároveň, že v něm máme badatele, který má nejlepší předpoklady, aby zpracoval tento úsek komeniologického bádání, a proto tím spíše může tato otázka v mé práci zůstat jen na okraji.

Ve prospěch samostatné práce o snahách všenápravných mluví, vedle nezpracovanosti tematu, i ta okolnost, že právě k jejich poznání přinesly nejvíce nového materiálu rukopisy Komenského »Všeobecné porady o nápravě věcí lidských«, které byly po dlouhou dobu pokládány za ztracené a jež byly r. 1935 objeveny prof. Dimitrijem Čyževským v archivu sirotčince v Halle nad Sálou. Rovněž nové dokumenty, které vydal z pozůstalosti Hartlibovy r. 1947 v Londýně G. H. Turnbull, obsahují cenné informace o vývoji společenských názorů Komenského. Také použití historicko-materialistické metody přináší v oblasti hledisek ideologických a při odvození a interpretaci společenských idejí zásadní změnu dosavadního pojetí i hodnocení.

Vytčený úkol není lehký. Badatel při něm nutně narazí na potíže trojího druhu. Jedny se týkají problematiky historiografie filosofie obecně, pak jsou speciální potíže historiografie národních filosofii a konkrétně české, a konečně potíže spojené s předmětem samým i se stavem komeniologického bádání.

Pracovat v dějinách filosofie neznamená dnes jen zápas o zvládnutí materiálu. Znamená především hledání metody dějin filosofie, ba samého pojetí jejich předmětu, cíle i způsobu zpracování. Je samozřejmé, že naší metodou je metoda historického materialismu. Ale tato samozřejmost obecné zásady musí býti při každém konkrétním úkolu namáhavě teprve proměňována v samozřejmost metodického postupu. Marxistická historiografie filosofie si zdaleka ještě nepropracovala metodu ani pracovní techniky, které dodávají badatelovu kroku jistoty a zbystřují jeho zrak. Nadto bezpečnost závěrů v historii filosofie, jež je beze sporu vysokým stupněm nadstavby, nutně musí být ohrožována všemi chybami a nedostatky, kterými trpí vědecké zpracování dějin základny i oněch nadstavbových procesů, jimiž je vývoj filosofie podmíněn, tedy nedostatky ve zpracování dějin hospodářských, politických, literárních, dějin věd a pod.

Velikou pomocí při zdolávání potíží je dílo klasiků marxismu-leninismu. Marx a Engels odhalili společenským vědám pravdu, která byla do té doby neznáma nebo jen slabě tušena, že příčinou společenského bytí není společenské vědomí, nýbrž naopak, že společenské bytí je základem společenského vědomí. K tomuto názoru se Marx a Engels ve svém mládí probíjeli krok za krokem v zápase s hegelovským idealismem a se zmatenou ideologií mladohegelovských epigonů, podržující při tom z Hegelova pojetí dějin filosofie to, co bylo jejich hlavním přínosem oproti všem předchozím zpracováním, totiž pojetí zákonitého vývoje dějin filosofického myšlení, rozvíjejícího se zcela nutně, v dialektickém zápase protikladů. Marx a Engels všemi svými pracemi, počínaje ranou kritikou Hegela až ke spisům vrcholného období rozbíjejí ilusi, že by byl možný samovývoj čistého myšlení.

Někteří badatelé si z tohoto Marxova a Engelsova boje proti idealistickému pojetí dějin filosofie vytvořili závěr, že úkolem marxistického pojetí dějin filosofie je, vyvodit ze zbytku filosofické názory z jejich hospodářských a společenských příčin. Nehledíc již k tomu, že právě toto »beze zbytku« vedlo často k simplifikaci a vulgarisaci, dějiny filosofie takto chápané, znamenaly jen jakési sledování stínů, které vrhají hospodářsko-společenské procesy. Úkolem historiografie filosofie bylo jen vysvětlit, kterou hospodářsko-společenskou situací byl který stín vržen, jak jeho kontury odpovídají konturám této situace a pod. Takové počínání vedlo k násilným interpretacím. Dějiny filosofie se stávaly vlastně zbytečnými, neboť jaký smysl mělo důsledné stopování a demaskování stínových doprovodů? Jestliže idealistická historiografie filosofie se dopouštěla toho omylu, že sledovala jen autonomní vývoj myšlení, při němž byla jedna idea jednoznačně vyvozována z druhé, pak se při tomto chybném zjednodušení materialistického pojetí naopak zcela opomíjela vnitřní souvislost idejí a ponechávala se jen jejich souvislost přes sled hospodářsko-společenského vývoje. B. Engels ve svých dopisech Schmidtovi, Blochovi, Mehringovi a Starkenburgovi kritisoval nedostatkou jednostranně pojaté historicko-materialistické metody a ukazoval správnou cestu. Místa z těchto dopisů jsou příliš známá, aby bylo třeba je citovat.⁴⁾ Je jen nutno důrazně připomenout Engelsův pokyn, že vzor správně pochopeného vztahu hospodářských poměrů a různých druhů nadstavby je třeba hledat v Marxově i Engelsově konkrétním zpracování těchto vztahů, při čemž Engels především upozorňuje na »18. bru-

⁴⁾ Česky vyšlo pod názvem »K filosofii dějiny«. Praha, 1929.

maire Ludvíka Bonaparta« a na »Kapitál«. Tento pokyn platí i pro dějiny filosofie, i když se jimi Marx a Engels zabývali spíše jen příležitostně a úryvkovitě. Nejvíce získáme z Marxova i Engelsova hodnocení Hegela. Při něm je ovšem nutno mít na paměti, že bylo v různých konkrétních situacích děláno z různého zřetele a proto při skládání jednotlivých hodnotících kaménků v mosaikový obraz je třeba postupovat s jemným historickým citem. Pakliže však z nich obraz Hegelovy filosofie sestavíme, objeví se nám, že je prokreslen ve všech nezbytných aspektech – v závislosti na hospodářsko-politické situaci jak světové (Velká francouzská revoluce, restaurace), tak specificky německé –, v souvislosti s dosavadním vývojem filosofie, ve vztahu k vývoji věd a vědních metod, v jejím vlastním vývoji a vnitřní struktuře a konečně i v jejím promítnutí do dalšího působení. Stejně lze rekonstruovat i zhodnocení Feuerbachova systému i karikaturu různých mladohegelovských koncepcí. Máme i cenné záběry z odlehlejších období, vyličení anglického a francouzského materialismu ve »Svaté rodině«, Engelsovy pronikavé postřehy týkající se filosofie antického starověku, filosofie renaissance i vývoje dialektického myšlení ve vědách i filosofii, podstatných rysů ideologického vývoje za feudalismu i cenné připomínky o vzájemných vztazích vývoje hospodářského a vývoje techniky, vědy a ideologie. Vzorem pro dějiny filosofie dosud nevyužitým je Marxova »Kritika hodnotových teorií«. Je tu, pravda, rozdíl v tom, že se v tomto díle Marx zabývá vývojem kategorie vědecké, kdežto dějinám filosofie jde o vývoj kategorií filosofických, ale významnější než rozdíly jsou analogie.

a) Pro Marxovu historii předchozího vývoje vědního je nutně kritikou tohoto vývoje.

b) Vývoj není probírán v celé šíři, nýbrž je odhalován na vývoji jediné kategorie, ovšem zásadního významu.

c) Při sledování vývoje se postupuje podle principu jednoty historického a logického, to znamená, vývoj kategorie hodnoty je zkoumán jakožto logická zkratka mnohem složitějšího, spletenějšího, ne tak přímočarého a jednoduchého vývoje vědy, která odráží vývoj vědního předmětu. To umožňuje postihnout hlavní vývojové etapy, uzlové body vývoje, bez přetížení méně podstatnými odbočkami a zákrutami, jež nemění směr hlavní vývojové linie.

d) Marx ukazuje vývoj kategorie hodnoty jako neustálý zápas o pravdivé poznání, podněcovaný nebo brzděný společenskými podmínkami, daný jak zákonitostmi vývoje předmětu samého, tak zákonitostmi vývoje poznání tohoto předmětu (skvělý výklad o tom, co ze společen-

ských důvodů Aristoteles již mohl a co ještě nemohl poznat ze zákona hodnoty, nebo výklad o tom, proč vědecká politická ekonomie nemohla vzniknout v Německu před r. 1848, ale proč nemohla vzniknout také po něm a pod.).

Ještě důsledněji chápal vývoj filosofie Lenin. Filosofie mu není bezmocným odrazem, nýbrž bojem za pravdivé poznání v jeho nejobecnější formě. V epoše boje proti živelnosti, v epoše, v níž ideologický zápas byl stále významnější složkou zápasu o moc, Lenin v margináliích k Hegelovým dějinám filosofie sledoval vývoj filosofických kategorií jako dějiny zápasu o poznání stále více se přibližujícího k podstatě. Leninovi nejsou dějiny filosofie dějinami toho, co bylo, nýbrž toho, co vznikalo, vyvíjelo se. Lenin nepátrá tolik po tom, co čerpal filosof u svých předchůdců, ale jakou novou vývojovou řadu založil, jaký nový problém postavil, jaký zárodek nové koncepce, myšlenky, řešení se objevil. Filosofie mu není bezmocným doprovodem ekonomického dění, ale kontinuálním zápasem o stále dokonalejší explikaci skutečna.⁵⁾

Pojetí dějin filosofie nutně musí vyjít z předpokladu, že lidstvo jde kupředu, kladouc si a řešíc nejen otázky povahy praktické, t. j. ekonomicko-politické, nýbrž i povahy theoretické, které ovšem jsou otázkami praktickými podněcovány a jsou s nimi v neustálé vzájemné interakci. Theoretické otázky jsou pak zaměřeny nejen na problémy dílčí, řešené jednotlivými vědami, ale i na problémy základní povahy, jejichž obecnost plyne z toho, že to jsou problémy základní. Boj o poznání probíhá v aréně, jejíž meze jsou určeny hospodářsko - společenskou situací, ale naprosto není jen odrazem této situace. To platí i o názorech společenských. Je v nich mnohem více ideologických prvků než v názorech filosofických, ale ani společenská ideologie (t. j. systém názorů, principů a theoretických zdůvodnění, které ve více méně zmystifikované formě odrážejí skutečný stav, potřeby a přání určité společenské třídy nebo vrstvy) není jen pasivním odrazem poměrů a bojů třídy nebo skupiny, nýbrž i výrazem jejího reálného úsilí řešit theoretické otázky společenské a politické na základě pravdivého poznání. Možnost pravdivého řešení přinesl až historický materialismus, ale to neznamená, že předchozí vývoj nebyl zápasem o pravdu, majícím svou specifickou zákonitost, že tu nebylo úsilí přiblížit se k pravdivému řešení.

Zápas o filosofickou pravdu je dramatickým procesem, který se

⁵⁾ Lenin: Filosofické sešity. Konspekt Hegelovy knihy Přednášky o dějinách filosofie. Praha, 1952.

Lenin: Materialismus a empiriokriticismus. Porůznu.

rozvíjí v celém průběhu lidských dějin. Generace generaci, národ národu, odcházející společenská formace formaci nastupující odkazuje problematiku, která pro její základní povahu musí být vždy znovu od základu řešena. – Je to dialog věků, dialog, který je v tomto případě nejen gramaticky, ale i ontologicky kmenem dialektiky. Platon i Aristoteles tušili jeho dramatickosti. Platon pro ni razil termín »gigantomachia peri tes usias« – zápas gigantů o podstatu.⁶⁾ Aristoteles v »Metafysikách« tušil, jak jeho vlastní systém je závěrem řetězu filosofických polemik jeho předchůdců. – Hegel poznal, že jednotliví národové jsou vždy po jistou historickou epochu hlavními zápasníky na filosofické aréně. Nevyzvedl již, i když to tušil, že je to vždy určitá společenská třída, která tyto zápasy probíjí. Formuloval i zákon filosofického vývoje – zákon negace, zaručující jak jeho kontinuitu, tak neustálé zbavování se přežitých idejí.

Je-li však vývoj filosofického poznání v jednotlivých svých územích – na př. ve filosofii evropské (spolu s filosofii přilehlé středomořské oblasti) jednotným procesem, v němž se problematika odevzdává z národa na národ nebo je společně řešena ať již spoluprací nebo polemickým, staletí trvajícím, dialogem (jako tomu bylo už od dob feudalismu po téměř celé období buržoasní filosofie mezi pevninským racionalismem a ostrovním empirismem), jaký je vztah mezi jednotlivými světovými dějinami filosofie a dějinami národních filosofii? To je otázka pro naše thema základní důležitosti. – Je zřejmé, že dějiny národní filosofie jsou plně opodstatněny tam, kde národ po určitý interval vývojový je protagonistou v kladení a řešení základní filosofické problematiky, tedy kde proud světového filosofického myšlení jde dočasně jeho národním řečištěm. Národ má dějiny své filosofie v nejvlastnějším smyslu, pokud jsou zároveň dějinami světové filosofie. (Na př. řecká filosofie, anglický empirismus, francouzský materialismus, německá klasická filosofie, ruský revoluční demokratismus.) Avšak ani u těchto »filosofických« národů není kontinuita národní filosofie totožna v celém průběhu dějin s kontinuitou filosofického vývoje světového, což teprve u národů, kteří řeší filosofické otázky již druhotně, kteří je přejímají a adaptují hlavním liniím svého kulturního vývoje. Tam kontinuita národní filosofie není dána oním řetězem hlavních polemik, vytvářejících světovou filosofii, nýbrž liniemi tradic národního myšlení mimofilosofické provenience. – Dějiny národní filosofie pak nejen postrádají vnitřní dramatickosti, ale

⁶⁾ Platon: Sofistes, 246 A.

i neustále hrozí se rozplynout v dějiny národního myšlení nebo národní kultury vůbec.

Měli jsme v některém období dějin kontinuální vývoj některé kategorie filosofického či společenského myšlení, jejíž řešení odkazovala uvnitř národa generace generaci, nebo o níž se uvnitř národa vedl boj mezi společenskými skupinami? Položili a řešili jsme některé filosofické kategorie první nebo mezi prvními, protože si jejich položení a řešení vynutila specifická našeho hospodářsko společenského a kulturního vývoje? Myslím, že alespoň částečně tomu tak bylo ve společenské kritice a v úsilí o společenskou nápravu v období od předchůdců husitství až ke Komenskému.

Nemáme, pravda, tento vývoj ještě zpracován, chybějí nám dějiny českobratrské ideologie a prudkých zápasů uvnitř Jednoty, chybí nám i zpracování vývoje koncepce filosofie českých i světových dějin a jejího vyvrcholení u Pavla Skály ze Zhoře – ale proto tím lákavější je, podívat se na jeho konečnou kapitolu, kterou napsal Komenský.

Je proto třeba vidět jeho myšlení neustále s dvojího aspektu, a to jako závěrečný článek vývojového řetězu společenského myšlení české reformace, ale i jako významný článek vývoje společenského myšlení světového. S obojího hlediska vystupují do popředí některé problémy – i společenské kategorie. – Problém společenské kritiky, společný všem lidovým hnutím náboženským stejně jako prvním theoretickým představitelům buržoasie. Kategorie humanity –, kterou stavěli do popředí renaissanční myslitelé a dále propracovávali již vyslovení ideologové buržoasní, a kterou opět jinak cítily lidové masy. Má mnoho stránek: vztah člověka k přírodě, a to i k jejímu poznání i k jejímu zvládnutí, s čímž souvisí problém metody, dále vzájemné lidské vztahy, z nichž roste problém demokracie, pojem lidského sebevědomí a lidské důstojnosti – i otázka výchovy k lidskosti jako ústřední problém Komenského úsilí. – Kategorie vlasti a národa, rovněž v mnohostranných aspektech. – A nakonec kategorie nápravy věci lidských, ztělesněná lidovými masami v náboženském chiliasmu a projevující se u společenských theoretiků podle jejich příslušnosti i podle doby, ve které vystupují, buď jako společenská utopie nebo jako požadavky přirozených lidských práv, již politicky formulované. Tyto hlavní problémy budu u Komenského sledovat a budu zkoumat jeho přínos k jejich řešení. Hlavním předmětem analýzy bude jejich sepětí v jednotný systém, jejich modifikace v celku tohoto systému, podřízení filosofické problematiky základní koncepci společenské – to právě, co činí Komenského filosofem.

Zde již od obtíží historiografie filosofie a od obtíží historiografie národní filosofie přicházím k speciálním obtížím své práce. Je samozřejmé, že práce chce především sledovat řešení problémů a vývoj kategorií. Odtud je nasnadě postup podle problematiky a nikoli postup chronologický. Doba života i tvorby Komenského je však tak dlouhá, jeho řešení jsou tak ovlivňována bouřlivým a urychleným vývojem hospodářsko-politickým, že to vlastně znamená nastínit historický vývoj u každého problému zvlášť. Řeším proto otázku postupu při výkladu tak, že připojuji první dva problémy k době, v níž nejvýrazněji vystupují. Pak analyzuji otázku národní, kterou umísťuji do středu práce, protože idea vlasti a národa prolíná od rané mladosti až do smrti všemi díly Komenského. Dále podávám chronologicky vývoj Všenápravy, a končím práci jejím rozbořením.

K tomu přistupuje další problém. Dějiny filosofie jsou dějinami filosofických kategorií a systémů, nikoli dějinami filosofů. Biografie myslitele napomáhá jen pochopení, jak historická situace podněcovala vznik a řešení theoretické problematiky i jaký vliv na ně měla. Komenský je však i postavou českých dějin. Zajímá nás, v jeho případě, nejen odosobněný vývoj společenské kategorie, kterou řeší, nýbrž i to, jak český člověk XVII. století prožíval události své vlasti i události světové, jak svůj bol soukromý i hoře svých krajanů dovedl povznést do polohy obecně lidské a v ní je řešit. I jeho osobní velikost, myšlenková i citová, je součástí našeho národního odkazu. Proto se budu poznávacím subjektem zabývat více, než je to v dějinách myšlení obvyklé.

Posledním problémem je komeniologie sama. Málokomu bylo věnováno tolik pozornosti jako Komenskému. Bádání o něm byl určen u nás vydávaný »Archiv pro bádání o životě a díle J. A. Komenského«, v Německu byla k tomu cíli založena společnost, která vydávala »Monatshefte der Comenius Gesellschaft«. Na komeniologickém bádání se podílí řada národů a řada vědeckých generací. Vystřídaly se v něm různé vědecké školy i badatelské metody, takže dějiny české komeniologie obrazy dějiny českých společenských věd. Rozsah bádání je takový, že vzniklo nebezpečí, že Komenský utone v komeniologii. Odtud nutnost soustředit se na věci podstatné a pokusit se narýsovat hlavní linie Komenského myšlenkového vývoje a v podrobnostech odkázat na existující literaturu.⁷⁾

⁷⁾ Teprve, když práce byla ve stadiu dokončování seznámila jsem se s dílem francouzského marxisty Jeana T. Desantiho »Introduction a l'Histoire de la philosophie« (Editions de la Nouvelle Critique 1956), který pronikavě analyzuje pojetí a metodu marxistické historiografie filosofie. Desanti dokazuje, že se neprávem pokládala za marxistickou snaha odvodit obsah filosofie ze společenských podmínek jejího vývoje, která s sebou

Omezím se proto na stručné zhodnocení jen těch prací, které mají přímý vztah k mému tematiku. Budou to jednak práce, jež podávají celkový obraz názorů Komenského a zařazují ho do ideových proudů do-mácích i světových, dále práce zabývající se filosofií Komenského a ko-márně nejnovější práce, které jsou psány již s marxistického hlediska nebo zpracovávají výsledky nejnovějších badatelských objevů. Mezi po-sledními pracemi najdeme i první studie věnované společenským názo-rům Komenského. O mnohých pojednáních speciálních se zmíním až v průběhu práce. Od informujícího výčtu prací upouštím jednak proto, že i kdybych se omezila na nejvýznačnější, je to práce pro jejich veliký počet nemožná, dále pak jsou poměrně dobře bibliograficky zachyceny. I práce nové jsou soustavně zaznamenávány a většinou i stručně hodno-ceny v pravidelných bibliografických přehledech dr. Josefa Brambory.

Ze starších hodnocení Komenského se zmíním především o dvou oceněních světových myslitelů, kteří se stručně, ale podivuhodně výstižně a s porozuměním daným názorovou příbuzností zmiňují o jeho díle, a to zvláště o společenské stránce tohoto díla. Prvním z nich je mladší sou-časník Komenského a v mnohém myslitel podobných snah – Wilhelm Gottfried Leibniz. Magnus Hesenthaler, oznámiv mu úmrtí Komenského, požádal jej o báseň k této události. Leibniz vyhověl žádosti a napsal r. 1671 latinskou oslavnou báseň, skládající se ze sedmi elegických distich, Leibniz v ní, i když nepřímě, vzpomíná mírových snah Komenského, zmiňuje se i o pansofii, a skvěle vystihuje, že Komenský zasil semena, jejichž žetv bude sklízet potomstvo, a to, jak Leibniz doufá, ne příliš pozdně, učiníme-li se o to spojeným úsilím. Zvláště prorocky zní po-slední dvojverší, v němž Leibniz předpovídá, že nastane čas, kdy dobří lidé budou uctívat Komenského za jeho skutky, naděje i za jeho touhy.⁸⁾ V dopise Hesenthalerovi z r. 1672 Leibniz podává poměrně velmi přízni-vý posudek o Komenského spisech, ukazuje, že názory Komenského byly hlubší, než se na první pohled zdá, a lituje, že je Komenský podrobněji

nesla popírání mnohostranného a složitého procesu v odrazu v mysli filosofa. Vyžaduje proto při práci v dějinách filosofie analýzu zkoumaného filosofického učení a jeho roz-porů, analýzu společnosti, v níž se učení vyvíjelo a živých forem, jimiž s ní byl filosof spjat, analýzu základních pojmů v jejich genealogii a pohybu, který je v určitém momentu přivádí k tomu, aby odpovídaly novým potřebám. – Ač jsem studii Desantiho poznala až dodatečně, přihlížela jsem ve své práci právě k oněm čtyřem, Desantim postulovaným stránkám. Neot to náhodou, nýbrž proto, že Desanti výrazně formuloval ony principy marxistické historiografie filosofie, které hledají naši pracovníci stejně usilovně jako marxisté v ostatních zemích.

⁸⁾ Tempus erit, quo te, Comeni, turba honorum, factaque, spesque tuas, vota quoque ipsa colet. Kvačala, Korr. II, str. 209.

nepropracoval. Nejvíce je zaujat myšlenkou encyklopedie, o níž soudí, že za současného stavu věd by ji bylo třeba pojmuti jinak, než učinil Ko-menský. Na myšlenky Komenského navazuje své vlastní a uzavírá dopis slovy, že mu napadl a vrací se na mysl slavný úmysl encyklopedii usku-tečnit.⁹⁾

Těžko říci, kolik Leibniz, který těsně spolupracoval s vnukem Ko-menského D. A. Jablonským,¹⁰⁾ čerpal z podnětů, jež podávalo Komen-ského dílo, a do jaké míry podobnost je způsobena podobnou vnější situací a vlivem obdobných společenských i myšlenkových proudů. Spo-lečná je u obou snaha o mír, touha po harmonii, optimistická víra v pře-chodnost a překonatelnost rozporů, přesvědčený racionalismus opírající gnoseologický optimismus o nezvratnost racionálních pravd, snaha o uni-versální, pojmovou řeč, o novou logiku, sloužící za základ vědní soustavy. Více než o vliv, jde tu o vývojový proud problematiky, jejíž příbuznost dovoluje Leibnizovi ocenit u Komenského jeho neuskutečněné sny a vě-řit v jejich uskutečnitelnost.

Druhým z myslitelů, o němž je třeba se zmínit, je rovněž, ač v jiném smyslu, povaha bliženecká, právě proto, že i jeho je možno nazvat jmé-nem, které Komenský ve svém stáří užil o sobě, »muž touhy«. Je to Jo-hann Gottfried Herder, který věnoval Komenskému překrásnou vzpo-mínku ve svých »Listech k podpoře lidskosti«. Srovnává jej s abbé de St. Pierrem, autorem návrhu věčného míru.¹¹⁾

Podivuhodně vystihuje podstatu jeho úsilí a staví do středu pozor-nosti Komenského společenského myslitele. Mluví o lidumilném Komen-ském (»der menschenfreundliche Comenius«), ukazuje, jak centrem jeho snah bylo blaho lidstva, a odvozuje tyto snahy z utrpení jeho samého i jeho národa za třicetileté války i z českobratrství, o němž píše s neoby-čejnou vřelostí a uznáním a jehož tradice sleduje nazpět přes Husa až k albigenským, valdenským a lollardům. Herder jasně pochopil, že Ko-menský byl přesvědčen, že se nemůže uskutečnit žádná pedagogická re-forma, nebudou-li zlepšeny ony lidské poměry, pro něž jsou lidé vycho-vávání. Znal Panegersii, úvodní spis Komenského »Všeobecné porady o nápravě věcí lidských«, a ta vzbudila jeho pozornost jako všeobecná výzva k nápravě lidských věcí. Zná ji z hallského přetisku, vydaného J. F. Buddeem r. 1702. Toto vydání obsahovalo jen Panegersii bez Pa-

⁹⁾ Kvačala Korr. II, str. 152 a n.

¹⁰⁾ i s dobrým známým Komenského, Magnem Hesenthalerem.

¹¹⁾ Johann Gottfried Herder: »Briefe zu Beförderung der Humanität« Stuttgart u. Tübin-gen 1893, str. 209 a n.

naugie. Vykládá, co Komenský rozumí lidskými věcmi, jak a z kterých příčin je pokládá za zkažené a jaké hledá cesty k nápravě. Reprodukuje myšlenky Panegersie, zdůrazňuje názory týkající se správy státu, zvláště myšlenku, že ovládnutí lidí je uměním a jeho cílem je mír. Dobře poznal Komenského odmítání dílčích reforem a požadování nápravy všech, ve všem a všestranným způsobem. Souhlasně podtrhuje myšlenku, že je třeba využít veškerého aparátu sil a prostředků, jehož je lidstvo schopno a které opravdu má. Cení si toho, jak důkladně Komenský vyvrací všechny námitky, že všeobecná náprava je nemožná. Obdivuje se tomu, jak se biskup Jednoty obrací k veškerému lidstvu stejně, jako by mluvil ke své náboženské obci. Uzavírá ujištěním, že takovéto, tak zvané utopické snění, není neúžitečné, neboť je v něm obsažena pravda. Zbožná přání tohoto druhu neodlétají na měsíc, zůstávají na zemi, a až přijde jejich čas, projeví se v činech. Herder k tomu připojuje poetickou představu Ariostovu o labutích, plujících na řece Zapomenutí, které uchopují některá důstojná jména, dříve než v ní utonou, a odlétají s nimi do chrámu Paměti. Vidíme tedy u Herdera již vědomí těsné spojitosti Komenského pedagogiky s jeho plánem všeobecné společenské reformy a vysoké oceňování Komenského společenské utopie, i když ji Herder mohl znát jen z prvního dílu «Všeobecné porady». Upozorňuje však již v poznámce na to, že by bylo třeba v hallském sirotčinci hledati další tam uložené části a vydati je pro potřebu současnosti.

Potud dva hlasy velikých myslitelů, kteří v Komenském pozdravili příbuzné tendence a pochopili, zvláště Herder, jeho velikost jako společenského myslitele.

S vysokým hodnocením těchto německých osvícenců ostře kontrastuje příkrý odsudek francouzského osvícence Pierra Bayla, který přísně odsuzuje Komenského pro jeho víru v proroctví.

První úhrnná hodnocení česká posuzují Komenského jako význačnou historickou osobnost, jako ztělesněný důkaz veliké české minulosti.

Tento názor se uplatňuje ve zhuštěném, neobyčejně výstižném životopisu, jež napsal Frant. Palacký.¹²⁾ Komenského chápe jak s hlediska soudobých národních snah, tak s hlediska osvícensky pojaté humanity, již připodobňuje humanitu českobratrskou.

Vědomí jednoty Komenského myšlení i konání a vědomí toho, jak odráží nejvyšší vrcholy českého předbělohorského vývoje evropského

¹²⁾ Palacký Frant.: «Život J. A. Komenského». ČCM 1829. Fr. Palackého spisy drobné díl III. Praha 1903.

myšlení, projevuje se i u nejlepšího komeniologa, kterého jsme měli, Jána Kvačaly.

Kvačala si přinášel ke komeniologické práci všechny nutné předpoklady. Jako Slovák byl příslušníkem národa, kde národní osvobozenec byl ve středu zájmu ještě tehdy, když v Čechách již ustupoval do pozadí – národní usilování Komenského nebylo pro něj kusem minulosti, nýbrž součástí živé přítomnosti. Protože pocházel z evangelické farářské rodiny a studoval bohosloví, cítil ještě Komenského náboženskou vroucnost i palčivost pochyb jako něco živého, s čím dovedl plně souznít. Komenského útrapy, pronásledování, emigrace, touha po vlasti, ale i vnitřní náboženská pokušení nebyly pro Kvačalu archiválními údaji. V poměrech polo-feudálního Maďarska slovenský národ, krvácející z čerstvě zasazených ran, poskytoval příliš živých analogií s národnostními problémy doby Komenského. Kvačala jako komeniolog není jen komeniologem – má výtečnou znalost protestantské teologie a náboženských dějin, ale nadto výborně zná i dějiny renaissanční filosofie a má hluboké porozumění jak pro pedagogickou, tak i pro filosofickou problematiku. Dovede pochopit Komenského v plnosti jeho postavy a jeho díla, má stejné zásluhy jako editor, jako badatel v dílčích komeniologických problémech i jako syntetik, který nám dal dosud nejlepší syntetický pohled na Komenského. Náleží ještě k oné vědecké generaci, která na Slovensku měla půdu déle než v Čechách, pro niž vědecká práce je článkem národního a zároveň demokratického osvobozenecského úsilí, Komenský je mu, stejně jako Palackému, nejen velikým pedagogem, nýbrž i velikou postavou našich dějin. Jeho umění syntetické zkratky a skvěle modelovaného reliéfu se neprojevuje ani tak v jeho obsáhlém německém životopise Komenského, «Johann Amos Comenius. Sein Leben und seine Schriften»¹³⁾ jako ve zhuštěném, na nejnovějších tehdejších komeniologických objevech založeném životopise, který vyšel německy ve sbírce «Die grossen Erzieher» pod názvem «J. A. Comenius» r. 1914 a již rok předtím slovensky pod názvem «Komenský – jeho osobnost a jeho sústava vedy pedagogickej» a r. 1920 v českém překladu v Praze v «Dědictví Komenského». Kvačala v něm zachytil jednotu postavy a díla. Je samozřejmé, že vztah k historickým událostem chápe idealisticky, podařilo se mu však citlivě vyhmátnout vztah Komenského k českému osudu, podíl národního a všelidského v jeho díle, krise jeho náboženské a národní víry. V souzvuku s tím, v čem Kvačala vidí základní napětí Ko-

¹³⁾ Berlín, Lipsko, Vídeň 1892.

vou shovivavosti. Zasazení do dobových proudů používá jako omluvy pro to, co s hlediska historického hodnocení pokládá za bloudění, ale nikoli za nutné vývojové stadium. Při tom Hendrichova analytická a kritická schopnost i jeho obrovské znalosti materiálu i filologická erudice mu umožnily mnoho dílčích objevů a dovolily mu přiblížit dílo Komenského širšímu čtenářstvu ve vzorných překladech. U Hendrichových překladů nutno ocenit jak jejich přesnost a výstižnost, tak pěkný, modernímu čtenáři blízký jazyk. Je zásluhou Hendrichovou, že přeložil díla podržující svou aktualitu. Totéž ve zvýšené míře platí o jeho výboru, vydaném za války, »Jan Amos Komenský ve světle svých spisů«, Praha 1944, v němž v dobách úzkosti Hendrich dal promluvit Komenského vroucímu vlastenectví a jeho víře v národní budoucnost. V rukopise zůstal Životopis Komenského, sestavený z citátů z jeho děl a korespondence. V těchto výborech Hendrich uplatňuje svou znalost Komenského i citlivost pro to, co je z něho živé. V dílčích objevech místy pronikl obrazoborecký záměr kritičnosti – ovšem jen jako záměr vedlejší –, záměr čelit přehnanému aktualizování, který však zdánlivou objektivností straní interpretaci, která ulamuje progresivní hrot Komenského myšlenek. Tak na př. v stručné glose v »Archivu pro bádání o životě a spisech J. A. Komenského« Hendrich ukazuje, že dva velmi často citované výrazy Komenského, »muž touhy« a »dílna lidskosti«, nejsou jeho originálním výmyslem, nýbrž že jsou převzaty z bible.

Jeho stěžejní práce, týkající se právě našeho tematu, »Komenského snahy vševědné, všeosvětlné a všenápravné«, vzorně zachytily všechny doklady o vzniku a vývoji Komenského díla vševědného, všeosvětlného a všenápravného, ale chybí pokus o hlubší výklad. Podmínky doby i vlastní styl vědecké práce nedovolily Hendrichovi synthetické sbrnutí, třeba jen dílčí. Není to jen jeho případ. Positivismus v komeziologické práci se projevuje resignací na celkové synthetické zpracování a uplatňuje dílčí práce v jednotlivých oblastech činnosti.

Jak celková hodnocení osobnosti a díla odrážejí historickou situaci našeho vědního vývoje a jeho společenskou podmíněnost, tak i speciální práce o Komenského filosofii jsou ovlivněny filosofickým postojem svých autorů i historickou situací, v níž vznikaly. Jsou to práce z rozmezí celého století a již to je příčinou jejich různorodého charakteru. Před hallskými nálezy byla v popředí filosofického zájmu pansofie, ale právě pansofie, bez zařazení do veliké všenápravné koncepce, se musila jevit jen zmateným, nezdařeným úsilím. Její výklad selhával.

Protože práce o pansofii měly k dispozici jen torso děl, musily

samozřejmě i samy zůstatí torsem. Další závadou je jejich idealistické pojetí a neschopnost zařadit Komenského výstižně do vývoje českého i do vývoje světového myšlení. Zůstávají u povrchových analogií. To platí o práci Květové, který ještě neznal ani Panegersii a Panaugii a obracel pozornost k podobnostem mezi Komenským a Leibnizem, protože Květ vlivem Bolzanovým měl sám silný zájem o Leibnize. Podobně je tomu s prací Kaprasovou.¹⁶⁾ O synthetický, ovšem jen letný pohled na pansofické snahy Komenského se pokusil Fr. Drtina,¹⁷⁾ který si zasadil pojem Komenského humanity do své humanitní filosofie, a protože ji pojímal v historickém vývoji, zařadil Komenského mezi humanisty renaissanční; vidí v jeho pansofických snahách pokrok a předzvěst vědecké renesance novodobého lidstva a hodnotí jej jako jednoho »z nejdůležitějších utopistů politických počátkem doby nové«.¹⁸⁾

Drtina však nepodává historické zdůvodnění svého tvrzení, ani analýsu dobových proudů, nevypovídá se s rozporů v názorech Komenského, vidí v Komenském představitele národní i světové humanitní tradice, ale nedovede ji zdůvodnit analýsou společenského vývoje a tím mu Komenský zůstává značně abstraktní. Rovněž jiným pracím o pansofickém snažení nebo poměrně četným pracím o irenických a mírových snahách se nepodařilo proniknout hlouběji k jádru myšlení Komenského a zařadit je ústrojně do vývoje jeho světového názoru.

Vedle pozitivismu nejrůznějších odstínů vnikají do společenské vědy v období imperialismu stále více irracionalistické tendence, nacházející si často stylistickou formu v essayi, kde je možno fakta doplnit a jaksi zkrášlit subjektivistickým pojetím a uměleckou dikcí. Takto se zmocňuje Komenského Arne Novák ve svém »Čtveru poselství Jana Amose Komenského«.¹⁹⁾

Tato studie, inspirovaná úzkostí a zvroucněným češtvím doby válečné (je psána v r. 1915), hluboce vystihuje bolest i statečnost Komenského vlastenectví. Novák interpretuje především Komenského díla věnovaná osudu vlasti a národu – jeho interpretace je individualistická a ethická – a právě tento zřetel jej vede k tomu, že zařazuje Komenského do rodu duchů dramaticky náboženských. Arne Nováka irracionalistické

¹⁶⁾ F. B. Květ: »Jádru metafysiky Jana Amose Komenského«, ČČM 1859, XXXIII, str. 468–479. – Jan Kapras: »Nástin filosofie Jana Amose Komenského«, Velké Meziříčí 1894.

¹⁷⁾ Fr. Drtina: »Význam pansofických snah J. A. Komenského«, Pedagogické rozhledy, XX, Praha 1907. (Též separátně.)

¹⁸⁾ Tamtéž, str. 40.

¹⁹⁾ Arne Novák, Zvony domova, Praha 1916, str. 11–34.

listické tendence chrání proti zjednodušujícímu, povýšenému pohledu pozitivistického rozumářství, které pokládá za vhodné šetrně omlouvat mystika a chiliastu, jež lituje Komenského spojení s Drabíkem, Ponia-towskou a Kotterem a rádo by vyškrtlo z jeho publikací osudný spisek „Lux in tenebris“. Arne Novák správně chápe i všechny tyto projevy jako podstatnou součást Komenského bytosti a rovněž správně však je že nevyvěrají jen z nekonečného utrpení životního, nesprávně však je interpretuje jen jako projev náboženské osobnosti a životní tragedii Jednoty jako mravní drama. Za mravní a náboženskou osobností Komen-ského mu mizí doba se svými rozpory, mizejí mu zástupy, za něž Komenský mluví a z jejichž síly čerpá svou sílu, mizí mu i onen svět nového vzruchu a rozmachu, který jej podmaňuje. Stručný životopis Kva-nového vzruchu a rozmachu, který jej podmaňuje. Stručný životopis Kva-čalův, pocházející téměř ze stejné doby, tuší mnohem více celou složitost problematiky, i když je rovněž psán s idealistického hlediska. Nutno však přiznat, že Arne Novák vede zjitřený úzkostný zájem válečné do-by především k soustředění na úděl národa a že se jeho stať zabývá jen těmi spisy, v nichž se Komenský obrací k národu. A právě po této stránce vytěžil Novák mnoho cenného v oslavě Komenského vztahu k rodné řeči i k rodné zemi.

Jako se Arne Novák obrací ke Komenskému v těžké době válečné, tak se k němu jiný z mistrů českého essaye, F. X. Šalda obrací v ra-dostné, ale zároveň nesmírně odpovědné chvíli vítězství, klada Komen-ského kárající a nabádavý spis „Haggaeus Redivivus“ za vzor národu, který po době utrpení bere vládu věcí do svých rukou. I Šalda chápe Komenského především hluboce ethicky – vysoce si cení jeho morálního pathosu a jeho programu mravního přerodu. I Šaldovi, třebaže chápe mravní úsilí Komenského i sociálně a tuto stránku v Haggaeu též pod-trhuje, je Komenský především mravní osobností a jeho velikost je mu mravní velikostí individua. Jestliže v době válečné koncepce Arna No-váka působila jistě kladně nezlomnou vírou v budoucnost národa, Šaldova evokace Komenského je v době zápasu o charakter republiky nebezpečná svým postulátem přerodu především mravního. Totéž platí o dalších idealistických interpretacích Komenského v době předmnichov-ské republiky, na př. o Rádlově interpretaci Komenského přírodní filo-sofie. Místo neúčastného objektivismu nastupuje v nich interpretace, která opomíjením společenských předpokladů a jednostranným vyzdvi-žením mravních a náboženských momentů má zápornou roli v ideologic-kém zápase. Stejně nebezpečnou interpretací myšlenek Komenského je i jeho zařazení mezi zjevy barokní, které nacházím rovněž u Arna No-

váka a F. X. Šaldy, ale i v literatuře cizí v díle Dietricha Mahnke.²⁰⁾ V na-ší situaci v období předmnichovské republiky znamenalo toto zařazení v boji o národní tradice protipokrokový zásah.

Rozhodnou přeměnu v pojetí a hodnocení společenských názorů Komenského znamená práce marxistických badatelů. Zvláště po Velké vlastenecké válce se obrací ke Komenskému pozornost pedagogů Sovět-ského svazu a zemí lidových demokracií, kteří vidí v Komenského díle jeden ze základních kamenů budování socialistické školy. Nezabývají se při tom jen pedagogickými názory Komenského, nýbrž hledají jejich závislost na ekonomicko-společenské situaci jeho doby a tím se nutně dostávají i k jeho společenským názorům. Škoda, že těmto badatelům byla přístupna jen část pedagogického díla Komenského a že jejich koncepce nejsou dělány na základě důkladné znalosti Komenského spisů i literatury o něm. Nás budou zajímat především práce syntetické, mezi nimiž stojí na prvním místě práce sovětského pedagoga A. A. Krasnov-ského a pedagoga z NDR Roberta Alta.²¹⁾

Archip Alexejevič Krasnovskij byl k pochopení díla Komenského připraven svou celoživotní činností. Studoval ještě před první světovou válkou a spojuje ve svém díle důkladnou klasickou erudici s marxistic-kým pojetím. Je především pedagogem a historikem pedagogiky, ale nevidí dějiny pedagogiky úzce speciálně. Naučil se je zapojovat do kulturního vývoje již ve svých starších pracích z dějin světové i pokrokové ruské pedagogiky (na př. Pirogova) a marxistický světový názor mu po-mohl prohloubit zapojení do kulturních dějin poznáním souvislosti ekono-micko-společenských. Je první z komeniologů, který zasazuje Komenského do světového boje dvou táborů. Ukazuje, jak ve všech nejdůležitěj-ších zápasech proti feudalismu v 17. stol. stojí Komenský na straně pokroku, ať již přímou účastí nebo svými sympatiemi. Je to v třicetileté válce proti Habsburkům, za anglické buržoasní revoluce i v boji ukra-jinského a běloruského lidu za osvobození z moci polské šlechty. Zcela nově s marxistického hlediska osvětluje i Komenského chiliasmus. Kde se pozitivistická věda rozpačitě pozastavovala nad Komenského blouzněním, tam Krasnovskij vidí v chiliasmu víru lidových mas, jejímž třídním základem je těžké postavení plebejských vrstev na konci středověku.

²⁰⁾ Podrobněji tyto názory zhodnotím v II. kap. při analýze problému „baroknosti“ Ko-menského.

²¹⁾ A. A. Krasnovskij: „Jan Amos Komenskij“, Moskva, 1953. Český překlad, Praha, 1955. – Robert Alt: „Der fortschrittliche Charakter der Pädagogik Komenskýs“. Berlin, 1953. Český překlad, Praha, 1955.

Chiliasmus mu tedy již není skvrnou na Komenského pověsti, nýbrž právě důkazem jeho spojení s lidovými masami, zdrojem demokratismu jeho sociálně politických názorů. I když jej zavedl až k víře v proroctví, nelze přehlížet příbuznost této víry s vírou lidových mas. Krasnovskij první důsledně sleduje vývoj Komenského myšlení v souvislosti s dějinným vývojem. Je pravda, že se jako pedagog soustřeďuje i on především na pedagogiku Komenského, i když dobře ví, jak souvisí s jeho ostatní činností, a chce ji ukázat na pozadí této činnosti.

K tomu, aby správněji ocenil společenské posice Komenského a postihl celkový obraz jeho díla, chybí mu především důkladnější znalost Komenského děl, za druhé větší znalost historického i kulturního vývoje našich zemí a konečně i hlubší znalost středověké a renaissanční filosofie, bez níž se některé soudy nutně stávají anachronickými. Krasnovskij pochopitelně nemohl znát ani hallské nálezy ani Turnbullovo vydání dokumentů z Hartlíbovy pozůstalosti, nezná však ani některá díla již dříve u nás vydaná nebo si jich vůbec nevšimá. Na př. kromě »Labyrintu« se nezmiňuje o ostatní literatuře pobělohorského období, kromě »Prodromu pansophiae« nezná ostatní práce pansofické, a ač v bibliografii cituje český překlad »Všenápravy«, neprojevují se v jeho práci stopy, že by jí byl použil k vytvoření celkového obrazu Komenského názorů. Nezná rovněž českou a německou literaturu o Komenském z posledních třiceti let. S ostatními sovětskými hodnotiteli Komenského má společný ten nedostatek, že nezná historický vývoj Jednoty bratrské a proto v ní namnoze vidí sektu té podoby, jak byla ve svých počátcích. Není si tedy vědom toho, jak se již její ideologie odchýlila od názorů Chelčického. V podstatě Krasnovskij radikálnost společenských názorů v Labyrintu značně přeceňuje.

Totéž přecenění možno konstatovat i v jeho hodnocení filosofických názorů Komenského. Krasnovskij, podobně jako ostatní sovětské badatele, je ochoten pokládat některé projevy objektivního idealismu a realismu i sensualismu aristotelského a tomistického ražení za názory blízké materialismu. Neuvědomuje si, že zájem o věci je sice nesmírně cenný pro didaktiku nižších věkových stupňů, ale že ve filosofii a gnoseologii znamená v té době v podstatě nepřekonaný kvalitativní názor aristotelský. Sovětská filosofie, zaměřená především na boj se subjektivním idealismem, přehlízí, že objektivní idealismus nepopíral na př. existenci vnějšího světa a že aspoň někteří jeho představitelé uznávali definici pravdy jako shody věci a myšlenky (adaequatio rei et intellectus). Proto pokládá některá běžná tvrzení objektivního idealismu za zárodky

materialismu, zapomínaje, že při posuzování materialismu a idealismu ve filosofii nejde tak o jednotlivé náznaky a tvrzení jako o funkci jednotlivých elementů ve filosofickém systému. Krasnovskij stejně jako ostatní badatelé sovětské nedoceňuje závislost Komenského na společenské situaci i na filosofické tvorbě tehdy nejpokročilejších západních zemí a přeceňuje vlivy lidové (plebejsko-selské) proti vlivům nejpokročilejších vrstev měšťanských.

Lze tedy shrnout zásluhy Krasnovského takto:

Pokusil se o jednotnou, marxistickou koncepci díla Komenského, chápaného vývojově, v závislosti na vývoji historických událostí nejen českých, ale i evropských. Vyzvedl, i když s přeceněním a se značným zjednodušením složitého vývoje, význam husitské tradice v díle Komenského, dobře postřehl a doložil pokrokovost jeho gnoseologických názorů, obsažených v jeho pedagogických pracích, a podal sovětskému učitelstvu ucelený obraz velikého českého pedagoga. Vady jeho práce plynou jednak z neúplného materiálu, na základě něhož dělá své vývody, jednak ze zásad, ovládajících sovětskou filosofii v období kultu osobnosti. Působením těchto zásad nedocenil vlivy západní filosofie i vlivy buržoasní, přecenil vliv plebejských mas a konečně zjednodušeně a schematicky chápal filosofické zápasy v XVII. stol.

Ostatní sovětské práce se zabývají především pedagogickými názory a v celkovém pohledu se podstatně neliší od práce Krasnovského. Cenné je v nich to, že zdůrazňují progresivní rysy pedagogiky Komenského i pokrokové prvky v jeho gnoseologii a vyzdvihují vliv husitských tradic i vliv současné pokrokové buržoasie na západě. Nedostatky jsou tytéž jako v práci u Krasnovského.

Druhou význačnou synthetickou prací materialistickou o Komenském je práce Roberta Alta. Také jejím úkolem je podat především informaci učitelstvu Německé demokratické republiky. V době, kdy se po svržení nacismu německé školství přebudovává, hledá Alt posilu v pokrokových tradicích pedagogiky Komenského. Tendence zdůraznit demokratické, humanitní, vše národní a přitom nešovinistické pedagogické názory Komenského, určuje ráz Altova díla. Z této tendence plynou jeho přednosti, ale i nedostatky, které se projeví, chceme-li ho použít k jinému účelu, než k němuž bylo psáno, tedy na př. k potřebám badatelským. I Altovi je zcela jasná těsná spojitost Komenského pedagogiky s ostatními složkami jeho činnosti a její podmíněnost historickou situací. Ale na rozdíl od vývojového pojetí Krasnovského, který ukazuje růst myšlení Komenského v souvislosti se světovým děním, Alt, který

podává výklad systematický, ztrácí možnost tyto souvislosti souběžně sledovat a nezasazuje dílo Komenského do dosti širokých perspektiv světové historie. Zato Alt daleko předčí Krasnovského tím, že opírá genesis Komenského díla o některé prameny, kterých nebylo dosud použito, i když nebyly zcela neznámy. Právě snaha ukázat souvislost Komenského s pokrokovou tradicí lidových mas a snaha podat při pedagogice Komenského zároveň kus historie tradic výchovných v lidových náboženských sektách, vede Alta k tomu, že nám podává dobře informovaný výklad o školní a výchovné tradici v různých lidových sektách, jako byli valdenští, novokřtění a p., i ukazuje na společenské příčiny výchovné péče v těchto sektách. Z původních pramenů se dobře poučil o bratrské péči o výchovu; vysvětluje ji nikoli idealisticky, náboženskými motivy, nýbrž motivy ekonomicko-společenskými. Stejně cenné je Altovo líčení vztahů Komenského k různým soudobým proudům, jako byl sociální utopismus, soudobá pokroková buržoasní filosofie, především Baconova, renaissanční a humanistická i reformační pedagogika. Pátá kapitola, obsahující analýzy těchto vlivů, je pro nás nejcennějším přínosem Altovy knihy. Autor nepodléhá chybám staré vlivologie a spojuje vždy působení relativně autonomního vývoje myšlenkového s vlivy společenskými, nehledaje detaily, ale zachycuje vlivy základních ideových proudů a myšlenkové atmosféry.

Charakteristika vlastních myšlenek Komenského je volena velmi vhodně vzhledem k cíli, který Alt zamýšlí – Alt se totiž, jak ukazuje sám název jeho díla, soustřeďuje na sledování pokrokových tradic, což mu dovoluje vynechat nebo jen letmo zachytit to, co v myšlenkách a návrzích Komenského bylo méně pokrokové. Tím dostává, pro jeho účel sice vhodný, ale pro vědecké poznání nežádoucím způsobem »vylepšený« obraz Komenského názorů. Na př. nazve-li Alt při líčení vztahu Komenského pedagogiky k jeho společenskému stanovisku podkapitulu »Parteinahme Komenskýs für die Armen«, tak mu toto pojetí dovoluje vybrat z Komenského spisů, na př. z »Listů do nebe« velmi účinná místa, soucitně líčící lidskou bídu, ale vytržená ze souvislosti, která by v tomto případě ukázala, že stanovisko Komenského není tak jednoznačně pokrokové, jak lze soudit z citovaných míst. Právě záměr knihy, ukázat pokrokové rysy Komenského, vede Alta k tomu, že podává názory Komenského v harmoničtější podobě, než byly ve skutečnosti a ochuzuje je o vnitřní a vnější boje. Není tu zachycen onen celoživotní zápas, ono neustálé překonávání rozporů, které se vždy znovu rozevírají na vyšší rovině. Další závadou Altova díla je jeho neúplná znalost Ko-

menského díla a literatury o něm, jež mu bránila hlouběji proniknout do vývoje Komenského myšlení. Podává nám však skvělé podněty zvláště k zasazení jeho myšlení do vývoje světového dění, a to jak do vývoje filosofického a vědeckého, tak do mnohem skrytějšího a méně probádaného vývoje lidových náboženských hnutí.

Není zde místa ani možnosti zabývat se nejnovější, stále se obohacující literaturou o Komenském, která se v zemích lidových demokracií pokouší zhodnotit Komenského na základě historického materialismu; odkazují v této věci na bohaté bibliografické informace a údaje, které jsou uveřejňovány v statích J. Brambory. Mnohé z těchto prací mají pro mé thema menší význam, neboť se soustřeďují jen na pedagogické otázky nebo nepřekračují meze populárního výkladu. Velmi významné však jsou ony maďarské práce, které se zabývají Drabíkem a historií jeho mučednické smrti, protože osvětlení této postavy je jedním z důležitých úkolů právě marxistické komeniologie.²²⁾ Stejně významné budou i marxistické studie historické týkající se doby Komenského styků s Uhrami a zvláště poměrů na dvoře Rakóczyů. Z polských prací jsou pro mé thema nejvýznamnější práce, jež marxisticky analyzují a hodnotí vývoj polského antitrinitářství a socinianismu právě tak jako v NDR Layova studie o významu socinianismu pro počátky německého osvícenství. Jsou to bádání dosud neukončená, a proto nelze z nich dělat v této práci ještě konečné závěry, spíše nám ukazují další úkoly komeniologických studií.

Z nám známých prací, vyšlých v poslední době na Západě, je jistě nejvýznamnější Turnbullovo vydání některých dokumentů z Hartlibovy pozůstalosti, i když i v tomto případě je edice Turnbullova spíše příslibem a svědectvím, že z Hartlibovy pozůstalosti bude moci komeniologie mnoho čerpat, nežli vydáním, jež by plně uspokojovalo badatelskou zvědavost. Turnbull totiž otiskuje jen některé dokumenty in extenso, u jiných, které slibují skýtat významné informace, podává jen stručný obsah nebo jednotlivé údaje, a ani nevíme, jak věrná a výstižná je jeho reprodukce a zda tu ještě nejsou významné údaje, které mu unikly. Z uveřejněných dokladů jsou nejcennější dokumenty o společných plánech a úradách, jež Komenský, Hartlib a Dury mezi sebou uzavírali za svého společného pobytu v Londýně, dále publikace dosud jen z druhé ruky známé stížnosti Broniewského na úchylnost názorů Komenského v jeho prvních pracích pansofických.

²²⁾ Více o tom v pravidelně uveřejňovaných recenzích J. Brambory. Viz Bibliografii.

Není divu, že první synthetické práce marxistické vznikly v cizině a nikoli u nás. U nás by bylo totiž třeba dříve vykonati obrovské práce přípravné, zhodnocení a přehodnocení dosavadní komeniologické literatury, dlouholetou práci ediční, rozsáhlé studie historické a literární historické, které by umožnily dokonaleji vysvětlit Komenského dílo z historických podmínek i z předchozího českého kulturního vývoje. Stručnou syntesu na základě neúplného materiálu je daleko snazší a účelnější vydat tam, kde celková znalost Komenského je mnohem menší a kde nebude nikdo žádat řešení různých dílčích problémů, než u nás, kde je nutno navázat na tradice vyspělé komeniologie a kde jakékoli zjednodušení a případné zeschematisování, které je nebezpečím, hrozí čím každé předčasné synthese, by bylo neodpuštělné. Budeme proto na synthetickou práci asi ještě dlouho čekat. Lze však říci, že dnešní komeniologické bádání k ní připravuje předpoklady. Na prvním místě je tu třeba jmenovat soustavnou, důkladnou a trpělivou bibliografickou práci dr. Josefa Brambory a dokumentační práci komeniologického studijního kabinetu při ČSAV. Jistě tu bude mnoho znamenat i práce komise pro vydávání děl J. A. Komenského, zřízená usnesením vlády republiky. Bramborova bibliografická studie »Knižní dílo J. A. Komenského« i jeho soustavná snaha o úplnost a akribii, vynikající práce obsažená v četných příspěvcích a bibliografických studiích časopiseckých, shromažďuje pro budoucí komeniologie neocenitelný materiál a jistě i od dr. Brambory můžeme očekávat, že své bohaté komeniologické znalosti neuplatní jen ve studiích bibliografického a dokumentačního rázu.

Další významnou podporou pro úkoly komeniologického bádání je nutno čekat od historie, neboť historickomaterialistické pojetí Komenského díla vyžaduje nad jiné důkladného řešení dobové problematiky. Je proto velkou výhodou, že v Josefu Polišenském máme badatele, který se přednostně věnuje problematice doby třicetileté války i našim vztahům k těm zemím, které měly největší vliv na vývoj Komenského, t. j. k Anglii a Holandsku. Všechny jeho stati věnované Komenskému a jeho době, které budu v průběhu své práce několikrát citovat, obohacují komeniologické bádání o znalost těch historických okolností, bez nichž je materialistická analýsa filosofických názorů nemožná. Ještě větší význam bude mít Polišenského připravovaná velká práce o vztazích Čech a Holandska v období třicetileté války a před ní, zvláště proto, že Polišenský pokládá právě vliv Holandska za určující při vytváření Komenského názorů.

Stejný význam pro zdar komeniologického bádání, jako má účast

historika, má i účast filosofa, který se obrací ke Komenskému nejen s pedagogickými nebo filologickými nebo odborně komeniologickými zřeteli, nýbrž s hlediska vývoje filosofické problematiky, s její prohloubenou znalostí, a zvláště s hlubokou znalostí onoho obtížného vypjaté zápasícího období, v němž se přetavují staré názory a rodí se nové koncepce, jak je tomu v XVI. a XVII. stol. Je neobyčejně cenné, že byl pro komeniologické bádání získán docent Jan Patočka,²³⁾ který osvětluje s jemnou znalostí názorových odstinů a s bystrým pohledem do složitosti problematiky spojitost Komenského s filosofickými proudy doby jemu předcházející i doby současné, a který kriticky odmítá podceňování Komenského jako filosofa a ukazuje jeho originální, tvůrčí podíl na řešení významných filosofických problémů.

Patočka plným právem vidí v Komenském nejen pedagogického, nýbrž i filosofického klasika, »jednu z nejpozoruhodnějších synthetických hlav, které vyznamenávají 17. století«. Oceňuje, že jeho přejímání z materiálu soudobého a staršího není nesamostatným eklekticismem, protože je vždy podřízeno jedinému účelu, kterým jest »obrovská myšlenka obrody lidského pokolení novou organizací výchovy, při čemž výchova je pojata nikoli jako skromná partikulární funkce společenská, nýbrž jako sám základní vztah člověka k absolutnu a absolutna k člověku«. Vidí moudrost Komenského v tom, že nezůstává v pouhé ideji, ale převádí ji do praxe. Výstižně charakterisuje: »Podivně stojí tento velký muž mezi dobami: není plně domovem ve své době, nemá porozumění pro mnohé z největšího, čím žila a co se v ní připravovalo, ale zato tvoří most mezi předcházejícím, prvotně renesančním obdobím, a 18. stoletím«,²⁴⁾ což na jiném místě označuje jako článek mezi osvícenstvím a praeracionalismem 15. věku.²⁵⁾

Erudici Patočkově a jeho analytické pronikavosti se podařilo objevit kořeny, třeba i vzdálené, různorodých elementů Komenského myšlení, i tvůrčí sílu Komenského, jež je spojuje v jedinou syntesu a modifikuje ve prospěch této synthesy. V tom je jeho největší badatelský přínos. Zařazuje Komenského do spleťových souvislostí myšlenkového vývoje, ať již

²³⁾ Jan Patočka: »Mezihra na prahu moderní vědy. Cusanus a Komenský«. (Vesmír r. 32, rok 1953.) – »Cusanus a Komenský«. Pedagogika r. IV, 1954. – »Komenský a hlavní filosofické myšlenky 17. století«. Vesmír r. 35, rok 1956. – »Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů«. Pedagogika, 1956. – »Bacon Verulámský a Komenského Didaktika«. Tamtéž. Další v bibliografii.

²⁴⁾ Vesmír r. 32, 1953, str. 325.

²⁵⁾ Pedagogika r. IV, 1954, str. 523.

je to pronikavé sledování vlivu Baconova na filosofické pojetí Didaktiky, nebo at již jde o skvělou analýsu Komenského vztahu k Descartovi i toho, jak se Komenský vypořádával s cartesiánskou skepsí v poslední verzi pansofie z hallských nálezů. Zvláště důkladně sleduje Patočka vliv myšlenky všeobecné harmonie, nebo jinými slovy, nauky o universální analogii či všeobecném paralelismu. V této nauce vidí základ nejen filosofických názorů Komenského, ale i jeho pedagogické koncepce. Jde o myšlenku, že skutečnost je budována ve vrstvách, které mají dalekosáhlé analogickou strukturu. Patočka ukazuje, že této myšlenky, známé stejně z antické, jako ze středověké a renaissanční filosofie, dává Komenský nový smysl. Činí z ní nástroj racionalisace jsoucna a prostředek, jak pomocí analogie pochopit dosud neprobádané končiny jsoucna. Stává se mu z ní ars inventiva, umění dopátrati se nových objevů a vynálezů. Z této myšlenky vyvozuje Patočka Komenského universalismus pedagogický, a ukazuje, jak se tato idea Komenskému nestala nástrojem kontemplate, nýbrž aktivního přetváření světa.

Patočkova koncepce dovoluje pojmout celé dílo Komenského ve vzácné ucelenosti a jednoduše. Zároveň umožňuje vidět je jako soustavu myšlenkových vztahů citlivě spojovaných s bohatým předivem ideových souvislostí evropského filosofického vývoje. Hluboká dialektičnost jeho pojetí spočívá v odhalování a pronikání cest i steziček přebohatého vývojového procesu, do něhož je myšlení Komenského zapjato nejen jako pasivní článek, ale jako uzlový bod, z něhož se šíří možnost nových interpretací a pojetí. Nebezpečí Patočkovy koncepce tkví v přecenění imanentního vývoje nad vnějšími vlivy, na něž Komenský po celý život tak citlivě reagoval.

Závěrem je třeba konstatovat, že česká komeniologie se právem a správně zdržuje ukvapených prací syntetických a jde několikerou cestou přípravnou – cestou trpělivé práce ediční, bibliografické i cestou dílčích studií, kde jistě kromě vydávání děl Komenského významně pomůže i obnovení »Archivu pro bádání o životě a díle J. A. Komenského«, dále cestou hlubšího pronikání historické situace jeho doby a konečně prohloubenější znalostí složitých filosofických zápasů v 16. a 17. stol. ve vztahu k filosofickému dílu Komenského.

Zbývá odpověď, proč, ač jsem si za dnešního stavu komeniologického bádání vědoma předčasnosti a nutné nedokonalosti syntetických pokusů, přece jen sama přicházím s prací do značné míry syntetické povahy. Nepokládám ji za konečnou syntésu, nýbrž za první syntetický pokus. A ten je v oblasti společenského myšlení Komenského nutný,

protože dosud nebyl nikdy podniknut, kdežto v jiných oblastech, na př. v pedagogice Komenského, bylo takových pokusů podniknuto již hodně.

I když nesoudím, že by se mi podařilo podat konečný obraz společenských názorů J. A. Komenského, domnívám se, že již za současného stavu bádání je možno osvětlit základní koncepci Komenského »Všeobecné porady o úpravě věcí lidských« jak v její logické struktuře, tak v její genésí a že právě toto osvětlení umožňuje i správně pochopit pansofii a najít Komenskému místo v světovém i našem myšlenkovém vývoji.

Samy mezery a nedostatky mé práce ukáží speciálnímu bádání jak v komeniologii, tak v historiografii českého myšlení nové problémy, jejichž řešení umožní v budoucnu syntésu dokonalejší.

HOSPODÁŘSKO-SPOLEČENSKÉ
I THEORETICKÉ ZDROJE KOMENSKÉHO
MYŠLENÍ*Historická situace*

Pro zkoumání společenských názorů historické osobnosti je důležité zjištění, které společenské třídy a v které etapě jejího vývoje je osobnost mluvčím. Na tuto otázku lze u Komenského sotva odpovědět jednoznačně pro celé období jeho života. Je rozdíl mezi Komenským ve vlasti, zničeným její pohromou a odrážejícím ve svém díle všechno to, co způsobilo bělohorskou katastrofu a co následovalo po ní, a mezi Komenským, který prožíval v Anglii předvečer buržoasní revoluce a nevědomky ssál do sebe její atmosféru, i když nedovedl jasně pochopit, oč vlastně běží. Mezi Komenským, mluvčím zakřiknutého městského stavu, jenž hájil svá práva ve stavovském státu, a mezi Komenským, jenž ve svých nejsmělejších koncepcích pedagogických i všenápravných odrážel potřeby nastupující buržoasie, podmaňující si svět zámořskými plavbami a podnikatelským rozmachem, jejíž expansi v nešťastnějších snech spojoval vyhnanec s osvobozením své vlasti. A konečně mezi Komenským, který v dobách největšího zklamání ať již po Bílé hoře nebo po vestfálském míru po zničení všech nadějí, když se trvale rozešel osud jeho vlasti s osudem země, kde mocná, bohatá a smělá buržoasie nabývala převahy, uchýloval se k chiliasmu, odvěké víře bezmocných plebejsko-selských mas, která vždy měla místo v koutku jeho srdce.

Základní důležitost pro pochopení díla Komenského bude mít předbělohorský vývoj českého národa i sledování příčin, které vedly k jeho katastrofě. Tímto vývojem jsou vytvořeny tradice, které přejímal, z něho rostlo uvědomělé češství, jímž byla až do jeho posledních dnů určena jeho životní dráha.

Většinu svého věku trávil Komenský v cizině. Byl si dobře sám vědom nejen svého češství, ale i svého evropanství. Reagoval citlivě nejen na události v zemích, které mu v té které době skýtaly pohostinství, ale i na situaci krajin, v nichž žily roztroušené obce Bratří, i na vývoj

států, od nichž čekal pomoc v protihabsburském zápase. Hledat sled ekonomicko-společenských a politických dějin, jež měly vliv na jeho myšlení, znamenalo by vykládat dějiny Evropy ze tří čtvrtin století. Je proto třeba se omezit na nejobecnější linie, aby čtenář již předem si uvědomil rámec, v němž se myšlenkový vývoj Komenského odehrával. Bližší údaje, kde bude třeba, podám v průběhu práce.¹⁾

Vývoj předbělohorských Čech

Husitské Čechy se dostaly svým společenským vývojem do popředí evropských zemí. Česká města nabyla význačného politického i hospodářského postavení, upevnil se český stát, český jazyk se rozvinul a zdomácnil a rozšířil se i za hranice, rozkvetla kultura a zabrala do svého okruhu i lidové vrstvy.

Kdežto až do konce husitského hnutí měl vývoj české národnosti velmi příznivý průběh a v mnohém předčil vývoj ostatních národností, po husitských válkách se tento poměr postupně měnil v jeho neprospěch. Příznivý průběh vývoje vytvořil předpoklady, že se česká národnost bude nadále vyvíjet tak jako národy na západě, kde se formovaly buržoasní národy a zároveň se vytvářely národní státy.

Tyto předpoklady se během téměř 175letého vývoje postupně stále zeslabovaly, ale přece nebyly zcela zničeny dříve, než jim porážka stavovského povstání v r. 1620 a její následky zasadily definitivní ránu a s konečnou platností odvrátily český národ od cesty, již šlo formování národů na západě a sešlinuly je na cestu, která vedla k utváření mnohonárodních států.

Nepříznivé momenty v tomto vývoji jsou:

a) Mezinárodní hospodářská situace oslabila města především tím, že se rozvojem zámořského obchodu cestou přes Atlantický oceán, obrátily obchodní cesty na západ. Působily i jiné hospodářské faktory; stříbrné doly byly vyčerpány a konečně i znehodnoceny cenovou revolucí v poslední čtvrtině 16. stol. Města byla oslabena i faktory mimoekonomickými, hlavně právními opatřeními, které byly následkem prohry v třídním boji se šlechtou, po případě politikou Habsburků, kteří všude ostře bojovali proti moci měst a potlačovali je. Města byla omezována

¹⁾ Odkazují čtenáře zároveň na řadu statí Jos. Polišenského (uvedených v bibliografii), které osvětlují vztah Komenského k jeho době.

ve prospěch šlechty, na př. svatováclavskou smlouvou z roku 1517, dále velikým daňovým zatížením, konečně hospodářskými represáliemi od panovníka po prohrané válce šmalkaldské.

b) Měšťanstvo právě proto, že bylo odříznuto od světových obchodních cest a odkázáno na lokální trh, na němž musilo konkurovat se šlechtou, zajišťovalo si tento trh tím, že si zakupovalo zemské statky a tak se feudalisovalo. Tím se dostalo na pole, na němž mohlo těžce se šlechtou konkurovat. Peníze, investované do statků, odnímalo obchodu i řemeslnému podnikání, a vykořisťujíc na zakoupených statcích poddaný lid stejnou měrou jako šlechta, dostalo se do třídní opozice nejen vůči feudálům, nýbrž i vůči poddanému lidu a zamezilo tak spojení měst a lidu proti feudálům.

c) Šlechta v neustálých třídních bojích s městy se snažila oslabit je ekonomicky i politicky. Rovněž Habsburkové, kteří v městech viděli hlavní překážku centralisace státu, cílevědomě, krok za krokem, osekávali jejich práva. A tak města ztrácela postupně to, čeho si politicky vydobyla za válek husitských. Dynastie použila každé příležitosti, aby města krutě drtila. Tak po nezdařeném odboji r. 1547 ze šlechty byli potrestáni jednotlivci, ale města byla krutě postižena jako stav, zbavena politických práv i hospodářských posic a tvrdě pokutována těžkou persekucí provinilých měšťanů.

d) Český stát byl začleněn do habsburské monarchie a tím i do celkové evropské politiky habsburské. Vytvořily se tak předpoklady nikoli pro centralisovaný stát západního typu se silným měšťanstvem, nýbrž pro centralisovaný stát mnohonárodního typu s měšťanstvem bezvýznamným. S Habsburky nastoupila na český trůn dynastie, rozcházející se s českým národem jak jazykem, tak vírou i negativním postojem k stavovskému zřízení českého státu. Habsburkové s dravou tendencí usilovali o vytvoření feudální absolutistické monarchie. Kdežto však na Západě vznikla absolutní monarchie, která spojenectvím panovníka s hospodářsky mocnými městy omezila feudální rozdrobenost země a kvůli feudálního pánstva, usilovala habsburská dynastie o vytvoření absolutní moci za pomoci pánů a proti městům.

e) Poddaný lid byl stále více zubožován a ujařmován. I když tento vývoj dosáhl vrcholu až po porážce českého povstání, přece již před ním nabýval povážlivých rozměrů, projevujících se v četných selských povstáních ještě před Bílou horou. Nepříznivé následky, znehodnocení peněz zhoršovaly postavení poddaných a zostřovaly třídní boj. Vrchnosti, ve snaze zjednat si náhradu za škody vzniklé poklesem kupní síly peněžní

renty, vymáhaly na poddaných nové dávky a povinnosti. Aby si nahradily újmu z klesající ceny peněz, přecházely od rentovaného hospodářství k hospodářství ve vlastní režii a znečně zesílily vykořisťování poddaných. Poddaní se marně dovolávali ochrany soudů, které byly v rukou šlechty.

Lid, stejně vyssávaný pány katolickými jako evangelickými, nepokládal proto povstání za svou věc a choval se k němu pasivně. I za třicetileté války přijímal stejně nevraživě armády obou stran, rovnou měrou ničící jeho majetek i životy. Jen v krajích, kde se s útrapami války a s útlakem poddanským spojil útlak náboženský, dostávají povstání poddaného lidu protihabsburskou a protikatolickou orientaci.

Vedle těchto rozhodujících faktorů, brzdících vývoj českého národa jsou ještě dva faktory vedlejší, ale rovněž důležité.

f) České země nebyly územím s jednojazyčným obyvatelstvem. Lužice a Slezsko měly německou většinu i dva české kraje, Chebsko a Loketsko, byly německé. V 2. pol. XVI. stol. pronikal německý živel silně i do území, která se husitskými válkami stala jednojazyčnými. Hlavní germanisaci přinášel panovnický dvůr, který přiváděl s sebou do Čech cizí šlechtu. Ta se usazovala v zemi jak sňatky, tak zakupováním. Panovník na sněmu se často přimlouval za udělení inkolátu, domovského práva, udělovaného přistěhovalcům, hlavně německým uchazečům z řad šlechty, a to i luteránské. Ale i česká šlechta, zvláště na jazykovém rozmezí, podlehala německému vlivu nebo se poněmčovala vlivem sňatků a života u dvora. Do měst se stěhovali němečtí řemeslníci, a to hlavně do pohraničí, kde se rozvíjela některá odvětví výroby, jako hornictví, hutnictví, sklářství, ale i do měst ostatních. Silně pronikal německý živel na Moravě, kde se spojoval se starým německým osídlením. Německý živel se usazoval i na venku, zvláště v pohraničí, na př. na Žatecku a Litoměřicku. Někde ovšem přistěhovalci splývali s domácím obyvatelstvem, ale tam, kde četné vlny emigrace přicházely jedna za druhou, české prostředí je nestačilo absorbovat a dvojjazyčnost mnohých krajů se stávala silnou brzdou ve vývoji státního národa.

g) Čeští a moravští stavové v důležitých okamžicích se nedovedli spojit k jednotnému postupu. (Volba Ferdinanda I. Habsburského za českého krále, protihabsburské povstání r. 1547, Matyášův odboj proti Rudolfovi, české stavovské povstání r. 1618.)

Ale přes všechny tyto brzdící okolnosti formování českého národa postupovalo kupředu. Města, nejen královská, ale i poddanská, která neměla politických práv, se hospodářsky i kulturně stávala vedoucím čini-

telem, jimi byl dán ráz české a moravské země, města se stávala přirozeným střediskem krajů. Země ovšem byla zmitána neustálými třídními zápasy, znovu a znovu propukala selská povstání, jimiž se lid bránil neustále se zvětšujícím nárokům feudálů a počátkům druhého znevolnění. K nim se družily i bouře horníků, tovaryšů a městské chudiny. Ale přes veškeren útlak nebyl ani poddaný lid venkovský naprosto zdeptán, žil svým životem, jak nám ukazuje i jeho účast v tvoření různých náboženských sekt. Že nebyl zcela stlačen na pouhou věc pánovu, dokazuje i rozdíl mezi Majestátem Rudolfovým a německým náboženským smírem z roku 1555. Kdežto v Říši zvítězila zásada »cuius regio, eius religio«, jež i v duchovních věcech činila z poddaného pouhý přívěsek pánův, v Majestátu Rudolfově se respektuje právo poddaných na svobodu svědomí. »Také již po dnešní den žádný jak z vyšších svobodných stavův, tak ani města, městečka, i také selský lid od vrchnosti svých, ani žádného jiného duchovního ani světského člověka nemají a nemá od svého náboženství odtiskován a k náboženství strany druhé mocí ani nižádným vymyšleným způsobem přinucován býti...«²⁾ Vývoji národnímu, v němž je politicky bezprávný, přispívá poddaný lid i v té době nejen jako výrobce hmotných statků, ale i jako tvůrce statků kulturních.

V jazyce a kultuře se nejvíce projevuje, jak se města, přes všechno ekonomické a politické oslabení, stávala předním kulturním činitelem, a výrazně se rýsuje, jak vzrůstaly předpoklady charakteristické pro formování buržoasního národa.

I když vývoj předbělohorských Čech³⁾ byl brzděn uvedenými momenty, přece nelze mluvit o jejich úpadku. Tím méně lze mluvit o tom, že by byl na Bílé hoře zvítězil princip pokročilejší, jak k tomu došli někteří buržoasní historikové. Obraz kvetoucí země a sebevědomých měst se nám objevuje ve Stránského »Českém státě« i v mnoha pramenech té doby. Formovala se oposice, v jejímž čele byla nejpokročilejší část šlechty spolu s městy, a ta obracela svou pozornost na mezinárodní síly, bojující proti Habsburkům. Byly navazovány styky kulturní i diplomatické i hospodářské nejen s evangeliky v Německu, ale i se Švýcarskem, Nizozemím, s Anglií, ba i s Francií, Habsburkům málo nakloněnou. Část šlechty si uvědomovala, že český národ je stále pevněji vtahován do chapadel habsburské chobotnice a tím do státu nejen mnohonárodního, ale i po

²⁾ K. Doskočil: »Listy a listiny z dějin československých«. Praha, 1938 str. 62.

³⁾ Poslední přehled pramenů i literatury i kritickou analýsu názorů na vývoj předbělohorských Čech a Moravy podává práce Fr. Kavky, Jos. Polišenského a Fr. Kutnara »Přehled dějin Československa v epoše feudalismu III.« (1526–1781), Praha, 1956.

stránce ekonomické, politické a kulturní zcela reakčního, a že tento vývoj znamená pro český národ hluboký pád z dosažené úrovně. Tento vývoj mohlo zvrátit jen zapojení do protihabsburského bloku, který se ke konci 16. stol. v Evropě utvořil a s jeho pomocí odtržení od habsburského panství. Právě proto, že porážka povstání v letech 1618–1620 tyto možnosti zmařila, byly její následky tak osudné, chyby, kterých se stavové čeští dopustili, tak trestuhodné a subjektivní pocit katastrofy tak bezútěšně zoufalý.

Marxistická historiografie nás již naučila nedívat se na české povstání jako jen na českou záležitost, ani na třicetiletou válku jako na střetnutí dvou konfesí, nýbrž pokládat české povstání i třicetiletou válku za část velkého evropského konfliktu, který ani pražskou defenestrací nezačal, ani mírem vestfálským neskončil, a v němž se srážely na jedné straně země ještě plně feudální v čele s Habsburky, na druhé straně země s mohutnější buržoasií v čele s Nizozemím. Jako na evropskou záležitost na ni pohlíželi i účastníci povstání sami.⁴⁾

⁴⁾ J. Polišenský: «Komenský a jeho doba». Sborník historický I., str. 218 a n. Nizozemí a Španělsko staly se logicky jádrem dvou táborů, do nichž se rozpadla valná část Evropy na počátku XVII. století. Přes všechny rozdíly, které hospodářsky, politicky i nábožensky od sebe odlišovaly členy obou mocenských soupeřících skupin, měli tito celou řadu věcí společných. V táboře nizozemském šlo o země, které neměly kolonie a usilovaly v čele s Nizozemím a Anglií o prolomení španělského monopolu na vykořisťování koloniálního bohatství. Mezi zeměmi, obávajícími se španělských plánů na prosazení všeobecné monarchie, byly kraje, jež obsahovaly kvetoucí města, jako střediska obchodu a průmyslu. Tam vyrůstaly velké majetky. Zatím co zde buržoasie byla na vzestupu, ovládli v protivném táboře feudální páni venkov i města, začlenili je do svých panství. V západní Evropě poddanství na venkově zmizelo, zatím co jinde po Evropě jsme naopak svědky, že se zostřeje feudální závislost poddaných, že se tam připravuje Engelsovo druhé nevolnictví. Oba tábory nebyly ještě pevně ohraničeny. Příslušnost k jednomu nebo druhému šla namože napříč vládnoucí třídou jedné země, třídou pohrouženou do nevyhnutelného boje o moc ve státě. Hranice vlivu hospodářského, politického a kulturního se také v důsledku nerovnoměrného vývoje zcela nekryly. České země ležely v prostoru, kde se srážely vlivy západoevropského a severoevropského «Corpus Evangelicorum» s vlivem španělské světové monarchie, představující společnost feudálního typu. Protestantská, měšťanská Evropa stavovských států a městských republik stála proti Evropě feudální katolické, oživené injekcí amerického stříbra.

Viz dále: J. Polišenský: «Anglie a Bílá hora». Praha, 1949.
O. L. Vajnsťejn, «Rossija i Tridcatiljetnaja vojna 1618–1648 gg.», Moskva - Leningrad, 1947, str. 7, 10, 41. B. F. Poršnev, «Anglijskaja respublika, Fronda i Vestfalskij mir», Srednie veka III, Moskva, 1951, str. 180–216.
J. Polišenský: «České stavovské povstání 1618–20». (Dějepis ve škole, 1954.)
J. Polišenský: «Politika nizozemské buržoasie a české povstání 1618–1620». (Historický sborník II, 1954.)
J. Polišenský: «Komenský, milovník pravdy a míru». (Dějepis ve škole, 1955.)
U Polišenského najdeme i kritický přehled dnešních názorů na české povstání.

Nešlo tedy jen o boj dvou politických konstelací, nýbrž i o boj dvou společenských formací. České země ležely na rozmezí obou zájmových sfér a záleželo na tom, do které z nich se zařadí, aby se národní vývoj hnul dopředu nebo byl stržen zpět. Byla tu taková dějinná situace, že událost, sama o sobě malého rozsahu, mohla vychýlit rovnováhu dějin na tu nebo onu stranu a stát se osudovou. Porážka bělohorská nebyla náhodná, její příčiny můžeme sledovat téměř na staletí nazpět – byla však přec jen událostí nepatrnou vzhledem k dalekosáhlým možnostem, které byly zmařeny za poměrně výhodné mezinárodní konstelace. Odtud onen pocit osudového úderu, odtud i bezútěšně zoufalství děl Komenského z té doby.

Avšak zápas dvou světů rozpoutaný neblahým koncem českého povstání nekončil.

Světová buržoasie v hospodářsky nejpokročilejších zemích byla na prudkém vzestupu. Pokrokové síly rostly. V Anglii uzrávala revoluční situace. A tytéž pokrokové síly, jež ve svých zemích hospodářsky nebo politicky otřásaly pilíři feudalismu, pokračovaly i na poli mezinárodním, – ať už otevřeným válečným vystoupením nebo skrytými sympatiemi a nepřímou podporou – v boji proti světové baště bojovného feudalismu, reprezentovaného habsburskou mocí. Celá česká exulantská obec se zjizvenou citlivostí probuzených nadějí sledovala toto šikování sil a aktivně se ho účastnila. Muži vstupovali do protihabsburských armád, šlechta i měšťané obětovali trosky zachráněného majetku na vlastní výzbroj i na verbování vojska, politicky vlivní exulanti se soustřeďovali všude tam, odkud čekali bojový nebo diplomatický zásah proti Habsburkům. Sama tato buď přímo aktivní činnost, nebo alespoň vzrušené aktivní sledování mezinárodní politiky a protihabsburských konstelací v ní, vedly české exulanty do samých ohnisek protihabsburského odporu a tím i do nejprůbojnějších center ekonomického, politického a kulturního vývoje. U pobělohorské emigrace nesmíme zapomínat na to, že to byla emigrace, jež podlehla v boji s nejreakčnější mocí, emigrace, která mohla čekat příznivý zvrát svých osudů, jen když v boji starého s novým, jenž do kořene rozpolcoval Evropu, zvítězí nové, odtud její živelný existenční zájem o vznikání a sílení nového. Je samozřejmé, že exulanti theoreticky nic nevěděli o souvislosti politického života s hospodářskými podmínkami, že si neuvědomovali jasně souvislost rozvržení třídních sil uvnitř jednotlivých států s mezinárodní politikou těchto států, zato však bezděčně, sledující citlivě nové proudy v politice, byli vedeni všude tam, kde se vývoj situace hospodářské i společenské mohl vytvářet příznivě

jejich zájmům, totiž kde tento vývoj vedl státy do protihabsburského tábora. To je zásadní rozdíl mezi emigrací, která odchází po prohraném zápase s reakční mocí, a emigrací, která odchází, vypuzena revolucí. Takováto reakční emigrace klade své naděje do zvratu poměrů a soustřeďuje se všude tam, kde vládnou reakční síly, je přitahována vším co se přežilo a rozkládá se, kdežto poražení bojovníci proti starému řádu jdou s vyvojem, který jim může přinést pomoc.

Komenský je po celý svůj život těsně spjat s osudem pobělohorské emigrace, s jejími potřebami i nadějemi. Není v cizině soukromníkem, jenž by byl veden jen svou službou vědě a individuálními zájmy, jak tomu bylo u tak mnohých učenců jeho doby. Mnohokrát zdůrazňuje, že nemůže sám sebou disponovat, že patří své náboženské obci. Jednota mnohokrát zdůrazňuje, že Komenský je u nich mužem, náležejícím občanství. Jednota však nemá v exilu jen funkci církevní, je poslední politickou organizací, pečující o diplomatické vztahy i o hospodářské a kulturní potřeby české diaspory. Odtud životní pouť vede Komenského do těch středisek, z nichž emigrace čeká zvrát poměrů, a zákonitě jsou to střediska hospodářského i politického pokroku. Někteří životopisci Komenského vyslovují podiv, že nepřijal výhodné nabídky polských šlechticů nebo litevského knížete Radzivila, které mu osobně zaručovaly mnohem více než služba de Geerovi nebo pobyt u knížat Rákóczyů, ale co mohl od nich očekávat pro vývoj poměrů doma? A tak sama shoda českých zájmů se zájmy nejpokročilejších sil evropské politiky chrání Komenského před službou feudálním knížatům a řídí jeho sympatie. Společenské podmínky, které určují jeho dílo, obřezávají specifickou situaci české pobělohorské diaspory, jejíž útluky jsou roztroušeny od malých ostrůvků v Nizozemí, zvláště kolem dvora Fridricha Falckého v Haagu přes celé Německo a hansovní města v Pobaltí až k významným bratrským střediskům v Polsku a k četným obcím moravské emigrace na západním Slovensku i v Sedmíhradsku. Tato široce rozsídlená diaspora, jejíž zájmový okruh je ještě mnohem širší než její teritoriální rozptyl, odráží jako celek, jehož mluvčím Komenský je, ve svých potřebách a názorech mnohem více rozpory mezinárodní situace politické a hospodářské než situaci zemí, které jsou jim dočasným bydlíštěm.

Ve vývoji evropské situace můžeme v šestnáctém a sedmnáctém století sledovat dvojitý, téměř protichůdný proces. Na jedné straně západní země, těžící z vytvářejícího se evropského a světového trhu a rozvíjející neustále svou výrobu, snažily se v politice i v hospodářství zpřetrhat ona pouta, kterými rostoucí výrobu spoutávaly zastaralé, feudální vztahy.

Nizozemsko odstranilo revoluční vlnou nejhorší feudální brzdy již v 16. stol., Anglie dospěla k revoluční situaci v 40. letech stol. XVII., Francie řešila rozpor prozatím kompromisně spojenectvím silného panovníka se silnými městy. V zemích, v nichž výrobní vztahy přestaly brzdit rozvoj výroby, nastal rychlý rozmach produktivních sil i vnitřního i mezinárodního obchodu a s tím spojený rozmach vědy, kultury a životní úrovně – ovšem jen privilegovaných vrstev, ale přece jen početnějších a svým složením demokratičtějších, než byl úzký kruh feudálů.

V zemích, kde se pro zaostalost výroby a pro slabost měst i poddaného lidu nepodařilo odsunout do pozadí feudály, vládnoucí velkým pozemkovým vlastnictvím, a kde zůstala v platnosti nebo naopak ještě zesílila omezení, brzdící rozvoj měst a kapitalistické výroby, nastal pochod opačný. Jako v prvním případě příznivé změny v nadstavbě, vyvolané vývojem základny, působily zpětně příznivým vlivem na rozvoj základny a vice versa, došlo v druhém táboře k procesu opačnému. Opožděný vývoj ekonomický, jenž přivodil vítězství reakčních sil v politice, petrifikováním feudálních řádů ještě více zabrzdil rozvoj výroby a kultury. Jestliže zárodky tohoto všeevropského rozporu šly v předbělohorské době srdcem českých zemí, procházely po odchodu emigrace středem oněch zemí, s nimiž byla existenčně spjata. Oproti vzestupnému vývoji Anglie, Nizozemí, Francie, Švédska, odkud emigrace čekala pomoc diplomatickou, kde žebřila o podporu, kam posílala studovat svou vybranou mládež a kam se existenčně uchýlovali její političtí i kulturní prominenti i část exulantů, pokračoval sestupný proces v Německu, Polsku a později i v Uhrách, tedy v zemích, kde byly četné emigrantské osady a kde zvláště Jednota měla své obce.

S rozpory ve vývoji hospodářském a vnitropolitickém byly spjaty hlavní i vedlejší rozpory evropské politiky mezinárodní. Hlavní rozpor byl mezi státy s převahou buržoasie na straně jedné a mezi habsburským středoevropským a španělským blokem, k němuž se připojilo i šlechtické Polsko, na straně druhé. S tímto rozporem spojovala po celé desítky let své vyhlídky stavovská oposice v českých zemích, na něm osnovala své naděje při zahájení a vedení svého povstání, v něj doufala i v emigraci. A ideologicky si zdůvodňovala mravní povinnost corporis evangelicorum hájit české zájmy.

Byly však tu i rozpory vedlejší, které při jisté konstelaci a pro omezenou dobu mohly mít roli rozporu hlavního. Byl to předně rozpor evropsko-turecký, po př. polsko-tatarský nebo rusko-tatarský. Tehdejší náboženskou terminologií je zván zápasem křesťanů s nevěřícími. Zápas

s Turky pokládají někteří historikové za hlavní zápas té doby. Jeho závažnost bylo zdůvodňováno oprávnění mnohonárodní habsburské monarchie. Česká emigrace jej nikdy za hlavní nepokládala, ale spatřovala v něm důležitý faktor v protihabsburském boji. Habsburkové měli zápasem s Turky vždy částečně svázané ruce, a proto zvláště v Uhrách nemohli ve věcech politických a náboženských postupovat s takovou bezohledností jako jinde. Avšak ani předáci stavovského odporu v Uhrách a v Sedmíhradsku i významní činitelé v protihabsburských konstelacích v době třicetileté války a po ní, Betlehen Gabor i oba bratři Rákóczyové neměli volné ruce v protihabsburském odporu s nestálým a vrtkavým tureckým patronem v zádech. Obdobnou úlohu měli krymští Tataři v bojích proti šlechtické Polsce. Nebylo to tedy nijak fantastické, když Komenský počítal s tureckou pomocí, a ve zmystifikované formě víry v pokřestění Turků se skrývalo jádro reálného přihlížení k významnému vedlejšímu rozporu. Komenský ostatně pokračoval jen v tradicích šlechtického vedení emigrace, jejíž vůdce Thurn jel v protihabsburských diplomatických službách do Cařihradu.

Mnohem méně chápala emigrace vedlejší rozpory uvnitř protihabsburského tábora a Komenský je pokládal přímo za nesmyslné a bratrovražedné. A přece tyto konkurenční boje o hegemonii v různých částech Evropy, po př. v Evropě celé, i boje o vládu nad mořem a zámořskými koloniemi, se měly v následující vývojové etapě státi rozpory hlavními a plynuly z hlavních zákonů kapitalistické společnosti. V XVII. stol. zasahovaly podstatně do průběhu protihabsburského boje. Francie se snažila nedopustit nadměrné zesílení ani Habsburků, ani Anglie, ani Nizozemí, ani Švédska, a proto ustavičně balancovala proti té straně, která by mohla získat hegemonii. Kromě toho napětí a konflikt anglicko-nizozemský, napětí švédsko-dánské, boj o vládu v Pobaltí, rozličné zájmy švédské a saské politiky, právě tak jako již dříve rozličné zájmy saské a falcké, všechno to neustále měnilo obraz mezinárodní situace. Naděje emigrace se proto neustále střídaly s depresí a zoufalstvím. Vedle toho se pod náboženskou formou projevovaly třídní konflikty i uvnitř zemí evangelického tábora, Nizozemí i Anglie. Právě v kritických obdobích byly jimi tyto země zdržovány od intensivnějšího zásahu v mezinárodní politice.

Naproti tomu třídního napětí uvnitř katolického bloku, zvláště řady selských povstání v českých zemích i v Rakousku, nemohlo být účinně využito pro krátkozraký třídní zájem odbojné šlechty, která v době povstání nejen nedovedla zrušením nevolnictví získat pro sebe lidové masy,

ale vysloveně panskou politikou oslabovala horlivost měst. Spojení šlechticko-městské oposice s lidovými povstáními nastávalo, a to jen ojediněle, až v době pobělohorské a nemohlo již zvrátit běh událostí. R. 1626/7 končí úplně a později již dochází jen k dočasným spojením valašských povstalců se Švédy. Strašné řádění soldatesky obou táborů a stejné vykořisťování se strany obojích pánů vedly k tomu, že se výpady nebo únik týraného obyvatelstva často obracely stejně proti vojsku obou stran, i když v českých zemích byla i lidová povstání uvědoměle protihabsburská a protikatolická.

Theoretické a ideologické zdroje

Je-li nutno k pochopení celkového vývoje Komenského názorů načrtnout hospodářské a politické dějiny jeho doby jen v širokých liniích, a podrobnosti, pokud je jich třeba, odsunout do jednotlivých kapitol, pak to stejně platí i o charakteristice myšlenkové atmosféry doby a o theoretických pramenech Komenského díla.

Sedmnácté století je mezidobí mezi dvěma výraznými epochami, renaissancí a osvícenstvím. Renaissance ve filosofii, ve vědě i životním stylu je ve znamení prudkých výpadů proti scholastice; podnikají je průbojní jednotlivci a dospívají až k materialistickému světovému názoru. Avšak teprve v XVIII. stol. se materialistický světový názor stává ideologií, s níž jde buržoasie do boje jako třída. V šestnáctém a sedmáctém století švýcarská, nizozemská a anglická buržoasie proboují své zájmy v ideologické formě kalvinismu, který jde po mnohé stránce stejně ostře proti novodobé vědě a renaissančnímu umění jako katolicismus, ba často ještě ostřeji. Pro XVII. století je typickým znakem přechod od materialismu jako kredo jedinců, od renaissančního naturalismu a světskosti či paganismu umění a životního stylu k materialismu a světskosti osmnáctého století.

V Nizozemsku a Anglii, u těchto protagonistů buržoasních revolucí, je tento zjev mnohem patrnější než ve Francii, která si své hugenotty vypověděla za hranice nebo vytěsnila do La Rochelle a kde k buržoasní revoluci došlo o pět čtvrtstoletí později. V Anglii však najdeme nápadný rozdíl mezi alžbětinskou renaissancí a cromwellovským independentstvím. Shakespeare je jistě materialističtější a mnohem méně poplatný křesťanství než Milton, stejně jako v Nizozemsku Rubens méně než Rembrandt, a přece pohanský, smyslově materialistický Rubens byl kato-

líkem a přívržencem pravice, kdežto Rembrandt byl kalvinistou a republikánem.

Teprve francouzská buržoasní revoluce si našla vzory ctností a bojové symboly v antických republikánech, revoluce švýcarská, nizozemská a anglická je nacházela v starozákonních prorocích a zápasech izraelského národa. Tímto způsobem vznikala nerovnoměrnost ve vývoji, a proto docházelo i k rozporu mezi nejpokročilejší teorií, t. j. nejpokročilejší filosofií a vědou, a mezi ideologií nejpokročilejší třídy. Zkusil to Servet v Ženevě i Giordano Bruno a množství jiných neorthodoxních myslitelů. Servet byl v Ženevě upálen – Bruno z ní musil utéci. Na druhé straně nejdůslednější materialista XVII. stol. Hobbes ne náhodou, nýbrž právě pro tento nerovnoměrný vývoj teorie a ideologie musil být odpůrcem anglické revoluce. Na tom nic nemění ta okolnost, že objektivně i za existence tohoto rozporu nejpokročilejší teorie pracovala pro nejpokrokovější třídu a vice versa nejpokrokovější třída svým hospodářsko-politickým bojem připravovala podmínky pro další rozmach a uplatnění nejpokrokovější teorie. Dočasný rozpor ideologie a teorie je plně pochopitelný. Teorie je hnána kupředu potřebami výroby často dříve, než se výrobní poměry dostanou do konfliktu s poměry společenskými, a odráží již potencialitu tohoto rozporu. Naproti tomu široký politický boj vyžaduje ideologii přístupnější masám, blízkou jejich představivosti a citovosti. Rozpor mezi ideologií revoltující buržoasie v XVII. století a avantgardní teorií byl přehlížen od simplifikující historiografie filosofie, která sledovala jen linii vývoje materialismu. Pro hodnocení Komenského je velmi důležitý. V rozporu mezi teorií a ideologií stojí totiž Komenský vždy na straně ideologie, protože vychází z osvětových potřeb širokého publika.⁵⁾

Jeho pedagogika, vedena nejšíře demokratickými zřeteli, musí se v obsahu učiva opřít o ideologii, jeho zápas za české exulanty, za jejich vnitřní jednotu a vnější osudy může být rovněž veden jen s oporou bratrské ideologie. – Tato ideologie není v jeho době residuem minulosti, jak bývá mylně interpretováno, nýbrž je soudobá. Jako filosofie již resi-

⁵⁾ Rozpor mezi teorií a ideologií se projevuje v jeho rozporu s Descartem. Descartes postuluje odluku přírodovědné teorie od náboženských představ, nemá však ještě v úmyslu, jak tomu bylo o století později, vytvořit z přírodovědného světového názoru bojovnou ideologii. Komenský zdůrazňuje celek, který by se mohl stát obsahem všeobecného vzdělání a tudíž i obecné ideologie, proto v tehdejší době, nemůže ještě izolovat zákonitosti přírodovědné od náboženského přesvědčení. Stejný rozpor se jeví i v předmluvě k «Via lucis», v níž vytýká Královské učené společnosti, «že se omezuje na přírodovědné poznání».

duem minulosti je. Je ovšem pravda, že sledujeme-li logický vývoj dějin filosofie, zápas materialismu s idealismem zhruba odráží zápas vykořisťované a vykořisťovatelské třídy, ale v historickém vývoji, v oněch historických zákrutách cesty, může být poměr i opačný a může tu proti světáckému libertinství vyšších tříd stát náboženský fanatismus bojující třídy vykořisťované. Lenin příznačně vytýká Plechanovovi, že za theoretickým a filosofickým rozdílem mezi materialismem a idealismem přehlédl praktický a politický rozdíl mezi liberalismem a demokratismem.⁶⁾ Idealismus společenské teorie nemusí vždy jen odrážet a podporovat zájmy vykořisťovatelské, nýbrž může rozněcovat činnou, tvořivou složku v masách, jak tomu bylo v jedné vývojové etapě revolučního buržoasního hnutí s kalvinismem.

Pro vztah Komenského k vedoucí pokrokové ideologii buržoasie jeho doby je rozhodující to, že Jednota, a zvláště její moravská složka, k níž Komenský přináležel, prošla již ve vlasti vývojem ke kalvinismu. Bylo to dáno její obdobnou třídní pozicí a obdobnou pokrokovou funkcí v národním celku. Ideologická příbuznost měla příznivý vliv na její mezinárodní styky i na politickou a kulturní orientaci. Stejně důležitou úlohu měla i kultura biblická, tak významná pro Jednotu i pro Komenského a stejně významná v revoltujícím Švýcarsku, Nizozemí, Anglii. Pro třídní funkci Písma je příznačné, že se největšímu zájmu netěšil pasivnější Nový Zákon s jeho evangeliem lásky, nýbrž Starý Zákon s pathosem proroků, kteří vedli lid do boje, proklínali jeho utiskovatele a utíkali se k Hospodinu jako přísnému mstiteli křivd a ručitelé za šťastnou budoucnost vyvoleného národa. Obliba Starého Zákona a zvláště Knihy proroků u revolučních lidových mas není náhodná. Plyne z obdoby dvou, ač časově i místně velmi vzdálených historických situací. George Thompson⁷⁾ v díle *The first Philosophers*, opíraje se o dílo T. K. Robinsona a W. O. Oesterleye «*History of Israel*», Oxford 1932, srovnává některé zjevy v počátcích řecké filosofie; přitom se zabývá vývojem židovského národa a jeho svéráznými znaky a zvláště si všimá instituce proroků. Vidí v nich mluvčí lidových vrstev Israele, které si nejen zachovaly demokratické tradice rodové společnosti, ale s hrdou tvrdostí je milovaly, když cítily, že jsou ohroženy ekonomickými a společenskými změnami, které s sebou nesly obchod a válka. Srovnává situaci v Israeli se situací v Biotii za doby Hesiodovy nebo v Attice

⁶⁾ Leninova poznámka na okraji k Plechanovově stati o Černyševském. Leninský sborník.
⁷⁾ George Thompson: «*The first Philosophers. Studies in Ancient Greek Society*». Vol. II., London, 1935. Str. 95–101.

za doby Solonovy, Thompson ukazuje, že kdežto Hesiod byl drobným statkářem, který podněcoval rolníky k práci a utěšoval je vyprávěním o zlatém věku v dálné minulosti, prorok Amos byl pastýřem, který mluvil za pracující, hroze utlačovatelům Jehovovým hněvem a slibuje lidu nový věk dostatku v příštích letech. »V židovských prorocích, po prvé v historii, rolníci, zbavení majetku, našli řeč, řeč, která se uchovala písemně a byla ukryta pro ty doby, kdy generace evropských rolníků bojovaly proti těmž bezpráví a inspirovali se týmiž nadějemi.« (Tamtéž, str. 100.) Thompson dodává, že i židovské království i židovský monotheismus uchovává ideály rodové jednoty, ale každý v jiné formě. První vytvořily panující třídy, kdežto druhou lid »jako symbol svých vzpomínek a tuh. Jeho mravní vznešenost pramení z jeho historického vzniku jako vise beztřídní společnosti, která minula a která opět přijde.«

V českých zemích a v kruzích exulantů láska k biblí byla posílena vynikajícím překladem bible Kralické, který z ní učinil skvost české řeči a pomohl ji rozšířit mezi lidovými vrstvami i mimo kruhy bratrské. Bible Kralická se stala v době předbělohorské v pravém slova smyslu knihou všenárodní. Česká kultura biblická neměla zdaleka smysl jen náboženský. Obohatila českou kulturu, českou řeč, českou představivost i citovost, a to i mezi poddaným lidem, vytvářejíc nové všenárodní pouto. Není proto divu, že tam, kde Komenský staví základy jednotného vzdělání jak pro mládež, tak pro dospělé, nemůže biblí vynechat a zařazuje ji jako rovnocennou složku k poznání smyslovému a rozumovému, snaže se o marný smír mezi pokrokovou teorií a současnou ideologií širokých mas.

Tam, kde pod praporem ideologie nastupuje třída k boji, dochází k názorovým rozkolům, které odrážejí rozpornost zájmů jednotlivých bojujících skupin, po př. i tříd, a z nich plynoucí rozpornost jejich hledisek strategických a taktických. Tak je tomu i při buržoasní revoluci v Anglii, kde se diferenciací tříd, stavovská a zájmová projevuje v náboženské ideologii jako diferenciací náboženských směrů a je Komenským v této podobě chápána. Komenský a česká emigrace, kteří jsou stranou vnitřních bojů anglických a mají zájem jen o to, aby nebyla oslabena jednotná mezinárodní síla protestantského světa, od jejíhož mezinárodního tlaku čekají příznivý obrat svých osudů, posuzují rozpory v církevních poměrech anglických především s tohoto hlediska. Tím je dán Komenského vztah k independentům, v nichž spatřuje zdroj nepokojů, ohrožujících vnitřními rozbroji mezinárodní akce. K nevůli vůči

ním přispívá i odpor k fanatismu a obrazoboreckému asketismu, jenž odporuje jeho jasnému, radostně smyslovému pohledu na svět, odpovídajícímu posicím měšťanstva v etapě klidného vývoje.

Rozpor mezi potřebami vnitřního klidu a mezinárodního boje je typický pro situaci emigrace, jež není zakořeněna v žádné zemi a je zainteresována především na mezinárodním vývoji. Odtud blízkost k jinému směru, který byl značně rozšířen zvláště v Německu, ale měl přívržence i v Nizozemí, Anglii, Švédsku, a to k irenismu. Tento směr se snaží odstranit rozpory mezi evangelickými církvemi a patří k němu vynikající mužové, jako na př. Hugo Grotius. Nachází více sympatií mezi politiky, kteří se obávají neblahých následků náboženských třenic, než u různých evangelických církví, které všechny stejně ireniky napadají, nemajíce se svého sektářského hlediska smysl pro zprostředkující snahy. Komenský, když se přiklání k irenismu, pokračuje v tolerančním zaměření Jednoty a vůbec evangeliků v předbělohorských českých zemích, jež se projevilo i v České konfesi. Ireneismus mohl proto být nejen předmětem osobních sympatií Komenského, ale i oficiálních usnesení Jednoty, jak se stalo při rozhodnutí Jednoty podporovat snahy Dureovy.⁸⁾

Rozpornost situace pobělohorských vyhnanců, potácejících se mezi nadějí a zoufalstvím podle toho, jak se střídaly příznivé a nepříznivé vyhlídky, vysvětluje, proč se přikláněli ke směrům smírliveckým, na druhé straně však i k směrům radikálním, vyjadřujícím bezútěšnou situaci utlačovaných lidových mas, k chiliasmu. Chiliasmus je ideologickým odrazem téhož postavení utlačovaných lidových vrstev, jehož výrazem v dalším vývojovém stupni, když ideologie ztrácí náboženské zabarvení, se stává sociální utopismus. Chiliasmus v XVI. a XVII. stol. se projevuje jednak ve formách lidového náboženského sektářství, jednak ve formách chiliasmu učeneckého, který má půdu zvláště tam, kde neutěšená situace celé společnosti vyvolává atmosféru všeobecné bezmoci i v jiných společenských vrstvách než jen u venkovské a městské chudiny, tedy především v Německu. Tento učenecký chiliasmus rozvláchnou argumentací a citacemi rozmělnuje a systematisuje these chiliasmu lidového, nemůže však zcela udusit knižním balastem jeho visionářský žár, i když vyklešuje podněty k přímým revolučním akcím lidových mas. S tímto chiliasmem se Komenský seznámil na studiích, u Alsteda a zvláště u Fischera (Piscatora), byl však běžný i u některých stoupenců Jednoty,

⁸⁾ Gindely, l. c., r. 306.

a to i z vyšších kruhů, jako byl Václav Budovec z Budova. Zvláště v pozdějších dobách pak, když Komenský podléhal vlivu Drabíkovu, zdá se, že byl silně ovlivněn i chiliasmem lidovým, a to jeho radikální formou. To se projevuje v revelacích. Chiliasmus Komenského byl hodnocen zcela protichůdně. Positivističtí komeniologové se na něj dívali s politováním, téměř jako na skvrnu na vědecké pověsti slavného pedagoga. Naopak marxističtí komeniologové, zvláště sovětští, ale i maďarští, v něm viděli důkaz toho, jak Komenský tkví svou ideologií ve víře lidových mas. Positivistické hodnocení je nehistorické a není třeba dlouze dokazovat jeho neoprávněnost. Avšak i hodnocení opačné musíme přijímat s rezervou a nezapomínat na rozdíl chiliasmu plebejsko-selských povstání a chiliasmu učeneckého, po př. bezrevolučního, duchovně orientovaného chiliasmu náboženských sekt za odlivu revoluční vlny, jak tomu bylo i v Jednotě. Důkaz o tom, jak Komenský sám tento rozdíl dělá, nacházíme v korespondenci. Z Lešna píše Komenský 6. května 1639 dopis Stolzióvi,⁹⁾ jehož napomíná, aby upustil od socinianských bludů a učení Felgenhauerova. V tomto dopise nacházíme jasné rozlišení chiliasmu učeneckého a chiliasmu lidového a ostré odmítnutí chiliasmu v oné lidové formě, která povzbuzovala lid táhnout proti pánům a bojem proti nim potrestat nepravosti i vyrovnat sociální rozdíly a tak přiblížit lidu zlatý věk. Komenský v tomto dopise píše, že sice není pochyby o tom, že se církev před koncem světa rozšíří po celém světě, ale odmítá onu formu tohoto učení, kterou hlásá Felgenhauer (socinián), že Kristus přijde osobně, shromáždí Židy z rozptýlení a zavede je do onoho pozemského Jerusalema, ovládne národy a bude viditelně vládnout na světě. Říká o tomto názoru, že je to starý sen chiliastů, kterému propadli i novokřtění z Münsteru, a vytýká především onu formu chiliasmu, který chce připravovat království boží zbraněmi a zuřivostí.¹⁰⁾ Úryvek ukazuje, že musíme být obezřelí, abychom povrchně nezotožňovali Komenského chiliasmus s chiliasmem lidových povstání, který vyústil v snahu vyhlazením pánů a zjednáním spravedlivosti na

⁹⁾ Kvačala II. č. XXIII, str. 20.

¹⁰⁾ «ut Christus corporaliter redeat, Judaeos e dispersione colligat, in Hierusalem illam terrestrem reducat, Gentes subjuget, et visibiliter in orbe terrarum regnet» o této formě říká K., že jest to «antiquum Chiliastarum somnium, saepe et varie a multis relictum, metuamus? Relege quaeso te apud Sleidanum, quae fuerint Anabaptistarum Monasteriensium de iam iam appropinquante et se per universum Orbem dilataturu Israelis Regno, deliria. Eo forsitan insaniae Vester ille nondum prorupit, ut Regno illi armis et furore parare velit viam: sed et mitis delirii mala extimescenda sunt».

zemi přiblížit Kristovo království, a to jak u radikálních chiliastických proudů v husitském hnutí, jak ukazuje Macek, tak u münsterských novokřtěnců¹¹⁾ a u nejradikálnějších proudů v anglické revoluci. Jednota žila doma i v Polsku pod ochranou šlechty a Komenský se vystříhal všeho, co by mohlo vrhnout na Jednotu podezření z buřičství a z usilování o násilný převrat. Prvky chiliasmu lidového pronikají až v proroctvích, zvláště Drabíkových, kdy také již naděje v pomoc šlechty zklamala. Nesmíme proto prostě ztotožňovat chiliasmus Komenského s chiliasmem lidovým, jak to na př. činí A. A. Krasnovskij, který si rozdíl mezi lidovým a učeneckým chiliasmem neuvědomuje. Nelze však také vlivy chiliasmu lidového zcela vyloučit, prosakují zvláště v revelacích. Samuel Maresius Komenskému výslovně vytýká chiliasmus se sociálně buřičskými tendencemi. Je otázka, zdali tak činil pod dojmem revelací, jejichž vydáním byl velmi pobouřen, či jen proto, že nerozlišoval obojí chiliasmus a snažil se očernit Komenského u mocných příznivců.

Ze změní náboženských ideologií XVI. a XVII. stol., v nichž se odrážela složitost společenské situace různých tříd a stavů v jednotlivých zemích, je třeba se zmínit o socinianismu, s nímž se Komenský několikrát v životě významně setkal i utkal.

Socinianismus jako etapa polského antitrinitářského lidového hnutí budí dnes značnou pozornost polských marxistických historiografů filosofie, kteří pokládají za významný úkol bádání o domácích pokrokových tradicích prozkoumat zvláště radikální křídlo socinianismu.¹²⁾ Rovněž v NDR byl vzbuzen zájem o socinianismus především podnětnou studií Hermanna Laye, který se snaží v německém socinianismu objevit domácí pramen německého osvícenství.¹³⁾

Zdá se, že polské antitrinitářství prošlo obdobným vývojem jako Jednota bratrská. V prvním stadiu bylo radikální lidovou sektou, ovládanou úsilím o změnu společenského řádu, radikálnější než Bratři v tom, že se neomezovalo na hlásání pasivního odporu. Druhé stadium lze nazvat »rakovským« podle proslulé antitrinitářské akademie v Rakově. V tomto období byli získáváni přívrženci z vyšších společenských

¹¹⁾ Jos. Macek: »Tábor v husitském revolučním hnutí«. Praha, 1955. II. str. 43 a n.

¹²⁾ Bogdan Suchodolski: »Spoleczne i filozoficzne problemy polskiego Odrozienia«. (Myśl Filozoficzna, 1953, s. 3.)

Roman Heck i Ewa Maleczynska: »Ruch husycki w Polsce«. Wrocław, 1953.

Zbigniew Ogonowski: »Arianie Polscy«, Warszawa, 1952.

Czesław Hernas: »Problemy acianizmu«. (Referát v Myšli Filozofické, 1953, s. 342.)

¹³⁾ Hermann Lay: »Zur Entwicklungsgeschichte der europäischen Aufklärung«. (Wissenschaftliche Zeitschrift der technischen Hochschule Dresden Jahrg. 4, 1954) n. 55, Heft 3.

tříd, šlechta a bohatí měšťané a pro ně se dělaly ústupky ze společenského radikalismu, což se projevovalo v prudkých diskusích. V Rakově se rozvíjela velká činnost vydavatelská, vzdělávací a kulturní, podobně se tu spojily tendence reformační a renaissanční, jako se u Bratří spojily tendence reformační s humanistickými. Zároveň akční radius se rozpínal hluboko do západní Evropy a projevoval se intenzivním úsilím získávat proselyty a propagovat vlastní názory. Na rozdíl od Bratří radikálně plebejská složka se neoddělila, nýbrž i v druhé etapě obě složky spolu zápolily a obě bojovaly o vliv. Kulturní snahy byly tu prosyceny renaissančními prvky odvážněji, než tomu bylo u Bratří. Třetí etapa polského antitrinitářství se vyznačuje zesíleným racionalismem, jenž znamená již přechod k deismu. Je to etapa, pro niž už nemáme analogii ve vývoji Jednoty jako celku, neboť Jednota po svém odchodu z vlasti ztrácí přirozenou báň dalšího rozvoje. Zato analogický vývoj alespoň zčásti probíhal u některých jejích členů a projevoval se tím, že se buď přikláněli k socinianství, nebo se přibližovali k některým socinianským názorům, jak tomu bylo u samého Jana Amose Komenského. Kvačala charakterizuje tento vývoj jako »socinianské pokušení Komenského«. Podobnost některých názorů poznávali jak sociniani sami, kteří proto mnohokrát usilovali získat Komenského přímo do svých řad, tak někteří konservativní členové, zvláště z polské šlechty, kteří měli obavy ze socinianismu a útočili pro prvky, podobné socinianismu, na Komenského, jak tomu bylo u Broniewského. Kvačala ukazuje na trojí období vážného socinianského »pokušení« u Komenského. Po prvé to bylo v době jeho mládí v Přerově, po druhé v době jeho prvního lešenského pobytu, kdy autorem pokušení byl socinian Kristian Schlichting, bratr všewského sudí. Naposled v posledních letech života v Amsterdamě, do něhož se uchýlili mnozí polští sociniáni, když je z rodné země vyhnala kontrareformace. Je pochopitelné, že se Komenský nařčení ze socinianství a socinianským vlivům bránil, tak jako všemu, co mohlo nějak ohrozit církevní zřízení Jednoty a Komenského sepětí s Jednotou. Církevní zřízení Jednoty bylo v cizině pro vystěhovalce nejen organizační náboženskou, nýbrž posledním organizačním poutem, které rozehnanou avantgardní složku krajanů spojovalo navzájem, mělo tedy pro ně i veliký význam politický. Spínalo je s tradicemi domova. Bezpečnost Jednoty, její beztraktová a neustále ohrožovaná existence církve, v cizině jen pohostinně trpěné, nemohla být uváděna do nebezpečí stykem s bojovnou sektou, která měla mnoho nepřátel a která při jakémkoli organizačním sblížení hrozila ve své dravosti zbytky Jednoty pohltnout. Ostatně Komenského ra-

rionalisace náboženství, i když postupovala po stejné linii jako u socinianů, nedospěla nikdy tak daleko jako u nich (na př. v otázce božství Kristova). Ani společenské názory Komenského se nikdy nedostaly až na posice společensky radikální antitrinitářské »levice«.

Na konec je třeba se zmínit o různých náboženských sektách a společnostech německých s mystickým zabarvením. Jejich význam pro Komenského zdůrazňuje Kvačala v díle »Die pedagogische Reform Comenius« a názorovým bliženectvím Komenského s atmosférou těchto proudů vysvětluje rychlé rozšíření pedagogické reformy Komenského v Německu v XVII. stol. Na blízkost Komenského k těmto proudům ukazuje i Dietrich Mahnke, který vidí v Komenském jednoho z vynikajících představitelů evangelického baroka.¹⁴⁾

Tolik zběžně o Komenského vztazích k dobovým proudům náboženským. Vynechávám ony mystické směry, do jejichž zajetí se dostává Komenský na sklonku svého života v Amsterdamě. Je to otázka, jež vyžaduje dlouhého studia, a hlavně – je již mimo okruh hlavní tematiky mé práce, protože spadá do té etapy Komenského vývoje, kdy hlavní koncepce všenápravy byla již hotova a formování společenských názorů ukončeno.

Filosofické zdroje Komenského názorů

Od náboženských proudů doby přistupme k proudům filosofickým! I pro ně je klíčem přechodný charakter století mezi renaissancí a osvícenstvím. Renaissance prudce otrásla scholastikou, vědní objevy i ostrá kritika slabin scholastiky rozleptávají základy scholastického systému. Smělé útoky, podobné oslnivým bleskům rozrázejícím tmou scholastické vazby, otrásají dosud pevným základem feudální ideologie, která ovšem vždy byla nabita imanentními rozpory. Sedmnácté století má v podstatě již úkol jiný. Nejde o to, jen bořit. Renaissanční myslitele vyznačuje odvaha rozbít starý systém a hájit nově objevená fakta. Filosofie XVII. stol. má před sebou úkol hledat novou metodu a budovat nový systém. Veliké geografické objevy a technické vynálezy i vědecké poznatky XV. a XVI. stol. byly často učiněny živelně, pod tlakem potřeb netheoretických. Objevení Ameriky je nejznámějším, ale rozhodně ne jediným příkladem. Právě ta okolnost, že objevy a vynálezy byly

¹⁴⁾ O tomto problému pojednám v dalších kapitolách.

učiněny mimo dosah dosavadních poznávacích principů a myšlenkových technik (syllogistika), vedla k přesvědčení o jalovosti scholastické logiky. Zároveň s bojem proti ní vzrůstá snaha o universální metodu, pomocí níž by objevy a poznatky byly činěny plánovitě a organisovaně a lidské poznání by se stalo nepřekonatelnou mocí. Odtud celou filosofii XVII. stol. od Bacona přes Descarta až k Leibnizovi vede úporná snaha nalézt takovou universální metodu. Snaha je mnohem patrnější ve filosofii evropské pevnině než v Anglii, kde orientace na jednostranný empirismus vede k podceňování otázek metody zvládnutí poznatků a omezuje se spíše na otázky smyslového vnímání a empirického shromažďování poznatků.

Otázka metody ve filosofii přírodovědné a v technice přerůstá až k pokusům, aplikovat universální metodu nejen na lidské poznání, ale i na řešení společenských vztahů.

Vedle metody se hledá úporně i systém. Pro XVI. stol. je příznačná radost z uvolnění pout scholastického systému, která jásavě přehlušuje anathemata církve i mučení inkvisice, ale XVII. stol. již touží po systému. V této touze se znovu projevuje jeho přechodný charakter. Dílčí materialistické objevy se skloubí v mocné materialistické systémy až v XVIII. stol.

Století XVII. má systémy typicky kompromisní. Jejich kompromisnost není jen odrazem třídního smíru mezi buržoasií a šlechtou, jak to geniálně ukázal Marx na filosofii Lockově.¹⁵⁾ Není ani jen odrazem oně formy kompromisní předrevoluční spolupráce mezi panovníkem a buržoasií, jak je tomu v státním absolutismu francouzském. Je i odrazem situace v tehdejší vědě, v níž se materialismus uplatňuje jako dílčí výkladový princip pro jistou oblast přírodních jevů, nikoli však obecně pro celou skutečnost. Jednota velkolepých filosofických systémů tohoto století neplyne z jednoty základu, jak společenského, tak gnoseologického, na němž budují, nýbrž naopak, dosahuje se jí s nesmírným uvědomělým úsilím, aby překlenula rozpory základu. Do jisté míry se tyto velkolepé systémy podobají umným intelektuálním pavučinám, překlenujícím přes jícny antagonismů. Napětí přes to je patrné. Jeví se jako napětí mezi novou metodou a systémem, zatíženým starými prvky. Je to napětí mezi Descartovými »Regulemi« a »Rozpravou« na jedné straně a mezi jeho »Meditacemi« na straně druhé, mezi Leibnizovými »Nouveaux essais« a jeho »Monadologií«. Jednota se vůbec mnohem průkaz-

¹⁵⁾ Marx-Engels, O historickém materialismu, Svoboda 1951, str. 62.

něji projevuje jako jednota mechanické metody než materialistického principu. To je dobře patrné i u nejmaterialističtějšího systému té doby, u systému Hobbesova. Kompromisnost všech systémů se jeví zvláště v poměru k náboženství a materialismu. Nemají už onu rouhavou potřebu napadat církev, ba i Boha, jak se jevila u Giordana Bruna a jak se zase objeví v XVIII. stol. Hledají spíše »modus vivendi«, v němž by boží zásah nejméně škodil, po př. konal užitečnou službu hodináře, jenž by dovoloval spojit mechanismus s teleologií, a v životě státním pomocníka absolutistického státu, který by udržoval na uzdě nižší společenské třídy. V metafysice se vrací aristotelské pojmosloví, vypuzené z vědecké metodologie. Kdybychom neznali souvislost aristotelské filosofie s určitým stavem výroby a s popisně klasifikačním stavem věd, jenž s ním souvisí, nesnadno bychom pochopili, proč moderní myšlení tak obtížně odvaluje tento balvan. Daří se mu to jen postupně, tempem, kterým pokračuje vývoj věd.

Komenský sdílí s hlavním proudem filosofie XVII. stol. dvě jeho hlavní tendence – snahu o universální metodu a snahu o systém, překlenující rozpory. I on je silně ovlivněn nadšením pro mechanismus, zdá se však, že pokládá mechanickou metodu spíše za vhodnou v oblasti praktické činnosti, počítaje v to i činnost pedagogickou i činnost státní, než v oblasti poznávací. Velikou zátěží jeho filosofování je to, že přijímá hlavní vývojové linie evropského myšlení, která jde od renaissance přes veliké filosofické systémy XVII. stol. k osvícenství, nemohl se vyprostit ze spleť vlivů linií pobočných, rozvíjejících se v zastaralých poměrech německých, kde se podněty renaissanční projevovaly ve formě theosofické (což lze studovat i u Angličana Roberta Fludda) a kde humanismus byl zatížen nesmírným učeneckým balastem, jsa spíše než vědou nebo filosofii prostě erudicí, promíšenou reformačními prvky.

Vedle zdravého vlivu Bacona, Campanelly, Viveese, Patrizziho a ostatních velikých myslitelů renaissance, vedle vlivu Cusanova, vedle vlivu klasiků německého humanismu, Melanchtona a Erasma, byl tu spíše brzdivý vliv biblismu a encyklopedismu jeho přímých učitelů, Alsteda, Piscatora, Andreae.

Dosud málo prozkoumán je vliv Herberta z Cherbury,¹⁶⁾ který měl

¹⁶⁾ Herbertovy práce: »Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et falso«. Paříž, 1624, Londýn 1633. »De causis errorum«. Londýn, 1645. – »De religione gentilium errorumque apud eos causis«. Londýn, 1645. (Na Herberta upozornil Komenského Mersenne, Kvač. Kor. I. 27, P. R. 91. Komenský s ním vešel později v přímý styk.)

význam pro koncepci «Všenápravy» a pro metodu pansofie. Víme, že Komenský byl na jeho díla upozorněn svými přáteli a že je četl, hledaje v nich oporu pro nejhoulostivější bod pansofie, pro vypracování systému základních pojmů. Víme rovněž, že se Komenský po přečtení vy-slovil zdržlivě, ale své výhrady vyslovoval i u jiných myslitelů, kteří přes to na něho silně zapůsobili, jako na př. u Bacona.

Stejně body mezi Herbertem a Komenským jsou dvojího druhu. Především to jsou některé stejné závěry, k nimž docházejí nezávisle na sobě, a to především myšlenka toleranční. K toleranci chtěl Herbert dojít hledáním společných pojmů ve všech existujících náboženstvích. Tyto pojmy mají být jednoduché, nezávislé, všeobecné, nutné a jisté. Myšlenka je podobná myšlence, kterou Komenský pojal již před poznáním Herbertova díla, navazuje na toleranční zásady českých evangeliků i na zásady některých úspěšných smířovacích pokusů. Herbert je gnoseologicky hlubší, ale i theoretičtější než Komenský. Toleranci spojuje co nejtěsněji s racionalismem. Komenský v irenických pracích vidí platformu pro shodu mezi církvemi v oněch základních pravdách, bez nichž křesťan nemůže být křesťanem, a neuvažuje, co bude kriteriem pro výběr těchto pravd. Herbert vidí toto kriterium v rozumu, Komenský nejde, jak ukázal již Hendrich,¹⁷⁾ s Herbertem tak daleko, aby odmítal zjevení, a jeho rozlišení mezi podstatným a nepodstatným v náboženství se nekryje s rozdílem mezi rozumově dokazatelným a zjeveným. Avšak již samo hledání tolerance v omezení na několik základních pravd, i názor, že se většina dogmatických sporů zabývá nepodstatným a že je třeba především přihlížet k mravním skutkům, je cestou k deismu a toleranci, a i když se na této cestě biskup Komenský zastavil o několik kroků dříve než svěští theoretikové tolerance, přece jen po ní šel.

Druhá podobnost s Herbertem se projevuje v gnoseologii. Oba uznávají přirozené instinkty a u obou jsou důležitou součástí theoretic pravdy. Dalo Herbertovo dílo podnět Komenskému, aby uznával přirozené instinkty? Tento předpoklad bude ještě vyžadovat dalšího zkoumání. Avšak i kdyby tomu tak bylo, jejich funkci pojímá Komenský samostatně a přizpůsobuje ji potřebám svého světového názoru.

Myšlenka tolerance nás již přivádí k otázce, jak se Komenský za-členil do proudu tehdejších teorií právních a státních, jež připravovaly cestu osvícenství nejen myšlenkami tolerance a racionálního náboženství, nýbrž i pojetím přirozeného práva. Odpověď na ni se pokusím dát až

¹⁷⁾ Hendrich: «Snahy», str. 33.

v poslední kapitole, jako jeden z výsledků celé práce. Při charakteristice obecných tendencí XVII. stol. omezují se na poukaz, že v oblasti společenských, politických a právních názorů nacházíme v této době stejnou touhu po synthese a systému, jako je tomu ve filosofii. Tato snaha vystřídává tendenci období předchozího, které rozbíjelo hierarchicky konstruovanou jednotu charakterisující feudalismus jak v organizaci vnitrostátní, tak v organizaci mezinárodní. I když papežská autorita duchovní ani politická moc svatě římské říše nikdy neměla ani v křesťanském světě hegemonii, přece vznik reformace i bouřlivý rozmach národních států otrásl do základů onou nepevnou jednotou, která tu byla. Na místě staré jednoty, budované na feudálních svazcích, roste ze společenských podmínek potřeba jednoty na novém základě, která se odráží v společenských, politických a právních ideologiích. Století XVI. v osobě Macchiavelliho našlo ideologa silných národních monarchií, ale v politice mezinárodní uznávalo ještě ideologie ohlížející se nazpět po universální monarchii. V XVII. stol. však spolu s růstem moci měst v nejpokroči-lejších evropských státech klíčí již i myšlenka práv plynoucích z lidské přirozenosti, která ve spojení s myšlenkou svrchovanosti lidu a s myšlenkou smluvní stává v politice vnitrostátní proti státu mocenskému pojetí státu právního a v životě mezistátním proti bezuzdnému uplatňování práva silnějšího při nejmenším myšlenku závaznosti smluv a potřeby právní regulace mezinárodních vztahů. Je pochopitelné, že potřeba právní platformy pro mezinárodní styky se v rozlehlých a silných celcích nepociťovala tak silně jako u těch národů, které byly neurovnaností a živel-ností mezistátních vztahů nejvíce poškozovány, ať již pro svou slabost, nebo proto, že jejich prosperita byla závislá na mezinárodním obchodu, jako u Nizozemí. Že stejný zájem měla i česká pobělohorská emigrace, je na bíle dni. Proto bude třeba řešit vztah Komenského k tehdejšímu teoriím přirozenoprávním. I povrchní pohled nám naznačuje, že i zde byl svými názory blízek těm, kteří v XVII. stol. připravovali osvícenství.

Je těžko říci úvodem více. Vystihnout hlavní proudy vlivů jak eko-nomicko-politických, tak theoretických je u Komenského nad obyčej obtížné. Jeho život se časově i prostorově rozpíná do širokých dimensí, při nichž rozměr prostorový není dán jen jeho osobním životním putová-ním, nýbrž rozptýlením celé diaspory pobělohorských běženců. Avšak mnohem dále sahá mapa jeho theoretických opěrných bodů. Jeho kulturní obzory jsou podivuhodně dalekozírné. Apercipuje nesmírnou spou-stu vlivů nejrůznější orientace i úrovně, a to jak vlivů hospodářských a politických, tak myšlenkových a citových. Odráží stejně nerovnoměrnost

hospodářských a společenských poměrů evropských, jak se mu jeví ze zorného úhlu čáry Nizozemí-Sedmíhradsko i rozpornost mezinárodní evropské politiky v údobí tří čtvrtin století. A při tom reaguje citlivě na umdlenou atmosféru náboženských sekt, kde žár vášně poklesl v sentiment a kde se nehlučně připravoval pietismus. Jeho kulturní svět je zabýdlen nesmírnou spoustou postav, leží v něm hory knih. Sám je někdy nadšen, někdy však úzkostně poděšen stále rostoucí spoustou poznatků, stále se prohlubujícími rozpory mezi názory a je přímo štván snahou uvést do nich nějaký řád. Někde je vůči přemíře dorážejících vlivů velikým syntetikem, někde jen kompilátorem. Avšak všenápravné snahy tvoří hlavní proud jeho myšlení. Zprvu se do tohoto řečiště stékají živelně jeho snahy ostatní, později je tam vědomě svádí, aby rozhojnil sílu rozhodujícího toku. Proto jen ony se nám mohou stát nití v labyrintu jeho myšlení, rozporného jako doba, v níž Komenský žil, a prosyceného touhou po překonání rozporů.

SPOLEČENSKÉ NÁZORY KOMENSKÉHO
DO JEHO ODCHODU Z VLASTI*První zdroje společenských názorů*

První období Komenského činnosti je možno rozdělit na období studia a těsně po něm, na období těsně před českým povstáním i v jeho průběhu a konečně na dobu po porážce povstání. V prvním úseku pod vlivem pokročilejšího prostředí v cizině a poznatků studiemi získaných je Komenský pln optimismu a touhy povznést zvyšováním vzdělání společnost doma, a to především městskou. Svědčí o tom záměr díla »Divadlo veškerenstva věcí«. V druhém úseku tohoto období působí jak těžké sociální poměry doma, tak prudký tlak protireformační. Ohlasem jsou »Listové do nebe« a »Retuň«. V třetím úseku dopadá plně tíha katastrofy a projevuje se v řadě děl, které můžeme označit jako spisy z údobí krise Komenského. Které jsou první theoretické zdroje Komenského názorů v této době?

Ideologie Komenského je těsně spjata s ideologií Jednoty bratrské, jejímž byl knězem a později biskupem. Jednota bratrská tvoří zároveň pojítko mezi ním a ideologií doby husitské, jak sám Komenský vždy hrdě hlásí. Chceme-li správně vystihnout názory Komenského, musíme si proto uvědomit, jakým vývojem prošla Jednota ve 150 letech svého trvání od nepatrných počátků »kunvaldských bratří« z r. 1457 až ke zkvétající Jednotě doby předbělohorské, a ujasnit si, z kterých společenských složek husitského hnutí odvozovala své myšlenkové dědictví a jak je průběhem doby pozměnila.

Bedřich Engels v »Německé selské válce« klasicky rozdělil reformaci podle její třídní proveniencie na reformaci plebejsko-selskou a na reformaci buržoasní. Jednota bratrská vzniká ve svých počátcích zjevně jako reformace plebejskoselská, jak dosvědčuje i její počáteční třídní složení i její počáteční ideologie a organizační formy. Ale Jednota bratrská vznikla a formovala se v době, kdy české plebejskoselské hnutí bylo vyčerpáno dlouhými, krvavými válkami, kdy venkov byl zpusťován, za

odlivu revoluční vlny, za všeobecné únavy, jež se vojensky projevila porážkou u Lipan. Jednota od samého počátku nesla na sobě stopy toho, že byla hnutím vzniklým ze slabosti plebejskoselských mas.

Na formování její ideologie měly vliv spisy Petra Chelčického ideologa utlačovaných selských mas. Doporučoval je svým posluchačům sám mistr Rokycana v době, kdy, jsa v nemilosti a rozhořčen nad poměry, projevoval své roztrpčení v kázáních a seskupoval kolem sebe radikální živly mětské chudiny. V »Psaních Rokycanovi« je dosvědčeno, že Rokycana doporučoval svým posluchačům, kteří později založili kunvaldskou obec, Petra Chelčického a jeho spisy, a že se bratří s ním samým a později s bratry Chelčickými sešli a Chelčického spisy četli.

Tak v prvním »Psaní Rokycanovi« (z r. 1468) čteme: »A v ten čas schválils nám Petra Chelčického, a my sme potom s ním mluvili i piesma jeho četli . . .«.

Rovněž v třetím »Psaní Rokycanovi« je psáno «. . . . a když nám písma dávali Chelčičtí bratří a zvlášť Jan Kolář z Vitanovic, jakožto o Obrazu šelmy několik sexternuov bylo, prvé kázali sme je dáti tobě, abys ty je přečetl, potom knížky »O moci světské«, opět sme je poslali k tobě . . .«¹⁾

Goll je přesvědčen o značném vlivu děl Petra Chelčického na počátky Jednoty. »Avšak mocněji než cokoli jiného na Bratří působily spisy Chelčického. V nich se Bratří dočtli, že úpadek církve již dávno počátek svůj vzal, tehdy totiž, když za Konstantina a Silvestra »jed byl vlit v církev svatou«, a že zkáza jedem tím způsobená jest ještě větší, nežli dosud byli slyšeli. Ne sice hned, ale během času, a to zvláště vlivem spisů Petrových dospívalo v Bratřích přesvědčení, které potom vyslovovali ve svých listech apologetických, že totiž nelze »se dověřiti spasení života věčného spolu s zbořem Římské říše, kteréžto hlava jest papež, že státi v jednotě, v poslušnosti římské církve čelí proti pravidlu, jež přikazuje Boha poslouchati více než lidi.«²⁾

Rovněž v »Historii o těžkých protivenstvích církve české« se mluví o vlivu Chelčického a o prostřednictví Rokycanově. »On přátelsky je přijal, horlivost schvaloval, spisů některých (zvláště Petra Chelčického proti ohavnostem v církvi vešlým) ku přečtení propůjčil a tím horlivost jejich

¹⁾ Citováno podle Jaroslava Golla: »Chelčický a Jednota v XV. století«. V Praze, 1916, str. 134.

²⁾ Goll, tamtéž, str. 121.

³⁾ Jan Amos Komenský: »Historie persekucí evangelické církve v Čechách a na Moravě«. (V Praze, 1922, str. 42.)

více roznítit.³⁾ Dokonce i odpůrci »prvního smyslu« Jednoty a strohých zásad ideologie Chelčického br. Lukáš a br. Krasonický uvádějí četbu děl Chelčického jako popud, který je přivedl do Jednoty. (Lukáš praví o sobě výslovně: »A potom, ptaje se na tom, kterýž mi knih Petrových dodal, věděl-li by on jaké lidi, blízké pravdy té, pravě, že bych rád jich dojíti chtěl; byť pak i za mořem byli, šel bych, neb vím, že má Bůh své lidi pravdy.«⁴⁾

Müller a Bartoš v »Dějinách Jednoty bratrské« uvádějí: »Je významné, že jak u Lukáše, tak u Krasonického byly to spisy Chelčického, co je přivedlo k bratřím, jakožto k těm, kteří z Petrova vylíčení »zavedení« učinili praktické závěry . . .«.

Několikrát máme dosvědčen i prostý původ prvních Bratří. Tak v listě br. Tůmy p. Albrechtovi ze Šternberka čteme: »Tehdy za krále Jiřího vzbudil pán Buoh některé lidi neučené, řemeslníky rozličné, kteříž byli při M. Rokycanovi a náboženství Vilémovském i jiných nejslavnějších pod náboženstvím českým, i kteří byli zde na Moravě při knězi Štěpánovi i jiných kněžích . . .«⁵⁾ Jestliže v »Historii o těžkých protivenstvích církve české« se píše o počátcích Jednoty, že na panství litické se odebrali »ti pražští měšťané, bakaláři a mistři« a »jiní odjinud, i z obecního lidu i z urozených, učení i neučení v nemalém počtu«⁶⁾ je to údaj pramene pozdějšího, psaný se zřetele vítězné »větší stránky«.⁷⁾

Je tedy nesporný plebejskoselský původ Jednoty (s malými výjimkami zámožnějších, kteří se v prvních dobách, jak se zdá, svého majetku vzdávali) a nesporná je s počátku i plebejskoselská její ideologie. Postupně se však třídní složení měnilo, přibývali měšťané, částečně i zemané a dokonce se také přihlásilo několik pánů. Nastaly spory o původní řád, o »první smysl« Jednoty. Třídní spory uvnitř Jednoty jsou neobyčejně ostré a dlouho trvaly. Náboženské roucho sporů jen zcela nedostatečně zakrývá třídní ráz zápasu. – Ať již je spor o to, zda vlastní dobré skutky či víra jsou důležitější pro spasení, kdo nabývá oné »hojnější spravedlnosti«, zda jen ti, kteří se spravují starými, přísnými zásadami Jednoty, či také ti, kdo žijí volněji, ať je spor o moc světskou nebo o přísahu, všude je v pozadí spor dvou reformací, odpovídající dvěma společenským třídám, plebejskoselské a mětské. Na valném sněmu v Brandýse nad

⁴⁾ Goll, tamtéž, str. 159.

⁵⁾ Tůmy Přeloučského spis »O původu Jednoty bratrské« a »O chudých lidech«. Praha, 1947, (str. 52/3).

⁶⁾ Tamtéž, str. 44.

⁷⁾ Th. Müller - Bartoš: »Dějiny Jednoty bratrské«, Praha, 1923. I. d., str. 155.

Orlíci r. 1490, na němž se tyto rozpory projednávaly, zvítězily nové názory, i když staré nebyly odsouzeny a menší stránka nebyla, zdá se, pře-
svědčena, nýbrž přehlasována.

Předložená otázka, zda Bratr, poddaný moci vyšší, sám má moci
užívati active i passive, byla přes odpor starších zodpověděna kladně,
i když zprvu vyhýbavě, neboť byla ponechána v podstatě volnost roz-
hodování a byly dány jen rady, ale ne rozhodující předpisy. Toto roz-
hodnutí ulehčovalo vstup do Jednoty pánům a hlavně vycházelo vstříc
potřebám Bratří, kteří se ve stále hojnější míře usazovali ve městech,
kde se na nich žádalo, aby se stávali konšely nebo rychtáři. Zvláště na-
léhavým se to stalo v Litomyšli, kde se Bratří hojně usazovali, těšíce se
zvláště přízni majitelů panství, Kostků z Postupic. Ale právě pro veliké
množství usedlých Bratří nebylo trvale možno, aby se vyhýbali účasti ve
městské správě, a proto se obraceli na úzkou radu se žádostí, aby stará
přísná ustanovení byla zmírněna. Podobné žádosti přicházely i odjinud,
a když se Bratřím dostávalo rad, aby raději opustili města a odebrali se
na ves a pro dobré svědomí zmenšili své živnosti, někteří prý uposlechli,
ale u jiných to narazilo na odpor, jak o tom svědčí svérázná odpověď
litomyšlského mydláře Filipa, kterou nám uchoval Krasonický: »I nechť
krávy mýdla jísti a také tam bývají konšelé ustavování od pánů
i rychtářové.«⁸⁾

Je tedy zřejmé, že »snesení« brandýské bylo přijato příznivě u měš-
tanů a zámožnějších Bratří, zato však narazilo na prudký odpor plebej-
ské složky mezi Bratřimi. Střediskem odporu byly jihovýchodní Čechy,
prácheňský kraj, kde Bratří patřili většinou k chudému vesnickému oby-
vatelstvu. Mezi nimi měšťané a páni nebyli. Odpor byl tak bolestný a
rozhořčený a vyvolal mezi starými Bratřimi takové pobouření, že vedení
zakolísalo a brandýské snesení zrušilo.

Ale vývoj nebylo možno zastavit. A tak se palčivé otázky znovu
řešily na všeobecné synodě svolané r. 1494 do Rychnova. Tento sněm byl
volný, t. j. skládal se z kněží i nekneží, a opět tu měli převahu ti, kdož
nesouhlasili se starými, přísnými zásadami. Jejich vítězství bylo tehdy
již definitivní, ale definitivní byl i rozkol mezi dvěma třídně odlišnými
složkami Jednoty, zastoupenými ve větší a menší »stránce«. Boj proti
»prvnímu smyslu« se neomezil jen na zavedení nových zásad, byl také
zaměřen proti ideologii obsažené v knihách ideologů staré, přísné Jednoty,
t. j. proti knihám bratra Řehoře a Petra Chelčického. Úzká rada spolu

⁸⁾ Citováno podle Th. Müller: »Dějiny Jednoty bratrské«, Praha, 1923, str. 157.

s jinými bratrskými kněžími r. 1495 vyhlásila, »že bezvýjimečná vážnost
sluší jen Písmu svatému a nikoli spisům, které do té doby z Jednoty
vyšly.«⁹⁾

Toto opatření bylo namířeno především proti br. Řehořovi, jehož
spisy byly oporou přívržencům starých řádů, ale i proti Petru Chelčické-
mu. Nedosti na tom: »Svolením Rychnovským z r. 1495 spisům Chelčic-
kého a bratra Řehoře výslovně se nejen závaznost odnímá, ale také
vytýká, v čem se jich vystříhati třeba. Učení Řehořovo, názory doby sta-
ré, pohlášeno za nemírné a nestřídme.«¹⁰⁾ Zdá se, že autorita Chelčic-
kého byla podrážována i pomluvami o jeho domnělé svárnosti a nestá-
tečnosti. Jeho spisy nebyly pak již v Jednotě vydávány, jen od její menší
stránky.¹¹⁾ Je až nápadné, jak málo je o něm v Jednotě v XVI. a poč.
XVII. století slyšet, jak při obrovské lásce Bratří ke knize a při jejich
velikých možnostech a podnicích edičních není vydáván, není ani ve
školách bratrských čten, ani v bratrských spisech citován. Komenský sám
se o Chelčickém nezmiňuje ani ve svých raných spisech, ani ve spisech
týkajících se Jednoty s výjimkou »Historie o těžkých protivěnstvích církve
české«. Dále se Komenský o něm zmiňuje v »Didaktice«, (české) ale zde
se zmínka již týká jen bohatství jazyka, slov a frází.¹²⁾

Tak byly odstraněny i ideologické pozůstatky plebejskoselské re-
formace. R. 1499 bylo již výslovně vyhlášeno: »O moci světské podle
předěšlých úsudkův také sme potvrdili, že jí mezi sebou místo dáváme,
aby ti páni nebo úředníci, konšelé nebo rychtáři, kteřížby z hodných
příčin v tom byli a ujíti toho nemohli, kdyžby se hříchův jiných varovali,
jichž všichni z povinnosti utíkati dlužni jsou, a že by moci užívali řádně,
jakž jest od Boha ke kterému konci zřízena, že se takovým mezi námi
místo dává.«¹³⁾

A zdá se, že již r. 1498 bylo odpověděno na jinou palčivou otázku,
se světskou mocí souvisící, totiž neprotivení se zlému. Nový názor Jedno-
ty v té věci byl polemicky zahrocen proti názoru bratra Řehoře. »Při tom

⁹⁾ Goll, tamtéž, str. 180. – Müller, tamtéž, str. 169 a n.

¹⁰⁾ Goll, tamtéž, str. 181.

¹¹⁾ Tak r. 1520 byla ve Vilémově starém sídle Vilémovských bratří v jižních Čechách
vydána »Sieť viery«.

¹²⁾ J. A. Komenský: »Didaktické spisy«, Praha, 1950, str. 138 a n. »Chtěl-li by se zajisté
kdo uprázdniti a vezme před sebe některou knihu českou (ne podle latiny psanou než
právě českou, jací jsou starých spisovců a zejména Husovy, Chelčického, Michalcovy,
Augustovy, Blahoslavovy atd, knihy) čísti je, a co tam slov a frází najde, těch
v dikcionáři neb »Sylvě« hledati, nalezne to, co pravím, nedostatek hrozný . . .« Zajímá
jej tedy Chelčický již jen po stránce filologické.

¹³⁾ Ant. Gindely: »Dekrety Jednoty bratrské«. Praha, 1865. Str. 87.

slovu – neprotiviti se zlému – Jednota jej opravuje (t. j. br. Řehoře), že to prvotně lidu obecnému Kristus mluvil, jenž nemají úřadův mocí světa. Potom že ani úředníkům sluší ze zlosti neb jiné nezřízené žádosti, a ovšem v při své zlému útrpnému se zprotiviti, a že se člověk může i má hříchu a nepravosti zprotiviti i trestání učiniti slovem i skutkem nad těmi, jenž pod ně slušejí zachovávajíc milování a trpělivost. A neučiní-li, zle učini. A to trestání aby činěno bylo úmyslem prospěchu bližních bez úmyslu pomsty neb jiných zlých žádostí.¹⁴⁾ Slově Písma se tu tedy odporuje námitkou, že Kristus mluvil jen k »obecnému lidu«, a že to tedy neplatí pro ty, kdo mají úřady!

Vyhrávají páni a měšťané a usnesení Jednoty jsou projevem ústupu na celé čáře třídnímu složení, které se změnilo. Ba nejde tu jen o ústupky, ale o víc. Pokora a smírnost se u pánů a úřadů vykládá jen jako požadavek mírnosti, spravedlnosti a blahovůle, kdežto u obecného lidu jako požadavek poslušnosti, odevzdanosti a trpělivého snášení protivenství. Takovéto pokorné náboženství se přímo stává mocnou oporou společenských vazeb feudálních.

Duch kompromisnictví, typického pro představitele drobného měšťanstva, mezi něž možno zařaditi kněze a starší »větší stránky«, se od té doby projevuje ve všech dekretch Jednoty. Vychází se vstříc pánům a měšťanům, kdežto poddaným se hlásá pokora.¹⁵⁾ Tak na př. přijímání bohatých urozených se odůvodňuje výrokem Písma. »Není přijímání osob u Boha, a u nás také aby nebylo«. Revoluční náboženská hnutí užívala tohoto výroku ve zcela jiném významu, než v tom, aby byly činěny ústupky bohatým. Rozdíl mezi bohatými a chudými se tu zcela relativisuje.¹⁶⁾ »Poněvadž i při nejnižší živnosti, jako při přeslici, při tkadlcích jest nebezpečnost, a nevěra i faleš se nalézá; při chudých hodování, rozkoš a pýcha, soběvolnost, nedůtklivost; a zase při bohatých, urozených, moudrých pokora, trpělivost, povolnost: hodné jest tedy přebírání poručiti andělům na skonání světa nebo blíže vinařovi«.

Probíráme-li se dekrety Jednoty a zprávami o jednání bratrských sněmů, vidíme, že se často jednalo o kompromisech se starými zásadami nepřijímat bohaté a mocné tohoto světa. Tak »léta Páně 1512 v Brandejse se paní Boleslavská radila starších má-li užívané panství opustiec vysesti s hradu, čili má předce užívat? . . .«

¹⁴⁾ Gindely: »Dekrety«. Str. 87.

¹⁵⁾ Gindely: »Dekrety«. V Praze, 1865.

¹⁶⁾ Gindely. Str. 65.

»I porozuměvše, že víc nakloněna k užívání mocí a panství, i učinili jsou výpověď tuto: Jakož jste se nachýlily k tomu, abyste sobě panování pozůstavily, to se dopustí s těmito výminkami atd.«¹⁷⁾

V téže sbírce dále čteme: »Z sněmu, na němž bylo rozjímáno, odkud pochází oblevené? . . . Ti lidé, kteříž se ku pokání z řádu panského, panošského neb městského obracují, ješto přivykli pokrmům, oděvům rozdílným od obecného lidu, zdá se, aby jim shovíváno bylo při takových věcech podle příčin jich hodných, jakožby mohlo jim posloužiti a napomoci k trvání jich pokání. Pohodlí takové mohou požívati i pokojů zvláštních s bázní Boží. Lid pak obecný z řádův nižších nemá sobě z nich příkladův bráti; než učení mají býti, aby se tak měli při těch věcech, jakož jim příleží, a na ně sluší roucho i kroj prostější atd.«¹⁸⁾

Příznačné pro společenské názory Jednoty jsou i »zprávy« t. j. návody pro jednotlivé společenské stavy a povolání, jak si vésti. Ve »zprávě« poddaným se praví, »aby poddání byli netoliko pro bázeň, ale i pro svědomí; neb tomu Bůh chce. A aby poslouchali, učení činili, nezřízeně sobě mocí nesvěřené nikdy neuzívali, ale rádce trpěli, k každému skutku dobrému hotovost měli, všelikou krotkost ukazovali, neproklínali ani zlořečili, poplatky i daně platili, dobré a věrné pány aby milovali. Rovnosti s nimi v chodu neb v sedění míti s nimi se stříhli, poctivostí je předcházeli i jich poslané, křivdy trpělivě snášeli, vědouc, že Bůh dí, mně pomsta a jáť »odplatím«.¹⁹⁾ Podobně doporučuje pokoru a trpělivost zpráva chudým, aby »nedostatky v živnosti trpělivě snášeli, vědouce, že jest život věčný budoucí v nebi vši rozkoše bez všech nedostatkův plný«.²⁰⁾ Ze sněmu léta Páně 1562 v Přerově je i návod, jak se mají bratři chovati, je-li povstání lidu proti pánům, kde se mezi jiným radí, »aby vrchnosti jakž dobré tak i zlé poddání byli a hříchův svým to přičítali ut supra. A nemohou-li toho prázdni býti jsouce v obcích, aby nehleděli předčiti, ale z zadu bývati«.²¹⁾

Moc pánů i bohatých se ve »zprávách« nijak neomezuje, naopak, je výslovně označována jako od Boha daná. Jen je přidáváno napomenutí, aby jí užívali laskavě a s mírou trpělivosti. Chudinská otázka se mezi Bratřimi pak již řeší jen almužnictvím, zřizováním zvláštních almužníků, spravujících pokladny, do nichž Bratři dávali dobrovolně almužny, a

¹⁷⁾ Gindely, 88.

¹⁸⁾ Gindely, 89.

¹⁹⁾ Tamtéž, str. 98.

²⁰⁾ Gindely, 100.

²¹⁾ Gindely, 215.

z nichž byli podporováni chudí, vdovy a sirotci i ti, kteří se museli vystěhovat pro víru. Jedině se pokládá za nutné dbát toho, aby členové církve nemusili chodit žebrotou.²²⁾

Takto kompromisně byla vyřešena otázka moci a majetku, ovšem v podstatě jen slovním kompromisem, protože se na celé čáře ustupuje tehdejšímu společenskému řádu, čímž se vyšlo vstříc jak příslušníkům ze stavu urozeného tak také měšťanům. Ti pak mohli bez újmy na svém svědomí vykonávat funkci konšelskou, po př. i jinou, jak bylo třeba. Stejně kompromisně se řešila i otázka, které z řemesel a živností mají být Bratřím povoleny a které zakázány, tedy otázka palčivá především pro stav měšťský. I tu se usnesení měnila se změnou třídního složení. Původnímu složení obecného lidu odpovídaly živnosti vesnické drobné výroby, počítající jen s nejbližším vnitřním trhem. S růstem členů ze stavu měšťského se okruh povolených živností rozšiřoval. A opět kompromisně se některá povolání sice nezakazovala, ale označovala jako nebezpečná.

Změna usnesení byla pak potvrzena a upevněna dalším přílivem stoupenců z řad společensky vyšších. Tak víme, že r. 1530 veřejně přistouplila do Jednoty skupina pánů a rytířů a snažila se opřít o Jednotu i politicky. Ovšem »menší stránka« žila i nadále, nazývána větší stránkou »odtrženci« a dosti ostře od ní pomlouvána.

Třídní napětí v Jednotě a z něho plynoucí názorové rozdíly neutichaly ani po odchodu menší stránky, jak je patrné ještě v době biskupa Augusty, který seskupil kolem sebe měšťskou a venkovskou chudinu a drobné řemeslníky a bojoval o ovládnutí Jednoty, ale byl potřen. Blahoslavova »Filipika proti misomusům« dává třídnímu sporu zdánlivý nátěr rozepře jen kulturní a pozdější historiografie se snaží vysvětlit spor osobními ctižádostivými pohnutkami Augustovými.²³⁾

²²⁾ Cituji z latinského textu »Řádu«, který v této věci mluví zřetelněji než český překlad. *Elemosynarii sunt viri prudentes, virtute et fide conspicui, quibus gazophylacii (quo unusquisque auditorum, quoties vult, immittit aliquid . . .) cura committitur; ut quoties opus, nummos eximant, libris inscribant et in pauperes, pastore tamen conscio, erogent. Quantum enim fieri potest, mendicitatem nostrorum praecavemus, mandato nimirum Dei. (Deut. 15, 47. Rom. 12, 8.) Officii quoque ipsorum est orphanis, viduis, aegrotis, pro evangelio exsulibus, ne omni ope destituantur, providere.* (»Řád církevní Jednoty Bratří českých citováno z Veškerých spisů Jana Amose Komenského, sv. XVII, Brno, 1912.) – Almužníci jsou osoby rozšafné a věrné, jimž se almužen z pokladnic (kamž kdo co chce, s lásky umítá, aby nevěděla levice, co činí pravice, Matouš 6, 3) vybírání a vedle toho péče o chudé (na kteréž aby se, pokudž nejvýš možné, žebrotu, 1. Mojž. 15, 47; Řím. 12, 8 nedopouštělo, ale z týchž almužen chování byli, pozor jest) poroučí a světuje spolu s zprávcem a radou jeho. Povinnost také jest i ta, na sirotky, vdovy, nemocné, pro viru vyhnané, aby opuštění nebyli, pozor dávatí. (Tamtéž, str. 36.)

²³⁾ Jar. Vlček v »Dějínách české literatury, Praha, 1951, str. 330: Augusta nespokojuje se

Již u buržoasních historiků a literárních historiků byly rozpory v hodnocení »menší stránky«, i když si nebyli vědomi dosahu třídní podstaty sporu mezi oběma složkami. Je jisté, že v boji buržoasie s feudalismem nemohl být pokrokovým primitivní spotřebitelský komunismus, omezující na nejmenší míru spotřebu, nýbrž všechno, co podporovalo posice buržoasie, a tím bylo i vítězství mladých v Jednotě. Ale »menší stránka« má přece, i když vidíme historickou nutnost její porážky, plně naše sympatie a obdiv, jako hrdé plebejskoselské hnutí, které bylo rozhodné a nekompromisní ve svém odporu k feudálnímu stavovskému rozvrstvení a tím i k jeho hospodářskému a politickému zřízení, i když svůj zásadní odpor řešilo únikem a nikoli bojem. I když šlo o nenásilný odpor k feudálnímu řádu, byl to radikální odpor, nikoli trpný postoj. I Jaroslav Goll,²⁴⁾ historik plně stojící na buržoasním stanovisku, netají svých sympatií k »menší stránce«, a ač označuje vítězství větší stránky za dějinnou nutnost, přece píše. »Vítězstvím větší strany kynulo Jednotě rozšíření ve všech vrstvách národa českého. A to jest nejdůležitější stránka tohoto sporu obou stran. Kdyby Jednota byla zůstala nepohnutě státi na těch základech, na kterých založena byla, další průběh dějin jejich byl by se nejspíše bral jiným směrem. Byla by jí připadla tak důležitá úloha v dějinách našeho národa v 16. a 17. století? Byla by si získala tak znamenitých zásluh o pěstování jazyka českého i literatury? Byli by ze středu jejího vyšli mužové jako Blahoslav a Komenský? Abychom však nebyli nespravedliví k Jednotě staré, nezapomínejme, jak důležité místo sluší vykázati i v dějinách písemnictví českého také bratru Řehořovi, neřku-li, smíme-li jej vůbec přibrati, Petru Chelčickému.«

Jednota XVI. století je tedy již plně představitelkou reformace měšťanské, a to za situace českým městům nepříznivé. Kdežto ve svém vzniku bylo bratrské hnutí hnutím reformace plebejskoselské, v době odlivu revoluční vlny se změnou třídního složení se změnilo v reformační hnutí měšťanské.

Stalo se tak v době, kdy česká a moravská města byla politicky a hospodářsky oslabena a kdy obtížně hájila svá práva ve stavovském státě. Ideologie původní Jednoty se vyznačovala sice nenásilným, ale

s jednou z hodnot biskupských, kterou mu milosrdná Jednota opět svěřila, chtěl do svých rukou soustřediti neobmezenou samovládu. A jedním z prostředků k tomu byla agitace mezi selskými zástupy, řemeslníky, drobnými živnostníky a slaboduchými starci proti pěstování věd a umění v Jednotě bratrské, nevzdělanou, slepým pudům a vášním podléhající masu řídití bylo by mu pak bývalo věcí snadnou.

²⁴⁾ Tamtéž, str. 192.

radikálním odporem vůči feudálnímu společenskému řádu. Nyní se proti němu nestaví, ba dokonce jej nepřímo i přímo podporuje.²⁵⁾

Vůči feudální společnosti měla Jednota, zbavená menší stránky, týž vztah jako ostatní evangelické církve – přijímá feudální řád a odmítá jediné církve jako feudálního pána. Je však možné, že tu byl částečný rozdíl mezi situací v Čechách a situací na Moravě, jak se snaží ukázat Amedeo Molnár.²⁶⁾ Ten tvrdí, že Bratři v Čechách, zvláště na př. bratři Boleslavští, si ještě v XVI. stol. osobovali právo ostré kritiky šlechty z vlastních řad (na př. starší Jan Kaléf r. 1577 vylučuje z Jednoty pana Adama Krajíře z Krajku), kdežto na Moravě nabývá tou dobou již bratrská šlechta rozhodujícího vlivu v životě Jednoty. Molnár mluví o vleklé feudalizaci Jednoty v XVI. stol., o krutém chování bratrských pánů na severní Moravě k poddaným i o tom, jak vztah bratrské šlechty k autoritě starších Jednoty tvořil v jistém smyslu osnovu bratrských dějin. Tato závislost zvláště moravské Jednoty na šlechtě se výrazně projevuje v prvních společensko-kritických pracích Komenského a Komenský se ji zbavuje až v změněných společenských poměrech v emigraci. Tehdy vyslovuje ostrou kritiku panstva jak v díle »Haggacus redivivus«, tak v »Dalším napomenutí rozptýleným ostatkům Jednoty bratrské«.²⁷⁾

Situace pronásledované sekty vede k zesílenému úsilí na poli hospodářském. Aby se Jednota mohla stát významným politickým a kulturním činitelem, musila v jejím lůně proběhnout závažná hospodářská změna. Nebyli v ní již ti nejubožejší, nýbrž zpravidla velmi pořádaní a zdatní, obratní, příčinliví, spořiví a střídmi sedláci a řemeslníci, kteří právě pro tyto své vlastnosti nacházeli útulek v poddanských městech, městečkách i na venkově, kde se usazují na panstvích svých příznivců. A nejen panští členové Jednoty, nýbrž zvláště v prvních dobách i někteří páni podjednou (na př. Vilém z Pernštýna) z hospodářských důvodů usazovali pilné, zdatné, neodbojné, v řemeslech dovedné bratry ve svých městech a vsích. Za náboženskou ochranu získávali příčinlivé, do

²⁵⁾ Ze i pasivní odpor mohl být feudální společnosti velmi nebezpečný, poznávali dobře odpůrci Jednoty a využívali toho proti ní. Na př. jezuita Václav Šturm v polemice proti Jednotě horlí, že kdyby se radikální požadavky bratrské, ve věci vojska, úřadů, přísahy, vztahu poddaným k pánům a pod. splnily, znamenalo by to zánik státu, církve i společnosti. Šturm při tom operoval s thesemi menší stránky, ač dobře věděl, že se jich větší stránka již nedrží, aby od Bratří odvrátil šlechtu, pokud je chránila a aby proti nim nepudil státní moc. (Viz na př. Vlček: Dějiny české literatury I., str. 386.)

²⁶⁾ A. Molnár: »Boleslavští bratři«, Praha, 1952, str. 222. – A. Molnár: »Česko-bratrská výchova před Komenským«, Praha, 1956.

²⁷⁾ Vydal Říčan: »Theologická příloha Křesťanské revue«, 1956, str. 20.

úpadu pracující poddané, jež jejich církve učila poslušnosti pánům a největší střídmosti v osobních potřebách a kteří byli vedeni k tomu, aby pohlíželi na práci jako na hlavní úkol člověka a na bezpečnou ochranu proti ďábelským svodům zahálky a zhýralosti. A právě páni hospodářsky a politicky nejprobudilejší se stávali ochránci nebo přímými členy Jednoty.²⁸⁾ Aliance královských měst a pánů z Jednoty byla již před šmalkaldskou válkou, ale i nadále až do českého povstání, ač početně malou, přece jen nepokročilejší a nejprůbojnější složkou hospodářského a politického života. Jednota se stává ideologií nepokročilejší šlechty a měšťanů, právě tak, jako se jí stává na západě kalvinství. Jednota svými sympatiemi se ke kalvinství obrací a v mnoha věroučných člancích a hlavně v životním názoru se k němu blíží. A zvláště moravská část Jednoty má ke kalvinství nejbliže. Víme, kolik protiventství musili v pobělohorské emigraci za tyto kalvinisující tendence vytrpět ti z Bratří, kteří se usídlili v luteránských zemích, a jak i J. A. Komenský měl pro to mnohé boje a trpkosti.

Ale i při své relativní pokročilosti zůstávají města i panští členové Jednoty v hospodářské i politické průbojnosti daleko za průbojnou městkou, po př. městkou a šlechtickou opozicí ve Švýcarsku, v Nizozemí a Anglii, a zůstávají daleko i za neomalenou dravostí a bezohlednou expansivností politiky Habsburků a pánů podjednou.

A odraz toho je patrný i na kulturní činnosti Jednoty. S husitskou tradicí ji spojuje přísnost kázně, vážnost životních zásad, avšak v jejich pozadí je maloburžoasní spořivost. Na její činnosti jako by leželo jakési tlumítko. Všechno je uhlazené, ušlechtilé, ale i posmutnělé, bez vervy. Jsou tu úctyhodné kulturní podniky, veliká díla ediční, poměrně široká kulturní base, zahrnující především měšťany, nejen měst svobodných, ale i poddanských, část pánů i nižší šlechtu, ba i část poddaného lidu. Kněží Jednoty se nejednou vzdělávali i na německých a švýcarských akademiích, i mnoho laiků odjíždělo na studie do ciziny. Šlechta i měšťané měli bohatě zásobené knihovny, sbory měly své bibliotéky, i v poddanských rodinách bývala při nejmenším bible a kancionál. Jemné humanistické erudice se nepoužívalo k tomu, aby pomáhala dobývat v zasutých pokladech antického naturalismu a racionalismu silné zbraně proti scholastice a feudalismu, nýbrž k monumentálnímu vydání bible Kralické. Ale je nutno říci, že oč menší význam má tento podnik ve vývoji

²⁸⁾ Ze stejných důvodů usazovali páni na svých statcích valdenské, habrovanské, novokřtěnce.

světové vzdělanosti, o to větší je jeho význam národní. Důsledky bratrské vzdělanosti mezi lidem se objevují v ohlasu Komenského díla doma. V těžkém období temna nepůsobily mezi zbytky věrných doma jeho nejprogresivnější díla, nýbrž »Praxis pietatis« a »Kancionál«, jež roznášeli obětaví šířitelé zakázané evangelické literatury a jež prostí obětaví venkované ukrývali před slidivým nepřítelem. Tak udržovaly tyto knihy národní povědomí i bohatý, kultivovaný jazyk.

Ušlechtilou zakřiknutost, přitlumenost bratrských názorů, jejich kulturních podniků a jejich politických akcí pozoruje i většina buržoasních historiků, zabývajících se tou dobou, i někteří spisovatelé (Viktor Dyk v »Poslu«, F. X. Šalda). Nevykládají ji však hospodářskými a společenskými podmínkami, nýbrž někdy mírností české povahy, jindy vysvětlují kolísavé a nerozhodné jednání nebo nedostatek umělecké činnosti právě z bratrské ideologie. Dochází u nich k onomu převrácení příčiny a účinku, jež odhaluje Marx a Engels.²⁹⁾

Stejně idealistické bylo vykládat zakřiknutost a ponuřost bratrského názoru rozhodem se slunnou a energickou románskou kulturou, jak to činí dějepisci s katolickou tendencí, jako Josef Pekař v »Knize o Kostě«, (v »Bílé hoře« mluví již o předbělohorské kultuře mnohem uznaleji) nebo Miloš Marten v »Dialogu nad městem«. Vždyť právě severská protestantská kultura vydala v zemích hospodářsky pokročilých, jakými byly Anglie a Nizozemí, nejskvělejší, nejbarvitější plody v dramatech, ve výtvarném umění, ve filosofii a ve vědě. V českých zemích brzdy hospodářského i společenského vývoje brzdí i rozmach názorový a kulturní. Avšak ani tu vedle stínů nelze přehlédnout i klady předbělohorského života. I když tu není onoho jiskřivého vzplanutí uměleckého projevu, jako je tomu v zemích, kde renaissance rozkvetla do podivuhodných květů umění a závatné odvahy myšlenkové, přece lze sledovati živý kulturní ruch, jenž zasahoval nejen do královských měst, ale i do vzkvétajících měst a městeček poddanských. Síla této kultury se projevuje jak v tom, jaké skvělé představitele měla ještě i v emigraci, tak v tom, jak dlouholeté, tvrdé činnosti protireformační bylo třeba, aby byly i hospodářsky a společensky utlačené lidové masy zbaveny svého kulturního

²⁹⁾ B. Engels v dopise Schmidtovi ze dne 27. října 1890 píše (Marx - Engels: Vybrané dopisy, str. 381-3) »S hospodářskými, politickými a ostatními odrazy je to právě tak jako s odrazy v lidském oku; procházejí prismatickým a proto se jeví převrácené, vzhůru nohama. Jenomže tu schází nervový aparát, který by je pro představu postavil opět na nohy. Člověk z peněžní bursy vidí pohyb průmyslu a světového trhu právě jen v převráceném odrazu peněžního trhu a trhu cenných papírů, a proto se mu účinek stává příčinou.«

povědomí, sáhajícího až k husitské tradici. Přes všechny stíny a temný obraz předbělohorských českých zemí byl jejich odkaz posilou v dalších dobách a bylo možno na něj navázat v době obrození.

Vliv Jednoty na Komenského nelze tedy prostě ztotožňovat s vlivem husitské tradice. Je nutno si uvědomit, že to není ideologie revolučních mas, nýbrž ideologie měšťanstva a drobných lidí z venkova i městeček. Avšak přes toto omezení je třeba vidět, že ze všech složek českého národa byla Jednota husitskému odkazu nejbližší. Z jejích tradic čerpá Komenský vřelý vztah k národu, myšlenku náboženské tolerance i bratrský poměr k pokročilým kalvínským církvím na západě. Její soudržnost a životnost se projevuje v emigraci, kde je nejlépe organizovanou a nejprůbojnější skupinou exulantskou. Poskytuje v cizině Komenskému nejen pojítko s národní minulostí, ale i organizační základnu pro jeho činnost, věnovanou národním snahám. Poskytuje však i více. Až do konce života je mu její »kázeň« vzorem, jímž by se měly spravovat všechny církve i všechny organizace světské, aby byl na světě pokoj. A tak i do všennápravné koncepce jsou vtěleny její zásady, regulující život veřejný i soukromý život jednotlivců. A hlavně nelze ztrácet ze zřetele nesmírný vliv, který měla tradice Jednoty na pedagogické názory Komenského i na jeho názory společenské. Cenným příspěvkem k osvětlení bratrské tradice školské je vedle prací starších dílo Amedea Molnára »Česko-bratrská výchova před Komenským«. Praha, 1956. Z něho je zvláště vidět, jak z bratrských tradic čerpal Komenský svůj výchovný universalismus, myšlenku, že výchova proniká celým lidským životem a celou lidskou společností, že učitelství není věcí jen profesionální, nýbrž že všichni lidé si mají být učiteli navzájem, že i rodina i obec je školou svého druhu. Tyto vlivy jsou u Jana Amose Komenského³⁰⁾ patrné až do pozdního stáří, projevují se pronikavě v »Pampedii«. Vedle výchovného universalismu pramení z pedagogických tradic Jednoty i demokratičnost a důraz na vyučování v mateřském jazyce. I když společenská ideologie Jednoty působila zprvu brzdivě atmosférou smíru a pokory vůči feudálům, měnila se později v ostrou kritiku. Kladně však působil po celý život odkaz vzájemné pomoci a obětavosti, péče o každého jedince, úcta k člověku, ovzduší bratrské důvěry a mírumilovných vztahů, které opět ještě v stáří tanuly Komenskému před očima jako vzor budoucích mírových vztahů všeho lidstva. »Malá Jednota«, jak plyne z krásného dopisu Drábíkovi, se stane vzorem pro »Jednotu velkou«.

³⁰⁾ Pokládám za nutné to zdůraznit tím spíše, že Jan Patočka se snaží výchovný universalismus Komenského vyvodit především z vlivů filosofických, zvláště kusanovských.

Druhým zdrojem raných názorů Komenského byl jeho studijní pobyt v Herbornu a Heidelbergu. Jednota posílala své šlechtické i měšťanské syny a nejnadanější adepty kněžského povolání studovat především na kalvinské akademie do Švýcar a Německa, které měly vyšší úroveň a byly ovládnuty svěžejším a průbojnějším duchem než německé university luteránské, kde vládla úzkoprsost, hašteřivost theologů a v podstatě ničím neomezená a nezlepšená scholastika a kam posílali své syny šlechticům neomezená a nezlepšená scholastika a kam posílali své syny šlechticům a měšťanům luteránské a podobojí. Herborn byl místem zvláště výhodným, byl totiž panstvím hrabat Oranžsko-nassavských, dynastie, z níž vzešel Vilém Oranžský a která stála v popředí nizozemského odboje. Herborn měl proto čilé styky jak s Holandskem, tak se Švýcarskem, odkud pocházeli někteří z učitelů.

Ovšem i když herbornská akademie byla školou poměrně vynikající, přece jen nebyla prosta všech vad německých universit té doby. Byly uzavřeny do stísněného ovzduší bezmocných měst, kde prostředí bylo zamořeno úzkoprsostí druhořadých theologů a filologů, a často zuřivými theologickými spory mezi jednotlivými evangelickými denominacemi nebo jakýmisi náladami unaveného smíru. Tato vysoká učení byla v jistém smyslu ještě tísnivější feudální než veliké university středověké. Kdežto významná vysoká učení středověká byla nadána privilegii od samého papeže, císaře nebo krále anebo ode všech tří a měla svou autoritu, opírající se o autoritu říše, země nebo všech zemských stavů, a z představitelů těchto universit často mluvila hrdost, troufající si zaujímat i samotné stanovisko v důležitých rozepřích, německé protestantské university či akademie nesly na sobě kletbu feudálního partikularismu a byly hospodářsky i mocensky zcela závislé na feudálním pánu zemičky nebo města, kde měly své sídlo. Nemajíce namnoze ve svých řadách prvořadých osobností vědeckých, nejsouce středem přírodovědeckého bádání ba ani oněch velikých, intelekt bystřících, třebaže často planých universitních diskusí středověkých, byly sídlem odvozené učenosti z čtvrté a páté ruky, vhodné ke vzdělávání provinčních kazatelů a průměrných theologů nebo biblických badatelů. Podávala se tu učenost vyexcerpovaná z knih, nejvýše jen systemisace nebo spíše jen snůška této odvozené učenosti. Její charakter vystihuje dobře Komenský sám v »Labyrintu světa«, když charakterisuje knihy, které nejčastěji byly osvojovány od těch, kteří se obávali důkladně se nasytiti moudrosti. »Vokabulář, Dikcionář, Lexicon, Promtuarium, Florilegium, Loci com-

munes, Postille, Concordanci, Herbář etc., každý jak k své věci byl soudil »cpali, a ty nosíc, když co promluvíti nebo napsati bylo, z kapsí vytahovali a odtud do úst a pera brali.«³¹⁾

Taková učenost dovolovala býti výmluvným a pohotovým kazatelem, ale umrtvovala jakoukoli vlastní vědeckou tvořivost a dokonce nahrazovala četbu děl četbou již vybraných míst. Neblahý vliv tohoto pojetí učenosti trval u Komenského po celý život. Jen filologickou a theologickou učeností vynikali i oba nejlepší učitelé Komenského, Alsted a jeho starší druh Fischer-Piscator. Oba byli biblisty, kteří soustřeďovali svou činnost na učený výklad Písma, a pokud se dostali k jiným vědním oborům, na př. k fyzice, byla jejich činnost jen velmi pilnou a informovanou kompilací.

V této odvozené moudrosti jeden prvek ukazuje na ideologii, jež má svůj počátek v raném křesťanství a ozývá se silně v plebejskoselské reformaci. Je to týž prvek, jenž se jako residuum ideologie téže společenské provenience udržoval i v Jednotě, totiž chiliasmus. Shoda mezi Herbornem a domovem, která jistě působila na to, že tento názor zapustil u Komenského tak silné kořeny, není náhodná, ale je dána podobnými dějinnými osudy. Neustálé pronásledování nejen Římem, ale i jinými evangelickými církvemi, po př. mocí světskou, neutěšené poměry společenské a sociální, zasahující téměř všechny společenské vrstvy kromě feudálů, trpká zkušenost stálého útisku a neklidu, to všechno se promítá touhou, zažít ještě zde na světě tisícileté království klidu a narovnání všech křivd. Chiliasmus profesorů akademie se ovšem liší od revolučního vzplanutí lidových mas, které chce připravit království boží na zemi zničením veškeré světské vlády, ponechává však víru v oněch blažených tisíc let na zemi a dává naději mučedníkům pro Krista, že budou vzkříšeni před všeobecným vzkříšením a budou po oněch tisíc let spolu s Kristem vládnouti. Má tedy být útěchou především pro ty, kteří snášejí protivenství pro víru, ale nevede, jako chiliasmus lidových povstání, ke společenským vzpourám, nýbrž k trpnému snášení křivd v naději na odplatu v tisícileté říši Kristově. Tím právě je blízký oné eschatologii, která se vyvinula v Jednotě. Již Chelčický byl nepřítelem revolučního chiliasmu táborského.

Vývoj Jednoty rovněž nebyl revolučnímu chiliasmu příznivý. Dochované doklady chiliasmu (na př. u Václava Budovce z Budova) jsou doklady millenarismu učeneckého a často se vyskytující datování lety

³¹⁾ Veškerých spisů J. A. Komenského, sv. XV, str. 221.

«posledního věku» má konvenční charakter.³²⁾ Avšak, ač Bratři odmítali tábořský chiliasmus v té formě, která chtěla uspišit příští věku Kristova násilným odstraněním světské moci a společenských nerovností, přece byla u nich živá víra v blažené doby na sklonku lidského věku, kterou chtěli připravovat svým pokojným životem. Molnár o Bratrích píše: «Měli se za věrný 'ostatek' pravé Kristovy církve, Bohem vyvolený na sklonku dějinných dní, aby slovem i skutkem předběžně zobrazoval budoucí, eschatologické království Kristovo a aby již nyní uvědoměle a jaksi 'vzorně' podléhal spolu se starým světem nezadržitelnému náporu nového nebe a nové země, v nichž spravedlnost přebývá» (2. Petrova 3, 13).³³⁾

Tímto pojetím «mravní přípravy» věku Kristova blížila se tedy eschatologie bratrská silně chiliasmu učeneckému. V této podobě se rovněž objevuje u Komenského, a udržuje se až do posledních let, i když zároveň vlivy současného kulturního a hospodářského rozmachu doplnily niternou přípravu intenzivní činností osvětovou a později revoluce přinášely prvky lidového chiliasmu bojovného.

Z učitelů Komenského byl chiliasistou především Piscator, nehumanisovaným jménem Fischer, který r. 1613 vydal chiliastický spis »Comentarii ad Apocalypsim«. Lze soudit, že přednášky chiliastického obsahu slyšel od něho i od Alsteda Komenský již v době svého studijního pobytu v letech 1611–13.

Jiné vlivy ze studií, obdobné vlivům domácím, byly názory irenické, které mocně zapůsobily v Heidelbergu. Irenikem byl tamní profesor David Pareus. Ve svém díle »Irenicum sive de Unione et synodo evangelicorum concilianda liber« se pochvalně zmiňuje o dohodě evangelikům různých konfesí v Čechách. Kvačala vyslovuje domněnku, že snad Komenský v době svého heidelbergského pobytu byl Pareovým informátorem o českých poměrech, i když zároveň připouští, že Pareus již před Komenským měl žáky z Čech, kteří mu mohli zprávy poskytnout.³⁴⁾

I když se tedy obě akademie – přes své ovzduší theologických učilišť – příznivě odlišovaly od hašteřivých a dogmatických scholastických vysokých škol bojového luteranismu, jistě mocnější podněty spo-

³²⁾ Více o bratrské eschatologii a o chiliasmu u Bratří v díle Am. Molnára »Eschatologická naděje české reformace« ve sborníku »Od reformace k zítřku«, Praha, 1955.

³³⁾ Am. Molnár: »Česko-bratrská výchova před Komenským«. Praha, 1956. s. 8.

³⁴⁾ J. Kvačala: »Johann Amos Comenius, sein Leben und seine Schriften«. Leipzig, 1892, str. 28.

lečenského myšlení skýtal herborský život sám, jenž byl o to čilejší a podnětnější, že tu byly stálé styky se Svýcarskem i Nizozemím. Ba, zvědavý Moravan spojil studium i s cestováním. Jak píše radě města Amsterdamu při dedikaci amsterodamského vydání »Opera didactica omnia« z roku 1657, byl za doby svých studií třikrát v Nizozemí. Je dokonce domněnka, že se snad již v době studií i přepravil do Anglie. Rozšíření obzorů cestováním na něj mocně působilo, sbírka atlantů, spatřená v Amsterdamě, dala mu podnět k vypracování mapy Moravy a jistě i probudila touhu, povědět svým krajanům o cizích zemích a o úhrnu všeho vědění, kterou realizoval v díle »Amphitheatrum universitatis rerum«.

Nepříznivým zjevem obou učilišť, na nichž se Komenský vzdělával, byl zcela nedostatečný vztah k současné přírodovědě i k matematice. Po této stránce se nedostalo Komenskému ani toho, co se dostalo Descartovi na jesuitské koleji, důkladného matematického vzdělání. Tento nedostatek se u Komenského neblaze projevuje po celý život. I v »Didaktice« je vyučování matematice postaveno na zcela podružné místo. Zájem o přírodovědné a technické obory je u Komenského silný, ale není to zájem badatelský. Komenský přírodovědné poznatky excerptuje z děl přírodovědců, řadí do encyklopedií, traduje, zjišťuje vynálezy, které byly učiněny, a sděluje je dále, ale není u něho ještě místo pro onen způsob přírodovědeckého zkoumání, který přináší tvůrčí přírodověda XVI. a XVII. stol. Proto Komenský nepřekračuje v přírodní filosofii aristotelický rámeček, chybějí mu předpoklady pochopit současnou přírodovědu. Neporozuměl ani Koperníkovi, ani Descartovi. Ještě na studiích si za drahé peníze koupil rukopis Koperníkova díla »De revolutionibus orbium coelestium«,³⁵⁾ ale Koperníkovo učení o oběhu země kolem slunce je pro něj obludné.³⁶⁾ Methoda tehdejší přírodní vědy mu zůstala cizí i tehdy, když s nesmírným úsilím hledal metodu pro zpracování pansofie. Jeho vztah k přírodním vědám zůstal vždy spíše vztahem didaktika, nikoli badatele.

Avšak výsledek studijního pobytu pro vzrůst jeho sebevědomí a rozšíření obzorů je veliký. Jeho mladá křídla se mocně rozepjala. Zachované části »Divadla veškerenstva věcí« s podivuhodnou předmluvou, ukazují překvapivou znalost, vyspělost, cílevědomost, spojenou s mladistvým elánem. Motiv vysoké odpovědnosti a společenského poslání vzdě-

³⁵⁾ Exemplář, chovaný v Národním museu v Praze, byl r. 1956 darován Polsku.

³⁶⁾ Nazývá je tak v dopisu Janu Mochingerovi z r. 1633. (Patera č. 19.)

lanců se v oslovení »vzdělanců mého národa« ozývá po prvé; na konci života se vrací v oslovení »světél Evropy«, jimiž je uvedena »Všeobecná porada o nápravě věci lidských«.

Společenská kritika

Poměry doma byly tíživé. »Blýská se, dříve než uhodí,« charakterizuje je po mnoha letech Komenský v listě Petru Montanovi. Před-bouřkové dusno si Komenský uvědomoval ve dvojí oblasti. Neustále se zhoršovaly poměry sociální a sílil tlak protireformační. Odpovědí na tuto dvojnásob ztřeštěnou situaci, ohlašující budoucí katastrofu, jsou práce se společenskou tematikou. Jsou to »Listové do nebe«,³⁷⁾ vzniklé v době Komenského činnosti ve Fulneku, o nichž Komenský v listu Petru Montanovi píše, že jako pastýř duchovní byl nucen uvažovati o případech svědomí (*casus conscientiae tractare coactus*).

Komenský je v listu Petru Montanovi datuje r. 1616. Ale vydání v Olomouci, které se nám zachovalo, je datováno r. 1619, a protože se Komenský stal kazatelem ve Fulneku až r. 1618, pokládá většina kmenologů datování v listě Montanovi za omyl a klade dílo do r. 1619. Latinský název »Listů do nebe«, uváděný v dopise Petru Montanovi, je pregnančnější než název český, zní »Pauperum oppressorum Clamores in coelum«.

Dílo je ohlasem dojmů jak životních, tak literárních. Literární předlohou bylo dílo antického společenského satirika Lukiana Samosatského »Dopisy Saturnovi«. Tento spis byl r. 1512 přeložen Erasmem Rotterdamským do latiny, latinský překlad převedl r. 1520 Oldřich Velenský do češtiny. Podobný námět zpracoval Erasmus Rotterdamský i ve vlastní práci »Rytíř křesťanský«, která byla rovněž Velenským r. 1519 přeložena do češtiny. Podobnou látku v české literatuře zpracoval i Bartoloměj Paprocký z Hlahol v práci »Hádání chudého s bohatým«.

³⁷⁾ Marxistická kmenologie sáhla po »Listech do nebe« se zájmem, protože v nich našla projev Komenského sociálního cítění, ovšem někde, především u Roberta Alta, byly z tohoto díla jednostranně vybírány citáty, ukazující jeho soucit s chudými, nikoli ty, které odhalují jeho ještě ryze feudální posice. Kriticky se s »Listy do nebe« vypořádává Ervín Koukal v stati »J. A. Komenský, bojovník za spravedlivější sociální řád« (»Pedagogika«, 1955). Jeho předností je, že zasazuje »Listy« jako první článek ve vývoji společenských názorů Komenského, které od tohoto ještě »nejfeudálnějšího« díla se neustále vyvíjejí k názorům stále pokrokovějším. Dalším příspěvkem je stať Vlastimila Uhra »J. A. Komenského Listové do nebe« (Slezský sborník 1953/1).

Období humanistické neposuzovalo originalitu díla nijak přísně, nahrazujíc ji učeneckostí, která vplétala do díla četné reminiscence, citáty i dlouhé pasáže z děl cizích, ať již antických nebo humanistických, a to buď s citováním autora nebo i bez něho.

Komenský převzal od Lukiana hlavní myšlenku a dopisovou formu, ale dovedl všude antický kolorit Lukianův nahradit koloritem své doby. Lukian vychází z římských slavností (Saturnálií), kdy ve vzpomínce na zlatý věk vlády Saturnovy, za níž ještě nebylo společenských rozdílů, byla jeden den fikce společenské rovnosti otroků s pány. Chudí si stěžují v dopise Saturnovi na chování bohatých, Saturnus jim v druhém dopise odpovídá a ve třetím dopise tlumočí stížnost chudých boháčům a zároveň jim adresuje své výtky a přání v této věci. Ve čtvrtém dopise odpovídají boháči Saturnovi. Komenský změnil tón dopisů, jenž je u Lukiana lehký, i když pod blýskavou ironií prokmitá trpká pravda, v závažný a hořce vyčítavý. Odstranil vše, co přímo souviselo s římskými poměry (žádost chudých o účast na hostinách boháčů a rovné zacházení s nimi), a podal realisticky věrný obraz chudiny a boháčů své doby. U Lukiana jsou chudí především líčení jako nemajetní klienti, příživující se u stolu boháče. Naproti tomu Komenský kreslí obraz chudiny a boháčů a především typické formy sociálního útlaku své doby. V tom se zračí odraz jeho přímé zkušenosti. Kazatel Komenský nemohl nevidět útlak lidu, jenž právě v krajích jeho působení v nedlouhé době vyvolal prudké lidové bouře.

Ale Komenský, vida tento útlak, stojí plně na stanovisku feudálního stavovského rozvrstvení a nechává dokonce Krista vystupovat na jeho ochranu. To je veliký krok zpět oproti Chelčickému i oproti Husovi, neboť stavovské rozvrstvení se tu nezdůvodňuje jako světské, trvajíc vedle pořádku božského, nýbrž sám Kristus, jež nechá Komenský ve svých listech přímo vystupovati jako autora listů, odpovídajících na stížnosti chudých i bohatých, prohlašuje stavovskou nerovnost za své božské zřízení. Komenský se snaží zaujmout nestranné stanovisko k oběma stěžujícím si stranám, ale tím již vlastně zaujímá stanovisko ve prospěch mocných tohoto světa. Nežádá od nich, aby se vzdali svých privilegií, nýbrž jen, aby jich nepřekračovali a nebrali chudým, co jejich jest. Komenský se tu jeví jako kazatel nejen té Jednoty, která má mezi svými členy chudé bratry i sestry z nejnižších stavů, ale i té Jednoty, která má mezi sebou pány a rytíře a která je pod jejich mocnou ochranou. V prvním listu, v němž si chudí stěžují Ježíši Kristu, jsou jejich příkoří líčena sytými barvami, jež prozrazují, že tu předlohou nebyla

jen literatura, ale i život. Chudí jsou, jak je z úpěnlivých stížností vidno, nejen poddaní, ale i svobodní hospodáři a chudí měšťané, jimž se děje příkoří od mocnějších. Chudí vycházejí ze základního zla, z majetkové nerovnosti, a pochybují o tom, je-li to vůle Kristova, »aby taková mezi námi nerovnost byla, jedni aby hojnost měli až na zbytek všech věcí, jiní naproti tomu nouzi třeli, jedni ustavičnými rozkošemi oplývali, druzí hladem a žízni mřeli, jedni bez vselijaké práce lhostejně živi byli, druzí co oslové dny i noci v potu trávili.«³⁸⁾

Obrazy nerovnosti jsou dále barvitě rozváděny. »Mají mnozí z nich bohaté stodoly a spížirny, až myši kazí; my mezi tím hladem mřeme. Mají plné skříňe kožichů, čub, sukni, kabátů, až molové to hryzou, my mezi tím odpolou nazí chodíme. Mají plné truhly stříbra a zlata, aniž toho čím užívají, leč že na to hledí, my pak ubozí, co s dluhy činiti nevedouce, žádného však milosrdenství založením některým haléřkem užití nemůžeme.« Chudí jsou v listu velmi skromní ve svých nárocích, chtějí jen almužny z přebytků, které se tak jako tak kazí, žalují, že bohatí odmítají prosícím almužny.

Dále si chudí stěžují na to, že bohatí nejen neradi dávají, ale i neradi půjčují, třeba by chudí půjčku vrátili a nadto se chtěli odvděčiti i službami. Následuje stížnost na lichvářství, tak běžná v této době, kdy nejznámější je kapitál lichvářský. V protestantské literatuře má tradici od prudkých útoků Lutherových proti lichvě.³⁹⁾

..... »jaká nenasyčená těch hltáků žádost! že plné majíce stodoly, truhly, koše, nám přeče i ten chléb náš z rukou a z úst vydírají, ne tak sice kvalitě a násilím, jako forteli a obmysli předivnými. Máme mnozí přetěžké živnosti své, a však jimi dnem i nocí pracujeme, ne sobě, než oněm naháníme. Vymyslili na nás v té příčině přechytrý fortel, k zhoubě naší, že v nouzi naši sami se ohlašují, a přívětiví a litostiví vidíni býti chtějíce zakládati hotoví jsou; ale potom vrchovatě toho od nás i s lichvou vyhledávají, nic již, byť o kůži šlo, nelitujíce. Tak že mnozí z nás nic nejsme než oslové jejich, od nich, což do úst vzítí máme, berouce, živnosti pak své všecken užitek jim donášejíce, aniž v tom jaká litost nad námi ubohými jest, tak že mnozí po mnohá leta pracujeme, boháčům všechnu živnost svou donášíme, sami ani toho chleba do sytosti najísti se nemohouce, naposlady, když při nás síly necítí, a naděje není, aby nás déle v otroctví užívati mohli, zžirají nás do konce, na statečky

³⁸⁾ Veškerých spisů J. A. Komenského sv. XV, str. 7.
³⁹⁾ Tamtéž, str. 8-9.

naše přípovědi dělají, z chalup shánějí a na žebrotu nás, manželky i dítky naše přivozují.«

Toto místo vykládá Alt⁴⁰⁾ v citované práci jako odraz faktoriálního systému již tehdy v českých zemích rozšířeného, jenž byl jednou z forem počínajících kapitalistických vztahů.

Není to tedy jen stížnost proti břemenům poddanství, která jistě byla v té době nejtěživější, nýbrž proti té křivdě mocných, která drtila spoustu drobných výrobců, zbavujíc je výrobních prostředků. Jak vidíme, přihlíží se tu více k útrapám a klopotům svobodných drobných výrobců než poddaných. Je to zajisté proto, že jejich útlak v té době velmi zesílil, ale také proto, že tito obyvatelé jsou především předmětem zájmu Komenského a lichva je nejnápadnější formou ničení příčinlivých, do úpadu se lopotících řemeslníků a rolníků. Odtud stížnosti i na ty boháče mezi šlechtici a váženými měšťany, kteří se chtěli zdáti dobrými v očích světa, odmítali sami půjčovat na úroky, ale tajně půjčovali svůj kapitál židům, a pak potřebné na ně odkazovali, aby tak oklikou dosáhli lichvářských úroků. Dále si chudí stěžují na křivdu nejen od bohatých, ale i od vládní moci, na nespravedlivou soustavu berní, při níž chudí platí více daní »i z té špatné chaloupky, než oni z svých mnohých domů«, i na nespravedlivost soudů, které rozsuzují ve prospěch těch, kdo je nejvíce podplácejí.

Konečně si chudí stěžují na to, jak boháči zlehčují jejich lidskou důstojnost, jak chtějí, aby jim chudí »onuceni byli, o něž by, kdy se komu z nich líbí, nohu otřítí volno bylo«. Ani při narození, ani při smrti, ani v kostele není rovnosti.

Konečná žádost chudých je skromná. Nechtějí, aby je Kristus povýšil nad bohaté. Domnívají se sice, že by byla zcela spravedlivá žádost, aby Bůh učinil mezi bohatými a chudými rovnost a svá zboží stejně mezi všechny rozdělil, ale ani toho nežádají, spokojují se prosbou, aby Bůh nedopustil, aby byli od bohatých příliš utiskováni a šlapáni, a aby vzbudil u bohatých litost s chudými.

Dopis chudých svou ponížeností, nenáročností, nedostatkem jakéhokoliv ducha odporu, se tedy nijak nestaví proti feudalismu. Stejně tomu je i s odpovědí Kristovou, jemuž Komenský přes novozákonní tradici, tak živou v Čechách od husitské doby, klade do úst obhajobu společenské nerovnosti. Odůvodňuje ji dosti povrchně tím, že v přírodě mezi stromy a květinami není rovnosti, a ukazuje, že boháčům i jejich bohat-

⁴⁰⁾ Alt, 1, str. 24.

ství a radovánky přináší utrpení, nakonec ukazuje, že i on sám v pozemském životě snášel chudobu a ponížení, a odkazuje je na spravedlivou odplatu po smrti, přislíbiv, že bohaté napomene a zapoví jim nenáležitě chování vůči chudým.

Tvrdě feudální jsou slova Kristova, zakazující chudým, aby sami si vybojovali spravedlnost. »Má zajisté jest pomsta, já odplatím a kdož by mi o to se otíral a meč mně z rukou bera sám pomsty konati chtěl, nesmrtečný můj hněv a zuřivou tvář by proti sobě obrátil.«⁴¹⁾

V listě bohatým Kristus sice přísně vytýká jejich chování vůči chudým a brozí jim svým hněvem, ale jinak se nedotýká privilegií boháčů, naopak jim je potvrzuje. Rozdělení majetkové zůstane i nadále nerovným, tak, jak jest. Od boháčů žádá Kristus jen aby chudým neukládali nad slušnost.

Odpověď boháčů jest zpupná. Neuznávají stížnosti chudých, jež nazývají hlasy nuzařů a ničemných lidí. Jejich nouzi vysvětlují jejich leností a rozmařilostí. Výtku lichvy a vyhánění z majetku odmítají již buržoasnými zásadami svobody obchodu a svobody smluvní.⁴²⁾

Jak se nám jeví Komenský v této své první knize, zaměřené výlučně ke společenské kritice? Pro tento svět pokládá feudální rozvrstvení společnosti za dané (u křesťana samozřejmě: od Boha dané) a nezměnitelné. Kristova obhajoba daného společenského řádu zní nepříjemně a Komenský se do ní pouští přes to, že pro ni nenalézá oné opory, již používá všude jinde, totiž biblických výroků. V bibli, vzniklé za zcela jiné společenské situace, nemohl přirozeně najít plné ospravedlnění feudálního řádu. Je sice pravda, že na charakteru »Listů«, z nichž první dobře odráží poníženost, mírnost a zoufalství chudiny a čtvrtý zpupnou nadutost a troufalost boháčů nejen vůči lidem, ale vůči samému Bohu, je dobře patrné, s kým Komenský sympatizuje, ale cenu jeho protestu silně snižuje to, že se netýká poddanství, nýbrž především lichvy, tedy něčeho podle feudálních řádů samých nenáležitěho. A i tento protest je mírný, spíše plačtivý než hrozící a proklínající a jeho mírnost vynikne tím více, srovnáme-li jej s robustními, vehementními útoky na lichvu na př. v kázáních Martina Luthera. Pozoruhodná je Komenského znalost současných ekonomických poměrů a jeho argumentace typicky měšťanská, když doporučuje osobní píli, připomíná možnost získat ma-

⁴¹⁾ Tamtéž, str. 11.
⁴²⁾ Tamtéž, str. 20.

jetek střídmostí, spořivostí a přičinlivostí, a odvolává se i na smluvní svobodu.

Jedině, co má dáti naději chudým, že se společenské poměry radikálně změní, třebaže ne v této dějinné éře, je náznak, že s příchodem Kristovým na svět všecken útlak pomine. Tento náznak se objevuje jako plachý přislíb v listech Kristových. Ale takto pojatý a formulovaný chiliasmus spíše pěstuje pokoru, vede ke smíření a odevzdanosti do vůle osudu, než aby povzbuzoval k odporu.

Jiným významným projevem, z něhož bychom mohli poznat vývoj společenských názorů Komenského v době jeho literárních počátků, je »Retuňk proti Antikristu«, přístupný dnes pod názvem »O papežství«⁴³⁾ Závadou je ještě plně nevyjasněná otázka autorství Komenského. Důkazem pro ně jsou slova Komenského ve známém listu Petru Montanovi: »Znamenav, že se shlukují mračna pronásledování (blýskáť se dříve než uhodí), napsal jsem »Varování před svody Antikristovými« (»Retuňk« atd.); Výsledek poctivé práce tiskem sice nerozšířený, (vinou censurování, rozmyšlení se a odkladu představených, i poněvadž přikvačila pohroma), od různých pisatelů však byly z něho pořízeny různým způsobem opisy.« O Retuňku se zmiňuje Komenský i v listu Petru Figulovi⁴⁴⁾ z 22. V. 1656, v němž jmenuje »Retuňk proti Antikristu« mezi díly, které se mu podařilo zachránit při lešenském požáru.⁴⁵⁾

Ovšem bude třeba dokázat, zda rukopisy Retuňku proti Antikristu, jichž máme vcelku 6 s málo odchylným zněním, jsou opisem onoho díla, o němž píše Komenský.⁴⁶⁾

J. B. Novák a B. Souček nepochybují o tom, že tyto rukopisy jsou více méně volné opisy díla, o němž píše Komenský v dopise Montanovi. Docházejí k tomu, ačkoliv na žádném rukopise není označen autor, což vysvětlují nebezpečím, s jakým by to bylo bývalo v té době spojeno i přes to, že autor několikrát mluví o sobě, jako by byl starcem. Opírají se o ráz a sloh spisu, neboť zevrubnost důkazů a přehled-

⁴³⁾ Vydání Součkovo v Českobratrské Jednotě misijní, r. 1924.

⁴⁴⁾ Praemonitiones adversus Antichristianas seductiones (»Retuňka« etc.) opus iustae molis, typis quidem (propter adhibitam superiorum censuras, deliberationes, dilaciones, intervenientemque ruina ipsam non vulgatum, variorum tamen manibus varie transcriptum). Patera, č. 210.

⁴⁵⁾ Kvačala, I, 162.

⁴⁶⁾ Kvačala v díle J. A. C., Lipsko, 1892, ukazuje na to, že dílo kolovalo jen v rukopisech a že opisovači zacházeli s originálem násilně. Neřeší otázku, zda je možno rukopisy díla »Retuňk proti Antikristu« pokládat za přímé či nepřímé opisy díla Komenského. Zmiňuje se o něm jen velmi stručně.

nost celku tu připomínají pracovní způsob Komenského rozebrat všechno ze všech stran a do podrobností. Zvláště poukazuje J. B. Novák na poslední kapitoly, počínajíc XXIX, v nichž zájem o výchovu a vzdělání a napomenutí daná rodičům svědčí o zájmu, který Komenský od mládeži měl o dobré vedení mládeže. Rovněž majitelé dochovaných rukopisů byli v jistých vztazích ke Komenskému. J. B. Novák to dokazuje pro rukopis vídeňský, jenž náležel kdysi šlechtici Ondřeji Kochtickému, tím více pak to platí o rukopise musejním (III. G. 7 Zibrť, V.), který je z pozůstalosti Drabíkovy, i o rukopise Nár. musea (II. G. 14), jenž náleží do knihovny Kristofa Bernarda Skrbenského svob. pána z Hříště a Senova, pána Fulneku 1615–86.⁴⁷⁾

Proti pravosti »Retuňku« se vyslovuje zásadně Josef Hendrich.⁴⁸⁾ Řeší otázky, kdy a kde byl »Retuňek« napsán. Soudí, že v Čechách, dále soudí, že autor nepatřil k Jednotě, nýbrž byl luterán, – o osobě autora se domnívá, že chtěl zůstat nepoznán, a konečně uvádí důkazy proti autorství Komenského. Opakuje při tom důvody uváděné již dříve (na př. že autor v závěru díla nazývá sám sebe starcem). Odmítá hypotézu Součkovu a Kvačalovu, snaží se je vyvrátit rozpory, jež svědčí proti autorství Komenského, a přidává nové důvody proti němu. Některé z nich nejsou podle mého názoru přesvědčivé, ba ani nepravdivé, na př. ten, že obsah neodpovídá názvu z dopisu Montanovi, neboť spis není jen napomenutím, ale útokem, nebo, že rozsáhlá znalost literatury neodpovídá tak mladému autoru (soudím, že naopak tuto znalost získal Komenský nedávným studiem na theologické akademii), že Komenský by se byl nesnížil k takovým argumentacím, jako je obvinění papežů z nepřirozeného smilstva a p. Závažnější rozpor objevuje Hendrich v tom, že autor »Retuňku« zná důkazy falsa donace Konstantinovy od Laurentia Vally, kdežto Komenský ve své pozdní práci »Napomenutí církvím« v donaci Konstantinovu věří. Avšak i tento rozpor může být vysvětlen velkým časovým odstupem obou děl a tím, že Komenský mohl zapomenouti na poznatek, přejetý v mládí z pramene díla. Ostatně sama zmínka v listu Montanovi, že dílo bylo »variorum manibus varie transcriptum«, ukazuje, že Komenský si byl vědom, že rukopisy nejsou zcela věrným přepisem jeho díla. – Myslím, že Hendrichovy dů-

⁴⁷⁾ Podrobnější zdůvodnění pravosti je v díle Novákové-Hendrichové J. A. Komenského, str. 31–4, a v předmluvě i v závěru Součkovy vydání »O papežství«.
⁴⁸⁾ Jos. Hendrich: »Retuňek proti Antikristu« není od Komenského. Slovo a slovesnost t. IX, 1943, str. 23 a n.

kazy nestačí otřásti pravděpodobností autorství Komenského, zvláště když nebyl nalezen jiný autor díla.

Pro datování díla je terminus ante quem 28. I. 1620, kdy zemřel papež Pavel V., který je v díle uváděn jako panující. Komenský v listu Petru Montanovi klade dílo mezi spis »Listy do nebe«, jež datuje r. 1616, a mezi »Přemýšlování o dokonalosti křesťanské«, jež bylo napsáno r. 1621 a vytištěno r. 1622. Umístění mezi tyto termíny pro naši potřebu zcela stačí. B. Souček v předmluvě k již citovanému vydání »O papežství« se rozhoduje pro přesnější datum r. 1617, jež má jeden z rukopisů na titulním listě. J. V. Novák posunuje datum vzniku do r. 1620, »kdy sice politickou převahu měla ještě strana podobojí, ale proto přece neustávalo nebezpečí, že podlehne straně císařské«.

Mám dojem, že slova Komenského z dopisu Montanovi i ráz díla ukazují spíše na situaci před vypuknutím českého povstání, tedy na r. 1617–18. Ovšem datování je komplikováno datováním napsání i vytištění díla »Listové do nebe«. Komenský v dopise P. Montanovi uvádí r. 1617, ale píše zároveň o tom, že »Listy« vznikly z podnětů daných jeho církevní funkcí, již započal asi poč. r. 1618, a zachovaný tisk má datum 1619. I když se Komenský mohl po tolika letech mýlit v datech, je méně pravděpodobné, že by se byl mýlil v pořadí spisů, což by plynulo i z datování r. 1617, neboť pak by přišel »Retuňek« před »Listy«. Ovšem pro naše účely nemá přesnější datování veliký význam. Zdá se, že obě díla vznikla za fulneckého pobytu, před Komenského útekem. Úřad kazatele mu dal podněty k oběma dílům dvojím útlakem, s nímž se Komenský setkával, sociálním a náboženským. Význam pro svůj účel vidím v kritice společenského postavení a moci katolické církve i v tom, z jakých posic je dělána, a pak z velmi ostrého vidění významu školy a výchovy v ideologickém boji, jež Komenského vede v celém vývoji jeho pedagogické činnosti a jež byla často komeniologicky přehlížena. I rozhled, učenost, skvělý, živý styl, v němž se učený, uměle stavěný sloh humanisty pojí s lidovou jadrností, vybroušená řeč, jímavý citový přízvuk, vše mluví pro autorství Komenského.

»Retuňek proti Antikristu a svodům jeho« čerpá vydatně z cizích pramenů. Autor odkazuje především na dílo současného anglického theologa Gabriela Pouela (»Disputationum theologiarum et scholasticarum de Antichristo et eius ecclesia libri duo«, Oxford 1604) a jsou v něm patrné i četné jiné prameny. Jsou tu i hojně narážky na poměry ve vlasti, které zřejmě přidal autor sám, a právě v nich se společenské názory nejlépe odrážejí. V »Retuňku« se projevují ony rysy, o nichž

jsem mluvila jako o charakteristických pro ideologii Jednoty v XVI. a na poč. XVII. století.

Nevýbojnost, duch spíše defensivní než ofensivní. Neboť dílo je psáno s tendencí obrannou. Má čelit zesílenému náporu bojovně expansivního protireformačního úsilí, jež se projevovalo nátlakem fyzickým, ekonomickým i kulturním.

Učený ráz. Používá se tu množství vyčtených argumentů, opatřených velkým učeným aparátem z bible, dějin a p., a to mnohem spíše než důkazů ze života, ač právě ty, pokud je jich použito, jsou nejúčinnější.

Rozchod s bojovými tradicemi husitství. Ačkoliv Antikrist a jeho zhoubná činnost jsou vylíčeny ostrými barvami s velikou vehemencí a průkazností obžalob, neplyne z nich výzva k boji za jeho vyhlazení, výzva k odhodlanému nástupu proti němu a jeho služebníkům, nýbrž jen výzva chránit se před ním.

Boj proti papežskému panství. Neodmítá se feudální společenská hierarchie, nýbrž jen s posicí této hierarchie se světská vrchnost vybízí, aby si proti panství kleru uhájila svá výsostná práva politická i majetková.

Smírovací snahy uvnitř evangelických církví. Souhlasí se s oním faktickým stavem v Čechách, jehož právním výrazem byla Česká konfese a jež se odrážel vždy v irenických snahách Komenského.

Přihlédněme nyní podrobněji k jednotlivým rysům!

Dílo odráží tíseň, ochablost evangeliků v Čechách, na Moravě i v přilehlém Polsku, kteří přes Rudolfův Majestát již před Bílou horou byli v defenzivě. Byli vydáni násilím a protivenstvím, patrně především tam, kde vrchnost byla katolická a byla donucována k útisku nekatolických podaných fanatismem svých duchovních rádců, především jezuitů.⁴⁹⁾

«Čtvrté a naposledy užívají k převozování lidí vůdcové ti světa moci a násilí, když vrchnostem příčinou bývají ku pokutování, vypořádávání, věznění a tak i jinak trápení a sužování pro víru těch, kteří k evangeliu sv. se hlásají. K čemuž umějí chytře vrchnosti, aby proti vlastním svým poddaným, jimž za ochránce od Boha představeny jsou, ukrutnost přivodily, namlouvati: jakož ukazováním, že to jejich povinnost, kacířstva pomahati vyhubovati a církev vzdělávati, tak i slibováním odpustků a milosti boží za konané tyranství, až i hrožením peklem

⁴⁹⁾ Tamtéž, str. 19.

a očištěm, jestliže by toho nečinily. Takž se děje, že vrchnosti nejednaly ne tak z nějaké k nim důvěrnosti, jako více, že jejich neukojitelné zlosti nevědí jak odepřít, propůjčují se jim za nástroje jejich ukrutnosti a poddané své jim k vůli trápí a sužují, nutíce je k Antikristu skrze svou moc, rozkazy, pohružky, pokuty, vězení, bití a jiná hrozná trápení, všelijak to obmejšlejíce, aby co nejvíce jich od evangelium odpadlo a k jejich věcem se přihlašovalo.» Poznámka, která je přičiněna po vylíčení mnohých dalších protivenství, «zvláště jak se to nyní na mnohých místech děje», ukazuje, že to není vzato z literárního pramene, nýbrž ze zkušenosti autorovy. Podobně na str. 177 a n., když autor vylíčil útisk a hrůzy, jež prováděl papež a papeženci v «Hispanii, Frankreichtu, Anglii, Nyderlandu», obrací se k bližším příkladům v království polském a markrabství moravském a mluví o vrchnostech, «kteříž (papeženci) plněji omámili, tyť jim k vůli beze vsi litosti poddané své nuzí, vězí, pokutují, vypovídají, a že zjevně na hrdla ještě nesahají, jistě to ne jejich vůli schází, než že Bůh (je) v uzdě zdržuje...»⁵⁰⁾

Ale evangelíci nepodléhali jen násilnostem, které se týkaly především poddaných. Podléhali i nejrůznějším svodům a lákadlům a to, zvláště názorně ukazuje na jejich slabost v našich zemích. V «Retuňku» o tom svědčí napomenutí k evangelickým rodičům v XXIX. kap., aby nedávali děti do jinověreckých,⁵¹⁾ zvláště však jezuitských škol. «Ovšem pak zavodíte nešťastné ditky své, kteříž pro dojití nějakého uměníčka literního do škol nepřátelských, zvláště jezuitských, mezi to přechytré a zpronevěřilé pokolení je obráćte...»

Dále varuje autor před neopatrným mluvením v přítomnosti dítek. Před dítkami nemají rodiče hanět evangelické církve a jejich kněží a vychalovat některé papežské věci. Dále varuje autor rodiče, aby neposílali odrostlé děti do služeb k bojovným katolíkům a na jejich dvory, aby neposílali odrostlé syny na zkušenost do Vlach a jiných zemí, «kdež vrch jest modlářství Antikristova», varuje před sňatky s lidmi «odporného» náboženství a před tím, aby takoví lidé byli dětem ustanovováni za poručníky.

Ze všech těchto napomenutí na nás mluví slabost evangeliků nejen na politické, ale i na ideologické frontě, která se projevovala velkým množstvím konvertitů z různých společenských stavů. Bývali získávání pro katolictví na jezuitských školách nebo při pobytu při knížecích či

⁵⁰⁾ Tamtéž, str. 178.

⁵¹⁾ Tamtéž, str. 228 a n.

⁵²⁾ Tamtéž, str. 18 a n.

císařských dvorech nebo při cestách ve Vlaších a ve Španělsku. Stejnou slabost odhaluje i druhá kapitola, v níž se ukazuje,⁵¹⁾ jak evangelici jsou lákáni k přestupu ke katolictví slávou, úřady, přízní mocných, statkem, bohatstvím a jak tomuto lákání podléhají. Pro autorství budoucího pedagoga svědčí zájem o školy a nepřímé doznání, že mnohé evangelické školy nemají dosti vysokou úroveň a jsou zatlačovány leskem škol jezuitských. Z toho plyne výzva k péči o evangelické školy. Jistě i tyto prohry na ideologické frontě byly Komenskému mocnou pobídkou k největší možné péči o nápravu škol; uvědomoval si, co škola znamená v mocenském zápase o světskou vládu.

Chabost obrany »Retuňku« je nejlépe patrna z jeho učeneckého rázu. To nejsou syté, syrové, útočné důkazy, vyvozené z živého popisu zlořádu. »Retuňk« nevyjadřuje mocné masové rozhořčení, vrcholící poznáním, že papež je Antikristem a jeho církev dílem Antikristovým. (To nejsou důsledky z tohoto poznání.) Na místo toho se v díle s velikou theologickou učeností i se zevrubnou znalostí katolické věrouky i dogmatiky probírá a vyvrací její článek za článkem. Jsou tu ovšem velmi silné argumenty a velmi silná slova na adresu papeže i papeženců, ale jak daleko mají od ohnivých, rozhořčených traktátů doby předhusitské a husitské!

Je tu patrna, že argumenty byly pečlivě naučeny, historicky dokumentovány a podle subtilních logických pravidel vybrušovány v hodinách církevní apologetiky na evangelických duchovních akademiích, že k nim bylo použito skvělého učeného aparátu, ale právě za touto přemírou učenosti se jen špatně skrývá nálada v podstatě poraženecká.

Neboť z obžalob proti Antikristu by vlastně měla plynout výzva k útoku na něho a na jeho věrné. Zatím z nich plyne jen »Retuňk proti Antikristu a svodům jeho, kteříž v zarmoucených těchto časech mnohým k zahynutí nešťastně se rozmahají a nejedněch od víry odstupování se děje, těm, kdož by duše své retovali a před zahynutím vystráhnouti dáti chtěli...«

Tato nebojovnost, defensivnost, která je v ostrém protikladu k radikálním proudům husitským, je dána základní společenskou pozicí, z níž je útok veden. Odpor je namířen jen proti církevnímu učení katolickému, ale nedotýká se podstaty feudalismu, jeho třídního rozvrstvení, naopak se ho proti papeži dovolává. Papeži se nevytýká, že se spojil se světskou mocí, nýbrž to, že ji nerespektuje, že se nad ni vyvyšuje. Boj proti papežství není výpadní branou boje proti feudálnímu společenskému zřízení, naopak politická a hospodářská moc světských knížat se

posiluje tím, že se dokazuje její nadřazenost nad politickou mocí duchovenstva i její právo na církevní majetek. Autor je tedy zcela na straně oné světské moci, jejíž boj proti papežství je motivován především touhou po sekularisaci církevních majetků. Tuto pozici zaujímali zvláště luteránští kněží, kteří dokazovali šlechtě, že je v jejím vlastním, světském zájmu, aby vzala evangelickou věc za svou. Historickými i biblickými argumenty se dokazuje, že kněží mají být poddáni světským pánům, že se papež prohřešil tehdy, když pokořoval různé císaře a knížata, a světské vrchnosti jsou přímo vybízeny, aby se zmocnily práv i majetku, neprávem církvi přisvojeného. Výzvy k světským vrchnostem nejlépe ukazují, z jakých společenských posic byl »Retuňk« psán.

»Třetí povinnost vaše jest ujímati se o vlastní svou slávu a důstojnost, kterouž vás Pán Bůh v světě poctil, a Antikrist také vám do ní sáhl a sahá, i ji rozličným způsobem potlačuje a častokrát, jak chce, vašim urozením pyšně šafuje. Nebo vám poručil Pán Bůh zprávu světa, vám odvedl meč ke konání soudu, trestání zlých a obhajování dobrých. (Řím. 13.) Vizte pak, jak se vám v to vetřeli ti, kteříž duchovními se nazývajíce, tělesných věcí čenichají. Zboží a statky zemské opanovali, do soudů zemských se vpravili, a v nich ještě přednost míti chtějí, a i vy abyste podle vůle jejich panovali a jejich vasalové byli, to obmyslejí.«⁵³⁾

Z bible čerpá Komenský argumenty, že Bůh rozdělil moc mezi Mojžíše a Arona (t. j. mezi moc duchovní a světskou) tak, že Mojžíšovi poručil správu a ochranu lidu, Aronovi pak stánek a oltář. Vývody uzavírá pathetickou výzvou k vrchnostem: »Tito pak hádejte, svého sobě celého nechavše, vám do vašeho sáhli, tak že vy nic nemáte (co se totiž titulů, ouřadů, zboží dotýče), čehož by oni neměli a mají zase své vlastní věci (titule, ouřady, soudy) jichž se vám dotýkati nedají.«⁵⁴⁾

Z Písma dokazuje Komenský (nebo jeho předloha) i to, »že raději vrchnostem v věci kněžské sahati náleží nežli kněžím v světské věci se dávatí«⁵⁵⁾ a nakonec apeluje na vrchnosti: »Proč sebou tak pohrávati dáte, ó vrchnosti? Proč své moci nevezmete, v kterouž se skrze přelstění předků mimo náležitost povolání svého vetřeli?«⁵⁶⁾ A na jiném místě praví:

»Vaše také jsou zboží a statkové, kteréž oni drží nespravedlivě. Nebo Vám řečeno; Bohové jste. O vás řekl Kristus: Knížata národů

⁵³⁾ Tamtéž, str. 239 a n.

⁵⁴⁾ Tamtéž, str. 239.

⁵⁵⁾ Tamtéž, str. 260 a n.

⁵⁶⁾ Tamtéž, str. 241.

panují nad nimi, a kteříž moc mají, dobrodincové slovou. Apoštolům pak a jejich náměstkům: Vy ne tak. (Luk. 23, 25, 26). Jestližež ne tak chtěl míti Kristus Pán, aby služebníci církve nad jinými panovali a vám v vaše věci sahal, proč jim to trpíte? Pravím směle, nechat to slyší všechen svět. Nejen právo mají vrchnosti světské ke všechněm statkům a zbožím, kteréž Antikrist a jeho rotníci drží, nejen, pravím, moc mají jako k vlastnímu sáhnouti, ale pravím, že i povinny jsou ruku nad tím držeti, aby rozměření Kristovo v světě stálo a aby, kdož duchovními býti a slouiti chtějí, s duchovními věcmi se obírali a svého povolání tělesnými věcmi nehyzdili.⁵⁷

Bible, z níž dovedli Komenského předkové kdysi vyvoditi plamenné důkazy proti stavovskému rozvrstvení, slouží v »Retuňku« k důkazům, že Kristus se podřizoval světské moci a že tedy tak má činit i papež.

»Kristus poddán byl vrchnosti, jí čest náležitou činil, i plat dával. (Mat. 22, 21 a 17, 27.) Papež ze vsí moci všech vrchností se vyňal, žádnému poddán není, naproti tomu sobě všechny poddané míti chce, i krále světa.⁵⁷» Nebo dále. »Staré učení učí, že vrchnostem všeliká duše má poddána býti. (Řim. 13, 1.) Na kteráž slova Chrysostomus tak promluvil: Každá duše mocností poddána buď, by byl sám apoštol, by prorok, by evangelista, a summou kdokoli; nebo pobožnosti nevyvrací ta poddanost aniž prostě dí: poslouchej; ale dí: poddána buď. Papež pak novými fortely nejprve z moci vrchnosti sebe vyňal, potom své pomocníky a biskupy, potom všechno po světě duchovenstvo; naposledy samy vrchnosti sobě podmanil. A toť jest již na ruby.«⁵⁸)

Ideologie »Retuňku« tedy zřejmě odráží ony formy, k nimž došla reformace v Německu i v Anglii, totiž k ovládnutí církevních věcí světskou mocí, čímž je sice podlomena vláda církve, ale zároveň i zesílena světská moc. Pánům se tu bezostyšně ukazují světské výhody, které získávají, jestliže se přikloní k reformaci. Poddaným se poroučí trpělivost a odevzdání Bohu.

Slabost, jež se projevuje v »Retuňku«, nevyplývá jen z útočnosti katolicismu, ale i z nesvornosti evangelických církví. Proto je spis naplněn onou náladou smíru, z níž vzešla Česká konfese i politika Žerotínova i onen »Spis mladých kněží bratrských v markrabství moravském«, předložený jejich starším v r. 1619. Touha po svornosti mezi evangelíky

⁵⁷) Tamtéž, str. 123.

⁵⁸) Tamtéž, str. 72.

je významnou notou v »Retuňku«, rozhodnou pro celoživotní úsilí Komenského.

Další velikou společenskou kritiku Komenský napsal v době, kdy již po několik let on sám i jeho národ byl stíhán nejtvrďšími, nejbolestnějšími ranami a když zmizela naděje na to, že se běh události obrátí k dobrému. Je to »Labyrint světa a Lusthaus srdce«, psaný r. 1623 v Brandýse nad Orlicí na statku Žerotínově, kde Komenský našel dočasný útulek. Podtitul díla zní »to jest světlé vymalování, kterak v tom světě a věcech jeho všechněch nic není než matení a motání, kolotání a lopotování, mámení a šalba, bída a tesknost, a naposledy omrzení všeho a zoufání; ale kdož doma v srdci svém sedě, s jediným Pánem Bohem se uzavírá, ten sám k pravému a plnému myslí upokojení a radosti že přichází«. Tento rozšířený název naznačuje dostatečně obsah díla. »Labyrint světa« je kritikou společnosti a lidského života vůbec. Ale není to kritika, směřující k převratu, k nápravě, není to kritika, která o něco zápasí, nýbrž kritika, která chce dokázat marnost všeho bez rozdílu, která chce vzbudit pohrdání vším, aby ulehčila ztrátu všeho. Je to výraz všeobecné bezmoci, jaká se zmocnila poražených českých stavů a která již před definitivní porážkou tuto porážku připravovala. Jako výraz bezvýhodné objektivní situace, ale i jako výraz subjektivní bezmoci a nemohoucnosti, vyjadřovalo toto dílo poráženecké nálady a i proto bylo nejmilejší knihou poražených evangelíků.

»Labyrint« je odrazem neschopnosti vzbouřených českých stavů klást dále jakýkoli odpor, kromě odporu v cizích službách, je odrazem jejich neschopnosti a nechoty opřít se o lidové masy, jejichž selské vzpoury ještě po krajích vřely.

»Labyrint« je tedy kritika, jež je jakýmsi zrcadlem Bílé hory a jejíž cílem je ospravedlnit a zdůvodnit, proč porážení stavové složili zbraně. Většina argumentů je literárního původu, při tom však nepůsobivější místa plynou z pozorování života a z osobních prožitků. Jejím přímým pramenem jsou spisy Jana Valentina Andreae⁵⁹) »Peregrini in patria errores« (pro »Labyrint«) a »Civis Christianus« a »Rei-

⁵⁹) Názvy děl J. V. Andreae:

1. »Peregrini in patria errores Utopiac.« 1618. – 2. »Civis Christianus, Sive Peregrini quondam errantis Restitutiones.« 1619. Spis plný vřoucnosti, zbožnosti, mystiky, asketismu, poetické fantasie. – 3. »Reipublicae Christianopolitanae Descriptio.« 1619. V knize se popisuje ideální stát po vzoru Campanellově, a zvláště podrobně popisuje školy mající světlé, prostorné sály, v nichž učitelé jsou nejlepší občané a děti žijí společně v internátě. – 4. Hra »Turbo sive Molleste et Frustra per Cuncta Divagans Ingenium in Theatrum productum«.

publicae Christianopolitanae Descriptio» (pro »Ráj srdce«), ale samozřejmě i bible a někteří starozákonní proroci, antičtí filosofové a humanisté.

Kvačala ukazuje na to, že skladbou i rázem díla je »Labyrint« podobnější Andreaev »Turbo« (divadelní hra), která se však zabývá jen školským světem.⁶⁰⁾

Nikde není ani stopy, že by psaní díla vyvolalo u Komenského reminiscenci na díla česká, stejně kritisující společnost, díla předchůdců husitství i díla Husova a dílo muže, jemuž byla blízká ideologie Jednoty v jejich prvopočátcích, na radikální společenské kritiky Petra Chelčického!

A jaký přímo propastný rozdíl, i když jde o stejný odpor k světu i o stejný odraz situace, v níž převládlo umdlení a chybějí nejen síly, ale i chuť k boji! Petr Chelčický kritizuje společnost zdola, s hlediska nejspodnější, všemi dehtaná, všemi šizené, všemi vykořisťované třídy, s hlediska jejího spravedlivého hněvu, ale i hrdosti na to, že ona všechny živi, že bez ní nemohou být. Chelčický chce nápravu světa, kterou konkrétně vidí před sebou. Svět jeho představ je svět prostých sedláků, nikým nevykořisťovaných. – Představa Komenského je mlhavá. Není to náprava světa, ale únik z něho. Chelčického kritika stavů vychází ze zkušenosti jeho třídy, z reálného pohledu na okolní svět. Není literární. Bible mu dává sílu slohu a obrazů i pathos stejného hněvu utlačovaných proti mocným tohoto světa, ale materiál k líčení stavovské společnosti dodává život v Čechách na počátku 15. století.

Podobně se dívá na společnost Komenský, poutník »Labyrintem světa«. Jakoukoli lidskou snahu vidí jako marnou. Inspirace vztahu ke světu tu není prvokřesťanská, asketismus není plebejskoselský jako u Chelčického. Je tu postoj, v němž se ozývají všechny literární důkazy světské marnosti, počínající stoickou filosofií, biblickými žalmy a knihou Salamounovou a knihou Job a pokračující duchaplnickým výsměchem světu, jak jej vyjádřil Erasmus Rotterdamský ve své »Chvále bláznovství«. Kniha není namířena proti jednotlivým stavům, ale proti všem projevům života; tím ztrácí ostrost a utápí se v bezútěšném »marnost nad marnost a všechno je marnost«. Že nejde o kritiku stavů feudálních, nýbrž o kritiku všech životních projevů, je dobře vidět na kritice stavu manželského, na němž se shledávají jen jeho nevýhody, a kde zní spíše ohlas pozdních antických filosofických škol nebo huma-

⁶⁰⁾ Kvačala: J. A. C., Novák - Hendrich, str. 73 a n.

nistických vtípků než duch křesťanský. A jak cize zní z úst budoucího velkého pedagoga, jenž před nedávnem ztratil vroucně milovanou manželku a dítka a jenž za nedlouho napíše »Informatorium školy mateřské«, když popisuje rodičovství takto: »Měli zajisté na větším díle páteře plodu okolo sebe, uzdami k sobě zpřipinaných, kteříž jim křičeli, vřesťeli, smradili a nešvářili, stonali a mřeli.« Stejně nepěkně působí i ona trpká alegorie, s níž Komenský líčí ztrátu vlastní manželky i dítek. Jediné pochopení pro tuto nevhodnou satiru nacházíme – touhu ukázat jako marnost vše, co má člověk na světě nejdraží, aby hrozné ztráty se tím staly snesitelnějšími.

Nedostatek zřetele ke společenské kritice a nedostatek přihlížení k zjevům vlastního okolí způsobily, že Komenský ve své alegorii opominul analýzu života vesnických poddaných, jež jistě musil znát z očitých dojmů a kde útrapy a útisk byly největší. Obsírně popisuje utrpení řemeslníků a dělníků, ale jen menším dílem jsou to příkoří plynoucí z nespravedlivých společenských poměrů, spíše jsou to nevýhody, plynoucí z povahy práce, jako, že ti, »kteří zacházeli s ohněm, byli jako mouřenínové osmahlí a očadlí, jimž břinkot kladiv vždycky v uších zněl a půl sluchu zaměstnával, záře ohně vždycky se jim v očích blýštěla, a kůže s připálením tytýmž se potkávala. Kteří obchod vedli v zemi, s temnostmi a hrůzami bylo tovaryšství jejich, a ne jednou se přihodilo, že se zasuli. Kteří u vodách pracovali, mokli co doch, drkotali zimou co osika, vnitřnosti jim surověly a nemalý jich díl hlubinám za podíl se dostával. Kteří se s dřívím, kamením a jinými hmotnostmi zaneprázdňovali, plní byli mozolů, stonání a ustání. Viděl sem zajisté, jak někteří oslovské práce měli, s nimiž se až do potu a do ustání a do úpadu a do úrazu a do přetržení natahovali a namahali, ježto tím svým bídným pachtováním chleba sotva obhájití mohli. Viděl sem jiné, tak jest, že se lehčeji a zistněji živili: ale zase čím méně kvalitování, tím víc nepravosti a fortelů bylo...«

I když se tu nepřipomíná přímo sociální bezpráví, pak již sama tíha práce, dopadající jen na některé stavy, je obžalobou společenských křivd. V dalším líčení se poutník děsí neúnavného shonu po penězích, který vyplňuje celý život a od něhož si nelze odpočinouti. – Řemeslům a živnostem se vytýká, že je v nich mnoho těžké námahy a nebezpečství, a to všechno jen pro peníze, ale zisk je nejistý a dostává se ho jen málokterým, je mnoho šalby, úskoků a při úspěchu závistí. Námaha se věnuje většinou marnostem nebo i věcem záhubným. Člověku stačí skrovná strava, oděv, bydlení, ale řemesla a živnosti dělají

mnoho marného a záhubného. Komenský v líčení klopot a útrap zachycuje drobného výrobce, odstrkovaného i pány i lichváři a přidává ve svém popisu k převzaté látce i něco z českého koloritu. V odporu k záhubným obchodům a řemeslům je patrna kritika rozmachu počínající buržoasní éry z posic polonaturálního hospodaření a nerozvitých potřeb malých lidí a malých poměrů.⁶¹⁾

«Poněvadž zajisté lidské tělo skrovničským a prostičkým jídlem a pitím se přechovati, skrovničkými a prostičkými rouchami se přioditi, skrovničským a prostičkým staveničkem přichrániti dá; patrné jest, že maličké a skrovničké o ně péče a práce potřebí; takž jakž za starodávna bývalo. Toho pak tuto shledal sem, že svět souditi neb neumí neb nechce, poněvadž k vycpávání a nalívání břicha tak mnoha a tak neobvyčejných věcí užívati zvykli, že k shledávání jich veliký lidu díl po zemi i po moři kvaltovati se a sílu i život v šanc sázeti musí; na kterýchž přestrojování opět obzvláštní místři býti musejí; podobně se s shledáváním šatstva a stavením rozličných materií a s dáváním jim rozmávaných potvorných křaltů nemalý lidu díl zaneprázdnjuje; což zbytečné a marné, často i hříšné jest. Tak podobně řemeslníky sem spatřil, jejichž všecko umění a práce jest, dětinské titěrky aneb také jiné hříčky k strojení kratochvílí a maření času dělati. Jiné nad to, jejichž práce byla nástroje ukrutnosti, meče, tulichy, čekany, ručnice etc, vše na lidi, strojití a množiti.»

Komenský volí pro všechny tyto útrapy příznačný název «kvaltování», jenž prozrazuje kvietistický odpor ke všemu, co je nové, odpor obyvatelů malých tvrzí a měst, jejichž živnosti spočívají napůl na naturální výměně a jsou vyloučeny z hlavních cest světového obchodu. Je to odpor k nové buržoasní společnosti, ještě se starých posic, daný stísněnými poměry domácími, odpor s posic řemeslnické a selské drobné výroby. Zaměření kritiky proti novým hospodářským výbojům mohutnější buržoasie je zesíleno i obšírným líčením útrap na obchodní plavbě po moři, jež Komenský přidal až ve vydání z r. 1663, když na své cestě do Anglie poznal plavbu po moři z vlastní zkušenosti, takže není svědectvím pro jeho rané názory.

Další společenský stav, k němuž poutník přichází, jsou učenci. I v tomto případě je Komenský vzdálen oné konkrétnosti a třídních posic, s nichž kritiku rotu mistrů kolejních Petr Chelčický. Chelčický tepe mistry, že se zaprodávají mocným tohoto světa, nebo, jak se jindy

⁶¹⁾ Brněnské vydání Sebraných spisů, sv. XV, str. 213 a n.

nábožensky vyjadřuje, Antikristovi. Nepochybuje o vybroušenosti jejich rozumových schopností, o břitkosti jejich vývodů, ale zjišťuje především, že těmito rozumovými zbraněmi slouží Antikristu, že mu dodávají argumenty tam, kde by sám svými zbraněmi nestačil strojit úklady pravdě. Zcela konkrétně vidí předmět svého útoku v oněch mistrech z vysokého učení celého světa, kteří se sletěli do Kostnice, aby ubili Husovu pravdu, i v oněch mistrech, kteří za husitského hnutí stáli na straně zrazující boží pravdu. Komenského kritika stavu učených nemá nic z této konkrétnosti a vyhraněnosti posice, s níž se útočí. Zeslabuje sílu útoku duchaplnictvím jinotajných hříček a relativisuje důsledky tím, že neútočí jen na skutečné vady současné učenosti, nýbrž i líčí přirozené trampoty, souvisící s osvojením vzdělání. Lvi spár budoucího velikého pedagoga je patrný z toho, jak kritiku osvojování vědomostí, kruté tresty – («tytýž zajisté pěst, rafije, ferule, metla na lici, na lebu, na hřbetě, pod sedadly se octla, až krvavou cedili, a na řád téměř pruhů, šrámů, modřin, mozolů plní byli»). –

Komenský dále tepe, že si učenci neopatřují vědomosti, nýbrž knihy citátů, výroků, příkladů, z nichž, a nikoli z hlavy řečník bere své moudrosti. Do živého tne i jeho výtka, že se jen shromažďují knihovny nebo se pší nová díla jen rozředováním a kažením děl původních. Stejně správný je i útok na jiný zlořád humanitních učenců, nutně podmíněný dobovými poměry, totiž pochlebování mocným, usilovné shánění patronů a dryáčnické vychvalování vlastního díla, konkurenční rvačka a vady a ukrutnosti k přemoženým.

Útoky Komenského nejsou tedy vedeny jen proti učenosti scholastické, nýbrž i proti typickým zlořádům humanismu. I kde tepe učené spory, líčí je Komenský se stejným humanistickým relativismem, jenž připomíná Erasmův ironický postoj k theologickým rozepřím. Relativistický postoj je vyjádřen již tím, že Komenský staví prostě proti sobě jména, aniž zaujímá vlastní stanovisko, «mezi nimiž jsem také viděl Aristotelesa s Platonem, Cicerona s Sallustiem, Scota s Aquinatem, Bartola s Bardem, Erasma s Sorbonisty, Rama a Campanellu s Peripatetiky, Coperníka s Ptolomeem, Theophrasta s Galenem, Husa, Lutera a jiné s papežem a jezuity, Brentia s Bézou, Bodina s Wierem, Sleidana s Suriem, Šmidlina s Calvinisty, Gomara s Arminiem, Fratres Rosaos s filosastry a jiných bez počtu».

Tato jména znamenají vždy zásadní spor. Ale nikde není naznačeno autorovo stanovisko v tom sporu, ba dokonce je tu, proti jakékoli husitské i českobratrské tradici, do této relativisticky podávané řady

zasazeno i jméno Husovo. I výtky jednotlivým filosofickým školám jsou činěny nikoli z pevných názorových posic, ale chtějí upoutat spíše duchaplností narážek než bojovně hlásaným přesvědčením (na př.: »Plato v povětrí ideas honil«, a p.). Ostatně celá tato pasáž je převzata ze spisu Andreaeova »Mythologiae christianae sive virtutum et vitiorum vitae humanae imaginum« z kn. III, kap. 40; odtud je i věta, jež by alespoň částečně ukazovala na společenský hrot kritiky: »Seneca mezi tunami zlata sedě chudobu vychvaloval«.

Komenský sice podává sžíravou kritiku filosofie, ale opět s hlediska marnosti všeho, s hlediska zoufalství nad názorovou změť a nejjasnější »Ale totoliž jsou ti mudrcové, světla světa? . . . Však tu jako sedláci v krémě, každý vyje, a každý jinač«, nikoli s hlediska určitého názoru, za nějž se zápasí. Stejný pohled, objevující jen marnost všech odvětví dosavadní vědy, vrhá poutník i na rétoriku, poetiku, dialektiku, metafysiku, astronomii, astrologii, historii, etiku, politiku, alchymii, medicinu i právníctví. Středem kritiky je jednak scholastika, jednak disciplíny, jež se rozvinuly v období humanismu a renaissance (na př. obšírně jsou vylíčeny útrapy alchymie). Nelze tedy ani zde najít stanovisko, které by znamenalo rozchod se starým ve jménu nového.

Odvážnější postoj ukazuje Komenského kritika »nábožníků«. I zde projevuje relativismus, ale v této oblasti je relativismus smělou odchylkou od oficiální orthodoxy nejen katolické, ale i protestantské. Komenský klade vedle sebe pohany, mohamedány s různými jejich sektami, a přímo vedle nich i různé církve křesťanské, všechny bez ohledů kritikuje a zvláště se nezastává před ostrou kritikou duchovenstva, které viní z vlašnosti a netečnosti a z mnoha těžkých hříchů. »I vstoupíme tam, kde sami kněží bydleli, a já myslé, že je modlíci se a zpytující tajemství najdu, nalezl sem pohřichu, ani teď po peřinách rozválení chrápí, tamto za tabulemi rozsázení hodují, až do němoty do sebe cpajíce a lejíce, jiní provodí rejdy a skoky, někteří měšce, truhly, komory vycpávají, jiní se s freji a bújnostmi obírají, někteří s připínáním ostroh, tulichů, kordů, ručnic zacházejí, někteří s psy a zajíci se honí, tak že nejmenší čas s biblí trávilí, někteří sorva ji do ruky bralí, učitelé však písem se jmenujíce.«

Komenský káře licoměrnost duchovenstva, jeho hmotné zájmy a zlořády při obsazování vyšších kněžských úřadů, theologické spory a sektářství. Poslední dva zlořády vytýká s posic humanistické tolerance a indiferentnosti, ba z odporu k theologickým třenicím a sektářskému fanatismu.

Od duchovenstva přechází Komenský k vrchnostem. Je to další obor, kde by se mohla a měla projevit kritika jeho feudalismu. Ale ani vrchnost nekritisuje Komenský s posic robotnického lidu, na nějž jistě nadvláda vrchností nejtvrději dopadala, ale opět spíše s posic maloburžoasních, jak je patrné z toho, že především napadá nespravedlivost, nedbalost, úplatnost a svévolnost soudců, jejichž vlastnosti charakterizuje jmény Atheus, Svárurád, Sluchosud, Stranobij, Osóbolib, Zlatomil, Darober, Nezkus, Malověd, Nedbal, Kvapil, Ledabyl, Takchcimit.

Nespravedlnost soudců je ilustrována příhodou, při níž Sprostnost je obžalována od Soka, »že by některé dobré lidi zhaněla, lichevníkům lakomců, pijanům ožralců spílající a nevim co víc přemluvivši«. Svědky označuje Komenský jako Klevetu, Lež, Pohled, prokurátora jako Pochlebu. Nevinná Sprostnost je odsouzena, a když se dovolává své nevinu, je jí trest ještě ztřešen. Že nespravedlivost nespočívá jen ve výkonu soudců, ale již v samých zákonech, naznačuje Komenský tím, že názvy sbírky práv »Práva a zřízení zemská« obměňuje satiricky na »Zravá hryzení zemská« a »Dravá šizení zemská«.

Komenský kritisuje i panovníky, ukazuje na to, jak jsou vzdáleni od poddaných, jsouce obklopeni falešnými rádci, našeptávači a pochlebníky. Ale i v tomto bodě své útoky relativisuje tím, že se obrací nejen k zlořádám, ale i k nevýhodám stavu, takže je mu předmětem spíše politování než nenávisti. To odpovídá více literárním pramenům, které přes humanisty ukazují až někam na stoický fatalistický i soucitný pohled na osud všech stavů, než pramenům přímé společenské zkušenosti.⁶²⁾ Další kritika stavu vojenského je zřejmě podnětována čerstvými zkušenostmi autorovými z válečných hrůz a řádění soldatesky a dýše odporem k válce i k vojenskému zaměstnání. Válku nazývá barbarstvím a hovadstvím a jeho rozhořčení zní upřímnými, jímavými tóny. Velmi ostře, s týchž posic pracovitého a šetrného měšťanstva a rolnictva, je kritisován i stav rytířský; jedině zde zazní i kritika selského poddanství.⁶³⁾

Literární vlivy, jdoucí opět až k úpadkové filosofii římské, se projevují při líčení Fortuny a jejího paláce, jímž je alegorisováno lidské

⁶²⁾ Tamtéž, str. 268: »A podivě se, jak ten stav mnoho marnosti a blýštěcí se bídy v sobě kryje, požehnal sem jich tu a šel odtud«.

⁶³⁾ Tamtéž, str. 266: »práce jejich . . . jest šlapati dlážku, převěšovati dvě nohy přes koně, honiti chrty, zajíce a vlky, zavoditi sedláky do robot, sázeti je do věží a poušteti rase, užívati dlouhých, rozličnými mísami vysazovaných tabulí a pod nimi co nejdíl nohy drživati, uměti šoustati nohama a libati prsty, přebíratí řemeslně vrhcáby a kostky, tlampati bez studu o věcech slzských a plzkých, a tēm podobné.«

zřízení jako celek. Slepá náhoda vládne světu. Povznáší lidi do výše bez ohledu na zásluhy, ba mnohem spíše za zločiny a za nepěkné vlastnosti. Ale Komenský opět relativisuje, líčí nejen zlořády, ale i utrpení všech tří stavů, které mají své privilegované místo v paláci Fortuny. Jsou to boháči, rozmařilci a proslulí vládcové. Kritika zdola se tu projevuje v poutníkové postřehu, že se do nejvyššího patra paláce Fortuny dostává «nejvíce lidí z stavu vrchnosti, bojovníků a učených; z stavu nábožníků, řemeslníků a domovního méně» a že se sem dostalo mnoho zlých lidí. Avšak hrot společenské kritiky je i tu otupován tím, že se ukazuje na pomíjivý osud slavných lidí, na jejich žalostné konce a p. Aní na hradě královny světa Moudrosti poutník není spokojen neboť i ta vládne špatně, májíc po boku Úlisnost a Moc, a nestaví se proti pořádku, který utiskuje příčinlivé, pracující lidi. Selhává i nápravný zásah Šalomounův. Celý současný společenský řád je nenapravitelně špatný, tak vyznívá závěr Komenského. Z tohoto důvodu může me «Labyrint» pokládat za radikální kritiku současné společnosti, i když s oněmi omezeními, jež jsem uvedla. Ale kritika je to bezútešná. Nevídkde přirozenou silou, jež by mohla zvrátit nespravedlivý řád. Vede k pokoře a odevzdanosti, nebucuje k nápravě.

Jako radikální kritiky feudální společnosti si cení «Labyrintu» nová sovětská monografie o Komenském od A. A. Krasnovského. Autor vidí v «Labyrintu» svéráznou zpověď jímavého lyrického tónu a hluboké upřímnosti, která obsahuje pronikavou charakteristiku stavovského třídního pořádku své doby.

Kdežto «Labyrint světa» je proniknut relativností, neurčitostí posic, z nichž autor dělá svou kritiku, hlubokým pesimismem a někde i humanistickým duchaplnictvím, odhaluje «Ráj srdce» pozitivní část autorova kreda i posice, z nichž soudí světskou marnost. Je to ideologie Jednoty bratrské, společensky opředená především o zakřiknutou řemeslnickou a zemědělskou drobnou výrobu, která se v těžkých dobách obrací k ideálům prvokřesťanským, a ve společenských tužbách si kreslí lákavé představy spotřebitelského komunismu, tkvícího v primitivnosti potřeb a společenských vztahů. Ale ani tento spotřebitelský komunismus není dán odstraněním soukromého majetku, nýbrž utopickým bratrským soužitím mezi bohatými a chudými.

«Ráj srdce» líčí společnost pravých křesťanů, která žije vzdálena všeho světského ruchu a jeho marnosti. Řád vnitřních křesťanů, který Komenský líčí, ukazuje nejen jeho společenský ideál, ale i to, jak tu v mnohém byl předlohou Řád Jednoty bratří českých, na němž si Bratři

velmi zakládali a jenž je více než jakékoli rozdíly věroučné lišil od ostatních evangelických církví a jehož uskutečňování v praxi bylo od mnohých vynikajících současníků s velikými pochvalami uznáváno.

O uspořádání hospodářských a společenských poměrů Komenský praví: «Strany statku viděl sem, že, ač, na větším díle chudí byli, toho, čemuž svět zboží říká, málo mající a dbající, měl však vždy předce každý téměř svého vlastního něco, tak však, že se s tím neskrýval a před jinými (jakž se v světě děje) neututlával, než měl to jako za obec, hotově, ochotně, když komu potřebí bylo, poskytuje a propůjčuje. Tak že všichni mezi sebou s statkem svým zacházející byli, nejinak než jako za jedním stolem stolicí, s nádobím, kteréhož vesměs jednotejným právem užívají.» Komenský zde již mluví o rozdílu chudoby a bohatství radikálněji než v «Listech do nebe». «Srozuměl sem, pravím, že to vůle Boží není, světa to jest, převráceného světa křtalt, aby jedni ušperkováni, druzi nazí chodili, jedni přesycením říhali, druzi hladem zývali, jedni pracně vydělávali, druzi marně utráceli, jedni kratochvilili, druzi kvílili.⁶⁴⁾ Mezi pravými křesťany je pravá družnost. Odtud jde jich k sobě vespolek domácnost a otevřenost a svaté tovaryšství, takže se všichni vespolek, jakkoli dary a povoláními od sebe rozdílní, za bratři drží a mají. Nebo praví oni, že všichni sme z jedné krve pošlí, jednou krví vykoupení a obmytí, jednoho Otce dítky, jednoho stolu užívající, jednoho dědictví, v nebesích čekající etc., jeden nad druhého krom věci případných že nic nemá...»

Ale společenský ideál Komenského nejde tak daleko, aby vyžadoval i skutečnou a právní rovnost společenského řádu. Nechce od pravých křesťanů, kteří jsou pány, aby se vzdali svých privilegií a aby se vrátili k prvokřesťanské prostotě a chudobě, chce jen, aby svého postavení užívali mírně a s křesťanskou láskou. I mezi pravými křesťany jsou bohatí a chudí, vrchnosti a poddaní, i ve společnosti pravých křesťanů přehlíží Komenský jeden stav po druhém, jen jejich chování je jiné. «Divnou sem tu věc viděl, jedni statku, stříbra, zlata, korun, scepter dosti měli (nebo i takové mezi svými Pán Bůh má), jiní nic téměř, kromě od polu nahého, hladem a žízni vyschlého těla, avšak onino nic se nemítí, tito všecko mítí se pravili, obojí jednotejné dobré mysli jsouce. A tu sem porozuměl, že v pravdě bohatý jest ten, a ničeho se mu nedostává, kdož

⁶⁴⁾ Dr. Ervín Koukal ve své stati «J. A. Komenský – bojovník za spravedlivější uspořádání světa» (Pedagogika 1935) pokládá pro tyto názory «Labyrint světa» za pokrok ve společenských názorech Komenského oproti «Listům do nebes» a stupeň k dalšímu vývoji v období lešenském.

na tom, co má, přestati umí, jemuž mnoho, málo, nic peněz, veliký, malý, žádný domeček, nákladné, chatrné, žádné šatstvo, mnozí, jeden, žádný přítel, vysoké, nízké, žádné místo, neb úřad, neb čest, neb pověst, summou něčím neb ničím býti vše jedno a těž jest, jak jmenovitě Bůh chce a jej vede, neb stavi, neb sází, tak aby šel, stál, seděl, vše že dobře jest a lépe, než on rozumí, věře.»

... «komu se z nich nad jinými seděti a vrchností slouti dostávalo, tak se k svěřeným sobě poddaným svým choval, jak rodičů vlastně k dítkám obyčej, jest, i láskou i péčí; načež dívati se milo bylo, a viděl sem, jak mnozí z takové vrchnosti ruce zpínajíc Boha chváliti. Zase pak, kdo pod moc jinému přináležel, tak se hleděl řídit, aby nejen slovem, ale skutkem poddaný byl, Boha tím ctě, aby, kohož mu představit, buď on jakých buď povah, všelikou k němu uctivost a šetrnost slovy i skutky i myšlením pronášel.»

V těchto úryvcích se jistě nejlépe projevuje třídní omezení Komenského. Svědčí o tom, že nemohl v theorii překročit ony meze, jež společnost, jejímž byl mluvčím, nemohla překročit v praxi. Ani »Labyrint světa« není ostrou kritikou feudálního stavovství, ale ani »Ráj srdce« není snem o světě bez stavovských rozdílů. Není to jen třídní omezení jeho doby, ale i třídní omezení malé církve, opírající se o své protektory z panských řad, třídní omezení psance, jenž se skrývá na statcích mocných příznivců, zrcadlo války, která nebyla výbuchem lidových mas, ani sebevědomou vzpourou silné buržoasie, nýbrž povstáním stavů, kteří se báli opřít se o revoltující sílu lidu a uměli postavit proti úsilí Habsburků o absolutní monarchii jen starý stavovský stát. Rozdíl vedoucí složky i spojenců ve válkách husitských a v českém povstání v letech 1618–20 je příliš dobře znám. Není tedy třeba ho zde vysvětlovat. Stačí zdůraznění, že Komenského společenské názory v této době jsou věrným odrazem skutečných historických poměrů.

Ovšem mistrné básnické umění a hluboká procítěnost dodávají »Labyrintu« vysoké ceny. To není rozhorlený traktát. To je otřesné a jímavé umělecké dílo. Dokonalostí básnického projevu a procítěností převyšuje »Labyrint« všechny své přímé i nepřímé předlohy. A právě hluboká účast na údělu prostého člověka, ničeného namáhavou prací, ústrky mocných a hrůzami válečnými, činí z »Labyrintu« úchvatný projev sociální poesie přes ideologickou slabost. Proto ho právem vysoce cení sovětský komeniolog A. A. Krasnovskij, jenž sice ukazuje na dobovou podmíněnost a bezvýhodnost Komenského v tomto díle, hodnotí jej však slovy: »Je těžké ukázat ve světové filosoficko-ethické literatuře

něco rovnocenného tomuto spisu Komenského. Proto plným právem se díváme na »Labyrint světa a ráj srdce« Komenského jako na jeden z nejlepších a nejzávažnějších morálně filosofických traktátů té doby, přecházející až k ostré satirě.⁶⁵⁾

Ovšem, společenská kritika tu není výzvou k boji, nýbrž výzvou k resignaci, k pasivitě a k pokoře, která se v nejrůznějších variantách projevuje ve všech dílech Komenského v období od porážky českého povstání až do odchodu z vlasti. Ve všech dílech básnickým uměním, metafysickou spekulací, moralistním traktátem nebo bolestným dialogem Komenský dokazuje, že všechno je marnost a že v nesmírné bídě lidského osudu nic neznamenají sebebolestnější dílčí ztráty. Celé své invenční schopnosti a literární látky, získané studiem ať již starozákonních žalmistů a proroků, resignující moudrosti stoické nebo relativisující humanistické kritiky světa, využívá Komenský ke stejné apologii bezmoci a nejen porážky, ale i poraženectví. Jen v tom je rozdíl, že ji dokládá vždy novými a novými argumenty. Jednou ji tu odívá rouchem básnickým, jindy rouchem tklivého roztesknění nebo drásavého zoufalství a opět jindy (v »Hlubině bezpečnosti«) vývody filosofickými.

Když čteme tuto apologii bezmoci a nové a nové variace téhož motivu nicoty i marnosti světa a nutnosti trpného odevzdání a úniku do nitra, maně se nám vnucuje skvělé odhalení třídní proveniencí takového universálního pesimismu, jak jej podal Georg Lukacz v díle »Die Zerstörung der Vernunft«. Nazývá jej tam »nepřímou apologetikou«. Lukacz hovoří o nepřímé apologetice kapitalismu, soudím však, že jeho bystrého postřehu je možno použít i o apologetice jiných společenských a politických posic. V Komenského dílech z období krise je možno mluvit o nepřímé apologetice bezmoci stavovského povstání a stavu, jenž k němu vedl. Lukacz totiž rozlišuje vedle přímé apologetiky kapitalismu, která zastírá jeho rozpory a snaží se ho vylíčit jako nejlepší ze všech společenských řádů a jako vrchol lidského vývoje, i apologetiku nepřímou. Ta nezastírá rozpory kapitalismu a naopak naturalisticky líčí jeho nejohybnější stránky, ale nepokládá je za specifické vlastnosti kapitalismu, nýbrž za základní znaky lidské existence a bytí vůbec. Z toho plyne, že jakýkoliv boj proti těmto záporným stránkám se jeví nejen bez naděje na úspěch, ale i zcela beze smyslu. Takový pesimismus zdůvodňuje filosoficky nesmyslnost jakéhokoli politického jednání. Do-

⁶⁵⁾ A. A. Krasnovskij: »Jan Amos Komenský«, SPN, Praha, 1955.

sahuje toho tím, že vytváří světový názor, v němž je každé historické dění, každý pokrok a každý vývoj snižen na pouhé zdání a mámení.

Takovým pesimismem, jenž dokazuje marnost všeho, jsou naplněny všechny Komenského spisy z pobělohorského období, stráveného ve vlasti. Byly někdy nazývány »spisy útěšnými«, ale mnohem spíše jim náleží označení »děl z období krise«. Společenská situace v době Komenského je sice jiná než ta, z níž vychází Lukacz, ale společná je snaha, důkazem marnosti všeho dokázat i marnost jakéhokoli dějinného jednání a tím ospravedlnit chabost odporu.

V »Labyrintu« není ještě motiv nicoty jediným motivem. Nalézáme v něm i tři aspekty společenské kritiky. Za prvé kritiku ze společenských poměrů feudálního měšťanstva, stíhající společenské zlořády. Proti vrcholům společenské kritiky v husitském období je slabá, spíše soucivější než útočná. Za druhé je tu relativisující duchaplná kritika humanistická, jejíž lákavou předlohou byl Erasmus, kritika církevních feudálů a nadstavbových forem feudalismu bez útoku na společenské zřízení feudální. Je to kritika omezená nedostatkem společenské síly, kterou by odrážela, proto při veškeré své brilantnosti a pronikavosti i lidské hloubce přece jen literární. U Komenského je tento kritický aspekt zprostředkován literárně. Byl společným kulturním majetkem humanistických vzdělanců. Třetí aspekt je kritika, jež dokazuje marnost všeho a tím dospívá k popření lidské důstojnosti, k pokoře bez konce; odmítá rozum a poddává se jakémusi bezbřehému citu osobnost ničícímu. Tento třetí aspekt je nejbližší oné citové reakci na racionalistický humanismus a je ohlasem ideologického nástupu protireformace, zahajující protiofensivu proti buržoasním revolucím. U Komenského je ovšem dočasným důsledkem porážky. Komenský mu nikdy nepodleh plně, neustále s ním zápasil. Zápas je patrný i v »Labyrintu«. Živý zájem o poznání světa kontrastuje s přesvědčením o jeho marnosti. Poutník v labyrintu světa si podržuje dychtivou zvidavost, kritičnost, svěží postřeh, neúnavnou touhu pochopit zřízení světa. Jsou to prvky, které se plně rozvinou v pedagogickém díle Komenského.

Problém řízení světa a otázka theodiceje

V ostatních pobělohorských dílech Komenského ustupují zcela první dva aspekty společenské kritiky a zůstává jen třetí. Tendence dokázat marnost všeho, aby se utrpené ztráty zdály únosné. Tento aspekt však

nevítězí bez boje a v boji s ním se naléhavě hlásí nový společenský problém, povznesený do obecné světonázorové roviny – otázka, čím se řídí běh dějin.

K těmto dílům patří spisek asi z roku 1621 »Přemýšlování o dokonalosti křesťanské«,⁶⁶⁾ který je uveden lidsky dojímavým dopisem manželce, naplněným vedle citové vroucnosti touž naprostou pasivitou. »Ze kterého traktátu budeš moci vyrozuměti, že darmo jest na světě sobě, jak by člověk od Boha veden býti chtěl, vybirati, než že nejlepší jest povolně, byt i s plačky bylo, za Pánem Bohem jíti a všeho, štěstí i neštěstí, radost i zarmutek, smích i pláč s poděkováním z ruky jeho přijímati.«⁶⁷⁾

Podobné ladění má i spis z podzimu r. 1622 »Nedobytečný hrad jméno Hospodinovo«,⁶⁸⁾ kde jsou stejné výlevy smutku a žaloby na lidský úděl a stejná apologie nečinnosti, vedená řadou důkazů, že veškeré lidské úsilí je marné. Zásoby neochrání proti hladu, ani nastrádané peníze proti chudobě, pevnosti bývá ve válce dobytá a proti smrti není léku, je zbytečné prchat před nepřítelem, který nás stejně dostihne, a utečeme-li do ciziny, měníme tím jen místo, kde na nás číhá nebezpečí. A tak se vypočítává ještě více lidských ochranných prostředků jen proto, aby byla dokázána jejich nicota a aby byl jako jedině spolehlivé útočiště označen Bůh. Ale vedle velebení boží pomoci klíčí tu i jiná otázka – tak častá v theologické literatuře, – vynořuje se otázka theodiceje. Jsou věrní v božím hradě zcela bezpeční? Nepotkává též je zlo, utrpení, smrt? Komenský odpovídá běžným církevním řešením obtížného problému, t. j. poukazem, že jen Bůh sám může rozhodnouti, co je pro člověka dobré a co zlé. Bohu, ne nám náleží volba, musíme vyčkávat božího slitování, i když to přesahuje náš rozum.

A když se rozum, nejso stále ještě spokojen, táže, proč i zbožní jsou stíháni neštěstím a smrtí, Komenský utišuje palčivé otázky běžnými odpověďmi o božích mlýnech i tím, že stejně všichni musíme zemřít a je tedy znakem boží milosti, že ti, kdo jej ctí, mohou zemřít, trpíce pro něho a dosahující tím slavnější odměny v nebesích.

Tedy zase pokora, kvietismus, bezmoc. Ale i přiznání, že rozum se bouří, že se v něm rodí pochybnosti, že se nepoddává mlčky příkazům pokory a pasivity.

⁶⁶⁾ První vydání v Praze 1622. Vydal J. V. Novák ve »Veškerých spisech J. A. Komenského«, sv. XV, Brno, r. 1910.

⁶⁷⁾ Tamtéž, str. 31.

⁶⁸⁾ Tamtéž.

Literární vyjádření tohoto konfliktu přichází s plnou silou v dalším spise Komenského z této doby, kde si konflikt vynucuje dialogickou formu. Je to dialog »Truchlivý«,⁶⁹⁾ v němž se klade jako ústřední problém otázka, jaká síla řídí dějinné události. Komenský není první, kdo si z vzdělanců Jednoty osudově postavil a bolestně řešil tento problém. Už Karlovi st. ze Zerotína, jenž se vzdělával ve Švýcarech, proměnila se kalvínská praedestínace v mučivou otázku, zda, při neměnitelném předurčení lidského dění, má jakákoli naše činnost smysl. G. V. Plechanov⁷⁰⁾ dobře ukázal, že fatalismus není vždy překážkou energické činnosti, a ukazoval to na anglických puritánech XVII. stol. Ale to nevyplývá, že v jiné historické situaci, jako tomu bylo u Zerotína, mohlo nutně vyplynout z této historické situace theoretické zdůvodnění jiného postoje.

Bolestnou osobní situací, z níž »Truchlivý« vznikl, zachycuje Komenský tklivými slovy, z nichž ještě po téměř 40 letech nevyprchal jem hrůzy a bezměrného žalu, v listě P. Montanovi. »Když vzrůstalo temno pohrom (roku 1623), a jak se zdálo, nezbývala žádná naděje na lidskou pomoc nebo radu, ja zmítán nepopsatelnými úzkostmi a pokusy, uprostřed noci (kterou jsem již po několik předešlých trávil bez spánku) byl jsem zachvácen neobyčejnou horečkou, volal k Bohu, vyskočil z lože, chopil se bible a modlil, aby nestačí-li útěcha lidská, neopouštěl mne svým nitrem Bůh. Zprvu jsem připadl na Izaiáše, a když jsem se do něho s nářkem začel, začal jsem pociťovati, jak se četbou můj smutek rozplývá. I chopil jsem se péra a jal jsem se zaznamenávati (pro sebe samého, kdyby se hrůzy vrátily anebo pro jiné zbožné) předešlé své úzkosti a Boží léky proti nim, ony božské, slunečné dny, rozbřeskující se k zahnání temnot. Pokročiv pak k jiným prorokům a k ostatním knihám Božího Zákona (nezažil jsem v mém životě pokrmu sladšího, než bylo tehdá toto sbírání Božích útěch), shledal jsem, že ovšem hojnost látky sloužící uspokojení mysli v Bohu, a začal jsem ji třídit v rozmluvy. Zprvu rozmlouvala zkroušená Duše s vlastním Rozumem, který se jí pokoušel vzpružiti rozmanitými útěchami (to nejvíce podle Lipsiových knížek »De constantia«, jež jsem právě v těch dnech nadarmo čítal). Pak přicházela na pomoc Víra, přikládajíc hojivé účinky z Písma, ale i ona s malým účinkem. Konečně přicházel Kristus: vykládal tajemství

⁶⁹⁾ Jeho první dvě části vznikly v letech 1622 a 24. Vydání »Veškerých spisů J. A. Komenského«, XV, str. 93–180.

⁷⁰⁾ »K otázce úlohy osobnosti v dějinách«. Str. 15 a n. Český překlad Fr. Musila, Svoboda, Praha, 1946.

svého umučení, vypravoval, jak je člověku blahodárné být ponížován, caňován, ušlapován a ničen před tváří Boží, a tím vracel duši konečně plný klid, útěchy a radosti. Následujícího roku (1624) se vracelo (při zhoršujících se zlech) zhnusení ducha z života a tehdy vznikla druhá část téže knížky, popisující zase nové zápasy se zoufalstvím, a vítězství, k němuž dopomohl Kristus. Obě ty knížky začaly být přepisovány pro vlastní potřebu od několika bratří, kteří zakusili podobné stavy, byly do-neseny do Prahy a tam tajně vytištěny. Potom byl pořízen (nevím kým) i německý překlad s názvem »Trauren über Trauren und Trost über Trost«. Český se kniha zvala »Truchlivý«; třetí část byla přidána roku 1651, čtvrtá a poslední roku 1660.⁷¹⁾

V dialozích se knížka »Truchlivý« opírá především o dílo Justa Lipsia, učeného humanisty a znamenitého právníka, který byv občanskými válkami vyhnán z vlasti, napsal spis »De constantia«, v němž s humanistickou erudicí použil argumentů starověkých konsolací, především Senekových. Vedle tohoto ideologického obsahu, odrážejícího společenskou nejistotu zcela jiné třídy a zcela jiné společenské formace, opírá se o ideologický obsah čerpaný z biblických žalmů, z knihy Proroků a z knihy Job. Ale literárním obsahem všude proniká hořká osobní zkušenost. Základním mottem knihy je nejen bezútěšný, drtící žal ze ztráty soukromého, klidného štěstí, ale otřes v hlubině víry, otřes znovu a znovu v různých obměnách tryskající otázkou: »Jak je možné, že to Bůh dopustil, že vydal své věrné do rukou nepřátel?« Jestliže mohou sentence z klasiků utěšit nad ztrátami majetků, života, domova, nemohou utěšit v tomto konfliktu, při němž se náboženskému kazateli otřásají samy kořeny jeho víry. Odtud nejtragičtější tóny dialogu, v němž »hořekující Truchlivý«, jímž je míněn sám autor, je nejdříve utěšován Rozumem, ale nenalézá v tom uspokojení, potom Vírou, která ale také nemá dosti prostředků, aby ho utišila, a nakonec samým Kristem. Komenský mnohokrát vyjadřuje své pochyby: »Já již jinak nevím, než že sme my posavad v hrubém omylu stáli, sebe za pravou Kristovou církev, onyno za bludné křesťany drževše; nebo Bůh jinak mezi námi a jimi rozdíl ukazuje, k nim se zná, nás pak zamítá.« Bůh sliboval svým věrným služebníkům vítězství a radovánky, jak si Komenský cituje slovy Izaiášova proroctví, a zatím »oni zajisté jedí, pijí, veselí jsou, my hlad a nouzi trpíme, lekáme se, hanbíme, úpíme pro sevření ducha, kam se díti nevíme«. Krise nestačí k osvobození. Komenský přes prudký záchvat zou-

⁷¹⁾ List Petru Montanovi, Patera, č. 210. Český překlad: »Sto listů Jana Amosa Komenského«. Praha, 1942, str. 249–251.

falství se utvrzuje v přesvědčení, že Bůh řídí dějinný běh lidstva a že všechna utrpení jeho věrných jsou zkouškami, jimiž se odděluje zrní od plev a stříbro od strusky, že jeho rány je nutno snášet s pokorou a odevzdaností do jeho vůle.

Osobní ton »Truchlivého«, který si nařiká na krutost ran a nejvíce se bojí vyhnání z domova, kontrastuje s literární konvenčností útěch, jež si Rozum vypůjčuje z Lipsia a jeho prostřednictvím z tradované antické moudrosti a humanistické učenosti a Víra z podání biblického. Kniha Job, nejresignovanější, nejpesimističtější ze starozákonních knih, tu zvláště přichází ke slovu. Celý ten zděděný ideologický základ, odraz historické bezmoci různých společenských vrstev v různých historických situacích, stává se výrazem bezmocné situace pobělohorské, nikoli příčinou, nýbrž výsledkem bezmoci povstání. A tak čteme balast historických příkladů o strašných dějinných katastrofách a protivenstvích, které mají utěšiti Truchlivého.

»Jak mnoho jich pro náboženství mečem postínáno, jak mnoho po šibenících, po stromoví, po vratech vlastních domů pověšeno, jak mnoho koními posmýkáno, počtvrceno, do kol vpleteno, ohněm popáleno; jak jim jazykové vyřezání, za nehty cvekové biti, na skřípce a do kozlů věšení etc., o tom jsou celé knihy. Jděte pak, moji Čechové a Moravané, a na přísnost vrchnosti své nad všechny prvních věků příklady nenaříkejte, an se ještě daleko s vámi toho, co s jinými jindy, neděje. Příčinějí-li robot, ještě Vám nemluvnat nemordují; berou-li napořád statky, neberou napořád hrdel, pálí-li knihy, nepálí vás samých. Vidíš sám, že s vámi ještě na vrch nevzešlo jako jindy s jinými« (str. 165 a 166). Závěr zoufalého protestu proti Bohu, který opustil své věrné, vyznívá resignovaným »trpětí a mlčeti«, doznáním, že nedůvěřivost v Boha byla by nesmyslná, znamenala by chovat se »jako hovádko hloupé, ledčím se plašiti dající«. A kniha končí přesvědčením, že Bůh řídí lidské dějiny a že tak činí dobře. K tomuto strašnému, krutě trestajícímu a zkoušejícímu Bohu volá Truchlivý: »Čiň, co chceš; veď, kam chceš; poruč, co chceš; vzlož, coť se líbí; vůle tvá nechť se děje, má pak i všech v světě lidí ať ničímž jest.«

Truchlivý je svým způsobem nejfilosofičtější dílo Komenského. Jsou tu vyřčeny propastné otázky, probuzené tlakem zoufalství. Spor rozumu s vírou, jež si bolestně probíjávalo mnoho příslušníků této doby na přelomu, vzniká u něho z jiných motivů, i když společenské příčiny jsou konce konců tytéž. – Ale promítá-li se u některých jako zápas mezi přírodovědným poznáním s vírou, na př. konkrétně jako boj mezi heliocentrickou a geocentrickou soustavou, pak u Komenského je podnícen kata-

strofou vlasti. Otázka řízení dějinného běhu je vyhocena na samu mez, na níž by se již již mohla zvrátit v popření Boha, jehož existence se zdá neslučitelná s tak strašným utrpením jeho věrných, kde si rozum již již vynucuje odpověď, že to není možné, aby takoveto útrapy ve světě byly dílem božím. – A zatím rozum podléhá a vzpoura Truchlivého, jeho nálehavé výčitky a protesty se zvrátí až do flagelanství, v nejstrašnější jámu sebeponížení. V prvním díle »Truchlivého« nechá ještě Komenský přísahati Krista, že porazí nepřítele a pomstí své věrné. Druhý díl už končí bezvýhradným odevzdáním do vůle boží. – A přece boj nevyhrává víra. Je slabá proti námitkám rozumu a mukám srdce. Musí být evokována sama vidina Krista, spása není v racionální theologii, nýbrž v mystice. –

Toto lidsky otřesné dílo, jedinečný filosofický dialog v české literatuře, dospívá k základním dějinným otázkám drásajícími útrapami a bezútěšným smutkem. K některým se vrátím až v kapitole o Komenského národním citění. Na tomto místě bych se ještě chtěla zmínit o tom, co se v čtenáři téměř maně vynoří, jak se pasivní odevzdanost, vedoucí k naprostému odevzdání, jež se ozývá ještě i z dopisu P. Montanovi, podobá pascalovské pokoře až k úplnému otupění. Podobnost s Pascalem byla několikrát konstatována, v souvislosti s domněnkou, že Komenský je – člověk barokní. »Truchlivý« je z knih Komenského nejbližší Pascalovi, jak hlubinou strašného sebemučení, kdy srdce i mysl jsou natahovány na skřípec trýznivých osudových otázek, tak bezmeznou pokorou až k anihilaci, k poplívání sebe, k poníženému padnutí do prachu a hrůznému díkuvzdání za rány.

Ale nesmíme nikdy zapomenout na rozdíl, který je mezi Bl. Pascalem a Komenským a mezi mystikou Komenského a mystikou barokní. Pascal hluboce trpí osobním problémem, mučí ho otázka osobní spásy, již řeší svým matematickým pari. Jeho zoufalá rozmluva s Bohem je rozmluvou zoufalého, opuštěného kolísajícího jedince. Komenský hovoří svou zoufalou »olivetskou« řeč s Bohem za opuštěný lid, národ, církev. Bolest je tu bezútěšná tím, že nejde o utrpení jednotlivce, ale o žal celé země a jejích obyvatel, že Bůh opustil svůj lid. Pascalův rozpor, z něhož subjektivní nutností mu plyne salto mortale do bezvýhradné víry placené sacrificiem intelektu, je rozpor mezi racionality vědeckého poznání a iracionality dogmat, v nichž byl vychován, je to pocit strašné individuální opuštěnosti, individuální osamocenosti, individuální ztracenosti člověka, jedince, myslící třtiny, kdežto zoufalství Komenského je zoufalství národa bezútěšně opuštěného ve vichřici světových událostí.

Rozdíl jejich cesty k mystice je rozdílem historické situace. Pascal neprožíval tragedii národa. Třídní konflikty doby si uvědomoval ve dvoji rovině. Jednak v rovině ethické na zkáze mravů panující třídy, na její prodejnosti, parazitismu, na její bezútěšné a ubíjející nudě, na nemorálnosti dvorského života, což vše uměl Pascal sytý, ostře, duchaplně a kriticky líčit (viz *Lettres à un provincial*). Vidí a vystihuje v nich dějinné mene tekcl, jež píše čas v palácích třídy, která již přežila svou dějinnou funkci. – Na druhé straně postřehl Pascal neřešitelné rozpory starého světa v konfliktu náboženské ideologie s matematickomechanickým obrazem světa, jak mu jej ukazovala nově vznikající přírodověda. Sám jsa vynikajícím, tvořivým matematikem, nemohl nevidět světonázorové důsledky z geometricky pojaté přírody, a jsa mučen rozpory, neřešitelnými z jeho třídní police ještě nerevolučního měšťanstva, bičoval rozum, napínal jej na skřípec neřešitelných rozporů mučivé komtemplace o paradoxech nekonečně malého a nekonečně velikého, a nakonec vyznal, že je bezmocný, že je třeba, aby se pokořil, aby se ponížil až do stavu úplného zvířecího vegetování.

Za zcela jiných okolností se dostal do téže nutné situace Komenského »Truchlivý«. Bylo to pod tlakem historické situace, která vlnou utrpení celého národa drtila víru, že Bůh chrání své věrné. A Komenský stejně nutí rozum, který, jda důsledně, by se musil rozejít s minulými názory a doznat svou nemohoucnost. Protože krise Komenského je krisi plynoucí z historické situace, rozum ukazuje strašlivou malost a bezcennost člověka nikoli matematickými paradoxy nekonečna, ale nespočetnými hekatombami lidských objetí v průběhu dějin, obrazy rozbořených slavných měst a do jednoho vyhubených národů, obrazy Numantie, Babylonu, Theb, Karthaga, Říma, Sparty a nespočetných jiných historických sídlišť, obrácených v sutiny, i obrazy nevinně vyvražděných lidí, udávaných čísla – počínaje obšírnými výpočty, kolik bylo při různých dějinných událostech pobito Židů, Římanů, Řeků, Turků, Tatarů, Hunů. Zvláště tklivé a obšírně je vylíčeno, jak Španělé v Americe hubili »nebohé, nebrojené Amerikány, ne jako hovada bijíce, než jako housenky brániti se nemohoucí hubíce«. Celé stránky jsou naplněny výčtem těchto historických krutostí, v níž nechybí ani nespočetné příklady z antických dějin ani novější pohromy evangelíků, počínajíc bartolomějskou nocí a pokračujíc podrobným výčtem všech druhů týrání a záhuby, jež jsou po většině vybrány z utěšného spisu Lipsiova. I ponurá přísnost starozákonních žalmů, hlásajících neúprosný hněv rozhněvaného Boha, vede k téže pokoře rozumu... A tak i tu prudký konflikt končí bezmeznou pokorou,

přijetím absurdnosti, historické protismyslnosti, při níž nepřátelé boží triumfují a jeho věrní jsou jim dáni v plen. – A toto pokoření končí tím, že se člověk ubije až do naprostého sebepoptění a seabemrškačského ponížení, při němž přijímá všechny rány jako výsledky sice nepochopitelné, ale přece odevzdaně přijímané vůle boží – ústí do strašných slov závěru »Čiň, co chceš, veď, kam chceš, poruč, co chceš; vlož, co se líbí; vůle tvá nechť se děje, má pak i všech v světě lidí ať ničímž jest.«

Z téhož roku jako druhý díl »Truchlivého« je i spis »O sirobě«. ⁷²⁾ Spisek »pro potřebu přítomných žalostných časů z Božího slova sebrany Léta Páně 1624 a Léta 1634 v Lešně Polském vytištěný«. Tryská rovněž z těžké zkušenosti neblahých dob. Pro poznání společenských názorů Komenského je příznačný i tím, že se i v tak těžkých dobách v něm projevuje stejný názor na poslušnost poddaných i vůči zlé vrchnosti, jak se nám projevil v dřívější jeho společenské kritice a jak se jevil v různých usneseních a »zprávách« Jednoty. Spisek »O sirobě« totiž po vzoru církevních kasuistik podává návod, jak se má křesťan chovat v různých případech »siroby«, jež se tak zhusta vyskytovala v oněch těžkých dobách, t. j. při ztrátě rodičů, dítek, manžela, sourozenců a p. Mezi těmito případy je i »siroba« vrchnosti, která ztratí poddané, a »siroba« poddaných, kteří ztratí vrchnost a případně za ni obdrží jinou, horší. V tomto případě Komenský doporučuje: »K nové pak své vrchnosti, byť i ostrá, přísná, těžká byla (jakož otčím řídko jest otcem), mají se chovati trpělivě, poddaně a pobožně. Trpělivě proto, že to Boží kázeň a průba jest (Zalm 66, 10, 12). Poddaně proto, že není vrchnosti jediné od Boha (Řím 13, 1). Pobožně proto, aby jí nezlořečili a nekluli (nebo toto na žádném z svatých příkladů není), ale dobrořečili raději a Pánu Bohu se modlili; jakož aby jí Bůh (chce-li nás pod ní do času míti) pokojného regimentu popřál (viz Jer. 29, 7), tak také aby srdce její k nám litostivě činil (Bar. 1, 12, 1. Tim. 2, 2). ⁷³⁾ Uvážíme-li, že vrchnosti, které tehdy lid ztrácel, byly vrchnosti evangelické a často právě bratrské, a ty, jež dostával, byly katolické a právě z řad nejzuřivějších nepřátel, tím více vysvitne, že to není jen defaitismus a nepřímá podpora nepřátel, nýbrž již podpora přímá. Třídní police je tu dokonce významnější, než náboženská.

Nepřímá apologie si hledá nové a nové formy projevu. Od prostších, širokým vrstvám pochopitelných jde k argumentům vysoce spekulativním, v nichž autor bere na pomoc důkladné filosofické vzdělání, aby

⁷²⁾ »Veškeré spisy J. A. Komenského«, sv. XV, 1910.

⁷³⁾ Tamtéž, str. 339.

argumenty idealistické filosofie dokázal marnost světského úsilí a jen jevodou, nikoli podstatnou povahu i světského utrpení i zápasu proti němu. Tímto filosofickým spisem je »Centrum securitatis« – »Hlubina bezpečnosti, to jest světlé vymalování, jak v samém jediném Bohu a pobožném se jemu na všecku jeho vůli oddání a poddání všecka dokonalá přítomného života bezpečnost, pokoj i blahoslavenství záleží.«⁷⁴⁾

Vztah Boha k světu a tvorstvu se v této práci vykládá filosoficky. Všechny věci navzájem souvisí, a svět, jenž je jejich souhrnem, má svůj základ v Bohu. Vztah mezi věcmi a Bohem se srovnává se vztahem věci k jejímu zrcadlovému obrazu, těla k jeho stínu, středu kružnice k obvodu, kořene ke stromu. Bůh je podstatou, svět je jen nahodilý. Vztah Boha k světu se rozvádí na podobenství kořene a stromu, svět se znázorňuje podobenstvím kola, jehož centrem je Bůh, paprsky (loukotěmi) jednotliví tvorové, obvodem svět. Každý tvor má dvoji střed, jedním je sám Bůh, druhým jest jeho vlastní přirozenost, jež je od Boha propůjčena. Bůh dal každé bytosti cíl a meze její přirozenosti, který spočívá v její podstatné vlastnosti i v místě prostoru, které jest jí určeno. Komenský při tom vychází od ptolemaiovské a scholastické představy pěti živlů, z nichž se skládá vesmír. Z těch země, jako nejtěžší, je ve středu. Nad ní je voda, pak vzduch, nad ním oheň a nejvýše ether. Střed, t. j. podstata ohně, je horkost, a pobyt nahoře nad vzduchem, kam proto vždy směřuje. Středem bytosti zemské je suchost a pobyt dole. Člověk je bytost podvojná, je složen z těla a duše, proto má také dvoji závislost. Jeho tělo se skládá ze čtyř živlů a z oblohy, proto po stránce tělesné je mu určen život na vzduchu, mezi živly a oblohou. Po stránce duševní je jeho místo mezi Stvořitelem a stvořením, slouží Stvořiteli a ostatní tvorstvo slouží jemu. Kdykoli se nějaká bytost vyšine ze svého středu, ztratí svou přirozenost, trpí a nutně hyne: ryba bez vody, pták bez povětří, had bez jedu, včela bez medu, – lidé a andělé bez Boha.

⁷⁴⁾ První vydání tohoto spisu vyšlo v Leině, r. 1633. Z téhož roku je stručná česká předmluva, datovaná 16. srpnem 1633, a předmluva latinská z 24. října 1633. V ní Komenský píše, že na spisku pracoval již před osmi lety, pravděpodobně tedy, když se ukrýval ještě ve vlasti v Podkrkonoší a v Bílé Třemešné.

Spis má motto: Svět jest kolo, jenž se točí,
prudce chvěje, hlučí, zvučí.
Kdo mu v centrum neusedne,
zamotá se a vypadne.

Je psán pro náročněji čtenáře, filosoficky vzdělané. K důkazu marnosti všeho lidského počínání a nicotnosti světa se zde používá argumentace filosofické, především novoplatonské metafysiky a kosmologie a idealistického protikladu jevu a podstaty.

Tak novoplatonská kosmologie, založená na emanaci ze světelného centra, spolu s aristotelským pojetím přirozenosti každé věci se stávají cestou, po níž Komenský pomocí důkazů a obrazů vede k poznání, že člověk sám bez Boha není ničím. Toto poznání pak doplňuje Komenský dalšími obrazy otáčejícího se kola, v němž člověka umísťuje mezi sedm pohybujících se kol, která všechna způsobují motání, zmitání, kolotání a kvaltování v lidském životě. Těmito koly jsou obloha, živlové, živočichové, ostatní lidé, ďáblové, Bůh a andělé a my sami svou neukojitelnou myslí.

Tak jako v »Labyrintu« i zde je líčen lidský osud zmitaný neustálým štváním přírody, lidí, ba i samého Boha. Člověk je tu jen ubohý vrak, pohazovaný vlnami, který neví a nechápe, co strašného se s ním děje, neví, jak uniknout, vyhnout se nebo alespoň uhnout ranám. I Bůh je tu líčen jako starozákonní mstítel, který za lidmi »jedná s pohrůbkami, jedná s metlou, holí, mečem, ohněm se shání, žehře, vinní, mrská, bije, seká, pálí. Mor, hlad, válka, povodně, zemětřesení, nemoci a jiná duše i těla trápení jeho jsou, jimiž nás stihá a stírá, rány, tak že před Všemohoucího rukou nikdy a nikdež, ani živi ani mrtví bezpečni nejsme. Když se člověk vychýlí z bezmezné pokory a poslušnosti a spolchá na vlastní síly, pro to razí Komenský termín samosvojnost, pro opuštění vytčeného místa termín jinudost, a obojí pokládá za pramen lidské zkázy. Od zkázy se člověk uchrání jen tehdy, když se naprosto, zcela resignovaně oddá do vůle Boží, »aby s ním on sám činil, co chce, jak chce, kdy chce, kudy chce, pokud chce; hotov jsa, cokoli se Bohu s ním konati líbí, ke všemu státi, beze vší naprosto výminky. Tak aby v ruce boží člověk byl, jak v ruce člověka bývá sekera, nůž, kniha, péro a jiný nástroj; kterýž vezma člověk seká, řeže, odvírá a zavírá, užívá summou, jak a k čemu chce, aneb prodá, neb daruje, neb zahodí, dle libosti neb potřeby, an jemu nic ta věc nevyměřuje, ale ke všemu stojí.«

To je odchod z vlnobití při břehu na bezpečnou hlubinu, z okraje kola, kde je neprudší pohyb a zmitání, do klidného středu. Zase je tu flagelantská, sebeničící pokora, zas se tu odsuzuje svět jako marnost a trápení, zase je tu kvietismus, jehož nutnost se tentokrát dokazuje umně sestavenou filosofickou argumentací.

Zdá se, že v pokoře a v odmítání světa není již možno sestoupiti níže. A přece Komenský ještě níže jde. V posledním spisku z tohoto období, u »Výhošť světu« (latinsky »Renuntiatio mundi«), stupňuje odpor k světu až do jakési zlobné nenávisti.⁷⁵⁾

⁷⁵⁾ VSJAK, XV, str. 467–475.

Otázka »baroknosti« Komenského

Díla z tohoto údobí vedla k úvahám o Komenském jako barokním mysliteli. Toto zařazení nemělo jen význam charakterisační. Mělo i význam v boji o národní tradice v době předmnichovské republiky. Proto je třeba se touto otázkou zabývat, i když k osvětlení osobnosti a díla Komenského přispívá jen nepřímo.

Jak posoudit otázku »baroknosti« Komenského, o níž u nás mluvil F. X. Šalda i Arne Novák a v Německu Dietrich Mahnke?

Baroknost je kategorií z dějin umění. Jestliže někdy užíváme uměnovědných kategorií pro charakteristiku celých historických epoch, nejsme zcela v nepravu. Kategorie označující umělecký styl vždy zachycují některé rysy historické situace, která se v uměleckém stylu odráží. Protože je postihují zvláště názorně a výrazně, dávají obecnému pojmu vitanou konkrétnost a plasticitu. Užíváme-li jich však v rozšířeném smyslu, musíme si být vědomi, že mezi kategoriemi uměleckého stylu na jedné straně a kategoriemi obecně historickými nebo dějinně filosofickými či obecně kulturními na straně druhé je pouhá korelativnost, ne totožnost. Kromě toho jsou obojí jen více méně přibližným výsledkem téměř sisyfovské snahy zachytit mnohotvárnou, dynamickou skutečnost kulturního dění do tuhé vazby pojmového obalu.

Vzniká otázka, potřebuje-li těchto kategorií marxistická historiografie, jež může každý kulturní útvar nebo směr určit souřadnicemi ekonomicko-společenské základny? Soudím, že ano. Určení hospodářsko-společenské proveniencce zřídka vystihuje to, jakými charakteristickými znaky se v určitém časoprostorovém úseku vliv společenského bytí v společenském vědomí projevuje. Konstatuje odraz, nevystihuje jeho specifčnost ani jeho vztah k autonomní zákonitosti kulturního vývoje. Marx i Engels proto užívají termínu »renaissance« i v širokém obecně historickém a světonázorovém významu.

U baroka je otázka tím složitější, že mluvíme-li o světovém názoru barokním, máme, zvláště u nás, na mysli katolický barok a ponecháváme stranou celý t. zv. barok evangelický (tento termín je nepřesný a má význam jen jako protiklad ke katolickému baroku, neboť konfesijní příslušnost má v něm mnohem menší význam než v baroku katolickém). I když evangelický barok má mnohé prvky nejen stylotvorné, ale i obecně kulturní podobné s katolickým barokem, má přece světonázorově zcela jinou funkci.

Zařazujeme-li tedy Komenského k barokním myslitelům, musíme

přihlížet i k tomu, jak široce nazírají na barok ti, kdo Komenského počítají k jeho představitelům u nás. Na př. F. X. Šalda důrazně odmítá ztotožňování baroka s katolickou protireformací. Ukazuje na to, že německý barok vznikl plně na půdě luteránství.⁷⁷⁾ Šalda si baroka vysoce cení, což souvisí s jeho mnohem střízlivějším oceněním renaissance a osvícenství. Společným rysem nejrůznějších projevů baroka v různých zemích i v různých konfesích, (Šalda při tom přihlíží jen k baroku literárnímu) je mu »veliký dramatický rozestup naturalismu a duchovosti, absolutna askése a relativna životní smyslovosti v duši moderního člověka«.

Pro toto široké pojetí baroka nesmíme zapomínat na to, že katolický barok je u nás součástí protireformační ideologické ofensivy, namířené jak proti idejím reformačním, tak proti idejím renesančním. Třídní základna, z níž roste, je bojovný nástup feudálních mocností, podrážděných do zběsilosti buržoasními revolucemi. Hospodářsky je tento nástup podepřen španělským zlatem z amerických kolonií a vůbec nesmírným bohatstvím, získávaným loupežemi španělských Habsburků v zámořských državách. Tím Habsburkové udržovali hospodářskou prosperitu svých zemí a částečně i svých spojenců.

Baroknost, která se v tomto smyslu ztotožňuje s kulturou a ideologií protireformace, jeví se jako popření základních prvků renesančního i reformačního světového názoru, racionalismu, individualismu a náboženské tolerance (o níž ovšem jako o znaku reformace můžeme mluvit jen do značně omezené míry). Jeho citová vroucnost nabývá anti-racionalistického charakteru.

Katolický barok jako projev protireformační ideologie (starým termínem protireformačního ducha) je výrazem stejných tendencí i jejich nástrojem. Rozum a osobnost se utápějí v exaltovaných emocích, smyslovost, která v renesančním umění pevnými konturami a jasnými barvami podtrhovala vědomí rozumového uspořádání kosmu a stávala se nástrojem člověka poznání světa, se zamlžuje a těžkne, houstne jako ovzduší chrámu, kde plane spousta voskovic, rozevlává se jako roucha barokních světců a kříví jako křečovitá pokroucení jejich postojů a grimas. Osobnost i rozum jsou něčím naprosto nicotným v bezmezné pokoře a bezuzdných bacchanáliích vítězství, které však nevyhrává ani osobnost, ani intelekt. Světlo, které v renesančním umění i v renesanční optice pomáhalo poznávat svět, ostře vyznačovat linii a objevovat zákonitost per-

⁷⁷⁾ F. X. Šalda: »O literárním baroku cizím a domácím«. Šaldův zápisník, r. VIII, 1935/36.

spektivy, v barokním umění rozptylem, tajupnými odrazy, mnohonásobným tříštěním právě tuto zákonitost zahaluje a stává se nástrojem nikoli poznání, nýbrž ukolébávání do nálad a extasí. Umění je tu prostředkem ke zkrácení sebevědomého lidského intelektu, k tomu, aby byl zdolán pomocí krásy a učiněn povolným. Cośi přesahující člověka, jakési nadzemské víchry zachvacují lidské postavy a unášejí je propastmi prostoru. Nezemské světlo zaněcuje ohně ve visionářském pohledu a dává člověku slast zapomenutí sebe, ať již je to v triumfální exaltaci Ignáce z Loyoly nebo v erotické mystice Braunovy pražské Luitgardy.

Tak zvaný evangelický barok (a počítají se do něho umělecké osobnosti takového významu jako v malířství Rembrandt a v hudbě Bach) je stejně výrazem přechodného období, v němž se přiosťrují rozpory a objevuje se, že cesta k novému člověku je složitější, propastnější, bolestnější, než se zdálo na úsvitě zápasů s feudalismem. I jeho znakem je reakce na renesanci, mnohem spíše však na její negativní rysy než na její kladné výboje. Je to reakce na antické motivy, které se staly šablonou aristokratického světa bohů a bohyň, vzdálený soudobému dění, na rozumovost, která se stala citovou vyprahlostí a nahrazovala nedostatek životní inspirace, na styl, který již nerostl z životního prožitku, ale z míry, na aristokratičnost, vzdálenou prostému životu pracujícího lidu. I tu je svár, ale z jeho drásajících rozporů nenalézá člověk východ jako ponížný červ, plazící se u podnoží Tajemna, nýbrž jako osobnost zocelená. – A právě vlivy těchto zápasů prochází Komenský na své dlouhé životní pouti, – s nimi je příbuzná jeho hluboká niternost a citová vroucnost, která však nerozrušuje lidskou osobnost a nepohlcuje ji ve vírech exaltace.

Otázka baroknosti Komenského bývá však kladena především ve spojení ze spisy z období krise, ať již v době pobělohorské, tak i v pozdějším životě, kdy vlivem peripatií národního osudu Komenský upadal do mystiky a do kvietismu. Barokností se v tomto případě označuje nálada vyjadřující porážku a bezcíllost popřením osobnosti, bezmeznou pokorou a únikem do nitra. Je to nálada baroka bez jeho vítězných fanfár, atmosféra střední Evropy v době třicetileté války, kdy po zemi, která ztratila svou politickou vůli i svou moc, se převalují jako po »zemi nikoho« vlny cizáckých armád, loupící a ničící stejně, ať se vydávají za přátele nebo nepřátele, takže přestává jakýkoli racionální výklad smyslu tohoto zápasu a všechno se utápí v popření osobnosti a v touze po smíru. To je barokní ladění Grimmelshausenových »Dobrodružství Simplicia Simplicissima«, tohoto dvojníka Poutníka z »Labyrintu« i v jeho naivním

hledání a v konečném úniku na klidný ostrov. Je to barokní ladění, které znamená podlehnouti nepřátelské ideologii ne ovšem ve formě vítězné, nýbrž v té, v jaké se šíří v poražených vrstvách jako projev bezvýchodnosti, vedoucí z labyrintu světa do ráje srdce.

F. X. Šalda, který palčivě promýšlí otázku češství a nemůže proto přejít nevíšimavě kolem Českých bratří a Komenského, vidí v této náladě pokračování bratrského kvietismu. V »Moderní literatuře české«⁷⁸⁾ se vyrovnává s touto pro něho nesmírně závažnou i aktuální otázkou slovy: »Stačí, přečteš-li si některé meditativní spisy Komenského, – ať »Labyrint světa a Ráj srdce«, ať »Hlubinu bezpečnosti«, ať »Unum necessarium«, abys pochopil, že takového nepokojného kvasu v českobratrské duši nebylo (Šalda tu srovnává českobratrství s Lutherem a půdou, z níž vyrůstlo nádherné a jadrné umění staroněmecké). České bratrství ve svých vrcholných zjevech chýlí se ke kvietismu: nálada podzimková, nálada únavy vane z projevů těchto zbožných a čistých duší, které se cítí opuštěné a ztracené ve světě. Komenský touží spočinouti v Bohu, touží zniknouti zmatků, klamů, šalby, kolotání života. Život nebyl Českým bratřím bojem, mnohem spíše byl jim trudem, který se musí pokorně přetrpět, vždycky zkouškou, nikdy nebyl jim radostí...«

Šalda v této době vychází ze znalosti poměrně malého počtu prací Komenského, proto ani nemůže rozpoznat, jak zcela jiná je touha po pokoji v »Unum necessarium«, než byla v raných pracích. V »Unum necessarium« je resignace po celoživotních bojích, avšak při ní, ani o krůček neustupuje s posic, hájených po celý život, neztrácí Komenský naději na konečný východ lidstva z jeho labyrintů. Šalda, poutník po všech světo- vých kulturách, okouzluje se a okouzlovaný jejich barvitostí, radostností a prudkým kypěním života, bere sudidla z nejzávratnějšího rozmachu umělecké tvorby a měří jimi českou minulost i přítomnost. Děsí se její šedí a zakřiknutostí a nemá někdy dost spravedlivého pohledu pro její prostší a tyzejší hodnoty. To je jeho vztah i ke Komenskému, jak se projevuje vedle prací literárně historických i v »Loutkách a dělnících božích«.

Avšak to není jeho konečný názor. Tento náruživý hledač smyslu češství se setkává s Komenským znovu a znovu. Největší hold mu složil ve stati »Radostný«, když se seznámil s Komenského traktátem »Haggaeus redivivus«.⁷⁹⁾ A znovu se s ním setkává, když se vyrovnává s ba-

⁷⁸⁾ Moderní literatura česká. V Praze, 1909, str. 21.

⁷⁹⁾ Více o tom ve IV. kapitole.

rokem. Nemluví již o baroku umdlených nálad a kvietismu, avšak o víru rozporů. «V Komenském žije rozpor opravdu barokní úžasně silně: na dně duše člověk pesimistický a asketický, člověk středověký, nepřítel klasiků, odpůrce renesanční vědy, heliocentrismu Koperníkova, člověk zbožný venkovskou a selskou zbožností Chelčického, toužící po spočinutí ve svém Bohu, zraněný světem, zhnusený jeho nepokojem – a naproti tomu duch světový a nadnárodní, aktivista, organisátor lidstva, pansof, irenik, encyklopedista. Málokdy setkal a utkal se v někom tak těsně optimism racionalistický s mystickou vírou v blízký konec světa; vždyť i ty své pansofické spisy píše Komenský proto, aby připravil lidstvo na příchod Kristův...» – «Jak ten veliký člověk podivně zároveň i předbíhal svou dobu i pozdil se za ní! V době žila atomisující vůle k drobení sektářskému in infinitum, a on sní o spojení všech v jedinou církev křesťanskou, a pracuje k němu vášnivě; v době je již provedena rozluka mezi askésí a racionalismem, doba jde již k racionalistické svěprávnosti, osvícenství klepe již všude na dveře – a on podrobuje stále rozum víře a váže jej do plenek starého zákona... Jako Lessing pojímá ideu výchovy lidského pokolení – ale jen na základě biblickém, a ne přes něj a mimo něj. Vykonal veliké dílo, ale s jakým sebepřemáháním! A byl by je podnět. Kdyby věděl, že nedaleká budoucnost zvrátí jeho smysl? Aby se mu byl práv, musíš pochopit, jak veliké rozpory nosil tento muž v své hrudi. Byla to hrud' bohatýrská; každá jiná by se byla z nich rozpučila, každý jiný by byl pod nimi klesl. Že šel, a šel tak dlouho a s hlavou tak vztyčenou, v tom je právě jeho velikost.»⁸⁰⁾

V barokním stylu vidí Šalda adekvátní prostředek, jímž jedině mohl být vyjádřen tvořivý svár Komenského duše mezi mystikou a racionalismem. Je škoda, že Šalda nemohl mít k dispozici díla Komenského v té úplnosti, v jaké je máme dnes my, že ho nemohl vidět v té dějinné velikosti a v dalekozorné jasnosti intelektu a citu, do níž vrostl dnešnímu zkoumání. Myslím, že by mu pak bylo zřejmo, jak Komenský rozpornost doby, s níž mučivě zápasil, vždy znovu a znovu překlenoval vítězně vybojovaným optimistickým a racionalistickým humanismem.

Šaldova analýza nám ukázala, že baroknost Komenského byla chápána dvojím způsobem. Jednak jako mystická nálada, pokora, kvietismus jeho prací z údobí krise a deprese, jednak jako celoživotní tvořivý svár. O prvním významu je třeba říci, že pokud se podle děl z období

⁸⁰⁾ Šaldův zápisník, t. VIII, str. 233-34.

krise činil závěr pro zařazení Komenského, znamená to absolutisování přechodného stavu, které je nejen neoprávněno vědecky, ale které zároveň znamenalo v kulturních bojích předmnichovské republiky protipokrokový zásah. Pokud jde o význam druhý, je tu pojem baroka pojat příliš široce. Zápas za překonání nesmírně hlubokých rozporů je charakteristický pro celou systematickou filosofii XVII. stol. Co však tyto myslitele liší od barokního ducha, je přesvědčení o možnosti racionálního překonání těchto rozporů a úsilí o ně. A toto přesvědčení a toto úsilí má s nimi Komenský společné. Nikoli »labyrinty«, nýbrž snaha o východ z labyrintů a hledání racionální Ariadniny niti jsou pro celoživotní úsilí Komenského charakteristické. Důkaz, jak v tomto smyslu je dílo Komenského ustavičným úsilím o překonání toho, čemu je možno více méně nepřesně říkati barokní duch, bude podán až v průběhu celé mé práce.

O Komenském jako barokním mysliteli nemluví však jen čeští posuzovatelé. Horlivě uplatňuje tento názor i německý filosof, fenomenolog Dietrich Mahnke. Věnoval tomuto problému zvláštní stať o barokním universalismu Komenského, na jiném místě mluví o tom, že Komenský, aniž to jeho krajané v plném rozsahu chápali⁸¹⁾ je nejdokonalejším představitelem barokního ducha v evangelických zemích od doby Keplerovy a Böhmovy. V díle »Nekonečná koule a střed vesmíru«⁸²⁾ jej řadí mezi barokní myslitele německé, mezi něž počítá Böhma, Keplera i Leibnize.

Jestliže snaha zařadit Komenského mezi barokní myslitele znamenala u nás jeden článek v řetězu pokusů o protipokrokovou interpretaci naší minulosti, činí Mahnke totéž v dimensích světové filosofie. Jeho cílem je ukázat podíl německé mystiky na vzniku velikých spekulativních systémů německé filosofie i na vzniku moderní přírodovědy.

Je to typická snaha filosofie období imperialismu o vyzdvižení slabých stránek velikých myslitelů předchozích epoch, jež by u Mahnka mohla být charakterisována jako pokus o to vysvětlit zrození německé filosofie i vědy z ducha mystiky. Genealogie jde od novoplatonismu a novopythagoreismu přes mystiky středověku ke Cusanovi, Angelu Silesiovi, Jakubu Böhmovi, Keplerovi, rozvírá se na jedné straně až k Pascalovi a na druhé až ke cambridgeským platonikům, a vrcholí v Leibnizovi.

⁸¹⁾ Mahnke Dietrich: »Der Barockuniversalismus des Comenius.« (Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, Roč. 1931, 2). »Er ist sogar – was bis heute freilich nicht einmal seine Volksgenossen in vollen Umfange erkannt haben – der hervorragendste Vertreter des gedanklich ausgeprägten Barockgeistes überhaupt in den evangelischen Ländern seit Kepler und Böhme.« (»Das Innere Reich«, V, 1938-39, 1076.)
⁸²⁾ Mahnke Dietrich: »Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystika.« Halle an d. Saale, 1937, str. 39-40.

Do této velmi čestné řady je zapojen jako význačný článek Komenský, aby zároveň s ní byl podroben interpretaci, podtrhující mystické složky a myšlenku barokního universalismu. Mahnke zná poměrně mnoho z Komenského děl. V díle »Unendliche Sphäre«, kde se zabývá speciálním problémem nekonečna a jeho názorné představy prostřednictvím nekonečné koule a jejího středu, který je všude, cituje zasvěceně s podrobným výkladem tohoto problému »Centrum securitatis«, pak spisy potocké ve vydání ODO (»Eruditionis scholasticae pars III. Atrium«), »Velkou Didaktiku«, »Unum necessarium«, »Pansophiae Prodrumus« i »Dilucidatio« a z toho, jak je v nich traktován problém nekonečna, vyvozuje, že Komenský je pokračovatelem německé mystiky a předchůdcem Leibnizovy »Monadologie« a »Mathesis universalis«.

S otázkou barokního universalismu u Komenského se vyrovnám později, až budu hovořit o genezi a růstu všenápravné myšlenky. K celé koncepci Mahnkově je třeba říci, že Mahnke má pravdu ve vysokém ocenění Komenského i jeho přechodného postavení. Ale z mnoha vývojových proudů, které se v něm setkávají a jsou jeho mocnou osobností pod tlakem historické situace přetavovány, Mahnke absolutisuje proud jediný. Tím celý výklad skresluje, a to ve smyslu typickém pro historiografii filosofie z období imperialismu.

Problematika »barokního ducha« u Komenského je tedy zápasem o odhalení smyslu minulosti, který je vždy promítnutím zápasů o smysl přítomnosti do historických epoch. Odpověď na ni vyplyne proto až z celé práce, z níž bude patrné, jaký podíl mají jednotlivé myšlenkové proudy v celku jeho snažení.

POKROKOVÉ RYSY FILOSOFICKÝCH
A SPOLEČENSKÝCH NÁZORŮ
J. A. KOMENSKÉHO JAKO ZÁKLAD
JEHO PEDAGOGIKY

Překonání krise a jeho příčiny

V letech 1628–1632 byly dokončeny nesmírně významné práce J. A. Komenského, které založily jeho význam pro pedagogiku. Je to »Janua linguarum reserata« (»Brána jazyků otevřená«) v letech 1629–1631, »Informatorium školy mateřské« r. 1631, »Velká didaktika« (česká verze) v letech 1628–1632, »Navržení krátké o obnovení škol v království českém« r. 1632 a »Ráj český« (torso) r. 1632. Vedle toho vznikl v této době základní spis pro poznání jeho názorů filosofických, psaný rovněž z potřeb pedagogických; »Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis« (»Přehled fyziky opravené podle božího světla«) vydání r. 1633. Z této doby pochází i krátká práce, významná pro poznání společenských posic J. A. Komenského: »Zpráva kratičká o morním nakažení« r. 1632. A z téhož roku je i »Haggaeus redivivus«, dílo, které má klíčový význam pro všechny oblasti Komenského myšlení.

Dosavadní komeniologie kladla často do ostrého protikladu pokrokovost pedagogických názorů J. A. Komenského a scholastický ráz jeho filosofie. Tento protiklad je jen zčásti oprávněn, a to jen pro Komenského přírodní filosofii, rozhodně ne pro jeho názory společenské. Komenského pedagogika a filosofie se navzájem ovlivňují – to platí především o jeho společenských názorech, ale i o jeho gnoseologii. Pokroková společenská posice ovlivňuje pokrokové rysy jeho pedagogiky, ale i naopak, zkušenosti pedagoga ovlivňují příznivě společenský postoj. Stejně je tomu i u gnoseologie. Lze říci, že v průsečících společenských a gnoseologických s jedné strany a pedagogických vlivů se strany druhé jsou nejprůbojnější koncepce Komenského.

Ale jsou i místa opačná, kde pedagogika působí na filosofii rušivě tím, že Komenský přistupuje k předmětu poznání ne jako badatel, nýbrž jako pedagog nebo popularisátor. Naopak máme i místa, kde se nedo-

statky filosofické posice Komenského (aristotelský realismus) projevují příznivě v didaktice. Je proto úkolem této kapitoly osvětlit vzájemné vztahy Komenského filosofie a pedagogiky v době, kdy vznikala jeho stěžejní filosofická díla, a zároveň ukázat, kam až v této době pokročilo jeho společenské myšlení a co obrazilo.

Přecházíme-li od Komenského spisu z období pobělohorského k didaktickým spisům prvního období lešenského, jako by nás ovanul zcela jiný vzduch. Oproti hlubokému pesimismu je tu radostný optimismus, oproti pasivitě činorodá energie, oproti odmítání světa dychtivý a barvitý sensualismus a pozorná láska k věcem, oproti zavrhování rozumu obdiv k možnostem lidského poznání a pevná víra v jeho neustálý vzestup, oproti flagelantskému pokoření člověka optimistický názor na lidskou přirozenost, oproti myšlence o marnosti všeho víra v pokrok, oproti názoru o nutnosti stavovského rozdělení společnosti požadavek demokratického společného vzdělání pro všechny. Takových protikladů by bylo možno vyjmenovat více. Jak si vysvětlíme tuto změnu?

Charakterisovala jsem společenské názory prvního období jako ideologický odraz situace, jež vedla k porážce českého stavovského povstání. V názorech Komenského se odrážejí stejné poměry, jež způsobily nutně krach stavovského odboje, ale Komenský nestojí na pozicích třídy, která je již dějinně na sestupu. Pesimismus, jenž je odrazem dočasně prohrané věci, je zcela odlišný od pesimismu, jenž je odrazem třídy již degenerované. Na tom nic nemění to, že Komenský si někdy pro neřešitelnou situaci nachází vyjádření v ideologické látce, jež obráží situaci rozkládající se společnosti (římský stoicismus) nebo bezvýhodnou situaci porobeného, bezmocného národa (starozákonní žalmy), kdežto společenská kritika Komenského obrazilla slabost české stavovské společnosti, nereálnost a neaktuálnost její politické koncepce stavovského státu.

Komenského myšlení obráží i sílu pracujících vrstev a všech pokrokových tendencí, z nichž tak mnohé se soustřeďovaly právě v Jednotě. Obráží i sílu zbytků husitské tradice, která, i když omezena a zeslabena, dozrává alespoň v osvětových a školských snahách Jednoty a v demokratičnosti jejího církevního zřízení. Obráží však i vývoj světové buržoasie, která se v Nizozemí a v Anglii staví do čela ekonomického, politického a kulturního vývoje.

Jak si vysvětlíme, že se v období lešenském dostává do popředí tato druhá složka, kdežto v předchozím období převládala první? Příčiny vidím ve dvou okolnostech.

Především ve vývoji světové situace samé a v závislosti české

emigrace na této situaci, jak bylo ukázáno v I. kapitole. Vedle toho exil sám byl zkouškou, při níž váhavější, malátnější, nerozhodnější, neenergičtější, méně pevní zůstali ve vlasti a podrobili se podmínkám vítěze, takže i tím byla dána radikalizace české společnosti v exilu oproti společnosti doma v době před povstáním. Průběhem let pak, když umírá Fridrich i přední představitelé šlechtické emigrační skupiny, stoupá i význam, akční průbojnost a samostatnost emigrantských skupin městských, které jsou ve styku s pokročilou buržoasií západu, s níž Jednotu spojuje i příbuznost církevních zásad.

J. A. Komenský je od samého počátku i osobně vřazen do diplomatického dění protihabsburského. Jemu je svěřeno vyjednávání o útulek pro Bratry v Polsku. R. 1626, ještě před definitivním odchodem z vlasti, odjíždí ke dvoru českého zimního krále v Haagu, aby mu odevzdal ve skvostném exempláři opis Kotterových proroctví. Zdá se, že při této příležitosti si v Haagu vyjednával i tisk své mapy Moravy, který se tam uskutečnil.¹⁾ Je čím dále tím více vtahován do politického a diplomatického dění a stává se – právě po vystřídání prvního šlechtického vedení emigrace – jejím duchovním mluvčím.²⁾ Důkazem je, co víme o uplatňování jednotlivců z měšťanstva po smrti feudálních předáků na počátku let čtyřicátých i o aktivitě členů městské emigrace z Lešna a Nizozemí v předvečer jednání o vestfálský mír (str. 202). Víme, že se tato emigrace aktivně ucházela o pomoc u Cromwella a v celém průběhu od vestfálského míru až do svého stále rychlejšího zániku je politicky aktivní. Nesporná je v emigraci její převaha názorová a její aktivita kulturní. Spisy představitelů emigrace ve společenských názorech (Komenský, Stránský, Skála, Ješín, Haberšvel) ukazují převahu nad názory předbělohorských feudálů.

Vroucně mluví o roli J. A. Komenského a měšťanské emigraci i Jos. Pekař v Bílé hoře (str. 141–149). Klade přímo do záhlaví titulek »Komenský politickým vůdcem emigrace« a píše: »Je zjevem zvlášť charakteristickým, že ve chvíli, když se ukázalo, že marné byly výpočty, opřené o důraz zbraní bitevních, přejímá zápas za českou naději z rukou urozených generálů a politiků kněz a učenec, pochozí z lidu, a že vstupuje do boje vyzbrojen především argumenty mravně dějinnými. Ryzější a ideovější, národnější a lidovější stává se zápas, bojovaný duševním náčelníkem Jednoty bratrské – ale cíl zůstává v podstatě týž, a uvidíme, jak brzo je i metoda stejná.« I když snad Pekař vzhledem

¹⁾ Novák - Hendrich: »J. A. Komenský«, str. 59 a str. 108.

²⁾ »Přehled dějin Československa v epoše feudalismu« III, Praha, 1956.

k vyzdvihování duchovních sil význam Komenského přeceňuje, přesto je pro vývoj Komenského myšlení podstatné to, že se sám, alespoň již v době psaní listu Oxenstiernovi, pokládá za mluvčího celého národa, právě tak jako již v »Haggaeu« pokládá Jednotu za představitelku nejlepších sil v národě.

Komenský je neustále theoreticky ovlivňován oním vývojem hospodářských, společenských a politických poměrů, které mohly posunout převahu ve světovém zápasu sil na stranu protihabsburskou. To byl ovšem vývoj až pozdější a těžko můžeme zcela přesně stanovit dobu, kdy Komenský subjektivně pocítí osobní odpovědnost za osudy evangeliků ve vyhnanství. Jisté to bylo tehdy, když mu jako novému biskupu Jednoty byla i oficiálně svěřena péče o rozptýlené stádo. Ale zdá se, že to bylo ještě dříve. Snad již tehdy, kdy právě národním zájmem je přinucen k tomu, aby vstoupil do švédských služeb. Pro vývoj politického zájmu Komenského je ovšem vedlejší, že nikdy nebyl (a při rozporch mezi Bratřími a luterány ani nemohl být) uznaným vůdcem všech emigrantů. To, že však necítil úzce skupinově nýbrž celonárodně, je patrné jak v »Haggaeu«, tak v polemice s Martiniem z Dražova, kde všude vystupuje jako mluvčí celého národa.

I když v počátcích lešenského pobytu měl Komenský ještě daleko k významné roli, kterou hrál později, přece již tu byl neustále dobře informován o tom, co se v politickém i kulturním světě děje. Lešno jako centrum bratrské emigrace se stalo citlivým a dobře informovaným bodem, kde se sbíhaly nitky diplomatických zpráv z různých zemí a kde Komenský byl záhy středem, v němž se zprávy soustřeďovaly, zvláště když se mohl opírat i o studenty z řad Jednoty na západě. Ostatně Lešno mělo čilé hospodářské styky, bylo v oblasti tehdy velmi rušného Pobaltí a ani kulturně nebylo místem zapadlým. Jednota se šířila na východ do kruhů nejpokrokovější polské šlechty a měšťanstva, proto se v městě, v němž Bratři našli útulek, na dvoře hraběte Rafaela Leszczyňského shromažďovali i jiní vynikající lidé, jak právě plyne z jeho pokrokového úsilí. Je tu třeba jmenovat významného přírodopisce Johnstona, který se stal přítelem Komenského; oba pak společně sledovali nové proudy světové vědy.

Tim se již dostáváme k tomu, že vzestupná vlna světové buržoasie proniká ke Komenskému i prostřednictvím literární tvorby. Konec XVI. a začátek XVII. stol. je důležitým obdobím, kdy ve filosofii dochází k velkorysému zobecňování výrobní i politické zkušenosti údobí nástupu buržoasie. Zobecňování zkušeností nových technických vynálezů, objev-

ných cest, rozšíření dosud známého orbis terrarum o skutečnosti vzdálených světadílů, zobecnění potřeb a ideálů nové společenské třídy vyvolává prudký kvas v nadstavbě, která se bije o novou skutečnost stejně houževnatě, se stejně velkorysou odvahou a průbojností jako mořeplavci a obchodníci, výrobci i politikové dravě nastupující společenské třídy. Nadstavba plní vzorně svůj úkol vůči základně a i nejabstraktnější její složka – filosofie, seismograficky věrně, i když převráceně, odráží i nepatrné záchvěvy podzemí a není odrazem jen pasivním, nýbrž aktivně bojujícím. Po této stránce není rozdílu mezi filosofickými a společenskými názory, doplňují a podmiňují se vzájemně a slučují se často v týchž představitelích. Campanella i Bacon Verulamský tím, že se opírají o nové přírodovědecké poznatky a zobecňují je, opírají se zároveň o vzestupné proudy společenské a vedle přírodovědné filosofie rýsují odvážně i své sociální utopie. I u těch filosofů, kteří se nezabývají přímo a soustavně společenskými poměry, ohlas nové společnosti projevuje se alespoň v zindividualisované formě jako hrdě kreslený obraz nového člověka s novými vlastnostmi.

Přírodovědecká filosofie si uvědomuje velikost lidského poznání, ale toto uvědomění má jak společenské kořeny v nástupu nové, průbojné třídy, tak společenské důsledky v posilování lidského sebevědomí pro boj se starým. Oslava doby nástupu buržoasie u Marxe i Engelse i oslava mužů, které tato doba vytvořila, je příliš známá, než aby jí bylo třeba zde znovu citovat, ale zároveň je plně výstižná i pro situaci, v níž se vyvíjejí společenské názory Komenského.

Komenský je náruživý čtenář a pátrá po všem, co nově vychází. Víme, jak již za studií v Německu si zakoupil i rukopis proslulého díla Koperníkova »De revolutionibus orbium coelestium«. Čtenářská náruživost ho neopouští po celý život. Je opět znakem doby, že mezinárodní výměna knih a myšlenek je v této době nesmírně rychlá. Rozšíření knih-tisku a využití pro šíření vědění a znalostí všech cest, jež si razil vzmahající se světový obchod, zařazení proslulých knižních trhů mezi jiné trhy hledaného zboží, to všechno podporuje rychlou výměnu nových poznatků a názorů. Vzdělanci se cítí jako světová obec (to je odkaz humanismu), a proto i mezi lidmi osobně neznámými se rozvíjí čilá a zásadní korespondence o nejdůležitějších problémech. A tak Komenský je i v Lešně nejen citlivě a rychle zpravován o všech výkyvech politického dění, ale i o všem novém, co vzniká v kultuře. Studuje a zná nejpokročilejší myslitele své doby. V úvodu k svému dílu »Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis«, vydaném v Lipsku r. 1633, uvádí

jako své hlavní prameny díla Ludovica Vivesa »De tradendis disciplinis«, Tomáše Campanelly díla »Prodromus philosophiae restaurandae«, »Realis philosophiae epilogisticae libri IV«, »De rerum sensu et magia libri IV«, »Apologia pro Galileo«, Bacona Verulamského »Instauratio magna scientiarum«.³⁾

I když to nejsou díla s vysloveně společenskou problematikou, a je pochopitelné, že taková se v úvodu k »Fysice« necitují, přece i tyto práce mají veliký význam pro společenské názory. Jsou to vesměs díla naplněná bojovným odporem k scholastice a k jejímu sterilnímu formalismu a autoritářství, zájmem o přírodu a o smyslové poznání a nadšeným gno-seologickým optimismem. S tím ovšem pevně souvisí to, že jsou nasycena oním novým lidským sebevědomím, jež je ohlasem změny hospodářských a společenských poměrů.

Stejně dychtivě jako knihy o nové přírodovědné filosofii vyhledává Komenský i nové knihy didaktické a pedagogické. V těch je také silně zdůrazňován odraz nového člověka jako ideál nové výchovy. Stejně horlivě se seznamuje Komenský i s díly o společenské reformě, ať již jde o reformu světské společnosti nebo o reformy církevního života. A tak lze říci, že Komenský má podivuhodný, neustále rozmnožovaný přehled o všem významném, co v celé Evropě vychází, a že má i neustálou dychtivost po poznání nového.

Je zcela zbytečné nadhazovat si zde problém, do jaké míry Komenského myšlenky vyrůstají z domácí půdy, nebo jak působily na jeho pokrokové myšlení vlivy cizí, ať již přímo nebo prostřednictvím literatury. Jistě je možno vytknout některým komeniologickým pracím positivistic-kou »vlivologii« a zjednodušené vysvětlování názorů Komenského prostou filiací knižních vlivů. A jistě je nutno vysoce ocenit sovětskou komeniologii za to, že zdůraznila význam husitských tradic pro vznik a vývoj pokrokových názorů Komenského. Ale vlivy pokrokových tradic domácích a pokrokových myšlenek ze zemí tehdy nejpokročilejších si neodporují. Naopak, podmiňují se navzájem. Je to právě cesta husitských tradic, která nutně vede k nejpokročilejším myšlenkám v Anglii a v Nizozemí. Hospodářský a politický vývoj našich zemí i společný nepřítel – habsburská monarchie jako hlavní opora feudalismu – vedou Jednotu, spolu s vlivem husitského odkazu, k politickým a kulturním svazkům s nejpokročilejšími složkami obyvatelstva v hospodářsky, politicky a kulturně nejpokročilejších zemích tehdejší Evropy.

³⁾ Veškeré spisy J. A. Komenského, I. V Brně, 1914, str. 154–155.

Je-li prvním důvodem změny, která nastává ve společenských názorech Komenského v době prvního lešenského pobytu, objektivní vzrůst moci světové buržoasie a stále intenzivnější zapojování české emigrace do jejího zájmového světa politického i kulturního, pak druhým pramenem změny jsou i důvody plynoucí ze zaměstnání Komenského. Není nic náhodného v tom, že se pokrokové názory projevují právě v Komenského pedagogických a didaktických pracích, že pokrokovou pedagogikou prolamuje feudální omezenost svých společenských názorů. Často se setkáváme u vynikajících badatelů různých oborů s tím, že se ve své nejvlastnější odborné práci dovedou zbavit přežitků minulosti, protože při ní jsou v přímém styku s materiálem a neustále si ověřují svou koncepci v praxi. V oborech však, kde tvůrčím způsobem nepracují a přijímají poznatky z druhé ruky, berou nekriticky starý ideologický obsah. Pro Komenského je pedagogika neustálým dotykem se zemí, těsným spojením s realitou. K tomu pak přistupuje, že právě v oblasti vzdělání se husitská tradice udržovala a rozvíjela v Jednotě nejživotněji a nejplodněji. Proto ještě za pobytu v Čechách, v době, kdy se Komenský skrýval a žil v nejistotě, objev Bodinovy »Didaktiky« ve vlkančické knihovně probudil Komenského k vlastní didaktické práci a vyvolal v nejtěžší době činnost, naplněnou optimismem.

V této činnosti mohl Komenský navázat na záslužnou tradici Jednoty v její péči o vzdělání. Ani v analýze této péče nesmíme zapomínat na její třídní základ, odpovídající jejímu společenskému složení. Alt v citované již práci »Pokrokový charakter pedagogiky Komenského« zabývá se podrobně tímto zdrojem Komenského pedagogiky a ukazuje, jak o výchovu a školu pečovaly i náboženské lidové sekty v Německu a Rakousku, a podává o tom doklady.⁴⁾ Zároveň ukazuje, že předností husitské školské tradice oproti školství jiných sekt bylo to, že husitské hnutí bylo nejmocnějším, nejdéle trvajícím a nejúspěšnějším z těchto revolučních davových hnutí a že mělo i dlouhou praxi ověřenou zkušenost ve vyučování dětí v lidových vrstvách. Alt pak uvádí základní znaky péče o vzdělání v těchto sektách, které se projevují i v Komenského pedagogice.⁵⁾

Jsou to: výchova dětí z lidových vrstev, péče veřejnosti o výchovu všech, a to i děvčat, vyučování v mateřské řeči, nutnost předškolní výchovy, důležitost učebnic, zhotovených zvlášť pro vyučovací účely, po-

⁴⁾ O bratrském školství nejnověji informuje práce Amedea Molnara: »Česko-bratrská výchova před Komenským«. Praha, SPN, 1956.

⁵⁾ R. Alt, tamtéž, str. 92 a n.

dávání vědomostí, souvisejících s každodenním životem, výchova k pracovitosti, přívětivé zacházení se žáky respektující individualitu dětí, požadavek encyklopedie všeobecně přístupných poznatků.

Povšimněme si společenské základny tohoto rázu výchovy v lidových náboženských sektách a v Jednotě, protože bude pro nás i důležitým vysvětlujícím momentem pro některé rysy Komenského společenských názorů. Vidíme ji v životních zájmech širokých mas drobných výrobců, ve městech i městečkách, v selských usedlostech i v malých zemanských dvorcích. Tichý, nevýbojný je život drobného výrobce statků, určených pro vnitřní obchod, kde při výrobě bývá zaměstnána celá rodina a kde je přece jen jakýsi blahobyť, i když velmi skromný. Tento styl života vylučuje sice prudké radovánky mimo okruh domova, ale protože práce se nedělá až do úpadu, dovoluje jisté kulturní projevy uvnitř domu; tak zintimňuje a zvlidňuje rodinné vztahy. Skromným přepychem je náboženská píseň, zpívaná při práci, zbožná kniha, připadně i poučná anebo morálně nabádavá kniha světská, předčítaná otcem rodiny nebo dětmi, zatím co ostatní rodina i čeládka pracují, prohlížení rytin v náboženských nebo poučných knihách. Stejně drobné radosti utěšují venkovana, ať již drobného šlechtice v zemanských statcích odříznutých od světa, nebo svobodného sedláka, ale nezřídka i zámožnějšího sedláka poddaného, za dlouhých zimních večerů, kdy práce venku ustává a stavení jsou zasypána sněhem. Jediným přepychem a potěchou je za praskotu ohně a světla loučí nábožná píseň nebo četba bible, zatím co se dere peří nebo vyřezávají předměty ze dřeva pro domácí potřebu.

Životní radosti jsou těmto tichým, střídým, pracovitým drobným výrobcům jejich děti. Jejich výchova k práci, k lásce a úctě k rodičům, ke skromnosti, k manuální obratnosti i k základním praktickým encyklopedickým znalostem je pro rodiče nejen věcí rodičovské lásky, ale i hospodářské nutnosti. Na dobrém chování dítek záleží, aby rodičům již od útlého dětství pomáhaly v domácí práci i ve výrobě a ve stáří aby se jim staly oporou. Je třeba dobrého vychování, aby děti nerušily rozpustilostí klid v domě a práci rodičů, aby nepoškozovaly jejich živnost i patným chováním a aby, až vyspějí, udržely, nebo i rozmnožily svou práci malý rodinný majetek, dvorec, chalupu, dům a živnost, a aby rodiče, až sami nebudou moci pro stáří pracovat, našli útulek i výměnek a slušné zaopatření u dětí zbožně vychovaných k rodičovské úctě i pilnosti.

Cítíme, jak i ony duchovní, mírné, ušlechtilé zábavy, duchovní zpěv

a četba zbožných děl, láska k mírné, člověkem zušlechtěné přírodě, k zahradám s pěstěnými štěpy a záhony květů, stále doporučovaná tichost, píle a střídmost, je výrazem týchž stísněných hospodářských a životních poměrů, drobných výrobců a nebohatých vlastníků, jejichž namáhavě vydělávaný a strádaný majetek byl by těžce ohrožen a výsledek práce rodičů i prarodičů zmařen třeba jediným vybočením, bujnou pitkou, nocí prohýřenou s veselými kumpány anebo zakoupením drahého oděvu nebo šperku. Četba bible a jiných nábožných knih, zpěv duchovních písní, především žalmů, ale i bratrských písní skládaných ke všem denním příležitostem, už není u Bratří projevem i oporou revolučního protifeudálního odboje, nýbrž prostředkem, jak snášet a nenákladně si zpříjemňovat každodenní lopocení a útrapy těžkého života drobného výrobce, je projevem ideologie nikoli třídního boje, nýbrž smíru. Je však i ideologií houževnatého, spořivého měšťáka, který odříkáním a prací zraje ke své ekonomické a politické dějinné roli. Zcela jiné kapitoly z bible a zcela jiné písně, jsou v oblibě v bratrských sborech a v rodinách, než byly v oblibě v epoše husitské. Bible se již nečte a nevykládá na revolučních shromážděních »na horách« nebo vojskům při zastávkách na polním tažení, náboženské písně se nezpívají v mohutném chorálu před bitvou a při jejich zvucích neprchají šiky nepřátel. Ráz i funkce vzdělání se proměnily spolu s historickou proměnou situace. A přece znovu a znovu propukávající selská povstání ukazují, že jiskry nevyhasly. Zpravidla však převládá přitlumenost, tichost, mírnost, životní prostota s mírnými potřebami, jež se stává nejvíce velebenou ctností. Toto ovzduší na nás vane jak z nejrůznějších kancionálů bratrských, tak z »Řádu církevního« Jednoty bratrské.⁶⁾

Asketismus »Řádu«, pronikající mnoha artikuly, není již výrazem onoho plebejsko-selského asketismu, v němž se projevuje a zároveň umožňuje a podporuje rozchod s dosavadním společenským řádem, jak to ukázal B. Engels v »Německé selské válce« a jak se to projevovalo v původním Táboru i v původní Jednotě, ale je již odrazem maloburžoasní spořivosti. Tato spořivost se projevuje v požadavku na členy Jednoty, kteří jsou v »Řádu« nazýváni posluchači (auditores v latinském textu), jimž se v artikulu »O řádu domovním posluchačů« praví:

1. Aby každý místo své a povinnost svou znal, a jakž povolán jest

⁶⁾ Pochází z r. 1609, kdy bylo zapotřebí při vydání Rudolfova Majestátu nějak vymezit právní postavení Jednoty bratrské, která se sice, pokud jde o vyznání víry, připojila r. 1575 s ostatními evangelickými stavy k t. zv. české konfesi, ale uchovala si svůj vlastní »Řád církevní«.

(1. Kor. 7, 20; Eféz. 4, 1), hospodářem, hospodyní, dítětem, čeledínem, podruhem, tak aby se podle Božího rozměření na svém místě v bázni jeho ostříhal.

6. Rozpustilostí a bezbožností světských žádných v domích svých (a zvláště opilství, zlolejštví, přísah lehkých, her, muzik světských, tanců i jiných marností) aby nedopouštěli, ani kdekoli jinde takovým rozpustilostem neobcovali.

7. Ku práci zřízené aby všechny v svém domě, jakž služebné čeládky, tak i dívky vlastní, kdy komu čas jest, přidrželi. Nebo mládeži nic nad zahálku škodlivějšího není.

9. Aby hospodářové po krčmách a šenkovních domích nechodili, tam neposedávali, nepili, nehráli, času nemařili, ale doma ve dne, ovšem v noci bývali a práce své hleděli i stráž nad domem drželi.

10. Živností fortelných, nepravých, lakomých, (1. Tess. 4, 6) aby se vyvarovali, lichev žádných sobě neosvobozovali, a to pro Boží záповeď zjevnou i mnohotvárnou lichevnou nepravost. (2. Mojž. 22, 25; Žalm 15, 5).⁷⁾

Stejná střídmost je v »Řádě jednoty« nařizována i při svěcení nedělí.⁸⁾

»Obíráním se věcmi Božími, zpíváním totiž a čtením sobě Písem svatých hned v sobotu večer, potom pak chozením do shromáždění svatých a tam slova Božího posloucháním, rozjímáním a Pánu Bohu sloužením, ne jednou toliko a neb dvakrát za den, ale čtyřikrát nebo pětkrát (Kollos. 3, 16), jakž prvé (pod titulem o řádu při kázání Božího slova) oznámeno. Nebo, poněvadž Pán Bůh celý ten den sobě vymínil (2. Mojž. 20, 9, 10) jakožto den svatý svůj (Izai. 58, 13), za nejlepší věc soudili předkové naši větší jeho díl v společném shromáždění strávit, aby tak i zbytečným procházkám, zahálkám a marnostem jakýmkoli, kterýchž Bůh v den svatý svůj míti nechce (Izai. 58, 13), snáze vyhnuto bylo.

Rovněž při svatbách se doporučuje táž střídmost⁹⁾ a kněz po oddavkách »lidu pak tu přítomného ku pobožnému, vážnému a (Luk. 21, 34) střízlivému hodování a varování se hříšných nezpůsobů, zvláště opilství, obžerství, řečí zlých, svárů i tanců napomíná«.

Pro stísněné, lokálně omezené poměry je příznačné jak se v »Řádu« připomíná, že se přestěhování i cestování mimo okruh bydliště má pře-

⁷⁾ »Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum«. Veškeré spisy J. A. K., sv. XVII, v Brně, str. 122 a 3.

⁸⁾ Tamtéž, str. 110.

⁹⁾ Tamtéž, str. 106.

dem oznamovat duchovním správcům, aby pomohli radou, modlitbami i doporučením k církevním správcům míst, která navštíví.

Sympaticky vystupuje v Řádě mnohokrát připomínaná povinnost pečovat o výchovu dítek doma i ve školách. Klade ji jako přední povinnost otcům rodin. Také akoluthům, učedníkům připravujícím se na úřad kněžský, se klade za povinnost »Dítka křesťanské v školách katechismu etc. vyučovati pomahati«.¹⁰⁾ Jáhnům nebo diakonům se ukládá za povinnost: »Mládež v školách i v církvi katechismu a počátkům náboženství učiti.«¹¹⁾ Seniorům pak: »Pozor dávati, aby mládež zdárná k školám obrácená a k budoucí potřebě církve pilně cvičena byla,«¹²⁾ ale i povinen také každý senior bibliotéku Jednoty opatrovati, rozmnožovati a všechněch knih rejstřík míti. »O impressi Jednoty péči míti všech jich povinnost jest, dohlédati pak k ní nejbližšímu náleží.«¹³⁾

Víme, jak nesmírný byl rozvoj škol Jednoty, a jak nepečovali jen o ty dítky, které se připravovaly k budoucímu kněžskému úřadu, ale o všechny. Veliký rozmach bratrských tiskáren, bohatá ediční činnost s monumentálním podnikem vydání bible Kralické, i se značným počtem různých náboženských knih a kancionálů, doplňovala školní výchovu. Kniha se stala běžnou věcí v bratrských rodinách, a i když duchovní ráz bratrských edic zůstával v oblasti feudální ideologie, přece jen velmi povznesla úroveň lidových mas, rozšířila jejich obzory a rozmnožila jejich vědomosti. Bratrská kniha vyniká nadto i vybroušenou českou řečí, které Bratří věnovali velikou péči, i skvělou vnější úpravu.

Jednota sama však, vyrůstajíc k vyšším úkolům státnickým a stávajíc se čelnou politickou složkou, cítila nedostatky svého školství, jež nepostačovalo uspokojit potřeby urozených členů Jednoty, a bylo ohrožováno konkurencí bohatších, kosmopolitnějších, lákavějších kolejí jesuitských, které dovedly získat a vychovat v konvertity syny nejen lutherské a kališnické, ale dokonce i bratrské šlechty. Komenského pedagogika vyrůstá nejen z tradic bratrského školství, ale i z touhy překonat jeho ohraničenost, lokálnost, neprůbojnost. Velikost jeho pedagogiky tkví v tom, že k tradici lidových sekt připojuje i odkaz mocného protischolastického hnutí pedagogického, které přinesl humanismus a renesance i materialistické a sensualistické proudy filosofické, spojené s nástupem světové buržoasie.

¹⁰⁾ Tamtéž, str. 42.

¹¹⁾ Tamtéž, str. 44.

¹²⁾ Tamtéž, str. 50.

¹³⁾ Tamtéž, str. 52.

Užijme pro základ, Komenského pedagogiku zahrnující, pro jeho názory na postavení člověka ve vesmíru, na jeho společenské vztahy a na jeho dějinné určení i pro jeho dějinnou roli v nejširším smyslu, termínu humanismu. Předmarxistické teorie společenské již od období otrokářské společnosti, až k teoriím buržoasním, vycházející z rodového člověka, promítaly si základní rysy, tendence i potřeby určité společenské třídy nebo vrstvy do obrazu »lidské přirozenosti«, »člověka vůbec«. Takovýto obraz člověka, jeho přirozenosti a jeho přirozených práv měl pokrokovou úlohu tehdy, když jej nastupující třída stavěla proti privilegiované, úzké vrstvě, když všeobecné lidské vlastnosti a všeobecná lidská práva byla bojovně kladena proti názoru, že jen někteří jsou plně lidmi a jen někteří mají lidská práva. Abstraktní pojem člověka vůbec je v takovýchto historických momentech bojovně postaven proti pojmu lidství zúženého na malou privilegovanou vrstvu. Netřídnost tohoto pojetí je stavěna proti privilegiované třídnosti mocných. Má proto progresivní ráz a značný mobilisující účinek. Boj proti feudalismu, narůstající od 15. do 18. stol., formuje, vyvíjí a zdokonaluje tento pojem člověka, jeho přirozených vlastností a práv. Marx ukázal, jak buržoasie, pokud bojuje proti feudalismu, bojuje proti němu i ve jménu všech vrstev feudalismem utlačovaných a je i jejich mluvčím a v jejím pojetí humanismu není proto ještě licoměrnosti.¹⁴⁾

Vývoj buržoasní pedagogiky je těsně spjat s vývojem humanitní koncepce, výchova člověka souvisí těsně s tím, jak si člověka představujeme a jaké mu klademe úkoly. Odtud význam rozboru Komenského humanismu i v tom, v čem se shoduje s humanitními tendencemi své třídy i své doby i v jeho specifickém přínosu.

Pojetí buržoasního humanismu se vyvíjí v protifeudálních bojích od italského quattrocenta, ba už i trecenta, až po osvícenství XVIII. stol. I když má v celém velkém časovém a prostorovém rozpětí společné

¹⁴⁾ Marx - Engels: »Německá ideologie«, I. Český překlad r. 1952, str. 50. »Každá nová třída, která nastupuje na místo třídy, jež vládla před ní, je totiž nucena, již proto, aby splnila své poslání, vydávat svůj zájem za společný zájem všech členů společnosti, to znamená, ideově vyjádřeno: musí dát svým myšlenkám formu obecnosti, musí je vydávat za myšlenky jediné rozumné a obecně platné. Třída, která dělá revoluci – již proto, že stojí proti jiné třídě – vystupuje od počátku nikoli jako třída, nýbrž jako představitelka celé společnosti, představuje se jako celá masa společnosti proti jediné vládnoucí třídě. Může takto vystupovat, protože z počátku její zájem opravdu ještě mnohem více souvisí se společným zájmem všech ostatních nevládnoucích tříd a pod tlakem dosavadních poměrů nemohl se ještě vyvinout jako zvláštní zájem zvláštní třídy.«

rysy, přece se zároveň výrazně různí podle toho, jak se v něm odrážejí potřeby a zájmy různých společenských vrstev v různých etapách jejich vývoje. Přitom se druhotně uplatňují i vlivy současného vývoje vědního, kulturního, zabarvené podle národnosti i podle oblastí, v nichž se humanismus uplatňuje (na př. ve vědě, umění, v právních a politických ideologiích, ve výchově a pod.). Bojující buržoasie si svůj společenský ideál formuluje zdánlivě individuálním termínem – představou »nového člověka«. Tento termín je jen zdánlivě individuální, neboť »člověk« je tu pojat jako obecný pojem aristotelské logiky a znamená proto člověka vůbec. Neznačená všechno lidstvo v empirickém smyslu, nýbrž ve smyslu aristotelsky pojatého logického obsahu, při němž individuum se tím více blíží rodu, čím výrazněji se u něho uplatňují rodové znaky. To znamená u člověka rozum. Tak se na přechodu od feudalismu k buržoasní formaci vytváří pojem humanismu jako složitý ideologický odraz jejího složitého zápasu.

Stalinské pojetí základny a nadstavby, které byly v období kultu přijato bez kritiky, ač četné diskuse ukázaly že vede k protimluvům, rozdělovalo společenské jevy na nadstavbové, které beze zbytku mizí s mizením své základny, a nenadstavbové, jež nepatří ani k základně, ani k nadstavbě a postupují kupředu autonomním vývojem. O většině kulturních pojmů, mezi nimi i o pojmu humanismu, platí však něco zcela jiného. Vzniká jako odraz společenských bojů, i jako odraz s nimi spojených bojů člověka s přírodou a formuje se v nich. Budoucí epocha dialekticky popírá i přejímá odkaz epochy starší, čímž je dána i jeho měnlivost i jeho věčnost – jeho neustálé obohacování ve vývojovém procesu i jeho trvání jako kulturního odkazu.

Jen tak si vysvětlíme neustálou účinnost humanitních idejí minulých epoch a jejich ztělesnění ve filosofických a zvláště uměleckých dílech. Uplatňuje se tu zákon negace negace, ideový odkaz není likvidován jako celek, nýbrž jen to, co je v něm přežilé. Ostatní se stává součástí dalšího tvůrčího procesu. Je pochopitelné, že na tomto vytváření se zvláště podílejí ony epochy, v nichž nastupující třída bojuje s třídou utlačující nejen ve jménu svém, nýbrž ve jménu všech utlačovaných vrstev, a promítá proto do ideálu lidskosti nejen své, nýbrž i jejich tužby a představy – a odráží v něm nejen boj společenský, nýbrž i boj o ovládnutí přírody, který je nutným předpokladem zvýšení produktivity práce a tím i společenského vzestupu třídy.

Platí to o obdobích, které typicky utvářely pojem humanity, o otrokářském řádu, o době, kdy řecké polis bojují na jedné straně s patriar-

chální společnosti doma a na druhé straně se společenskou formací nižšího vývojového stupně, s východní despotií perskou, a později ve zvětšené míře o epoše nastupující buržoasie. – Nástup buržoasie je obdobím staletým – od raného narůstání sil ještě ve středověkých komunách v rámci feudálního řádu až do dobojovaného zápasu ve francouzské revoluci. Dlouhodobému zápolení odpovídá i složité formování ideje humanity, utvářející se podle toho, zda je položen větší důraz na boj o ovládnutí přírody a zvýšení produktivity práce či na boj politický a hospodářský, jak silná je buržoasie a které její složky se uplatňují v zápase, které národy mu vtiskují pečeť svého národního charakteru a své národní kultury, z jakého ideologického odkazu si vypůjčují své představy a své formulace. Není místa řešit zde tento složitý proces. Chtěla bych jen ukázat na jev, který, myslím, přispěje k osvětlení myšlenkového světa Komenského.

Mám dojem, že klíč ke složitému vytváření buržoasního světového názoru nalezneme nejspíš tehdy, budeme-li v něm sledovat dvě vrstvy různé společenské provenience. Jednu bychom mohli nazvat velkoburžoasní, linií smělé, podnikatelské, mořeplavecké buržoasie. Druhá odráží spíše linii drobné výroby. Idealistická historiografie znala obě formy, ne však jejich třídní podmínění a vysvětlovala rozdíl mezi nimi zeměpisnou polohou nebo národní povahou. A přece rozhodující vliv tu měla diferenciace uvnitř buržoasie, povstávající proti privilegovaným vrstvám feudalismu.

Je to jednak průbojné, bohaté, podnikatelské měšťanstvo, jednak měšťská po př. i venkovská drobná výroba. Průbojné, podnikatelské měšťanstvo vytváří pojetí humanismu renesančního, nejen renesance italské, ale i alžbětinské renesance anglické a renesance francouzské. Obzor měšťanstva omezenějšího ve svém rozvoji, více spjatého s malovýrobou, se řemeslem, méně se vydělujícího z obecného lidu, nachází spíše výraz v některých proudech reformačních, zvláště v lidových sektách.

První formu jedinečně charakterisoval a nadšeně oslavil Jakob Burckhardt ve svém klasickém díle *«Die Kultur der Renaissance»*, jež přes své idealistické pojetí nepozbylo významu a vcelku klasicky vystihlo základní rysy renesanční kultury a renesančního sebevědomí pojetí člověka, jež Burckhardt pokládá za tak významný výboj, že by sám o sobě stačil zavázat nás povinností trvalé vděčnosti vůči lidem renesance. Renesančním osobnostem, jejich plnosti, odvaze, sebevědomému rozpětí vůle i intelektu složil hold Bedřich Engels ve známé pasáži v úvodu k *«Antidühringu»*.

Ale vedle tohoto pojetí lidskosti na prahu buržoasní epochy je tu i pojetí druhé – sice zakřiknutější, méně odvážné, více vázané na staré náboženské formy, (ty jsou sice reformovány, ale ne odvrženy), méně revoluční ve vědě, často úzkoprsé v životním názoru, ale zato mnohem lidovější, demokratičtější, netrpící vypjatým intelektualismem, aristokratismem a individualismem. Již A. I. Gercen ve svých *«Listech o studiu přírody»* ukázal na tento rozdíl mezi pojetím renesančním a reformačním, a ač měl nesmírný obdiv pro velikost renesanční kultury, dovedl vystihnout i zápornost jejího aristokratismu a vzdálenosti od lidových mas. Gercen se sice rovněž nepovznosl nad idealistické pojetí historie, ale má zbystrěný zrak pro třídní konflikty, vřelý vztah k lidovým masám a dovede své revolučně demokratické názory uplatnit i při interpretaci minulosti.¹⁵⁾

Na české půdě se v kulturní činnosti spojily dva proudy, které zprvu šly proti sobě, humanismus a reformace. A toto spojení bylo podmíněno třídními změnami uvnitř Jednoty.

Při tomto spojení sice reformace podřídila některé prvky humanistické vzdělanosti svým účelům, ale zároveň došlo i k ekonomicky podmíněné laicisaci světového názoru.

¹⁵⁾ A. I. Gercen: *«Listy o studiu přírody»* (český překlad sb. 144–146). Nelze ostatně nepostřehnout, že klasické vzdělání, jež se rozšířilo po celé Evropě, bylo vzděláním aristokratickým, náleželo neurčité, tím však nijak méně skutečně vrstvě vzdělaných lidí, proprie sic dictum, legistům, duchovním, učencům, rytířům tou měrou, jak přecházeli z vojenské šlechty do dvořanstva, a konečně všem materiálně zabezpečeným a tím i časově volným lidem. Sedláci, měšťská chudina, t. j. chudí měšťané, dělníci, proletáři, nejen že se této přeměny neúčastnili, nýbrž se ještě ostřeji a hlouběji rozešli s uměle vzdělaným prostředím než dříve. Nové jazyky, jež vešly přibližně ve stejné době v užívání, je nesblížily, v lidových nářečích se psaly a pronášely latinské a řecké myšlenky, tak jako se samozřejmě ve středověku mluvilo latinsky o věcech, nemajících vůbec nic společného s Římem. Masy následkem tohoto převratu upadly do největší nevědomosti, dříve tu pro ně byli trubaduři a legendy; kazatelé pro ně mluvili, mniši je navštěvovali, mezi vyšším vzděláním a jimi bylo spojení; nyní se vše nadané, vzdělané, zmocnilo prvků vzdálených lidu, které nic neříkali jeho srdci... Tento rozchod s masami, jež nevyrostl z feudálních předsudků, nýbrž vyšel na půl vědomě ze vzdělanosti samé, zkomplikoval a zamotal vývoj pravé občanskosti v Evropě. Aristokracie vzdělání a vědění je nepoměrně urážlivější než aristokracie krve; není založena na bezprostřednosti, na temné víře, nýbrž na vědomí nadřazenosti, na pyšném prezírání mas; umělá vzdělanost, která vystřídala feudální gotismus, byla pyšná a pohlížela na vše z vysoka; tuto pyšnost můžeme najít u všech jejich představitelů, u Voltaira a Bolingbroka zrovna tak jako u doktrinářů revoluce z r. 1830 a křesťanských katedrových filosofů... Jestliže klasické vzdělání minulo masy a odřízlo od nich vyšší vrstvy, pak naproti tomu reformace se svými rozkoly je neopominula. Mysticismus a učení vyvolaná protestantismem, jeho tajemná prostota, jež se objevila, aby vystřídala velkolepý rituál katolicismu, i jeho dogmatické problémy, zasáhly do svědomí každého člověka.

Ideologie Jednoty obráží stav i potřeby drobné výroby. I když v 17. století mizí již rozpor mezi renesancí a reformací, přece zůstávají ekonomické a společenské rozdíly, které tento dvojitý kulturní proud vyvolaly, a je těžké jednoznačně stanovit, který z obou proudů je pokrokovější, neboť v rozhodujícím ekonomickém ohledu je velká buržoasie stále ještě průbojným pokrokovým činitelem, ale na poli politickém se co nejrychleji utíká ke kompromisu s aristokracií, s níž splývá i životním stylem.

U Komenského po celý život působí oba kulturní vlivy. Jak ten, který se opírá o průbojný svět velkopodnikatelské buržoasie, tak i ten, který tkví v skromnějších poměrech drobné buržoasie. Oba vlivy nejsou vždy v antagonickém rozporu, neboť jsme v etapě boje, kdy se zájmy obou vrstev v boji proti feudalismu často shodují. Můžeme je však v celém díle Komenského zřetelně rozeznat jako jakýsi dvojzpěv, v němž oba hlasy časem splývají, časem se od sebe jasně rozlišují, často se doplňují, někdy jsou v ostré disonanci.

Renesanční humanismus, vyrůstající z odporu proti feudálnímu řádu, se vyznačuje několika podstatnými rysy. Proti feudální pokoře, poniženosti člověka, jeho nicotnosti před Bohem i před mocnostmi duchovními a světskými, proti zdůrazňování lidské slabosti, bezmoci, hříšnosti, je vyzvedáno lidské sebevědomí. Člověk je opěván nadšenými hymny, v nichž se oslavují jeho síly tělesné a duševní a především jeho tvůrčí schopnosti. Tvůrčí mohutnost je viděna stejně v činech politika, hrdého velmože a odvážného condottiera jako v činech umělce, vědce, obchodníka a mořeplavce. Toto vysoké hodnocení má již zcela světský charakter, i když se formálně zachovávají vztahy k náboženství. Připomíná, že člověk je nejskvělejší výtvoem Stvořitelovým.

S tím souvisí to, že proti feudálnímu supraracionalismu a proti snižování lidských schopností poznávacích se staví hrdost na lidský intelekt a na jeho poznávací možnosti. Tato hrdost sice někdy zůstává spojena s náboženskými představami tím, že lidský intelekt je pokládán za nejdokonalejší výtvor boží, že se mu dává atribut božský a že se zdůrazňuje, že intelektem se člověk rovná Bohu. Ale již takovéto zdůraznění rovnosti s Bohem překračuje předěly náboženství.

Obdiv k rozumu se opírá o soudobé výboje lidstva, o zámořské plavby, vědecké objevy a technické vynálezy, o umělecké výtvoery. Umělecká a vědecká činnost je spojována s dovedností technickou a řemeslnou, jak to odpovídá hospodářskému vývoji doby, v níž ještě práce nebyla znehodnocena jako v pozdějším vývoji buržoasie. Giordano Bru-

no píše s hrdostí a radostným obdivem překypující hymny na velikost člověka a na sílu jeho myšlenky a přitom obdiv nejvyšších tvůrčích potencií spojuje s oceněním lidské ruky, bez níž by žádná civilizace ani kultura nebyla možná a kterou Bruno opěvá aristotelským termínem nástroje nástrojů (*l'organo degli organi*). Stejně nadšeně jako opojený filosof a básník Bruno mluví i střízlivý vědec Galileo Galilei. V rozmluvě prvního dne svého základního díla *«Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo»* oslavuje stejně objevy vědecké jako vynálezy technické a díla umělecká. Pozoruhodné je u něho srovnání intelektu lidského s intelektem božským, jež Galilei provádí v oblasti matematiky. Extensivně je lidské poznání jako nulové, protože i když chápe na tisíc principů, v poměru k nekonečnu je to jako nula. Avšak pokud jde o dokonalost poznání, lidský intelekt chápe matematické principy tak dokonale a zná je s tak naprostou jistotou jako sama příroda, neboť dospívá až k poznání nutnosti, nad níž nemůže být již větší jistoty. V jistotě exaktního bádání se proto lidský intelekt rovná božskému. Galilei se však stejně nadšeně obdivuje i podivuhodnému sochařskému a malířskému umění v dílech Michelangela, Raffaela, Tiziana, podivuje se i vynalézavosti hudebních skladatelů i výkonných hudebníků, výtvořům básníků, architektů, umění mořeplaveckému a nade vše knihtisku, který překleneje největší vzdálenosti prostorové a časové a dovoluje hovořit i s generacemi dávno zemřelými i s těmi, které přijdou tisíc i deset tisíc let po nás. Stejně nadšeně se obdivují lidskému intelektu i Valla i Campanella.

Humanisté si citují verše Ovidiovy o vzniku člověka, který se zrodil nahý a bezbranný, ale silou svého rozumu se stal pánem tvorstva a přetvořitelem přírody, a doplňují starověké důkazy o velikosti člověka obrazy a argumenty vzatými z přítomné doby. Campanella má překrásný sonet, v němž antické důkazy o moci a velikosti lidského intelektu, objev ohně, vynález písma, vynález úpravy pokrmů a výroby vína atd. doplňuje objevy a vynálezy novodobými, obdivem k astronomickým poznatkům i soudobé technice a ukončuje báseň nadšeným refrémem o nesmírné moci lidského myšlení. Podobný obdiv k člověku i k soudobým objevům a vynálezům je u Bacona Verulamského.

Výraz *artes et litterae* u těchto myslitelů neznamená jen umění a věda, ale i technika a věda, *ars* je stejně malířství a sochařství jako i na př. *ars navigatoria* (umění mořeplavecké). Theoreticky, ač mnozí z těchto myslitelů jsou odpůrci Aristotelovými, je intelektuální nadřazenost člověka vysvětlována aristotelským a stoickým pojmem přirozenosti a

aristotelským umístěním člověka v přírodní hierarchii. Přirozenosti člověka, jeho rodovou vlastností jest rozum a člověkem jako rozumovou bytostí vrcholí pyramida ontologická i logická.

Třídní posice těchto ideologů nastupující buržoasie nedovede ještě rozeznat to, co mohl poznat až ideolog proletariátu Marx, že nikoli rozum, nýbrž práce je rodovým znakem člověka. Odtud plyne idealismus i meze demokratismu jejich pojetí.

Proti feudálnímu supranaturalismu, proti kladení smyslu života do života záhrobního, proti asketickému odmítání přírody, smyslových vjemů a počtů a považování lidské tělesnosti za pramen hříchů, znamenají renesanční ideje bouřlivé přitakání přírodě, tělesnosti, životu zde na zemi, smyslům jako zdrojům poznání i počtů. Zde se však nejvíce projevují rozdíly třídně, dobově i profesionálně podmíněné. Kdežto patriciát v Itálii a ve Francii vtěluje svůj ideál v nespoutané požitkářství a nepředstavitelnou hýřivost, ta část buržoasie, která se musí namáhavě starat a šetřit, aby mohla akumulovat, vymezuje si životní požitky požadavky solidního komfortu, přízpusobeného těžkopádnějšímu vkusu a kapse.

Vztah k přírodě znamená poznat přírodu a ovládnout ji. »Vědění je moc« vyslovuje Bacon základní myšlenku nejpokročilejších lidí jeho doby. Jistěže vědci chápou tuto hesi více v theoretickém smyslu, ale obchodníci, podnikatelé a draví politikové ji chápou ve smyslu velmi materiálním.

Cesta od scholastického verbalismu k přírodě a věcem může být chápána jako theoretický postulát zkoumání přírody a trpělivé indukativní metody, ale věci jsou rovněž velmi konkrétní předměty obchodu, lodí a balíky, přístavy a dílny.

Smyslovost není jen bujnou smyslovostí renesančních orgií a těžkým přepychem italských a francouzských dvorů velmožů, – ve vzkvétajících zemích, jako bylo Holandsko, jako však byly i do války třicetileté Čechy a Morava, puvabně působí na oko střídání lučin, polí, výstavných měst, vesnic i vodních ploch (v Holandsku průplavů, u nás pak četných a dobře udržovaných rybníků), v nichž se obráží modř nebe i pouť oblaků, lodí, i zahrady se zeleninou, štěpy, květy, útulné domy a osady. Umění dřeva a mědirytiny dovoluje vniknouti do domácností, stát se nejen okrasou chrámů a paláců, ale i součástí měšťanského soukromého majetku. Krásná výzdoba knihy, ilustrace, pěkný tisk a honosná vazba, právě tak jako drobná holandská olejomalba se stávají obrazem bohatého a sytého smyslového světa měšťanstva. A při tom věci, smyslové dojmy, pozor-

vání se stávají novou stranou lidského poznání, které se vyproštuje z pout scholastického formalismu.¹⁶⁾

Dalším rysem vzpoury proti feudální vázanosti je individualismus, který podtrhuje hrdost a svébytnost člověka, ale vidí ji jen v individuích a přitom jen ve vynikajících individuích. Člověk se zbavuje feudálních pout, ovšem zbavují se jich především silní jedinci a ti si svou sílu uvědomují nejen v odporu k feudální vazbě, ale i v pohrdání těmi, kteří zůstali dole, davem. Individualismus se ovšem obměňuje se společenskou vrstvou, v níž se projevuje, stejně jako s rázem doby. Jiný je renesanční individualismus italských knížat, jiný u umělců nebo humanistických rektorů, jiný u mořeplavců a obchodníků, jiný u měšťanských výrobců a kramářů, kterým neustálá honba za výdělkem, v níž slabší podléhají, nutnost osobní iniciativy i osobní odpovědnosti, izolovanost v prostředí, v němž soukromý majetek ohraničuje jednoho od druhého stejně jako plot ohraničuje zahrady a dvory, vytváří individualismus ne již bujně, nýbrž přísně a odpovědné formy, jenž našel svůj ideologický výraz v kalvinismu.

I individualismus se theoreticky opírá o aristotelský pojem přirozenosti, v němž individuum má svou ucelenou podobu, svůj imanentní cíl, a individuum je tím dokonalejší, čím lépe se v něm odráží rodové vlastnosti – tedy právě ony vznešené vlastnosti, které činí člověka člověkem. S tím pak souvisí i aristokratismus, opovrhování davem, tak nepříjemně působící nejen u renesančních velmožů, ale i u humanistů, jako byl Erasmus Rotterdamský. Tento aristokratismus sice vysoko zvedá člověka proti feudálnímu zdeptání, ale jen člověka-aristokrata, ať již rodem nebo duchem, který tím bezohledněji deptá slabé. Odtud exklusivnost renesančního pojetí zdatnosti – virtú, která sice účinně chválí sílu a pýchu člověka proti feudálnímu asketismu, flagelanství a pokoře, ale činí tak jen u lidí vybraných a oslavuje v člověku aristokratické vlastnosti i chování.

Naproti tomu se nám jeví mnohem hřejivějším a lidštějším ten vztah k člověku, který je odrazem zájmů malých mešťanů, řemeslníků a svobodných sedláků, »obecného lidu« a jenž nabývá ideologického výrazu zvláště v učení některých lidových náboženských sekt, k nimž patřila i Jednota. Toto pojetí je sice mnohem více poplatné minulosti, mnohem

¹⁶⁾ Drobný přepych, pohodlí skromné radosti vnějšího světa stávají se i brzdou revolučnosti lidových mas, proto se radikální lidová hnutí od něho odchylojí k plebejskému asketismu, jak ukázal B. Engels v Německé selské válce a jak tomu bylo na př. i u radikálních revolucionářů v Anglii XVII. stol.

více užívá thesů křesťanské ideologie, mluví o křesťanské lásce, je v něm méně smělosti, průbojnosti, odvahy, zvláště co se týče ovládnutí přírody, ale více smyslu pro lidskou družnost, kolektivnost, laskavou účinnost, vzájemnou vřídlost těch, kdo jsou z existenčních zápasů mnohem více navzájem na sebe odkázáni, tedy více demokratismu. Je tu lidskost sice zakřiknutější, méně průbojná, ale je spojena s úctou k řemeslné práci, s vědomím pospolitosti a potřebou dobrých, mírných, nenásilných lidských vztahů. S ní souvisí myšlenky, které se mnohem více uplatní v dalším období vývoje, myšlenka nenásilnosti a náboženské tolerance, i když je na prvním místě zrodily hospodářské potřeby.

Není možno opominouti ani dvě význačné tendence buržoasního humanismu, které nestojí nijak v té době v protikladu, protože odpovídají dvěma současně vznikajícím a navzájem se podmiňujícím skutečnostem, tendence světovosti, a na druhé straně zesílené myšlenky národní. První odpovídá vytváření světového obchodu, rozšíření dosavadního orbis terrarum, zesíleným stykům nejen hospodářským, ale i kulturním, umožněným vynálezem knihtisku a rozšířenými a zrychlenými možnostmi komunikačními. Druhá odpovídá vytváření národního trhu, formování buržoasních národů a upevňování národních států.

Další významnou součástí humanismu 16. a 17. století je úsilí najít metodu, která by člověku zajistila poznání přírody a vládu nad ní. Toto úsilí začíná nejprve spojením s polomagickou vírou v alchimii a v příbuzná odvětví, ale rychle se zbavuje iracionální skořápky, opírá se o exaktní přírodovědu a klade si kritérium bezpečnosti, přesnosti a snadnosti. Do popředí vystupuje metoda mechanická, jež vyhovuje nejen účelům poznávat a ovládat přírodu, ale i společenským potřebám širší demokratisace.

V protikladu k humanitnímu odkazu, formujícímu se v 15. a 16. století, vystupují v 17. století tendence ostře antihumanistické. Bréhier¹⁷⁾ ve svých dějinách filosofie vidí hlavní charakteristický rys 17. stol., projevující se stejně u Hobbese, La Rochefoucaulda i u jansenistů, v naprosté nedůvěře v lidskou přirozenost. Jeho výčet bychom mohli doplnit. Patří sem ideologové protireformace, především jesuité, avšak i jejich odpůrce Pascal, stejně antihumanistické je barokní umění jako politické teorie státního absolutismu, ethické i psychologické výklady i protireformační náboženské praktiky. Zápasem s antihumanistickými tendencemi uvnitř vlastního filosofického systému jsou poznamenána díla velikých syste-

¹⁷⁾ Emile Bréhier: «Histoire de la philosophie». T. II., F. 1., str. 1. Paříž, 1947.

matiků filosofie, Descarta a Spinozy. U Descarta se projevují v jeho pochybnostech, skepsi a jsou nakonec poraženy jasným a určitým racionalismem, u Spinozy pohroužením individua do bezbřehosti jediné substance, rozplynutím lidského v kosmickém.

Antihumanismus není ovšem znakem 17. stol. (přesněji jeho prvních dvou třetin) v tom smyslu, že by byl jediným proudem, nýbrž tím, že již od konce 16. stol. vystupuje prudce jako ideologie feudálních mocností i jako ideologie státního absolutismu. Odráží porážku nebo slabost těch činitelů, kteří vystoupili pod praporem humanismu do protifeudálního boje, totiž protifeudálních sil poražených v zemi, kde feudalismus zvítězil, a buržoasie nedostí silné v zemích, kde se proti feudalismu spojuje se silným panovníkem v absolutistickém státě.

Je-li společenským kořenem antihumanismu feudální protiofensiva, je jeho gnoseologickým kořenem sám realistický zájem o člověka i o politické dění, vzbuzený epochou předchozí. Tento zájem odhaluje člověka s jeho pudy, vášněmi, slabostmi i neřestmi. Tytéž vředy, jež se objevují v soukromém životě, objevují se i v životě politickém, jak vnitrostátním, tak mezinárodním; z těch se pak vyvozuje nutnost státního absolutismu i státní raisony, stejně jako instituce stálých zpovědníků-instruktorů i celá kasuistika jesuitské morálky. Počátky vědecké psychologie zaměřené u Descarta k studiu pudů, reflexů a vášní, realistický zájem o lidské vášně a pudy, ožvlý v umění, zvláště v dramatech, realistické hledání skutečných hybatelů vnitřní i mezinárodní politiky, započaté již Macchiavellim, všechno to je správným korektivem jednostranně racionalistického pojetí člověka a lidských dějin, ale zároveň zbytnělé, odráží nástup reakčních sil a slouží jim jako theoretické zdůvodnění antihumanismu a antidemokratismu.

Komenský zápasil za lidskost po celý svůj život. V období krise v letech 1620–28 podlehl dočasně antihumanismu. Avšak za jakých okolností? Komenského vnitřní zápas odráží beznadějnost historické situace, v níž na českém území prohrávala vyšší forma lidského zřízení oproti formě nižší, odráží zároveň nelidskost prvních etap třicetileté války. Jeho zápas byl veden proti samému Bohu, který je hluchý a slepý k bestiálnímu válečnému dění a k protismyslnosti historických událostí. Aby pokořil vlastní rouhavou vzpouru proti bohu, bičoval lidské sebevědomí flage-lantskými obrazy a termíny, v nichž je člověk úmyslně označován jen názvy a obrazy z říše zvířat a věcí, aby se pokořením člověka stala pochopitelnou nelidskost Boha.

Zápas není dobojován. Krise sice mine, ale ne beze stopy. Hned

v rané epoše vývoje prohloubila Komenského pojetí lidskosti a uložila boj za lidskost jako celoživotní úsilí. Proniká jeho názory pedagogickými, vede jeho snahy vševědné, všeosvětivé a všenápravné, podmiňuje jeho společenskou kritiku a staví snahy mírové do centra jeho theoretické a praktické činnosti. Škola má být dílnou lidskosti, lidé mají být vychováni jak proto, že jsou lidmi, tak proto, aby byli lidmi, t. j. aby mohli rozvinout své všechny lidské schopnosti. Náprava lidských věcí je cílem celoživotního snažení Komenského.

Snad nejlépe pochopíme humanistické ideje v jeho pedagogickém díle, pohlédneme-li na ně s několikerého aspektu: jak Komenský nazírá na místo člověka v přírodě a na jeho poznávací schopnosti, a dále jak nazírá na lidskou důstojnost a na vztah mezi lidmi a konečně, jak usiluje o metodu, která umožňuje člověku dosáhnout cílů.¹⁸⁾

Člověk ve vztahu k Bohu a přírodě.

Gnoseologický optimismus.

Sensualistický realismus

V pojetí vztahu člověka k Bohu a přírodě je Komenský nejvíce poplaten středověku. Je rozhodným theistou, křesťanem. Svět i člověk byl stvořen Bohem a svět byl stvořen pro člověka. Člověk je tvorem božím a pánem tvorstva. Avšak náboženská představa je interpretována huma-

¹⁸⁾ Analisujíc humanismus Komenského, nebudu hledat literární vzory pro jednotlivé myšlenky nebo jednotlivé formulace. Tento postup není možný a u autora tak nesmírně sečtělého a tak pohotově a citlivě reagujícího na čtení, jako byl Komenský, by se pro téměř každý názor dala najít nějaká literární předloha. Ale máme záruku, že ona formulace, již bychom jako předlohu uvedli, i když by se v mnohém s vyjádřením Komenského shodovala, i když bychom dokázali, že ji znal, byla mu pro jednotlivou ideu a její rozvedení skutečně předlohou? Což nebylo tehdy mnoho těchto myšlenek prostě ve vzduchu? Což netvořily společnou atmosféru, neútočily ze všech stran? Což není navzájem, při idejích, jež byly do určité míry společným majetkem, společným vaduchem, který nastupující pokrokové vrstvy dýchaly, odrazem společně prožívané historické situace, či literární vyjádření bylo Komenskému v tom kterém případě bezprostředním podnětem? Souhlasím v tomto bodě s názorem J. Polišenského, vysloveným ve článku «Komenský milovník pravdy a míru», v němž píše: «Hledat na kom je Komenský závislý, je tudíž zábavou, která je až příliš samoučelná. Dělat u pisatele XVI. a XVII. stol. velké závěry z jeho spřízněnosti se soudobým či starším autorem se pravidelně nevyplácí.» (Společnostva vědy ve škole, 1955.) Pokud se kdo zajímá o tuto filiaci, pak má státi i současně práce, věnované této otázce, Stehlíkovy o Komenském a Baconovi, Patočkovy o Komenském a Cusanovi i o Komenském a Baconovi. Mnoho najde u Kvačaly, Hendricha, Součka.

nitně. Stvoření Bohem není zdůrazňováno jako důkaz poniženosti, pokory a bezmocnosti člověka, jak tomu bylo u Komenského v období krise, nýbrž jako důkaz jeho dokonalosti a slávy. Hierarchie tvorstva, přijatá od Aristotela, má člověka jako své vyvrcholení v ontologickém i teleologickém smyslu. Světová hierarchie v člověku vrcholí a svět byl dán člověku k užívání.

Proto první kapitola «České didaktiky» začíná tím, že člověk je nejdokonalejší, nejdívnější, nejslavnější tvor. «Jest tedy člověk tvor sice boží, jako i země, voda, kámen, hovado, dřevo, pták atd., ale však tvor ze všech tvorů nejdokonalejší, nejdívnější, nejslavnější.»¹⁹⁾ Z toho plyne didaktická zásada «A tať jest povinnost těch, kdo lidi formují, aby je na důstojnost svou hleděti napřed učili», neboť člověk má být, jak se uvádí v kapitole IV «rozumným tvorem, pánem tvorů, obrazem božím.»²⁰⁾

Aristotelské pojetí lidské přirozenosti, spojené s tomistickým pojetím člověka, jehož jediného obdařil Bůh rozumem, staví do popředí u Komenského složku rozumovou, poznávací. Gnoseologie se tak stává základem Komenského didaktiky a zároveň nejprogresivnější složkou jeho filosofie. Její progresivnost připomněli důrazně sovětští badatelé, poukazuji na to, že přes sensualistickou gnoseologii se Komenský dostává až těsně k materialismu. A. A. Krasnovskij zase upozornil na to, že Komenský již ve svých herborských prvotinách opírá správnost sensualismu poukazem, že je živelným přesvědčením lidových mas a že tedy těsně souvisí s Komenského demokratiem.²¹⁾

Je však třeba nejvyšší obezřetnosti, hledáme-li v Komenského gnoseologii materialistické prvky. Často to, co se na první pohled zdá materialismem, je prostě objektivním idealismem tomistického ražení. Nelze zapomínat, že i tomismus definuje pravdu jako «adaequatio rei et intellectus»²²⁾ a že dává smyslovému poznání význačné místo, ovšem v té interpretaci, že Bůh stvořil smyslový svět i člověka, a člověk, poznávaje svými smysly tento svět, poznává jako boží tvor výtvořiny boží a učí se tak z děl ctít jejich stvořitele. Onen sensualismus, který zastává Komenský ve svých herborských filosofických prvotinách, hájí thesi «nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu» a je ještě takto plně scholasticky pojat; myslím, že se Krasnovskij mýlí, vidí-li v něm více. Ale

¹⁹⁾ Didaktika, Kap. I. Jan Amos Komenský: «Didaktické spisy». SPN, Praha, 1951, str. 27.

²⁰⁾ Didaktika, Kap. IV., str. 35.

²¹⁾ A. A. Krasnovskij: «Jan Amos Komenský», str. 12 a n.

²²⁾ Shodu věcí a myšlení.

nezapomínejme na Leninův postřeh ve »Filosofických sešitech«²³⁾ že se objektivní idealismus může vlastní vahou převrátit v materialismus; to se místy v didaktických spisech Komenského děje, a to v přímém důsledku sensualismu, v přímém důsledku mocného vpádu empirických faktů, která na čas plně opanují zorné pole a vytlačují idealistickou interpretaci. Je to vždy jen místy, nikde nedochází k zobecnění, světový názor jako celek je idealistický, ale didaktické zásady Komenského, živelně a bezpečně vedené býstrým pozorovacím talentem a vynikající pedagogickou zkušeností, opírají se o tyto materialistické prvky.

Komenský zná tři prameny poznání, smysly, rozum a zjevení. Ale při propracování didaktických zásad přihlíží jen k prvním dvěma. Zjevení tvoří část vyučovací materie, nikoli didaktických principů.

Komenského gnoseologie patří, právě tak, jak to řekl Bacon o své filosofii, více jeho době než jeho talentu. Rodila se v letech, kdy růst buržoasní výroby přináší mocný rozmach technických vynálezů a rozvíjející se zámožný obchod vede ke stále novým zeměpisným objevům. Tyto objevy se dějí v rychlých časových intervalech, lze říci nepřetržitě, jeden zákonitě vede za sebou druhý, takže se věci včera ještě neznámé stávají běžně známými dnes.²⁴⁾ Tato skutečnost přímo nutila k předpokladu, že tomu tak bude neustále, že není nic, co by mělo být na věky nepoznateľné, že jsou jen věci dosud nepoznané, které však budou jistě během vývoje věd poznány. Tato skutečnost vytváří gnoseologický opti-

²³⁾ Lenin: »Filosofické sešity«, Praha, 1953, str. 138, 198, 251 a jinde.

²⁴⁾ J. Hendrich v úvodu k »Velké didaktice« (vyd. z r. 1948) takto charakterizuje veliké objevy doby, jejíž odkaz na Komenského působil nebo ve které žil. »Roku 1492 byla objevena Amerika. Objev ten přispíval k novému chápání světa; názor zemědělný... nedal se již dlouho vědecky držet. Galileo Galilei musí sice odvolat ještě r. 1663 nový názor sluncestředný, ale lepší poznání proniká vítězně. Roku 1543 byl dokončen Koperkony, k nimž roku 1618 přistupuje zákon třetí. Roku 1614 podává Napier svůj výklad soustavy logaritmické. Počátkem 17. století objeven mikroskop a teleskop. R. 1621 formuluje Snell zákony o lomu světla, roku 1628 podal Hervey veřejnosti své výzkumy o oběhu krve. (Jan Amos Komenský: »Didaktika velká«, český překlad. Brno, 1948, str. 6.) Tento výčet Hendrichův je možno doplnit mnoha dalšími údaji. R. 1610 objevuje Galilei satelity Jupiterovy a r. 1632 vydává svůj proslulý »Dialog«, r. 1635 zveřejňuje Fermat své myšlenky týkající se analytické geometrie a infinitesimálního počtu. R. 1643 objevuje Torricelli barometr, r. 1653 stanoví Pascal zákon hydrostatiky, r. 1655 O. de Geuricke objevuje vývěvu, atd. Ale je to zároveň i doba světepého boje nového se starým. R. 1600 je upálen Giordano Bruno, r. 1619 L. Vanini, r. 1616 byl první proces inkvisice proti Galileovi, r. 1633 byl též nucen odvolat své názory. Inkvisice krutě zasahuje proti Galileovi, Campanellovi a mnoha jiným bojovníkům za pravdu, myslitelé i jejich knihy hoří na hranicích, ale jiskry z hranic rozžijí nové požáry odporu.

mismus nastupující buržoasie, radostnou víru v hrdou moc lidského poznání, a to moc nejen theoretickou, ale především praktickou. Vyjádřil to Bacon Verulamský svým okřídleným rčením, že vědění je moc.

Tento gnoseologický optimismus je v nápadném kontrastu nejen s pokorou lidského ducha za feudalismu, v níž člověk plně podřizuje své slabé poznávací schopnosti, slabé světlo rozumu nadpřirozenému světlu zjevení, ale je v příkrém kontrastu i ke skeptickým náladám a dokonce i úplnému agnosticizmu úpadkové buržoasní filosofie v epoše začínajícího imperialismu.

Již před napsáním Fysiky proniká poznávací optimismus Komenského díla didaktická, především »Didaktiku«²⁵⁾ a stává se spolu s principem demokratičnosti ve výchově a názornosti vyučování vůdčím motivem jeho celého pedagogického snažení. – Poznávacím optimismem jsou proniknuty nejvzletnější pasáže z »Didaktiky«. Připomínají nadšenou radost z poznání a hrdost nad poznávacími schopnostmi člověka, jež na nás dýchá ze stránek velikých myslitelů nastupující buržoasie Giordana Bruna, Galilea nebo Bacona Verulamského. Spojení poznávacího optimismu se sensualismem je rys, který spojuje Komenského s velikými renesančními mysliteli. Tomuto gnoseologickému optimismu neubírá ceny ani to, že se v jeho zdůvodnění (právě tak jako ve zdůvodnění demokratičnosti výchovy) Komenský opírá o představu, že člověk je obrazem božím. Toto residuum feudálního myšlení je totiž spíše residuem formy, která nijak nenarušuje novodobou náplň Komenského koncepce.

Tak je tomu v V. kapitole, par. 4 »Velké didaktiky«. »Ze se každý člověk rodí schopným k nabývání znalosti věcí, je patrné, poněvadž za prvé je obrazem Božím. Neboť je-li obraz přesný, představuje nezbytně rysy svého vzoru, sice jinak to nebude obraz. Když tedy mezi ostatními vlastnostmi Božími vyniká vševědouce, nezbytně se bude obrazet v člověku nějaký obraz toho. A jak by ne? Člověk stojí zajisté uprostřed mezi skutky Božími, má je jasnou mysl jako kulovité zrcadlo, zavěšené v komnatě, v kterém se obrazují obrazy všech věcí; všech věcí, pravím, kolkolem. Neboť naše mysl chápe nejen věci blízké, nýbrž si přibližuje i vzdálené (ať místem nebo časem), k vysokým se povznáší, tajně vypátrává, skryté odkrývá, i věci nevypátratelné se snaží vypátrat, do té míry něčím nekonečným a neohraničitelným je naše mysl. Třeba

²⁵⁾ J. Patočka ve stati »Bacon Verulamský a Komenského Didaktika« přesvědčivě dokazuje, že pasáže z »Didaktiky«, oslavující člověka a jeho poznávací schopnosti, byly inspirovány četbou Bacona.

bylo dáno člověku tisíc let, v nichž by se vždy něčemu přiučoval, jedno po druhém chápe, přece vždy ještě bude mít kam směřovat, co se mu naskytne; lidská mysl je tak neskonale obsáhlá, že je v poznání skoro bezednou hlubinou. Naše ubohé tělo je omezeno uzoučkými mezemi; hlas se šíří málo šíře; zrak je omezen pouze výškou nebes; mysl nelze stanovit hranici ani na nebi, ani mimo nebe; tak na nebesa nebes jako pod propast propastí vystupuje a sestupuje; třeba byly tisíckrát větší, než jsou, přece ji proniká neuvěřitelnou rychlostí. A budeme tvrdit, že ji není proniknutelné všecko? Budeme tvrdit, že nedovede obsáhnouti všeho? Filozofové pojmenovali člověka mikrokosmem, světem v malém, jenž shrnutě obsahuje všecko, co se daleko široko jeví rozprostřeno v mikrosmu. Mysl člověka, jenž vstupuje do světa, lze tedy nejvhodněji přirovnat k semeni nebo k jádru; ačkoliv v něm není bylina nebo strom reálně ve své podobě, přece je v něm opravdu bylina nebo strom; ...²⁶⁾

Uvědomme si některé pozoruhodné body tohoto úryvku. Je to především obdiv k všeobsáhlosti a neustálé schopnosti dalších pokroků lidského poznání. Snad by mohl někdo namítnout, nechápe-li se tato všeobsáhlost ve smyslu theologickém, jako schopnost chápat nekonečnost boží a není-li možnost rozšiřovat poznání za meze dané přímým smyslovým poznáním míněna rovněž jen ve smyslu theologickém, totiž jako přechod od smyslového poznání věcí stvořených k nadsmyslovému poznání jejich tvůrce a nadsmyslných náboženských pravd. Ale celý kontext, v němž se dále velmi důrazně mluví o poznání smyslovém, ukazuje, že šíření poznání a jeho neohraničenost nutno chápat jako šíření poznání vnějšího světa prostřednictvím našich smyslů. To dokazuje par. 6 a 7 téže kapitoly: Mimo to jsou rozumné duši, jež v nás bydlí, přidány nástroje a jacísi poslové a zvědové; jejich službou dosahuje všeho, co je mimo ni; je to zrak, sluch, čich a hmat; takže žádný tvor, ať je jakýkoliv a kdekoli, nemůže zůstat duši skryt. Protože tedy není nic ve světě viditelném, co by nebylo lze vidět, slyšet, cítit, chutnat, hmatat a tím i rozeznávat, co a jaké to je, plyne z toho, že nic není ve světě, co by nemohl chápat člověk obdařený smysly a rozumem. Vstípená je člověku také touha po vědění, a k práci nejen odhodlanost, nýbrž i touha po ní. To se objevuje hned na počátku dětského věku a provází nás po celý život. Neboť, kdo netouží vždy něco nového slyšet, vidět a něčím novým se zabývat? Komu není potěšením každý

²⁶⁾ J. A. Komenský: «Velká didaktika». Brno, 1948, str. 49 a n.

den někam jít, s někým mluvit, na něco se vyptávat a navzájem sám něco vypravovat? Zřejmě se má věc takto: Oči, uši, hmat a sama mysl, hledající vždy pastvy, vždy se nesou mimo sebe; a nic není živé přírodě tak nesnesitelného jako klid a ztrnulost.²⁷⁾

Tato slova ukazují nejlépe, že když Komenský chápe poznávací schopnost jako nesmírně všeobsáhlou, schopnou neustálého rozšiřování a prohlubování, není to míněno v theologickém smyslu jako nějaké nadsmyslné Nekonečno či Absolutno, nýbrž jako neustálé rozšiřování naší empirie v rámci obklopující nás přírody.

Ostatně v textu «Velké didaktiky» najdeme více dokladů pro to, jak byl Komenský hluboce otřesen a přímo okouzlen oním neustálým a v povědomí přítomné generace neustále zachycovaným přechodem od neznámého k známému. Tak na př. když chce Komenský dokázat, že jeho způsob, jak usnadnit učení, je uskutečnitelný, i když se to zdá na první pohled neuvěřitelné, dokazuje to příklady, jak neustále, za lidské paměti to, co se zdálo neuskutečnitelné nebo neuvěřitelné, lidé svým příčiněním dokázali. A ukazuje to na objevech a vynálezech, jež skutečně znamenaly největší průlom do feudalismu, t. j. na objevení Ameriky a na vynálezu střelného prachu a knihtisku. Je pozoruhodné, jak při těchto příkladech Komenský zdůrazňuje se zřejmým zalíbením a obdivem onen přechod nepoznaného v poznané, z ještě neuskutečněného v uskutečněné a naznačuje nepřetržité možnosti takovýchto přechodů. Objevení nových ostrovů na západě se všem zdálo neuvěřitelným a Komenský volá s krásným pathosem, svědčícím o obdivu k nové době: »A přece byl objeven onen ohromný Nový svět a nyní se již všichni divíme, kterak mohl zůstat tak dlouho skryt.«²⁸⁾

A stejný přechod od neuvěřitelného k uskutečněnému, od skrytého k všeobecně známému je obsažen v Komenského příkladu o objevení knihtisku, který je podán stejně plastickým a vzrušeným stylem. Je pravda, že tyto příklady i jejich interpretace ve smyslu obdivu k moci lidského poznání nejsou samostatnou koncepcí Komenského, nýbrž že je Komenský přejímá z Baconova díla «Novum Organum». Ale je příznačné, co z Bacona přejímá!

Rovněž by se snad mohlo zdát, že zdůrazňovaná samostatnost lidské mysli («nic tedy není třeba vnášet v člověka zvnějška atd.»), snad znamená jakousi imanenci poznání, důkaz vrozených pravd, cizích sen-

²⁷⁾ Tamtéž, str. 51.

²⁸⁾ Tamtéž, str. 80–81.

sualismu. Ale tak tomu není. Soběstačnost myslí je zdůrazňována v protikladu k vnější autoritě, na př. k autoritě Aristotelově nebo jiných autorit scholastických. Není zdůrazňována jako soběstačnost myslí proti smyslům, nýbrž jako soběstačnost myslí, vyzbrojené smysly, proti vnější autoritě, zdůrazňované scholastikou. Stejným způsobem je třeba chápat i citát z Ludovica Vivesa, jež dal Komenský v čelo své «Fysice».

«Non est natura ad gentilicium lucernam scrutanda obscurae lucis malignaeque; sed ad faciem solarem, quam Christus mundi tenebris invexit. Et certe Aristotelica ut multum eruditionis et ingenii, sic plurimum obscuritatis habent...»

«Přírodu nelze zkoumat s lidskou svítlnou matného a špatného světla, ale při pochodni sluneční, kterou Kristus napadl temnoty světa... A jistě spisy Aristotelovy, i když obsahují mnoho vzdělání a ducha, obsahují ještě více temného.» Sluneční pochodni, již nám dává Kristus, jest sama příroda, kdežto lidskou svítlnou jsou spisy Aristotelovy.²⁹⁾

Významný je Komenského názor, že v myslí je dosti místa pro neustále nově přibývajících poznatky. Není to dáno idealistickou koncepcí myslí, kontraposicí konečného těla k nekonečné myslí, neboť mnoho příměrů ukazuje na to, že Komenský pojímá mysl hmotně.

Nekonečnost lidského poznání, jeho absolutnost (a uvažme, že slovo «mysl» v pojetí Komenského je velmi blízké našemu «poznání», «chápání») není pojata staticky, nýbrž dynamicky, lze říci dialekticky. Nespočívá v tom, že by mysl nějak absolutně, okamžitě, vnitřní mohutností přijímala supraracionální a suprasensualistické poznání podstaty. Osvojuje si nové a nové poznatky pomocí smyslů, objevů, výzkumů v sledu dlouhých věků, jak to Komenský vyslovil ve svých dílech pozdějších, na př. ve «Via lucis».

Gnoseologický optimismus se projevuje i v tom, jak Komenský odmítá názor, že by vzdělání bylo nesnadné nebo nedostupné. Není tomu tak, je-li podáváno správnou methodou. Komenský jakémukoli vzdělávacímu defaitismu odporuje rozhorleně a rozhodně, celým řetězem přírovnání,³⁰⁾ jež vyznívají pathetickým závěrem.

«Není na světě tak vysoké skály ani věže, aby na ni nemohl vystoupit, kdokoli má údy, jen když se k ní náležitě přistaví žebříky, nebo se upraví na patřičném místě a v patřičném pořádku přímo ve skále vytesané stupně a ohradí se zábradlím proti nebezpečnosti pádu. Že tedy

²⁹⁾ Veškeré spisy J. A. Komenského, I, Brno 1914, str. 131.

³⁰⁾ «Velká didaktikae, XII, 15, s. 83.

vrcholu dochází tak málo lidí, ačkoliv se k němu berou mnozí s myslí čilou a velmi dychtivou, a že i ti, kteří dostoupí jisté výše, nedostupují tam jinak leč s namáháním, těžce dýchající, s únavou a závratí, klouzající a opět a opět zpět padající, neplyne odtud, že by bylo lidskému duchu něco nedostupné, nýbrž že stupně jsou nespořádané, nerovné, mezerovité a pobožené, to jest methoda jest zmařená. Že však po stupních náležitě uspořádaných, celých, plných a bezpečných lze každého dovést do jakékoli výše, je jisto.»

Není pochyby, že tento gnoseologický optimismus a dynamismus je odrazem tehdejšího rozvoje výroby a rozvoje buržoasních vztahů, ale je tu i pramen druhý, plynoucí z Komenského povolání pedagogického (učitelského). Komenský necituje jen z Aristotela, že člověk touží od přirozenosti po poznání, nýbrž zná to i ze své pedagogické praxe, a to právě i z praxe s dětmi nejútlejšího věku. Bytostnou radost z pohybu, z poznání, ze smyslových dojmů, bytostnou, přirozenou touhu klást ne-sčíslné množství otázek a dostávat na ně odpovědi, zvidat, zkoušet, praktickou činností si ověřovat, neustále s neklidem něco nového hledat, kutit, zkoumat, to si potvrzuje Komenský již na životě nejmenších dětí a krásně nám to ukazuje v «Informatoriu školy mateřské». S jakou zálibou, s jakým slovním bohatstvím, vyjadřuje všechny pohyby, činnosti, zájmy dítěte, jak si uvědomuje, že rozvoj jeho poznání i celé jeho bytosti jde cestou tohoto neustálého svěžího, čilého a neúmorného styku s okolním světem. «Děti rády dělají něco, protože krev mladá tiše státi nemůže...» «Nechť jsou mravenečkové, vždycky se okolo něčeho čmírající, nosící, vláčící, skládající, překládající...»

Komenský chce dětem dopřát co nejvíce tohoto aktivního styku se světem, jímž se šíří jejich schopnosti, poznatky, tělo i mysl. Doporučuje pro ně «nože olověné nebo jinak tupé, sekery a kordy dřevěné, knížky staré, nepotřebné, bubny, trouby, koně atd., dřevěné pluhy, vozičky, saně, mlýny, domy atd. malé a cokoli podobného; s těmi věcmi nech třeba vždycky hrají a tím sobě tělo k zdraví, mysl k jemnosti, údy těla k hbitosti a pokročilosti cvičí. Rády také děti domy stavějí a lípají, buď z bláta nebo třísek, holí, kamení; což znamením jest a začátkem architektiky, totiž stavitelství...»

Základ mechaniky u dětí v druhém a třetím roce popisuje Komenský takto: «Tu zajisté porozumívají, co jest běhati, skákati, vrtěti se, hráti s něčím, zapalovati něco, hasiti zase, točiti nebo přelivati vodu, fofrovati něčím, přenášeti něco s místa na místo, zdvihati, klásti, káceti, stavěti, obracet, svíjeti, rozvíjeti, ohýbati, přímíti, lámati, krájeti atd.»

Stejně barvitě líčí Komenský na př. i sluchové dojmy v druhém roce. «V druhém roce hudba zevnitřní již také dětem libá býti začíná, zpívání, hudební, halekání, bříinkání, zvonění, hodin bití, hraní na nástroje muzické.»

V dalším roce doporučuje Komenský, aby děti poslouchaly doma písničky, kde je možnost, aby se před dětmi hrálo na hudební nástroje a aby se vodily do chrámu, kde celé shromáždění zpívá, ve čtvrtém roce pak již doporučuje s touž barvitou výrazovou bohatostí, dáti dětem «píšťalu, buben, housličky dětinské, aby sobě pískati, bříinkati, drnkati a tím i sluch k rozličným hlaholům oblomovati i v něčem následovati zvykaly.»³¹⁾

Nadšený pedagog, poučený pozornou a dlouholetou praxí ve škole, nachází v dětské dychtivosti a v dětském ustavičném přecházení od nevědění k vědění druhý pramen svého gnoseologického optimismu. Ovšem, jestliže tento pramen stavíme vedle prvního, společenského, pak je třeba mít na paměti, že ani on není odtržen od společenské skutečnosti, že dítě, jež je předmětem zájmu Komenského, je dítětem určité společenské třídy a určité doby, t. j. především dítětem drobných výrobců, jež svými hrami napodobí počínání dospělých, které má pro tyto hry jistou volnost uvnitř domova a v jeho nejbližším okolí, které rodiče připravují na to, aby pokračovalo v jejich povolání. Je tu tedy základem život dítěte, vychovaného v pospolitě družnosti a příčinnivém ruchu rodiny drobného výrobce, nikoli dítěte izolovaně vychovaného stranou výrobního procesu na knížecím zámku nebo v izolaci kláštera.)

Stejně prameny, které živí Komenského gnoseologický optimismus, jsou i pramenem jeho aposteriorismu, empirismu, sensualismu. V tomto bodě je třeba si dobře analyzovat, co na Komenského názoru je už ohlasem názorů rodící se buržoasní epochy a co je ještě ohlasem scholastického aristotelismu. I pro aristotelismus jsou smysly pramenem poznání, i pro tomismus platí definice, že pravda je «adequatio rei et intellectus», ovšem přízvuk, jež dostávají tato slova v nově nastupující renesanční přírodovědě a ve filosofii takto ovlivněné je zcela nový. Pojem smyslového poznání a smyslové zkušenosti ztrácí pasivní, jen nazíravý charakter, a je naplněn obsahem, jež mu dodává rozmach řemesel, techniky, objevené cesty a nová přírodověda i bojovný zápas buržoasie s feudalismem. «Velká didaktika» přináší nejlepší doklady Komenského

³¹⁾ «Informativium», kap. VII, Veškeré spisy J. A. Komenského, IV, str. 440 a n. – Didaktické spisy. Brno 1931, str. 322 a n.

empirismu a sensualismu. Pro Komenského jsou smysly prvním zdrojem poznání, mysl přijímá prostřednictvím smyslů obrazy vnějšího světa a odráží je. Proto je mysl přirovnávána k zrcadlu a to ke kulovému zrcadlu («Velká didaktika», V.), zavěšenému v komnatě, v němž se obrazy všechny věci, takže člověk je mikrokosmem, jenž v sobě obrazy makrokosmu.³²⁾

Vzájemný vztah smyslů a mysli je u Komenského pojat tak jako v sensualistickém empirismu. Smysly jsou přirovnávány k nástrojům, poslům a zvědům, čímž je dobře naznačena i aktivnost smyslového vnímání.³³⁾

Neopírat se o smyslové vnímání, to Komenský v mnoha svých dílech ostře odsuzuje. Tak na př. ve «Velké didaktice» vytýká, že se ve škole neučí ve fyzice názorem a pokusy, nýbrž předcítáním textu z Aristotela nebo z někoho jiného. Na jiném místě dokazuje, že je třeba se učit z nebe, ze země, z dubů a buků. Ve «Fysice» zdůrazňuje, že máme jít přírodou dívající se a nedisputující (ibimusque per naturam taciti sed oculati).³⁴⁾

Komenský dává řadu přirovnání, jimiž charakterisuje mysl, a ve všech je zdůrazňován její receptivní charakter, to, že prostřednictvím smyslů přejímá podněty, dojmy, obrazy z vnějšího světa. Tak je mysl přirovnávána k zemi, přijímající semena všeho druhu, k zahradě, jež se dá posít rostlinstvem všeho druhu, uvádí se Aristotelovo přirovnání k prázdné desce, na níž sice není nic napsáno, avšak všechno se může napsat.³⁵⁾ Obšírně rozvádí Komenský přirovnání mysli k vosku:³⁶⁾ «Vhodně také bývá přirovnáván náš mozek, dílna myšlenek, k vosku, v který se vtiskuje pečeť, nebo z něhož se tvoří obrázky. Neboť jako vosk, jenž přijímá každý tvar a nechává se utvořit a přetvořit jakýmkoli způsobem, tak také mozek přijímá do sebe obrazy všech věcí, cokoli jich obsahuje veškeren svět. A tím se zároveň pěkně naznačuje, co je naše myšlení a vědění. Cokoli se dotkne mého zraku, sluchu, čichu, chuti a hmatu, to je mi jakoby pečeť, kterou se vtiskuje v mozek obraz věci; a to do té míry, že mu zůstává ještě obraz věci, třeba je oddálena

³²⁾ Komenský tuto představu bere, jak sám («Velká didaktika», XX, 11) uvádí, z díla Roberta Fludda, který v jednom svazku svého díla jednal o makrokosmu, t. j. o přírodě, v druhém o mikrokosmu, t. j. o člověku.

³³⁾ Velká didaktika, V, 6.

³⁴⁾ Veškeré spisy J. A. Komenského, I, 172.

³⁵⁾ «Velká didaktika», V, 9.

³⁶⁾ «Velká didaktika», V, 10, 11.

od mých očí, uší, nosu a ruky; a musí zůstat, leč, jestliže někdy nedbalá pozornost vytvoří jen slabý vtisk. Na př. viděl-li jsem některého člověka nebo s ním mluvil; spatřil-li jsem, cestuje někudy, horu, řeku, pole, les, město atd., to všechno se vtiskuje v mozek tak, že kolikrátkoli se namane na to vzpomenout, je to tolikéž, jako by to bylo nyní před mýma očima, jako by to znělo v uších, bylo ochutnáváno a ohmatáváno. A ačkoliv jeden mozek přijímá tyto vjemy zřetelněji než druhý nebo je jasněji vybavuje nebo pevněji podržuje, přece jen nějakým způsobem přijímá i vybavuje i podržuje jednu každou věc.

Při tom máme podivuhodné zrcadlo moudrosti Boží, jež dovedlo opatřit, aby ta nepřilíš velká hmota mozková mohla dostačit k přijímání tolika milionů obrazů. Neboť cokoli každý z nás (obzvláště ze vzdělanců) v tolika letech uviděl, uslyšel, ochutnal a přečetl, zkušeností nebo rozumováním sebral, a načkoli se může při příležitosti upamatovat, to všecko zřejmě mozek nosí s sebou; neboť obrazy věcí kdysi viděných, slyšených, čtených atd., jichž jsou tisíce tisíců a ještě tisíckrát více, a jež rozmnožují skoro do nekonečna tím, že denně něco nového vidíme, slyšíme, čteme, zkoušíme atd., přece pojmem všechny.«

Zde ovšem tento fakt nekonečnosti poznatků a prostorové nepatrnosti mozkové hmoty je Komenskému předmětem k tomu, aby velebil moudrost a všemohoucnost boží a vede k idealistickému názoru v tom, že mysl je větší než svět, tak jako nádoba je větší než její obsah, ale tento závěr nijak neruší rozhodnost sensualistické koncepce. V stejné linii jsou i další přirovnání, v nichž Komenský připodobňuje mysl k oku nebo k zrcadlu.³⁷⁾

Komenský vykládá sensualisticky nejen vnímání, ale i představování a paměť a tento výklad je všude podmíněn jeho pedagogickou činností. Komenský sleduje proces vnímání, představování, pamatování i vybavování vjemů, protože má na něm zájem jako pedagog. Jde mu o to zkoumat, jak si dítě osvojuje nové poznatky, za jakých podmínek poznatky nejsnáze do mysli vnikají a v ní nejtrvaleji a nejpřesněji utkvívají. Jeho zkoumání genese poznávacího procesu mu slouží jako vodítko pro řízení procesu pedagogického, ale zároveň zobecnění zkušenosti z pedagogického procesu mu slouží jako základ pro jeho thesegnoseologické. Že tu nejde o nějaké pedagogické zkušenosti vůbec, nýbrž o zkušenosti z určitého společenského prostředí v určité etapě jejího vývoje, řekla jsem již výše. Na důkaz toho bych mohla uvést, že

³⁷⁾ «Velká didaktika», V, 12.

výchova v jiných společenských poměrech, třeba ze stejné doby, mohla vést k závěrům jiným, racionalistickým a aprioristickým.

Vzpomínám životopisu Blaise Pascala, jež napsala jeho sestra Gilberta Perierová. Zde v prostředí zcela jiném, mezi francouzskou noblesse de robe, vysokého úřednictva, Pascalův otec vychovává svého syna sám v komnatách otcovského domu, v odloučenosti jak od hochů stejného věku, tak od výrobního ruchu pracujících vrstev. A tak nadprůměrné nadání a zvědavost hochova se projevují v osamělém hloubání rozumovém, při němž chlapec, kterého otec nechce seznamovat se základy matematiky a geometrie dříve, než si osvojí klasické jazyky, si při hře v samotě, jen z několika kusých odpovědí otcových, že matematika je věda o tom, jak dělati správné obrazce a nalézati vztahy mezi nimi, konstruuje základní definice geometrických útvarů a základní geometrické poučky, až se takto sám dostává až k třicáté druhé poučce první knihy Eukleidovy.³⁸⁾ Zde tedy poznání jde cestou dedukce.

U Komenského je nutno mít stále na zřeteli i to, že na jeho názory působí nejen společenské prostředí, z něhož vycházejí děti, které mu především leží na srdci, ale i sám výchovný cíl je dán sociální objednávkou, jež vychází z potřeb mohutnějící buržoasie. Nejde o to vychovávat meditující osamělce, nýbrž výrobce a obchodníky, po př. úředníky, kteří budou mít stále co dělat s novými a novými věcmi, lidmi, poměry.

Odtud sensualistická gnoseologie, ale stejně i sociální objednávka vedou k pedagogickému principu názornosti, k postulátu vycházet od věcí a od nich teprve přecházet ke slovům, t. j. k druhé didaktické zásadě Komenského, aby se vzdělávalo dřív poznání než jazyk.³⁹⁾

»Řeči učí školy dříve než věcem, poněvadž zdržují žáky několik let studiem jazykových nauk a potom teprve, bůhví kdy, je připouštějí k studiu reálií, matematiky, fyziky atd. A přece věci jsou podstatou, slova jejich přídatkem, věci tělem, slova rouchem, věci jádrem, slova skořápkami a luskami...«

Právě na tomto poli se náboženský člověk, idealista Komenský, dostává přes názorné vyučování a sensualistickou gnoseologii až do blízkosti materialistického chápání světa, jak ukazuje A. A. Krasnovskij. V úvodu k novému ruskému překladu »Velké didaktiky« cituje z ní Krasnovskij místo: »Věci samy o sobě jsou to, co jsou, i kdyby se jimi neobíral ani rozum ani řeč; rozum a řeč mají za předmět jen věci, na nich závisí.«

³⁸⁾ G. Perierová, Život Pascalův. Česky v díle: Pascal. Myšlenky. Vyd. r. 1937, str. VI a n.
³⁹⁾ »Velká didaktika«, XVI, 15.

Poukaz na poznávací proces u dětí, na př. u primitivů sloužil téměř všem hlasatelům sensualistického empirismu jako důkaz aposteriorismu a jako zbraň proti apriorním, nativistickým teoriím. Ale kdežto ostatní sensualističtí myslitelé jdou k těmto důkazům ex post, aby doložili these, odvozené z jiných předpokladů, pro Komenského jsou podnětem. Pedagogická zkušenost, kterou bychom mohli označit jako pedopsychologickou, je mu takovým odrazovým můstkem pro gnoseologické závěry, jako jiným filosofům na př. matematika nebo jiná odborná disciplína.

Pedagogická zkušenost ho vede i k tomu, že vědění počíná názorem a odtud jde k paměti a k myšlení. »Nejdříve se mají cvičiti u hochů smysly (neboť to je nejsnadnější), pak paměť, potom porozumění a konečně soudnost. Neboť tak to jde za sebou, poněvadž vědění začíná názorem a přechází představováním na paměť, potom se postupem od jednotlivostí tvoří rozumění všemu, a konečně se o věcech náležitě pochopených koná soud, aby vědění bylo pevné.«⁴⁰⁾

Cesta od názorného k nenázornému, od názoru k myšlení, je uhlavním kamenem všech Komenského prací didaktických, především díla »Orbis pictus« i všech učebnic jazykových. I na jiném místě Komenský skvěle chápe význam názorného pro osvětlování nenázorného, a sice když v úvodu ke sbírce přísloví »Moudrost starých Čechů« pokládá za nejlepší a pravá přísloví ta, kde nějakým názorným obrazem se vtipně osvětluje abstraktní pravda či pojem. Komenský tu praví: »Přísloví nebo připovídka jest krátké a mrštné propovědění, v němž se jiné praví a jiné rozumí, to jest, slova znějí o nějaké zevnitřní, tělesné, známé věci a namítá se jimi něčeho vnitřního, duchovního, méně známého. Ku příkladu, když dím: Slepý o barvách souditi nemůže, míním to, že čemu kdo nerozumí, o tom mluvíti a soudu vynášeti nemá.«⁴¹⁾

Komenský v tomto srovnávání názorného a skrytého, jehož uvádí četné doklady, vidí »líbeznost« přísloví, jak se vyjadřuje.

Z pramene své pedagogické zkušenosti dochází Komenský i k jiným základním thesím sensualistické gnoseologie. Postupuje nutně, veden pedagogickou zkušeností i pedagogickou potřebou, od vnímání k paměti a k vybavování představ, dochází, třeba živelně, k formulaci základního principu asociace představ, k principu následnosti. Komenskému jde o to, aby zjistil pedagogicky nesmírně důležitou věc, t. j. zákony rozpomínání. Komenský celkem správně definuje rozpomínání jako uvědomění dojmů

⁴⁰⁾ »Velká didaktika«, XVII, 28.

⁴¹⁾ Jana Amose Komenského »Moudrost starých Čechů za zrcadlo vystavená potomkům«. Praha, 1901, str. 1.

z nějaké věci minulé, které se vrací do mysli přivolán věci přítomnou, která je s onou dřívější v příbuzném vztahu. Komenský mluví o tom, že, aby se minulé dojmy vybavily, je třeba příležitosti, – my bychom řekli podnětu. Příležitosti jsou podle Komenského »souvislé vztahy věci, spojující myšlenky navzájem k sobě.« Komenský ukazuje, mnoha příklady, že všechny věci navzájem souvisí a »zcela tak se navzájem do sebe zapojují myšlenky; takže představa vleče představu, nejinak jako na řetězu postupuje kroužek za kroužkem. Kdykoli totiž čerstvá představa, vzniklá přítomným smyslovým dojmem, vkročí do zásobárny paměti, vyjde jí ihned vstříc nějaká jiná, s ní příbuzná a zachytí ji; tato však vleče s sebou opět jinou představu a ona jiná opět další představu »A poněvadž paměť postupuje vpřed, nikoli dozadu (poskytuje-li se jí ovšem ne to, co předchází, nýbrž to, co následuje), nesmějí býti věci a jejich představy spojovány v řetěz jakýmkoli způsobem, nýbrž tak, aby předcházela věc známější a vlékla s sebou věc neznámější.«

Na tento zákon dává Komenský dva příklady, oba z pedagogické praxe. První ukazuje, že na otázku, co následuje v modlitbě Páně po slovech »chléb náš vezdejší«, každý hned odpoví »dej nám dnes« ale na otázku, co je před těmi slovy, každý uváže a dojde k tomu až, řekne-li si slova předchozí. Ještě pěknější je příklad druhý. Komenský uvádí stížnost Štěpána Rittera, že když se na základě rýmovaného latinsko-německého slovníku Deus-Gott, necessitas-Not, unitas-Einigkeit, trinitas-Dreifaltigkeit tázal žáků, jak se řekne latinsky Gott, jeden nevěděl, druhý řekl necessitas. Komenský k tomu podotýká »V tom však nebylo nic podivného, nezbedného či drzého, protože jinak nebylo ani možno pro příčinu, o které jsme pověděli.« Tento příklad je sice z pozdější doby, z t. zv. »Didaktiky analytické«, ale je jen rozvedením zásad, vyslovených již v našem období.⁴²⁾

Myslím, že nepřeháním, jestliže v této formulaci Komenského vidím první určitou formulaci asociálního zákona posloupnosti. Vůbec »Didaktika analytická«, která je desátou kapitolou z díla »Methodus linguarum novissima«⁴³⁾ jde nejhluběji k samému gnoseologickému jádru výuky (vznikla přepracováním 16.–19. kapitoly »Velké didaktiky« v letech 1644–1646 v Elblongu).

V lapidárních formulacích jsou tu hlavní these Komenského sensualismu, na němž lze znamenat, že naprosto není jen nazíravý, pasivní.

⁴²⁾ »Didaktika analytická«, XXV, 94, CXXXVI, 95. Jan Amos Komenský. »Didaktické spisy«, Praha, 1951, str. 269 a n.

⁴³⁾ »Nejnovější metoda vyučování jazykům.«

Sedmá these zní: »Míti znalosti znamená dovésti něco zobraziti, ať už myšlenkou, rukou či jazykem. Všechno totiž má svůj původ v zobrazování, to je ve vytváření podob a obrazů skutečných věcí. Kdykoli totiž smyslem vnímám nějakou věc, vtiskuje se mi její obraz do mozku. Kdykoli vytvářím podobnou věc, vtiskuji její obraz hmotě. A když jazykem označuji to, co si myslím nebo tvořím, vtiskuji představu téže věci vzduchu a vzduchem do uší, mozku, myslí osoby druhé. Prvnímu způsobu zobrazování říkáme vědění, druhému a třetímu způsobu zobrazování říkáme umění.

Kdekoli tedy je znalost, tam nalézáme tři složky: 1. obraz čili vzor, 2. zobrazení, 3. zobrazující, jinak řečeno: 1. původní obraz, jenž je předmětem znalosti, 2. napodobený obraz, jenž je účinkem znalosti, 3. nějaký nástroj, kterým dochází z původního obrazu k napodobenému, na př. smysly, ruka, jazyk atd. (Bez nástroje totiž nemůže vzniknouti nic.) Odejmi myslí věcné prameny, z nichž čerpá své obrazy (představy), nebo nástroj, kterým je vytváří (smysly, ruku, jazyk): nebude je moci ani čerpati ani vytvářeti, jinými slovy, zmizí jakákoli znalost (myšlení, tvorba, honor). Odejmi jí vytvořené obrazy (představy), jak se stává při zapomínání, když jsou představy z mozku smazány: nebude již nic znáti. Odtud vyplývají základní poučky.⁴⁶⁾

Lze tedy říci, že tam, kde je Komenský v těsném styku se školskou praxí, vede ho právě tato praxe k promyšlené gnoseologii, dobře fundované pedopsychologickou zkušeností, jejíž třídní kořeny tkví v hospodářském rozvoji i v rozmachu buržoasie jeho doby i v důvěrném vztahu k věcem ve světě drobné výroby a jejíž literární předlohou je především Bacon Verulamský. Gnoseologický optimismus je příznačným rysem této nauky o poznání a tento rys zdůrazňuje ve své práci i Robert Alt. Alt podtrhuje názor o poznatelnosti světa a zároveň ukazuje, že poznání není u Komenského chápáno samoúčelně (takové poznání Komenský již v »Labyrintu« přísne odsuzuje), nýbrž jeho cílem je praktické upotřebení. Věci mají býti poznávány, aby mohly býti ovládnuty, jak dokazuje Alt citáty z děl »Novissima linguarum methodus« a »Faber fortunae«.

Můžeme říci i více. Komenský skutečně již předjímá (jako ostatně i Bacon) společenskou praxi jako kritérium pravdivosti. Jeho příklady o možnosti stále nového poznání jsou zároveň i příklady stále nového dosahování praktických cílů. Je neustále dokazováno objevy a vynálezy

⁴⁶⁾ Jan Amos Komenský, Didaktické spisy, 1951. Dědictví Komenského, str. 234.

⁴⁷⁾ Robert Alt: »Pokrokový charakter Komenského pedagogiky«, SPN, Praha, 1955, str. 39 a 40.

nejen to, že lidé poznávají, co bylo pokládáno za nepoznatelné, ale i to, že uskutečňují, co bylo pokládáno za neuskutečnitelné. Optimismus v hodnocení poznávacích možností člověka je zároveň optimismem v odhadování lidských možností tvůrčích.

Poslyšme jen, s jakou zálibou a obdivem líčí hodiny. »Co to jest, že v nástroji tom, který hodinami nazýváme, rozkované a roztavené železo samo se hýbe? A hýbe harmonicky, minuty, hodiny, dny, třeba i měsíce a léta rozměřujíc, a to nejen očím zevnitř viditelně ukazujíc, ale i uším pozorně vyhlašujíc? Co, že tentýž nástroj, kterou chceš hodinu, vzbuditi tě umí? Co, že i světlo rozkřesati, aby ty oči otevra, již svíci před sebou hořící viděl? Co, že tentýž nástroj kalendáře místo zastoupiti, dny a svátky, nastávání a proměny, měsíce, též běhy všech planet ukazovati může? Co, že již i bez závaží a šňur takovi nástrojové běh svůj konati umějí? Co působí, aby někteří z nich za dva, tři, čtyři i více dnů natahování nepotřebovali, nýbrž aby některý takový nástroj sám sebe vlastním během svým natahoval? Co ještě, aby žádného natahování nikdy nepotřeboval a přece stále šel? Není-liž to vše velikého cosi? Není-liž jako věc živá a nesmrtelná, nic nejsouc než kov mrtvý? A zdali to před tím, než se spatřilo, rovně za tak nemožné, jako aby stromové létalo nebo kamení mluvilo, nebylo držáno? Děje se však, vidíme to všichni.«⁴⁸⁾

A tak na různých místech uvádí Komenský téměř všechny významné vynálezy nejen své doby, ale i dob předchozích. »Podobně když Jan Faustus tiskařství nalezce, hlásati začal, že umění má, kterýmž jediný člověk za týden více knih nadělati může, než prvé deset písařů za rok napsalo, a že bude pěkněji, a že exemplářové všecko jednostejní, a že jeden zkorigujíc všichni zkorigováni budou atd., zda-li tomu kdo věřil, a jak by to býti mělo, rozuměl? Bez pochyby že se to nejednomu žertem zdálo anebo chloubou marnou. Ale skutek ukázal, a již to i děti vědí a vidí.« Podobně následuje příklad vynálezu střelného prachu.⁴⁷⁾

Vidíme tu tedy přímo společenský základ Komenského sensualismu. Je to sensualismus období raného kapitalismu především v jeho nizozemské podobě, kdy pohonnou silou je voda a vítr, kde raná industrialisace ještě probouzí a neotupuje činnost smyslů. Je to radostný sensualismus, odrážející plnost a bohatost věcí. Je nejbližší sensualismu Baconovu, o jehož materialismu říká Marx ve Svaté rodině, že se »hmota v poetickosmyslovém lesku usmívá na celého člověka«⁴⁸⁾ a jimž je ze

⁴⁶⁾ »Česká didaktika«, XIII., Didaktické spisy, str. 74.

⁴⁷⁾ »Česká didaktika«, XII., 4. Didaktické spisy, str. 66.

⁴⁸⁾ Marx - Engels: »Die heilige Familie«, Berlin, 1953, str. 258.

stejně přičiny okouzlen i Gercen v »Listech o studiu přírody«. Je však blízký i sensualismu holandského a vlámského malířství, s jejich smyslem pro prosté věci každodenního života, pro předměty užtkové i květiny, plody země a moře i interiéry prostších i bohatších domácností. Komenského popis dětských her v »Informatoriu« je prohrát stejně teplou věcností a lidskou intimitou, jako hrající si skupiny dětí na holandských a vlámských malbách. Řemeslná, pracovitá Jednota, v níž láska k věcem je pečlivou láskou drobného výrobce k přírodě, kterou zkontroloval, láskou k výrobkům, nástrojům, štěpům, zahradám, k obdělávané půdě a k útulným, důvěrnými věcmi naplněným domovům, obráží se v tomto sensualismu právě tak, jako mu jistě bylo blízké i Holandsko s jeho kypícím, pracovitým životem, kde se stále něco dalo, stále bylo něco vidět, slyšet, cítit, a při všem ruchu a zmatku hříšť, dílen, přístavů a posvícenských slavností byly tu vždy koutky domácího, protepleného pohodlí.⁴⁹⁾

Ostatně ani Albrecht Dürer není dalek těžce věcnosti, vyvěrající ze stejné důvěrného světa malovýroby. To není horký a bujný sensualismus italské renesance, ale sensualismus měšťanů, ba i rolníků. Hlavně ovšem měšťana, jemuž se otevírají skutečné brány všech smyslů, nejen zraku a sluchu. I hmat je hýčkán a zušlechťován novými formami tkaniv a stejně se zjemňuje chuť i čich. Ne nadarmo v Baconově nové Atlantidě se učenci v domě Šalamounově zabývají vyráběním nových chutí, vůní a p. A při tom věci, smyslové dojmy a pozorování, se stávají novou stravou lidského poznání, pomáhající uvolnit je z pout scholastického formalismu.

Proto je Komenskému těžko tam, kde svět, který ho obklopuje, je chmurný, neútulný, neuspořádaný. Nechce se usadit ve Švédsku a postrádá spořádaný svět věcí v Sedmíhradsku.

Sensualismus Komenského bychom nepochopili úplně, kdybychom si neuvědomili, v jakém vztahu je u Komenského poznání smyslové s poznáním rozumovým. Základem tohoto vztahu je pro Komenského věta, že nic není v rozumu, co nebylo ve smyslech. Tato věta ale Komenskému nijak nevyvrací aktivitu rozumu, kterou Komenský při každé příležitosti horlivě dosvědčuje. K bližšímu výkladu tohoto vztahu dojdeme až

⁴⁹⁾ Franz Mehring v díle »Německé dějiny od konce středověku« (český překlad, Praha, 1953, str. 37) popisuje tehdejší Holandsko takto: »... zatím co holandští obchodníci strhávali na sebe holandské a portugalské kolonie, nepřestávali podporovat domácí průmysl; pilní a inteligentní dělníci, jež vyháněl z druhých zemí kapitalistický absolutismus, nacházeli v Holandsku pohostinství. Každý kout země bzučel jako včelín; obdělávání půdy, nesčetné průplavy, stále činné mlýny, nekonečné flotily bárek, veliká a bohatá města, přístavy, přeplněné nesčetnými stěžni, činily z Holandska zemi, již v XVII. století nebylo rovno.«

při výkladu Komenského pansofie, kde se teprve objeví rozpory právě tohoto vztahu a tím i rozpory v Komenského gnoseologii a pro nás i obtíž, kam máme Komenského gnoseologii ve vývoji světové filosofie zařadit a jak ji hodnotit. Je zde totiž základní rozpor mezi rozhodně aposterioristickým pojetím gnoseologie v didaktických dílech a aprioristickým pojetím v »Pansofii«.

V širších filosofických souvislostech jeví se nám problém takto: Boj proti scholastice byl na počátku sedmáctého století veden se dvou stran a na každé tkvěla ještě scholastická zátěž. Bylo to jednak z posic anglického empirismu, jednak z posic kartesiánského racionalismu. Kartesiánský racionalismus si získal obrovské zásluhy o filosofii zobecněním výsledků současné přírodovědy, hlavně fyziky, z čehož plynulo, že proti aristotelskému a tomistickému kvalitativnímu pohledu na svět zastával koncepci kvantitativní a místo věcí postavil do středu pozornosti kvantitativně chápaný vztah. Takováto koncepce byla nejen zobecněním přírodovědeckých výsledků, ale zároveň na vývoj přírodovědy mocně zapůsobila. Kartesianismus však nepřinesl jen pevné zakotvení v mechanickém materialismu, nýbrž i nebezpečí subjektivního idealismu, které se stalo osudovým celé novověké filosofii. Nejen že pravdu opřel o subjektivní evidenci, ale zesílil nebezpečí idealismu aprioristickým nativismem, který se stal nebezpečnějším důkazem pro substanciální duši, než byly všechny scholastické důkazy boží existence, a to tím spíše, že se mohl opřít o matematiku, které technický a vědecký rozvoj doby za tolik vděčil. A právě proti nativismu postavil Komenský pevnou hráz svou pedagogikou i svou pedopsychologií. Komenský nešel proti nativismu programově, ostatně prudký boj mezi nativismem a aposteriorismem propukl ve filosofii až později. Hlásal aposteriorismus ne proto, aby zdůvodnil gnoseologický směr, nýbrž aby podepřel svou pedagogiku důkazem, že člověk za všechno vděčí vzdělání. Proto uvádí v »České didaktice« příklady dětí, které se v útlém věku ztratily rodičům a žily mezi divou zvěří a nedospěly ani k lidskému chování, ani k chůzi o dvou nohou, ani k řeči.⁵⁰⁾

V »Informatoriu« téměř den po dni sleduje na dítěti, jak se rozvíjí jeho smysl rozvíjením smyslového vnímání a jak se pozvolna poznáním smyslovým rozvíjí poznání rozumové. Hlásá tedy pro pedagogické potřeby ony poznatky, jež o málo později byla nucena vyhledávat sensualistická filosofie, aby podepřela své aposterioristické these. A dříve nežli

⁵⁰⁾ »Velká didaktika«, kap. VI., Didaktické spisy, str. 47-8.

Locke založil empirickou psychologii, Komenský již budoval základy psychologie dítěte, která se nemohla ve filosofii uplatnit, neboť byla uložena do didaktických spisů; tím, že nebyla zapojena jako argument do filosofické polemiky, unikla pozornosti filosofů. A tak Komenský, který se marně snažil vyvrátit Descartovu fysiku, ani netušil, jak účinnou zbraň poskytl k vyvrácení Descartových vrozených idejí. Ba dokonce – a v tom právě tkví rozporuplnost jeho gnoseologie –, v pansofických spisech na rozdíl od spisů didaktických vrozené ideje přijímá, (i když je někdy chápe jen jako vrozené schopnosti) a dokonce na nich buduje jádro svých pansofických vývodů. O tomto rozporu aposteriorismu a apriorismu, který staví hráz mezi gnoseologií, na níž je budována didaktika a gnoseologií pansofie, pojednám v V. kapitole.

S gnoseologickým optimismem Komenského těsně souvisí víra v pokrok. Zlatý věk lidstva nevidí Komenský nikdy za svou dobou, nýbrž před ní. Podivuje-li se tomu, jak se nepoznané stále větší a větší měrou stává poznaným, říká současně, že to, co člověk nedovedl vyrobit včera a o čem nikomu vůbec ani nenapadlo, že by mohlo býti vyráběno, se dnes vyrábí běžně. U Komenského nenalzáme při tom ani stín stesku po starých časech, ba ani stín bázně z lidské všetečnosti a nadměrného přepychu, který by byl pochopitelný u bratrského kazatele. Proti radosti z nových objevů, vynálezů a zvyšované životní úrovni není nikde postavena bratrská šetrnost a velebení prostých životních potřeb, která plynula ze stísněné situace společenských vrstev, tvořící hlavní kádr příslušníků Jednoty. Vynálezy a objevy nejsou zavrženímhodnou světskou marností, nýbrž důkazem síly a velikosti člověka a později dokonce radostným svědectvím, že věk objevů, vynálezů a zvyšování vzdělanosti je předstupněm a předzvěstí posledního blaženého věku.

Lidská důstojnost. Úcta a účinná láska k člověku.

Demokracie

Lidské poznání, výsledek rozumových schopností člověka, tvořící jeho rodový znak, viděné Komenským v konkrétních dobových projevech v současných objevech, vynálezech a v praktickém využívání poznatků, zdůvodňuje jeho hrdost na člověka. Ne však samo. Všechno humanistické a renesanční oslavení člověka, vysoké vyzdvižení pocitu lidské důstojnosti, které obrazilo růst protifeudálních sil, je u Komenského živé. Prošlo krisí, zápasem s protireformačním antihumanismem. Typicky antihuma-

nistické obrazy a termíny děl z doby krise ukazují, jak hluboce Komenský prožívá světový zápas nového se starým. Od »Truchlivého« k »Výhosti světa« hýří v jakýchsi bakchanaliích sebemrškačství, výrazy a obrazy snižujícími člověka na hovado, věc, bezcenný předmět, ba předmět opovrženímhodný, odporný, bez vůle a přání. Komenský tu dočasně podléhá, nikoliv bez úporného zápasu, onomu protireformačnímu pojetí, které si libuje v tom vidět člověka jako svíjejícího se červa, a podle kterého pravá askese neumrtvuje tělo, nýbrž vůli. Zanechat svého rozumu, nehloubat, nechtít a jen se nechat vést je rada, kterou dává Kristus »Truchlivému«.

Naopak všechna díla pozdější přímo programově s kazatelským zánícením vyzvedají lidskou důstojnost a pranýřují jako největší hřích, jedná-li se s člověkem jako s nečlověkem. Náboženská forma zůstává. Člověk je tvorem božím. Není však bezcenným předmětem, nýbrž nejslavnějším tvorem božím, obrazem jeho slávy a velikosti. Tóny dvojího humanitního proudu jsou jasně slyšitelné. Hrdé tóny odrážející výboje podnikatelské, mořeplavecké, peněžní a velkokupecké buržoasie, ale i vřelé, jímavé tóny lidství prostého, srdečného, družného a trpícího, nižších vrstev městských a obecného lidu.

Člověk, protože se zrodil člověkem, má svou lidskou důstojnost. Prodávat jej jako věc, jako hovado, zacházet s ním hůře než s tažným dobytčetem, je zavrženímhodné a nesmí být trpěno. »Haggacus redivivus«, program budoucího života znovu obnovené vlasti, tepe ostře nelidské zacházení pánů s poddanými. Jestliže díla z doby krise si libovala v srovnávání člověka s hovady a věcmi neživými, nyní se týchž přirovnání užívá v zcela opačném smyslu, aby se ukázala všechna zrudnost skutků, snižujících člověka na nečlověka. Odtud s nesmírným důrazem je požadováno vzdělání pro všechny, odtud význam vyprávění historek o dětech, které tím, že byly bez lidské péče, zůstaly na úrovni zvířat.

Odepřít lidem vzdělání, znamená odeprít jim, aby dorostli lidské důstojnosti, to znamená poruchu v samé ontologické oblasti, poruchu přírodního řádu v aristotelském pojetí přirozenosti, a proto něco zvrhlého. Lidskou důstojností musí být proniknuto i denní chování člověka k člověku. Jí je třeba respektovat ve vztahu k dítěti od nejtělejšího dětství, jí musí zachovávat učitel ve svém chování k žákovi. Komenský se hlásí k staré pedagogické zásadě »maxima debetur puero reverentia parvo«.⁵¹⁾ Odtud požadavek vlídnosti, nenásilnosti, odstranění nelidských ponižu-

⁵¹⁾ dítěti jsme povinni největší úctou.

jších prostředků kárných. Odtud i náročnost vůči dítěti, které má být vzděláno k maximálnímu rozvoji všech schopností. Účinná lidskost je požadována i ve vzájemných vztazích občanů. Působila při tom jistě tradice bratrského života v bratrských obcích, vlastní všem pronásledovaným lidovým sektám. Tradice života, vynikajícího účinnou vzájemnou pomocí. Soudržnost bratří ještě zesiluje ve vyhnanství, kde jako v Polsku a v Uhrách jsou jejich osady jakýmisi značně na sebe odkázanými ostrovy uprostřed obyvatelstva méně vyspělého. Občanská vyspělost i lidskost bratří a vedoucí účast Komenského na praktickém boji proti nelidskosti se výrazně projevila v r. 1631 za moru v Lešně, o němž máme zprávu ze spisku samého Komenského. Byl vydán pro rychlou potřebu nejdříve německy. Český název zní »Zpráva kratičká o morním nakažení, z příčin zvláštních v čas přimoří v Lešně Polském od církve české v vyhnanství v témž Lešně zůstávající učiněná Leta Páně 1632.«⁵²⁾

Spisek je významným dokladem, jak humanismus Komenského se vedle renesančního odkazu a vedle vlivu výbojného nástupu pokročilé buržoasie napájí i ze studánek všedního klopotného života prostých lidí, který s nimi spoluprožívá. Včas morové rány, která postihla Lešno, se bratrská obec lešenská dostala do prudkého konfliktu s domácím obyvatelstvem z příčin, jež svědčí o mravní převaze a vysoké vzdělanostní úrovni bratrské obce. Domácí obyvatelstvo zacházelo nelidsky se spoluobčany, nakaženými morem. Vyháněli je nelítostně z jejich příbytků a z města do lesů a polí, kde nešťastníci bez pomoci umírali. Jejich mrtvoly nechávali nepohřbeny nebo je spalovali i s chatrčemi, do kterých se nemocní uchýlili, a to často ještě dříve, než nemocní zemřeli. V městě je zahrabávali bez rakví na rychle na otevřených místech, takže je tam vepří a psi snadno vyhrabávali. Odpírali jim nejen pohřeb, ale i zvonění, protože se pověrečně domnívali, že se tím mor šíří.

Bratři nesouhlasili s tak barbarskými zvyky a přes zákaz správy obce ošetřovali ve svých domech nemocné. Zfanatisované domácí obyvatelstvo je za to kamenovalo, nešetříc ani žen a dětí, a vyhrožovalo jim, že Čechy jako nakažené vyženou z města. Komenský zmíněným spiskem hájil počínání svých krajanů. Spisek svědčí o rozvaze, dobrých znalostech hygienických předpisů a o uvědomělé a vysoce vyspělé humánnosti. Vyhnanec, který požívá asyly, si troufá poučovat správu obce o tom, že její

⁵²⁾ Rukopis je chován v Národním museu. Dále: Čeněk Zíbrt: »Mor mezi exulanty českými v Lešně r. 1632-34« v knize »Z doby úpadku«, Praha, 1905. Novák - Hendrych: »J. A. Komenský«, str. 196-200.

opatření jsou barbarská, že nelze nemocné vylučovat z lidské společnosti a vyhánět je mezi zvěř a dobytek a zbavovat je prostředků k uzdravení, že je třeba mít s nimi upřímnou soustrast, poskytnout jim lékaře, léky a posluhu, neštítit se těch, kteří jim slouží a nemít je v nenávisti nebo dokonce i po nich střílet. Komenský se dovolává křesťanské lásky, z jeho slovy však již mluví humanismus, nesloužící nemocným z pohrdání života nebo pro odměnu na onom světě, nýbrž účelně užívající ochranných opatření a proniknutý úctou ke každému člověku a trpícímu zvláště. Jest zakázáno zbitému přidávat ran, spíše je nařizeno, prokazovati mu mílosrdenství. Nelítostným jednáním lidé ztrácejí pravý smysl života, propadají zoufalství a mnohý život se ničí pouhým strachem, osady a města se vylidňují.

Styl tohoto spisku Komenského je vzrušený a důrazný. Autor si je vědom toho, že má pravdu on a jeho krajané. Naléhavě žádá domácí církve a správu města, aby plnily požadavky lidskosti a nedržely se domácích zvyků. Rozhorlenými řečnickými otázkami se táže, zda upalování za živa, vzdálení lidské společnosti, ponechání bez pomoci není ukrutnost a tyranství. Je patrné, jak láskyplně a citlivě se Komenský vmýšlí do stavu ubožáků, zbavených lidské společnosti, když horlí: »Nemocného zbaviti tepla, lékařství, posloužení, skrze což mnohdy přijde na tesknost, pomine se smyslem, někoho zimou kámen napadne . . . a od toho umře, až i od hladu žizně neopatrění mnozí tam mrou. A což to není ukrutnost? A byt i potřeby tam měl, když však člověka od lidí odloučiti a poslati ho do pole, do lesa mezi zvěř a hovada. Zastřeli-li tam takového, zapáli-li s nim boudu, chalupu . . . a spálí-li ho tam buď nemocného, živého neb mrtvého, což tedy bude tyranství, jestliže to není?«

Mnohokrát se ještě v životě a díle Komenského setkáme s touž láskyplnou a hrdinnou lidskostí. Demokratičnost jest její nerozlučnou složkou. Je jí cizí opovržení davem, tak časté u renesančních a humanistických knížat ducha. V období lešenském je tato demokratičnost již mnohem uvědomělejší a antifeudálnější, než byla v »Listech do nebe« a v dílech z období krise. Tento pokrok se projevuje v didaktických spisech jak kritikou současného školství, tak koncepcí jeho nápravy. V »Didaktice« kritikuje Komenský, že školy nejsou obecné, t. j. pro všechny, neboť jednak nejsou na venku, jednak jsou jen pro bohaté. »Vidíme pravý opak všeho toho; neboť v oněch menších obcích, dědinách a vesnicích nejsou ještě všude založeny.« – »Kde však jsou, nejsou pro všechny bez rozdílu, nýbrž jenom pro některé, totiž pro bohatší, neboť jsou nákladné, a proto chudí bývají k nim připouštěni jen nějakou náhodou, když se to-

tiž nad nimi někdo smiluje. Že však mezi nimi nejednou mizejí a hynou vynikající duchové k velké škodě církve a obcí je pravděpodobné.⁵³⁾

Stejně z pevných společenských posic je na různých místech »Velké didaktiky« vedena kritika jezuitského, papežského školství, vychovávacího mládež v pověrách a špatnostech.

V prvním období Komenský nikde nepřekročil meze feudálního stavovství a i ve své křesťanské obci v »Ráji srdce«, ba i při utěšování lidí osiřelých v díle »O sirobě«, se mu vždy lidé jeví ve škatulkách společenských stavů. Podle toho by se dalo očekávat, že i škola a výchova se mu rozpadne, jak se i ve skutečnosti dělila, na výchovu dětí šlechtických, výchovu kněží, výchovu dětí ze stavu městského a konečně výchovu dětí poddáných. Místo toho Komenský radikálně prolamuje feudální stavovství ve školské soustavě a podává v proslulé IX. kap. »Velké didaktiky« jakousi magnu chartu dětských práv na výchovu... »že nejen dívky bohatých a vznešených lidí, nýbrž všechny stejně, urozené i neurozené, bohaté i chudé, hoši i dívky ve všech městech, městečkách, vesnicích a dvorcích mají býti přijímány do škol.«⁵⁴⁾

Demokratismus tu nespočívá jen v tom, že je požadováno školní vzdělání stejně pro všechny dívky, ale i v tom, že základní vzdělání má býti dáno všem stejně a ve stejných školách.⁵⁵⁾ Demokratické je i zdůvodnění tohoto požadavku, jenž na poli výchovy a školské politiky vyjadřuje již v první třetině 17. stol. to, co bylo na poli politickém shrnuto později do požadavku přirozených lidských práv. I argumentace je stejná. Vychází se tu, jak to činí později buržoasie při formulování přirozených lidských práv, z pojmu lidské přirozenosti. Je pravda, tato formulace nese na sobě ještě u Komenského skořápky feudálního světa, je zdůvodňována poukazem na stejný původ od Boha, ale vychází rovněž z filosofického pojmu přirozenosti každé věci, přičemž znakem lidské přirozenosti je rozum a vláda nad přírodou.

Požadavek stejného počátečního vzdělání je u všech zdůvodňován tím, že i lidé nejnuznějšího původu mohou dosáhnouti nejvyšších míst a že mezi lidmi neexistuje nikdo, kdo by byl naprosto nepřístupný jakémukoli vzdělání. »Za prvé všichni lidé, kteří se narodili lidmi, narodili se hlavně k tomu účelu, aby byli lidmi, t. j. tvorem rozumným, pánem tvorů a věrným obrazem svého Stvořitele. Všem se má tedy pomáhat k tomu, aby uměli užitečně strávit život vezdejší a pro budoucí život aby

⁵³⁾ »Velká Didaktika, XI., 5, 6. Brno, 1948, str. 71.

⁵⁴⁾ »Didaktika velká«, kap. IX., 1. – Tamtéž, str. 68.

⁵⁵⁾ Tamtéž, kap. X., 1, »že ve školách mají býti vyučování všichni všemu« ... str. 71.

se mohli důstojně připravovat, náležitě jsouce naplněni věděním, ctnostmi a zbožností. Ze u Boha není přijímání osob, sám dosvědčuje tolikrát. Připouštíme-li my tedy pouze některé ke vzdělávání, vyloučivše ostatní, jsme nespravedliví nejen k těm, kdož jsou účastni téže přirozenosti, nýbrž i k samému Bohu, jenž chce, aby jej uznávali, milovali a chválili všichni, jimž vtiskl svůj obraz. To ovšem se bude díti tím horlivěji, čím jasnější světlo poznání bude rozžato. Milujeme totiž potud, pokud poznáváme.

Za druhé nevíme, ke kterému povolání určila božská prozřetelnost jednoho nebo druhého. To však víme jistě, že Bůh leckdy z lidí nejchudších, nejopovrženějších a nejnepatrnějších tvoří zvláštní nástroj své slávy.

A nic nevádí, že se někteří zdají od přírody tupí a hloupi; neboť ta okolnost ještě více doporučuje toto obecné vzdělání a nalehá na ně... A nelze nalézt člověka tak nenadaného, aby mu vzdělání nepřineslo vůbec žádné zlepšení... »Proč bychom tedy v zahradě vzdělanosti chtěli trpět pouze hlavy jednoho druhu, ranné a čilé? Proto nikdo nebudiž vylučován, leč komu Bůh odepřel smysly a rozum.«⁵⁶⁾

Ještě výrazněji je táž zásada stanovena i zdůvodněna v kapitole XXIX, příznačně nazvané »Idea obecné školy«, v níž se vyvrací názor některých tehdejších pedagogů, jako byli Zepper a Alsted, kteří navrhovali, aby do škol s vyučováním jazykem mateřským byly posílány jen dívky a z hochů jen ti, kteří se jednou věnují řemeslům. Ti, kdo jsou určeni k vyššímu vzdělání, aby byli hned posíláni do škol latinských. Komenský takový názor vyvrací slovy:

»Za prvé, my máme na mysli všeobecné vzdělání všech, kdo se narodili lidmi, ke všemu lidskému. Musí tedy býti vedeni pospolu jednou cestou, kam až mohou býti vedeni pospolu, aby se navzájem všichni povzbuzovali, podněcovali a bystřili. Za druhé, chceme, aby všichni byli vzděláni ke všem ctnostem, také ke skromnosti, svornosti a vzájemné úslužnosti. Nesmějí tedy býti od sebe odtrhováni tak brzo a nesmí býti některým dávana příležitost, aby se sobě líbili nad jiné a aby pohrdali jinými vedle sebe. Za třetí, chtít určovat kolem šestého roku věku, ke kterému povolání se kdo hodí, zda pro vědy či pro řemeslo, je, myslím, jakási ukvapenost, neboť v tomto věku se nejeví ještě dostatečně ani duševní schopnosti, ani osobní náklonnosti; to obojí se ukáže lépe teprve později;« »A nerodí se pouze děti boháčů, šlechticů a úředníků k po-

⁵⁶⁾ Velká didaktika, IX., 2, 3, 4. Tamtéž, str. 68–9.

dobným hodnostem, aby pouze jim byla otevřena latinská škola a ostatní byli odmítáni jakoby beznadějnými.⁵⁷⁾
Je zřejmé, že tu jde o odvážnou demokratisaci, neboť zásada didaktická vychází z přesvědčení, že to není ani rod, ani bohatství, nýbrž jen schopnosti, které mají určovat budoucí povolání dítěte, a zároveň je tu zdůrazněn rys výchovy ke kolektivní družnosti všech dětí bez stavovských rozdílu.

Je pravda, že Komenského úsilí po novém vzdělání má na sobě dosti pozůstatků minulosti. Jestliže Komenský dokazuje, že je správné, aby i řemeslníci, sedláci, nosiči a dokonce i ženy se stali vzdělanými, je to zdůvodňováno i tím, aby se mohli při námáhách a pracích těšit »uvažováním o slovech a skutečích Božích a hojnou četbou bible a jiných dobrých knih« se uvarovali zahálky a aby lepším poznáním Boha se naučili »trávit lépe strastiplný život vezdejší a očekávat s větší touhou a nadějí život věčný.«⁵⁸⁾ To však je pochopitelná poplatnost historické situace.

Komenský neproklamuje jen právo všech na vzdělání, nýbrž uvažuje i o hmotných prostředcích, jak zajistit jeho uskutečnění. Je pravda, že při opatření prostředků počítá do značné míry s dobrodiním bohatých, ba dokonce soudí, že by vrchnost mohla péči o chudé děti přenášet jako povinnou službu na bohatší, bezdětné poddané, a volí při tom drastické srovnání. Musili-li poddaní robotou vychovávatí pánům psy, proč by nemohli vychovávatí děti jejich poddaných? Komenský počítá především s ochotou rodičů bezdětných nebo jen s jedním nebo málo dětmi. Ale zná již i prostředky radikálnější a chce na vybavení škol zkonfiskovat důchody jezuitské a klášterní, a to v době, kdy doufá, že po vítězném vpádu Sasů do Čech dojde k změně politických poměrů doma.⁵⁹⁾

V požadavku radikální demokratisace vzdělání a zvláště svým zřetelem k výchově poddaných ve vesnicích a samotách překračuje Komenský i požadavky buržoasie své doby, jejíž zájem byl zaměřen na vybudování škol městských, i vzdělanostní ideály humanismu a renesance, které sice bojují proti feudální scholastické soustavě školské, ale prosycují své kulturní ideály individualismem a vyhraněným zřetelem na výjimečně nadané jedince, spojeným s opovržením k »tupému davu«.

⁵⁷⁾ Velká didaktika, XXIX., 2, str. 222.

⁵⁸⁾ »Velká didaktika«, IX, 8. – Tamtéž, str. 71.

⁵⁹⁾ »Navrzení krátké o obnovení škol v království českém« ve vydání: »J. A. Komenský: Didaktické spisy, Praha 1951, str. 366.

Komenského didaktikou proniká radost z kolektivu, z družnosti. Je přesvědčen, že učitelé se dobře pracují právě tehdy, když má před sebou hodně dětí, a také děti dobře prospívají tehdy, když jsou vychovávány vespolek. Komenský ovšem pro společnou výchovu ve školách uvádí i důvody, plynoucí ze společenské nutnosti (a právě ty ukazují, jak plně tkví svým zájmem v oněch společenských vrstvách, které jsou přímo samy v pracovním procesu a nejsou tak zámožné, aby si mohly dopřát vychovatele), ale vedle nich uvádí důvody zásadní, v nichž zobecňuje zkušenost své třídy a svého domova v didaktický princip.⁶⁰⁾

Touto zásadou je překonáváno nejen feudální stavovství, ale i aristokratický individualismus duchovních a světských velmožů a kondottierů renesančních i humanistických šlechticů a potulných vědců, stejně jako gründerství individualismu patricijských obchodníků a dobrodružných mořeplavců. Komenský jej přemáhá zásadami, klíčovými svým původem v rovnosti a družnosti drobných výrobců, jak se projevovala v Řádu jednoty, v bratrských institucích a vůbec v kolektivním ovzduší lidových sekt náboženských. Ne nadarmo z této plebejštější, málovýrobní tradice vyrostlo tolik velkých pedagogů od Komenského k Rousseauovi, Pestalozzimu, filantropickému hnutí a p.

Demokratismus a víra v kolektiv vede Komenského v »Didaktice« až k tvrzením přehnaným, že bude možno společně se zdarem učit sto i více dětí, vede jej však i k tomu, že dovede ocenit a svým záměrům přizpůsobit metodu, která mu zaručuje maximum demokratisace vzdělávacího procesu.

Mechanická metoda jako nástroj zlepšené výuky.

K umožnění radostné výuky ve velikých kolektivech nachází Komenský prostředek, který v jeho době nalezl rozšíření v technice a přírodních vědách, mechanickou metodu.

V 17. století je věda a filosofie ve znamení zápasu o správnou metodu. Objevy předešlých století byly dělány do značné míry náhodně nebo spíše empirickým zkoušením než promyšleným postupem. – 17. století hledá usilovně metodu. Hledá ji Bacon i Descartes, důsledně ji

⁶⁰⁾ »Velká didaktika«, kap. VII, 2, str. 65–7, »to je málo těch, kdo by buď uměli nebo mohli nebo při svém zaměstnání stačili na vzdělávání svých dětí« ... VIII, 7. »A třeba by byli rodiče, jimž by bylo možno věnovat se vyučování svých dětí, přece je lépe, aby mládež byla vzdělávána společně ve větším počtu; neboť jest větší úspěch i příjemnost práce, když si jedni od druhých berou příklad a popud. Neboť konat, co vidím konat jiné, jít, kam jdou jiní, následovat ty, kdož jdou za námi, je nejpřirozenější.«

používá ve vědě Galilei i Kepler, usiluje o ni Hobbes, Spinoza i Leibniz. Metodu si nachází filosofie v zevšobecnění zkušeností vědy tehdy nejvyvinutější, mechaniky. Je to metoda, která umožňuje největší soudobé výboje vědy i výroby, a proto je zevšobecněována a aplikována nejen na všechny obory poznání přírody, ale i na řízení společnosti. Komenský nedospěl k tomu, aby se mu mechanická metoda stala univerzální, na to tkví příliš v teleologickém pojetí světa a aristotelské hierarchii jsoucna. Neaplikuje ji na vesmír, ale aplikuje ji rád na společnost a především na organizaci školy a vyučovacího procesu.

Komenský má obdiv k mechanismu. Je ještě daleko doba, kdy mechanismus se stane něčím běžným, šedým, umrtvujícím. Komenský a jeho doba má k mechanismu obdiv jako k zázraku, člověkem vyrobenému, obdiv, který se dnes již vyskytuje jen u dětí.

Komenský se obdivuje, jak jsem citovala již dříve, mechanickým hodinám i knihtisku a svou didaktickou metodou chce vědomě napodobit mechanismy, hodiny a tiskárnu. Podobenství tiskárny se školou rozvádí zvláště rád, dokonce i v celém spisku – »Živá tiskárna«. Sám nazývá svou didaktickou metodu mechanickou. Plně zdůraznění mechanické metody rozvádí sice až později za pobytu v »Blatném Potoku« v díle »Škola pansofická«, avšak je třeba o něm promluvit již v této souvislosti, neboť jen dopodrobna rozvádí myšlenku, vyskytující se již v »Didaktice«. V této práci Komenský požaduje, aby se škola podobala dobře jdoucímu hodinovému stroji, v němž není nic zbytečného, ani kolečko, ani sloupek, ani zoubek, a vše je sestaveno tak, že se pohybuje jako živé a při tom naprosto pravidelně. Ukazuje, že tento pořádek dělá školu duchovní dílnou – podobnou knihtiskárně. Ještě důrazněji je mechanická metoda požadována v díle, ve »Východu ze školských labyrintů na rovinu« – které má přímo v podtitulu »neboli didaktický stroj (mašina) mechanicky zkonstruovaný za tím účelem, aby při vyučování a učení se nezůstávalo na jednom místě, nýbrž postupovalo kupředu.«⁶¹⁾

V tomto díle Komenský dopodrobna rozvádí, co rozumí mechanickou metodou. Aby metoda lidského vzdělání se stala mechanickou, stačí, »aby všechno bylo tak určité předepsáno, aby všechno, čemu se bude vyučovat, učit a co se bude dělat muselo mít nutně úspěch, tak jak tomu je v dobře zhotovených hodinách, vozu, lodi, mlýně, i v jakém-

⁶¹⁾ »E scholasticis labyrinthis exitus in planum sive machina didactica, mechanice constructa, ad non haerendum amplius (in docendi et discendi muniis) sed progrediendum.« ODO, IV.

koli jiném stroji, zhotoveném k pohybu. Jako z materiálu, který si do své dílny bere zámečnick, kloboučník, tkadlec, krejčí, obuvník, zhotovitel zrcadel se stává nožem, kloboukem, tkaninou, oděvem, obuví neb zrcadlem, tak i každé dítě, které přejímáme do naší dílny lidskosti, musí z ní vyjít jako člověk. Člověk, t. j. věrný obraz boží, opravdový pán věcí, skutečný vládce sebe sama a svých činů. Při dalším srovnání školy se strukturou stroje zdůrazňuje Komenský, že u stroje je přesný cíl, co má stroj vyrábět, dále prostředky, schopné docílit určený výsledek, a přesně určený požadavek a použití těchto prostředků, aby toužený výsledek přišel jakoby sám sebou.

Pozorujeme tedy, že název »dílna lidskosti«, který si velmi rádi citujeme, znamená u Komenského nejen zdůraznění terminu lidskost, ale i důsledné srovnání s postupem práce v dílně. Toto srovnání nám objasní i jiný charakteristický rys mechanické metody u Komenského, totiž, že tu nestojí v ostrém protikladu proti sobě dva směry, které se nutně musily ve vědě a filosofii srazit a jejich ostrá srážka se připravuje v době Komenského, mechanismus a teleologismus. Komenský vychází ze světa ještě řemeslné výroby, jeho stroje nesou ještě velmi zřejmě představu jejich tvůrce i cíle, k němuž je stroj zhotoven – tedy představu hodinového stroje a hodináře, jež jde od okasionalistů až k Leibnizovi. – Odtud pojetí mechanické a teleologické se navzájem doplňují. – Mechanické pojetí, jemuž vděčíme za přesné rozdělení vyučování během života dítěte, během roku i během dne, stejné předpisy i učebnice pro všechny a pod. se doplňuje pojetím vedoucí úlohy učitele – mistra »dílny lidskosti«.

Mechanická metoda souvisí těsně s demokratickým pojetím. Umožňuje to, co demokratické pojetí postuluje, t. j. vyučovat najednou veliké množství žáků stejným způsobem k stejnému cíli, aby byl u všech zaručen stejný výsledek. Demokratické pojetí, vycházející ze společenského světa buržoasie se tu setkává s mechanickým pojetím odpovídajícím struktuře a funkci těch strojů, jimiž byl připravován převrat ve výrobě, především hodinovému stroji a knihtisku. Představa knih, které vycházejí z tiskárny všechny stejně dokonalé, při nichž, opravíš-li jediný exemplář vysázené stránky, už se oprava projeví ve všech výtiscích, budí požadavek zařadit učení také tak, abys, co učíš jednoho, učils zároveň všechny, co opravíš jednomu žákovi, působilo na všechny. A z toho plyne radost příznačně odrážející dobu, že učitel vyučuje ne jednoho, ale mnohé, a že práce jde mechanicky hladce a živě. Neboť Komenský má naivní potěšení z mechanických strojů, které ještě nezevšedněly, a

zároveň radost z množství výrobků, jimiž jsou v dílně lidskosti vzděláni lidé.

Mechanická metoda při vyučování staví Komenského i před řešení některých theoretických problémů spojených s mechanickým pojmáním duševního života. Ve »Východu ze školských labyrintů« se zabývá tím, jak mechanickou metodou působit na rozum, smysly, vůli. Klade si tedy problémy aplikace mechanické metody na psychický život, vychází ze správného methodického předpokladu, že úspěšnost aplikace mechanické metody na vyučování předpokládá mechaničnost duševních procesů. Zvláště podrobně si staví tento problém při působení na vůli a snaží se uvést v soulad mechaničnost volních procesů s postulátem svobody vůle. – Při řešení vcelku nepřekračuje úvahy obvyklé v středověkých disputacích o determinismu a indeterminismu, zdůrazňuje mechanismus volby mezi menším a větším blahem.

Vcelku možno říci: ideál mechanické metody působil u Komenského na propracování první organizační metody, jak ve školské soustavě, tak ve školních osnovách a vyučovacím postupu. Je v těsné souvislosti s demokratickým požadavkem vyučování velkého množství žáků najednou, který stojí proti aristokratické praxi, při níž učitel vyučuje děti bohaté rodiny. Působil na zdůraznění přesného pořádku časového, t. j. během života, během dne, i pořádku prostoro-časového, t. j. rozmístění tříd ve zvláštních učebnách a rozmístění škol podle věku, mateřské v každém domě, národní v každé obci, latinské v každém městě a nejvyšší – akademie ve hlavním městě. – Ideál mechanické metody vedl také k zdůraznění rychlosti, lehkosti a nenásilnosti učebního procesu.

Mechanická metoda není u Komenského v rozporu se spontaneitou učebního procesu často u něho zdůrazňovanou a s jeho organičností. Komenský dovede srovnávat jedním dechem školu i se zahradou i tiskárnou. I tento způsob uvažování plyne z toho, že rozpor mezi mechanickým a organickým se ještě nepřiostřil. Pro Komenského jsou mechanismy umělým napodobením organismů. Hodiny jdou jako »živé«. A naopak u organismů se zdůrazňuje mechaničnost jejich zařízení. Komenský tu stojí někde na počátku filosofického využití mechanické metody, – a přece je již na cestě, vedoucí k Hobbesovi.

Komenský se v aplikaci mechanické metody neomezuje na pedagogiku, nýbrž přirovnává ke stroji vesmír i lidské tělo,⁶²⁾ rozšiřuje ji na

⁶²⁾ Na př. v díle »Praecognita«, I, II, c. III, LXXVIII, »Jana Amose Komenského Dva spisy vševedné«, Praha, 1951, str. 80.

společenský a státní život a pokládá matematický způsob dokazování za nutný i v nauce o společnosti. Mechanickou metodou, která v jeho době byla nejrůznějším způsobem zobecňována a aplikována, využívá Komenský jako nástroje nejširší možnosti demokratisace školy a výuky. Ona umožňuje zdar stejné výuky velikých kolektivů. Je to aplikace pozoruhodná a dokazuje, jak Komenský pedagogicky vyrůstá nejen z podnětů kulturních, ale i z podnětů, daných soudobým rozvojem produktivních sil. Není to jen vzor strojů, ale i racionální organizace ekonomického života, která vybízí použít stejné cesty v pedagogice.

MYŠLENKA NÁRODNÍ

Nelze pochopit dílo Komenského, nepromyslíme-li základní vztah, kterým bylo určováno, vztah k vlasti a národu.¹⁾ V Komenském se podivuhodně sbíhají nitky předchozího českého vývoje v mnoha oborech myšlení. Formování společenských názorů, odrážející formování české společnosti, je porážkou českého stavovského povstání a jejími důsledky zaraženo ve svém postupu. Při tomto násilném přerušení jako by v Komenském pod tíží událostí dozrávaly myšlenky, které měly zrát v procesu celonárodního vývoje, jako by urychleně pod tragickým tlakem doby byly jedincem řešeny problémy, jejichž řešení mělo být připravováno historickým vývojem a řešeno celou českou společností. Komenský dorůstá k tomu, aby kladl a řešil otázky za neslýchaných muk a utrpení nejen osobního, ale celého národa. Jeho myšlenky krystalisují v bouřlivých peripetiích událostí, pod tlakem existenčního zápasu národa, jehož osud je vklíněn do zápasu dvou světů. Nikde to není tak patrné, jako na vývoji Komenského názorů na národ a na mezinárodní vztahy, na vývoji jeho patriotismu a jeho světovosti. Neboť Komenského světový názor je jak uvědoměle vlastenecký, tak i uvědoměle světoobčanský a odrážejí onu situaci ve vývoji světové buržoasie, kdy se zároveň formuje světový trh a vytvářejí se národní trhy a kdy se formují národní státy.

Řešení národní otázky u Komenského je posledním vývojovým článkem vývoje národního uvědomění v době předbělohorské. Tento vývoj byl subjektivním odrazem objektivního vývoje českého národa, dříve než byl násilně přerován událostmi pobělohorskými – definitivním odtržením od vývoje buržoasních národů na západě a hospodářským,

¹⁾ Humanismus Komenského, v němž jsme viděli světonázorový základ jeho pedagogiky a v němž později uvidíme i světonázorový základ jeho řešení problému společenské nápravy, nelze pochopit plně bez promyšlení Komenského vztahu k vlasti a národu.

politickým i kulturním začleněním do bojovně feudální konstelace habsburské i zjevy s tím nutně souvisícími. Vyhnáním nekatolíků, zpusťšením země třicetiletou válkou, nepřetržitou cizí imigrací a germanisačním procesem, hospodářským zbídačením měst i venkova během války, uhnětením lidových vrstev, i státoprávními důsledky pro další postavení českého státu, jak se utvářel po Bílé hoře v procesu sice dlouhodobém, avšak krok za krokem pro český národ nepříznivějším.

Má tedy pro nás národní vědomí Komenského význam jako odraz, i když v ideologickém skreslení, objektivního formování českého národa. Ukazuje v zhuštěné formě nejen dosavadní vývoj národní myšlenky, ale odráží i zárodky dalších vývojových možností, které byly předčasně zkoseny.

Zároveň je vztah Komenského k národu i klíčovou otázkou pro pochopení jeho díla i jeho duchovního dramatu. V úvodu k vydání «Didaktických spisů J. A. Komenského» z r. 1951²⁾ vyslovil Andrej Pavlík názor, že vnitřní rozpor Komenského bytosti i jeho díla je důsledkem jeho náboženského přesvědčení na jedné straně a jeho vědeckého myšlení na straně druhé. A tento názor byl od té doby často opakován. Pavlík mluví o rozporu mezi náboženskou formou a pokrokovým obsahem pedagogického díla Komenského, mluví o tom, že se Komenský brodí nohama v bahně a zmatcích středověku, avšak dívá se směle přes několik století vpřed.

Nesouhlasím s tím, že hlavním rozporem života a díla Komenského byl rozpor mezi jeho náboženským přesvědčením a pokrokovým obsahem jeho díla. Jen z těchto kořenů by nevyrostl konflikt tak ostrý. Vždyť Jednota nebyla příliš zatížena dogmaticky a Komenský sám je zcela liberální v dogmatických otázkách. Lpí jen na bratrské kázni a na autoritě bible. Avšak právě o těchto dvou sklonech lze říci, že byly blízké kalvinismu, ideologii bojovné buržoasie, tak jako mu byl osobně blízký Komenský sám. A právě kalvínská ideologie byla slučitelná s novými společenskými formami, které odrážela i podporovala, právě tak, jak tomu bylo ve Švýcarsku, Holandsku, Anglii i u francouzských hugenotů.

Tragický konflikt, jímž je poznamenán život i dílo Komenského, lze spíše hledat v jeho horoucím vlastenectví. Jeho vnitřní zlom je odrazem onoho objektivního zlomu, který nastává ve vývoji českého národa, když jeho formování je násilně přerušeno. Je to konflikt mezi vývojem

²⁾ Jan Amos Komenský: «Didaktické spisy». Praha, 1951. Předmluva.

národů, které se v centralisovaných státech na západě formují v buržoasní národy, jejichž vzdělání a snahy Komenský do sebe ssaje a jejichž potřeb se ve svých nejpokročilejších dílech stává mluvčím, a mezi postavením jeho vlastního národa, který je ve svém vývoji definitivně stržen nazpět a jehož věc národy západu neberou za svou. Ve vědomí Komenského se některé objektivní vývojové procesy odrážejí jako procesy náboženské, ale přes tuto mystifikaci jde o odraz reálných procesů. Jestliže se Komenský dovolává náboženské spřízněnosti se zeměmi, které byly v protihabsburské koalici, je ona náboženská spřízněnost odrazem reálné spřízněnosti zájmové a analogických vývojových tendencí. Jestliže Komenský zdůrazňuje, že český národ první povstal za nápravu v církvi, je tato priorita v náboženském vývoji odrazem i hospodářsko-sociálního postavení Čech v XIV. a XV. stol.

Jak mnoho jde Komenskému o věc národa a nikoli jen o věc náboženskou, je patrné z toho, jak vítá spojenectví s katolickou Francií nebo i s Tureckem a jak aktivně usiluje o to, je získat, jen když by z toho vznikla protihabsburská koalice. A právě proto, že mu jde především o věc národa, je jeho vnitřní konflikt neřešitelný, neboť čím více postupuje vývoj buržoasních národů na západě a čím více se Komenský svým dílem i svými názory zapojuje do jejich sféry, tím nenávratněji je osud českých zemí strhován na jinou cestu a tím tragičtěji si musí tuto propast uvědomovat právě čeští exulanti.

Jestliže Komenský v roce 1622 a 1624 nechápal, jak Bůh může opustit své věrné a dát vítězství jejich nepřátelům, jestliže v bolestném otřesu tehdy volal, že Bůh tím opouští nejen své věrné, ale i sebe, že nejen své věrné, ale i sebe vydává posměchu nepřátel, pak Komenský v roce 1648 se ptal s otřesem stejně bolestným, jak mohla evangelická strana v Münsteru a Osnabrücku vydat české země nepřátelům a tím i sebe poškodit přes všechny sliby, které byly exulantům dány. Zoufalý poznatek, »že jsme opuštěni, ba že jsme již opuštěni« je pln tragického zklamání, jež plyne z vědomí, že se české země dříve vyvíjely souběžně s nejpokročilejšími zeměmi západu a že jejich sounáležitost s nimi je nyní zpřetrhána.

Komenského dílo, právě tak jako i dílo některých jiných pobělohorských exulantů, především Pavla Stránského, je výrazem toho, že některé nadstavbové jevy se ještě vyvíjejí a rozkvétají dále, když základna pod nimi je již zničena. Přervané formování národa je odráženo zesíleným, nesmírně bolestným národním uvědoměním, neboť exulanti jsou ještě s to domýšlet problematiku danou formováním českého národa,

tím intenzivněji, že jejich osud je přímo zapojen do vývoje pokročilejších a šťastnějších národů, kteří jim skýtají pohostinství. Těmto šťastnějším národům slouží svými zbraněmi, majetkem, životy (jak je tomu u těch, kteří slouží ve švédských službách; ti ze spoře zachráněných majetků verbují pro Švédy pluky a prolévají krev svou i svých synů na evropských bojištích) nebo svým dílem, jak je tomu u vynikajících představitelů kultury, jako byl J. A. Komenský nebo Václav Hollar, ale i u řady drobných příčinlivých řemeslníků, kteří dávali zemím, do nichž emigrovali, svou dobrou práci.

A tak české společenské myšlení tragicky vrcholí v době, kdy již toto vyvrcholení je bezpředmětné, kdy již jde do prázdna, kdy ztratilo pod sebou půdu. Monumentální dílo «O českém státě» vzniká, když již vývoj tohoto státu je přerušen. Když vychází Stránského «Český stát» v t. zv. elzevírské sbírce v Leydenu roku 1634 jako 31. svazek mezi 35 svazky států pod názvem «Respublica Bohemiae a M. Paulo Stranskii descripta», dochází k paradoxní situaci: mezi popisy živých, existujících států, je zařazen stát, jenž již fakticky, i když ne právně, neexistuje, alespoň ne v té podobě, jak jej Stránský líčí. Stránský popisuje líbeznost, utěšenost, lidnatost krajiny v době, kdy je tato země zpustošena a vylištěna, líčí hospodářskou prosperitu měst, jejich význam a vylištěná práva a svobody v době, kdy města jsou vydrancována a jejich hospodářská a politická moc zcela zlomena. Stejně tak Komenský koná monumentální práce pro české školství, když již jeho bezprostřední budoucnost je zardoušena, monumentální poklad jazyka českého je shromažďován, když jazyk má dočasně přetaty možnosti dalšího rozkvětu a materiál pro slovník je zničen. To všechno je jen vnější dohrou katastrofy, tkvící mnohem hlouběji.

Komenský je svým pedagogickým dílem i svými všenápravnými snahami ideologem buržoasie tehdy nejpokročilejších zemí Anglie a Nizozemí, ale právě vůči těmto zemím stojí v roli prosebníka, dožebračujícího se nejdříve diplomatické a vojenské pomoci pro vlast a pak již jen almužny pro rozplašené stádo, hynoucí v strašné bídě. Čteme-li seznamy rozdělených podpor, které J. A. Komenský dostává od mecenášů a zasílá svým krajanům,³⁾ čteme-li Kybalovu zprávu⁴⁾ ze švédských archivů o velikém počtu žádostí ubohých českých vdov, jejichž manželé a synové padli ve švédských službách a které se v krajní nouzi obracejí ke švédskému dvoru o to, aby jim Švédsko zaplatilo, co je

³⁾ Kvačala: «Korespondence», II, str. 193 i jinde.

⁴⁾ Vlastimil Kybal: «Drobné spisy historické», Praha, 1915, str. 48.

dlužno jejich mrtvým manželům, čteme-li, jak velké místo zaujímá v korespondenci Komenského péče o stále bezútěšnější a strastiplnější postavení jeho krajanů, roztroušených po celém světě, pak pochopíme hloubku a nepřekonatelnost tohoto konfliktu. A na dokreslení stačí dopis A. S. Hartmanna, který byl spolu s P. Cyrilem poslán na Západ za účelem sbírky podpor pro Jednotu a který popisuje své setkání s J. A. Komenským v Amsterodámě.⁶⁾ Jaký tu kontrast mezi blahobytem a nádhrou Amsterodamu, které Hartmann popisuje, mezi skvělostí domu de Geerova i úctou, které se těší sám Komenský a mezi ubohostí bratrských prosebníků v roztrhaných šatech, jímž dá de Geer, který je takto ošumělé spatří, na svůj náklad ušiti obleky.

Jsou jen dvě cesty z tohoto neřešitelného konfliktu – a obě iluzivní. Chiliastická představa, že všechny válečné hrůzy jsou jen předzvěstí konce světa a příštího tisíciletého království Kristova na zemi, představa, příbuzná víře lidových mas, a pak utopický obraz budoucí dobře řízené společnosti, příbuzný sociálním utopiím společenských myslitelů. U Komenského se obě cesty formálně sblíží tím, že obraz ideální společnosti je zasazen do rámce tisíciletého království Kristova, ale často míra zoufalství propuká tak beznadějně, že utýraný myslitel hledá pomoc jen v mystice a v proroctvích.

Komenského vlastenectví není jen klíčem k vysvětlení jeho rozporů, nýbrž i kladných stránek jeho díla. Byla mu hybnou silou činnost, – nejlepší jeho díla jsou podnícena touhou prospět národu, a největkorysejší sny o světové harmonii rostou z nezhojitelných ran vyhnancova srdce.

Komenský měl osobní možnost zapustit kořeny v cizině, žít životem vzdělance, jehož domov je tam, kde jsou mu poskytovány nejlepší pracovní podmínky a jehož zdomácněným prostředím je mezinárodní obec vynikajících duchů, která v té době měla svou soudržnost a ráda vítala Komenského ve svém středu. Čtyřverší současného anglického básníka, vepsané pod rytinou Hollarovou, zpodobující Komenského,⁶⁾ spojuje

⁵⁾ Kvačala: «Korespondence» II, str. 198 a n.

⁶⁾ Loe here an Exile who to ferul his God
hath sharply tasted of proud Pashurs Rod
whose learning Piety & true worth beeing known
to all the world makes all the world his own.

Český překlad zní:

Hle, vyhnanec, jenž v božích službách byl
a celou tíhu sudby okusil.
Učenost jeho, zbožnost, jeho víra,
jsouc světu známa, svět mu otevírá.

Komenského světovost s jeho sudbou emigranta a vyzvedá to, že jeho vynikající vlastnosti, které jsou známy celému světu, činí celý svět jeho vlastí. Ke Komenskému se mnohokrát přiblížilo pokušení v podobě kosmopolitní zásady, vlastní mnoha humanistickým učencům a umělcům, že vlast je tam, kde je dobře. Píše o něm nejen v »Truchlivém«, ale i ve »Vlastním životopise«. Komenský, odcizený vlasti, těšící se vědecké slávě a účtě, by byl snad nepropadl víře v prorocství, byl by však mohl dáti nejen svému národu, ale celému světu to, co dal z hluboké touhy pomoci svému lidu? Byl by mohl vytvořit svou velkolepou visí všesvětové organizace zajišťující mír a spolupráci mezi národy, byl by našel tolik pochopení pro utlačené kmeny v koloniích? Byl by do takové hloubky promyslel i politickou, ekonomickou, právní, kulturní a mravní problematiku národa i mezinárodní politiky bez otřesného uvědomění rozporů národní existence a mezinárodního soužití?

Byl by mohl nejen dovršit vývoj theoretického řešení otázky ve své vlasti, ale i čestně a průbojně se zařadit mezi theoretiky národnosti i světovosti v evropském měřítku? Hluboce propracovat dialektiku národního a všelidského? Na všechny tyto otázky je třeba odpovědět záporně a právě proto podrobit analýze Komenského patriotismus dřívě, než přistoupíme k analýze jeho všelidské utopie.

Vývoj národního uvědomění před Bílou horou.

Vlastenectvím rozumím národní uvědomění, t. j. uvědomění stavu, potřeb a určujících tendencí národního útvaru, spolu s citem, který toto uvědomění doprovází. Prvek národního uvědomění tvoří podstatnou, intelektuální složku vlastenectví, zpravidla doprovázenou silným citovým přízvukem. To nevylučuje, že může vlastenecký cit, někdy i velmi silný, být živelným, ale i v tom případě souvisí s národním uvědoměním, jenomže temným, theoreticky nevyjasněným.

Pokládáme-li za podstatnou složku vlastenectví uvědomění národní, pak bude mít pro kvalitu vlastenectví veliký význam vývoj národního uvědomění, které je odrazem procesu, jakým se vyvíjí konkrétní řešení národní otázky v určité době, jakou vývojovou etapou prochází formování národa. Je při něm třeba sledovat dvě složky: složku třídní, určenou potřebami té třídy národa, jejíž vlastenectví odráží a těch tříd národa, které si uvědomují samy sebe jako tvůrce a nositele národního vývoje, dále pak uvědomění jednotlivých znaků, které utvářejí pojem národa, jako je uvědomění jazykové, územní, politické, kulturní a p.

Každý z těchto znaků je rovněž třeba sledovat i v jeho třídní podmíněnosti.

Cennou pomocí při rozboru patriotismu J. A. Komenského je stať historika Josefa Macka »Národnostní otázka v husitském revolučním hnutí,«⁷⁾ jednak proto, že od husitského řešení národnostní otázky jde k řešení Komenského přímá vývojová linie, jednak proto, že Macek řeší ve své stati i obecně theoretické a methodologické předpoklady historického řešení objektivního vývoje české národnosti i jeho subjektivního uvědomování. Právem ukazuje, že buržoasní historikové nemohli podat správný obraz národnostní otázky v minulosti, protože neznali její třídní podmíněnost a promítali si do ní pojetí národnosti své třídy ve své době. Fr. Palacký nacionalistické stanovisko české liberální buržoasie, Josef Pekař buržoasní nacionalismus spojený s kosmopolitismem české buržoasie v období imperialismu. Josef Macek nejprve v stručném přehledu vývoje české národnosti v době předhusitské – vývoje jak objektivního, tak jeho subjektivního uvědomování – ukazuje, jak obojí již v době předhusitské dosáhlo vysokého stupně, i když subjektivní proces nezasažil široké vrstvy venkovského obyvatelstva a městské chudiny. Husitské hnutí pak znamená v subjektivním i objektivním procesu veliký krok kupředu, a to nejen po stránce kvantitativní, ale i kvalitativní. Nejde o prostý růst, nýbrž o zásadní změnu obsahu národní otázky, která je dána změněnou třídní základnou.

Macek podává všestrannou analýzu této změny a odhaluje celou složitost národní otázky, odpovídající složitosti situace třídní. Hlavní změna spočívá v tom, že husitské vlastenecké hnutí se stává záležitostí širokých lidových mas. Jejich účast v něm je klíčem k pochopení správných názorů husitů na vlast, českou národnost i na otázku spolupráce a vztahu lidu jiných národností. Česká národnost se v revolučním hnutí vnitřně upevnila, čeština se stala obecně uznávaným úředním jazykem a česká kultura, jež pronikla ještě mocněji do lidových mas, přispěla k růstu vědomí přináležitosti k české národnosti. V projevech husitského vlastenectví Macek přesně odlišuje skutečně lidové vlastenectví od zneužitého a zkomoleného pseudovlastenectví, jakým se oháněli universitní mistři a ostatní vrstvy šlechty a zbohatlíků. Lidové vlastenectví nejen že se stalo mocnou společenskou silou, posilující šiky husitů v boji za lepší společnost a za obranu vlasti, nýbrž usilovalo i o spojení s protifeudálním bojem lidu okolních zemí. Zvláště bratrsky se obracelo k lidu

⁷⁾ Československý časopis historický r. III., 1953, str. 4 a n.

slovenskému, polskému, ruskému a vůbec slovanských národností, avšak našlo správný poměr i k lidu německému, maďarskému a p.

Potud vývoje Mackovy. Je škoda, že nemáme podobným způsobem zpracován i vývoj národnostní otázky v českých zemích pro dobu od skončení válek husitských až do Bílé hory. V druhé kapitole jsem se pokusila ukázat, jak příznivý vývoj českého národa až do porážky husitského hnutí vytvořil předpoklady pro to, aby se další vývoj české národnosti ubíral onou cestou, již se ubíral vývoj většiny národů na západě, t. j. cestou formování buržoasních národů a zároveň vytváření národních států, že však tyto předpoklady byly během téměř 175letého vývoje postupně stále zeslabovány, ale přece ne zcela zničeny, až jim porážka stavovského povstání v r. 1620 a její následky zasadily definitivní ránu a s konečnou platností odvrátily český národ od cesty, již šlo formování národů na západě (hospodářsky pokročilem).

Vývoj národního uvědomění nemusí však být přímo úměrný objektivnímu vývoji, ale právě naopak, objektivní překážky národního vývoje mohou vyvolat zesílené národní uvědomění, zvláště tam, kde si určité třídy či vrstvy národa uvědomují kontrast mezi dřívějšími úspěchy a horšícím se stavem.

Pro vývoj národního uvědomění od konce husitských válek k Bílé hoře je rozhodujících několik momentů: 1. Hospodářský a politický úpadek měst a zesílený útlak poddaného lidu. 2. Rozmach městské kultury kontrastující s tímto zhoršováním, a její naprostá převaha nad kulturou šlechtickou a relativní značná kulturní úroveň poddaného lidu. 3. Ohrožení politických a náboženských svobod českých zemí se strany centralizačního úsilí Habsburků. 4. Složitá třídní situace uvnitř národa, odrážející se v ideologických zápasech různých náboženských konfesí, která se projevovala i jako boj o kulturní orientaci a národní tradice. 5. Proti-reformační ofensíva, která měla zároveň i protičeský charakter, i když se někdy maskovala odvoláním na národní tradice a útokem na »cizáckost«⁸⁾ protestantství. 6. Německá imigrace.

O prvním bodu jsem psala ve druhé kapitole, ostatní jsou pro náš kontext zvláště významné proto, že Komenský jako vzdělanec navazuje především na české kulturní vědomí. Můžeme v něm v tomto období pozorovat výrazně zápas dvou kultur, panské a městské, které se v době boje mezi českým a latinským humanismem od sebe liší i jazykově, tak jako se od sebe z velké části liší i konfesionálně.

Vzpomeňme jen namátkou na význačné představitele obojího humanismu na jedné straně Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic, na dru-

hé straně Viktorina Kornela ze Všehrd! Hasištejnský píše panskou, humanistickou latinou, má v opovržení české kacířství, českou řeč, český lid, nenávisťně atakuje tlumočitele svých veršů do českého jazyka, dokonce i cizinec se pozastavuje nad jeho odporem k vlastnímu národu. Všehrd velebí krásu češtiny, horlí pro její další zvelebení, ale i pro její práva v zemi, má hluboký právní cit rostoucí z uvědomělého městského sebevědomí, ale i soucit s obecným lidem a plamenně odsuzuje ty, kdo zejí do oblasti kultury, do níž svým stavem nepatří, ale právě přiklon některých pánů ke kultuře městské, zvláště v době, kdy šlechtici, kteří se přidali k Jednotě, studují v městech buržoasie už vyspělé, ve Švýcarsku, i v západním Německu, je důkazem průbojnosti a přitažlivosti této kultury. Převaha měšťanstva vynikne i na první pohled, uvědomíme-li si, že rodové predikáty, tvořící zdání vladyckého či rytířského původu byly získány význačným představitelem měšťanstva nebo jeho otcem (Viktorín Kornel ze Všehrd, Mikuláš Konáč z Hodištkova, Samuel Martinus z Dražova, Pavel Skála ze Zhoře, Tadeáš Hájek z Hájků, Sixt z Ottersdorfa a jiní). Tato kultura je městská nejen původem a příslušností svých tvůrců, nejen svým rázem, ale i měšťanským sebevědomím, i když ještě zůstává v rámci feudálního řádu, t. j. sebevědomím měšťanstva jako významného stavu uvnitř stavovského státu. Svědčí o tom nejen literární díla, ale i anonymní městské letopisy.

Vedle těchto dvou proudů vystupuje i třetí, t. zv. kultura »obecného lidu«, mluveno tehdejší terminologií, která se nezřídka, především v díle Petra Chelčického, ale i u Tomy Přeloučského, Jakuba Bílka a p. povznáší na značnou úroveň. Mezi ní a kulturou městskou je vztah stálého vzájemného ovlivňování a prolínání nejen tak, že městská kultura působí na kulturu obecného lidu, ale i naopak, že se neustále obohacuje jadernými lidovými prvky.

Jak si vysvětlíme kulturní převahu měst při jejich současném ústupu na hospodářském i politickém poli? František Kavka ve svém stručném »Přehledu československých dějin«⁸⁾ jej vykládá jako opožďování vývoje nadstavby za základnou. »Hlavním rysem našeho kulturního života předbělohorského je nástup měšťanského živlu a převládnutí jeho kultury. Právě v době, kdy je měšťanstvo hospodářsky i politicky již na ústupu, vyznívá teprve v plném lesku jeho kultura, tkvící svými kořeny v době jeho slávy.«⁸⁾

⁸⁾ Fr. Kavka: »Přehled československých dějin od nástupu Habsburků do Bílé hory.« Praha, 1955, str. 33.

I když opožďování vývoje nadstavby za základnou ve smyslu pro nadstavbu příznivém, t. j. že nadstavba se bohatě vyvíjí, když již vývoj základny je zastaven nebo podlomen, není zjevem nijak ojedinělým, jeho klasickým případem je rozkvět renesanční kultury v italských městech v době, když již města překročila zenit svého ekonomicko-společenského vývoje, přece nesoudím, že bychom se s faktem hegemonie měšťanské kultury v době hospodářského a společenského úpadku měst českých a moravských měli vyrovnat tak snadno. Není naopak důkazem, že přes neustálý ústup na ekonomicko-politickém poli, který je zvláště patrný vzhledem k dřívějšímu postavení českých měst i vzhledem k vývoji měst v pokročilých zemích západu, města absolutně přece jen jdou kupředu nutnou zákonitostí ekonomického vývoje a nepřestávají předpoklady formování buržoasního národa? A že právě ony brzdící momenty, které zdržují hospodářský a politický vývoj mohou být snáze překonávány v oblasti kulturní? Není třeba vysvětlit kulturní výši i tím, že právě na poli kulturním mohl působiti styk s pokročilejšími městy v západní Evropě? A také tím, že na poli kulturním se mohla značnou měrou uplatnit i města poddanská, která se nemohla uplatnit politicky, jako byla Lito-myšl, Mladá Boleslav, Přerov a p.? A není pozoruhodné i to, že města jsou kulturně dost silná, aby svou ideologií ovlivnila i nejpokročilejší jedince ze šlechty, kteří se připojují k Jednotě, a to nejen jedince ze šlechty naší, ale i z polské? Řešení těchto otázek je třeba ponechat historikům a obrátit se k rozboru těch kulturních oblastí, které mají rozhodující vliv na národní uvědomění.

Především je to jazyk. Rozvíjí se extensivně i intensivně. Zasahuje nejen nové a nové oblasti krajové, (dostává se dokonce za hranice Čech), ale i nové a nové oblasti myšlenkové, a vniká i do těch oborů, ve kterých před tím panovala jen latina. Tímto pronikáním se neustále obohacuje a zároveň s obohacným jazykem se obohacuje i kultura těch vrstev, které neměly účasti na kultuře latinské, – většiny měšťanů i obecného lidu na venkově. Vybojovává vítězně zápas s latinským humanismem. Snaha přeložit do češtiny díla nejen starých autorů klasických, ale i současných humanistů, a i díla z nejrůznějších oborů vědních nutí rozvinout všechny jazykové možnosti. Přeložená díla se pak šíří do vrstev, kam by byla v latinském rouše nikdy nevnikla a podporují demokratisaci i laicisaci kultury. Po válkách husitských se stává český jazyk jazykem úředním a dvorským a vypuzuje latinu i odtud. Užívají ho nejen husité, ale jsou k tomu nuceni i jejich odpůrci, jako Zikmund, užívá se nejen na dvoře Jiříka z Poděbrad, ale i na dvoře Jagellonském, a to i ve styku

s Polskem. Doba Jiříka i doba Jagellonců je dobou největšího rozšíření češtiny mimo hranice historických zemí. Stává se vládnoucí řečí na Slovensku a šíří se do Polska a Uher, slovenská města ji užívají jako řeči jednací, po určité době za králů Matyáše, Vladislava i Maxmiliána se ozývá vedle latiny i na uherském sněmu a ve správě politické.

Po tomto obrovském rozmachu ve století patnáctém prodělává čeština ve století dalším vítězný boj s latinským humanismem. Tento boj podstupuje již jako jazyk značně vyspělý, osvědčený – za doby husitské – i ve vyjadřování abstraktních pojmů theologických a filosofických. Neformuje se tedy u nás spisovný jazyk až z podnětu a reakce na humanismus latinský, jak je tomu u některých jiných národů. Boj obojího etapa za vlády Jagellonců, je projevem panské kultury, nečeské nejen jazykem, ale přímo protičeské i duchem. Spojuje se s bojovným katolictvím, nikoli s náboženskou snášelivostí, pokládá za barbarské českou zemi i její lid, jazyk lidu i lidové mravy, i nedávno doznělý veliký národní zápas – husitské hnutí, jeho dědice – kališníky, a především ty, kteří si z husitské tradice nejvíce uchovali, nenáviděné pikarty – české bratry.

Ze zápasu s latinským humanismem vychází český jazyk obohacen, i když je narušen latinismy v oblasti lexikální i ve skladbě. Zápasem s latinou rozvíjí jazyk všechny své možnosti a při překladu myšlenkové i jazykově náročných děl i při stejné náročné tvorbě původní si vytváří nové výrazy a jazykové formy. Vedle obohacování pod tlakem shora, t. j. pod tlakem náročných potřeb, obohacuje se stejně hojným vnikáním jaderných prvků lidových a dialektických, které s sebou přináší zvláště písemnictví lidových sekt. Sbírkový přísloví, sestavované vzdělanci Jednoty, ukazují, že k tomuto zdroji lidové mluvy i moudrosti sahali již uvědoměle. Živelné obohacování přineslo s sebou nebezpečí jazykové anarchie, kterému mělo zabránit vypracování gramatik. I tu má význačný podíl Jednota. Úsilí J. Blahoslava odstranit výrazy, vazby a dialektickou výslovnost i prvky mluvy »verkštatní« pomáhají vytvořit jednotu a čistotu spisovného jazyka. Pozoruhodné je, že toto úsilí je zaměřeno nejen k správnosti, ale i ke kráse a libozvučnosti řeči a že spolu s českou gramatikou vystupuje v Blahoslavově díle již i úsilí o českou poetiku. Více pak než theoretické poučky, působí na obohacení a ustálení řeči širokých mas bohaté písemnictví, především monumentální překlad Kralické bible, základ toho, co je právem označováno za českou biblickou kulturu. Její nesmírnou předností je široká rozprostraněnost nejen

územní – víme, jak bibličtina zaplavila Slovensko – ale především lidová. Zápas protireformace s českou knihou v zapadlých dědinách u prostého lidu svědčí jak o obrovském rozšíření tak o hlubokém zakořenění této kultury. A nelze zapomínat, že oproti abstraktní scholastické theologii a poučkám katechismu, bible má svou konkrétnost a zemitost, svůj demokratický ráz, prudce tepající život z masa i krve.

A vedle bible a kancionálů vniká do stále širších vrstev i literatura světská, popularizační, poučující. I když tu není dosahováno uměleckých vrcholů, jimiž se může chlubit renesance v jiných zemích, záplava poučujícího písemnictví vyhovuje potřebám měšťanstva a posiluje jak český tak světský ráz jeho vzdělanosti.

S rozšířením české řeči na východ roste vědomí slovanského bratrství – zvláště u Slováků a Poláků je vědomí společného původu a jazykové blízkosti s Čechy velmi živé a objevuje se i v argumentacích politických, a to nejen u husitů, ale i u katolíků.

Vedle zápasu s latinou dostavuje se v šestnáctém století i nutnost zápasu s pronikáním němčiny. Setkáváme se tu jak se šovinistickými projevy některých městských knih, kde nenávisť je dána konkurenčními spory, ale stále více i obavami ušlechtilých vlastenců znepokojovaných tím, že český jazyk umlká v místech dříve ryze českých. Obavy zesilují na počátku století 17., kdy se ozývají úzkostným výkřikem z Ješínovy předmluvy k novému vydání Dalimilovy kroniky i z Pavla Stránského »Okříku na nedbalého Čecha«, v němž čteme trpká slova: »V horách a pod lesy při mezích vlasti naší vůkol a vůkol, podál, na šíř, národ náš, jak svrchu jest povědíno, od takových ježkův již pomalu jest vypíchán a vyležen, jazyk náš naprosto vybyt a vytlačen, rodové starožitní, právě a vlastně čeští, v těch místech se zněmčili; jména měst, městeček, tvrzí, vesnic, vrchův, potokův, od starých našich předkův, Čechův (jak kronikáři naši svědčí) ne bez jistých příčin jim oddaná, jsou zavržena, spotvořena a mnohá i neužíváním v věčné zapomenutí pohřbena, na to místo nová, cizí a jazyku našemu neznámá s lidem cizím přistěhována a dána.«⁹⁾

I obranné akce, jako byl jazykový zákon z r. 1615, i když, jak se zdá, neměl velkého významu, svědčí o tom, jak vnikání cizího jazyka zesiluje jazykové vědomí.

Třídní zápas se však v ideologické oblasti nerealizuje jen jako boj

⁹⁾ Proti hostinským v Čechách se do kostelův tlačícím jazykům na nedbalého Čecha učiněný okřík, jež léta Páně 1618 sepsal přirozeného jazyka svého milovný Čech Sanctius Lamprus. (Nové vyd. spolu s »Českým státem«, Praha, 1953, str. 369.)

jazykový. Významnou součástí národního vědomí se stává i povědomí historické souvislosti a boj o historické tradice. Víme, jak reformace ve sporech jednotlivých konfesí i v zápase s protireformací všude probudila historickou činnost a snahu najít historické ospravedlnění pro svá stanoviska. Veliká epocha husitských dějin je ještě v živé paměti národa a právě o ní se vede ideologický boj v historiografii jednotlivých stran. Pro kališníky, odrážející posice nejméně průbojně buržoasie, je zcela zasut revoluční význam husitského dění, a i kroniky sledují proto cíl potlačit jeho výjimečnost a radikálnost. Projevuje se to v kronice Bilejovského, kde husitství je sníženo na boj o kalich a v celé minulosti české se hledá tradice přijímání podobojí, aby tak Hus i jeho hnutí byli zapojeni jako ničím se nelišící článek do národního dějinného vývoje a aby byl zcela zlomen jeho revoluční hrot. V boji o tradice slouží původ české reformace od Husa jako obrana proti těm, kteří vytahují zvláště proti luteranismu národnostní argumenty a obviňují jej i jeho stoupence z vnášení cizáctví. Na národní notu hrají dovedně i ti, kteří celou svou orientací jsou kosmopolitní a národní masku nasazují jen vůči lidu, totiž jesuité. Vidíme to na okázalém uctívání národních světců při lidových náboženských slavnostech i na obratných polemikách protievanglických a zvláště protibratrských, jak je vedl Václav Šurm a jeho stoupenci. Ale i uvnitř Jednoty, v zápase mezi menší a větší stránkou, se užívá i zneužívá interpretace minulosti. Třídní boj v národě se tedy obráží také jako boj o smysl národních dějin. Nepřátelé husitského odkazu buď přímo proti němu útočí a staví proti němu do protikladu tradice starší, způsobené pro své cíle, nebo liknavci a obojetníci tento odkaz falšují a otupují jeho třídní vyhocení.

Husitská tradice jako integrující součást národního vědomí je ovšem dále živa v lidových masách. To dokazují četné lidové sekty a v době pobělohorské i odolnost lidových mas proti pokatolictví, jejichž příslušníci často proti rekatolisaci uvádějí důvod, že evangelická víra je vírou předků. Spojení myšlenky národní, spjaté s husitskou tradicí, se sociálními motivy selského povstání protihabsburského se na př. výrazně odráží v letáku, jenž byl r. 1627 nalezen u predikanta na Čáslavsku a jehož autorem je snad Matouš Ulický. Vyzývá se v něm k boji »příkladem našich milých starých Čechův, po žižkovsku mečem a jinými nástroji válečnými« a lid se oslovuje: »Ó rytířstvo boží! Obleč se v zmužilost starých Čechů. Ó ty srdce české! někdy lve udatný a silný, pozdvihni rukou opuštěných, posilň se, nespi na obě uši, ale procít, o národe český! O povstanež tehdy všichni a zastávejte sebe, a bojujte směle,

věrně pro pravdu boží a kalich Páně Kristův.« Zápás o smysl češství, historicky zdůvodňovaný, ukazuje, na jak vysokou theoretickou úroveň se řešení národní otázky pozvedlo a do jak širokých vrstev se i historické národní povědomí rozšířilo.

A neméně důkladně byla promyšlena i politická stránka národního vědomí. Ve Stránského »Českém státě« nacházíme celou bohatost, mnohostrannost a bojovnost českého státoprávního vědomí, hrdost na stavovské svobody, na právní zřízení, na svobody měst a to vše spojeno s hrdostí na bohatství, krásu a hospodářskou pokročilost země. Tato právní stránka národního vědomí je u Komenského v pozadí. Komenský si však přece výrazně uvědomuje dvě její zásady, o něž stavové ostře bojovali s Habsburky.¹⁰⁾ Právo stavů volit si panovníka, právo poddaných na náboženskou svobodu a s ním spojené právo na odpor proti panovníkovi, který porušuje sliby, dané lidu ve věci náboženské svobody. Toto právo, protikladně říšské formulí concordiae, která schvalovala znásilňování svědomí a podřizovala poddaný lid náboženství jejich feudálního pána, Komenský mnohokrát vysoce vyzdvíhl. Souvisí mu s přirozeností člověka, je hrd na jeho českou formulaci v české konfesi, a do konce života je mu vzorem, jak řešit spory nejen náboženské, ale i politické. A rovněž právo českých stavů volit si svého panovníka Komenský vždy uznává a Friedricha Falckého vždy pokládá za právoplatného krále. Tyto dvě zásady vlastně již involvují třetí, která tvořila značnou součást státoprávního povědomí české stavovské oposice, totiž odmítání habsburského nároku na »dominium absolutum«. O tom sice Komenský výslovně nemluví, ale v podstatě to plyne z uznávání prvních dvou.

Nejsilněji vystupují u Komenského ony složky národního vědomí, které jsou v Jednotě již dědičné, totiž vědomí jazykové a vědomí historické kontinuity kulturního odkazu, tvořícího samý smysl národních dějin. Do pozadí ustupuje zprvu vědomí hospodářské jednoty a jeho prvky se objeví až mnohem později, po zkušenostech v zemích pokročilého měšťanstva.

Třídní složka Komenského vlastenectví

Třídní složka proniká všemi ostatními složkami Komenského národního uvědomění, stačí tedy samostatně o ní promluvit jen stručně.

¹⁰⁾ »Naše národní minulost v dokumentech«. Praha, 1954, str. 292/3.

Které společenské třídy nebo stavy tvoří Komenskému národ, a z jakých posic mluví? Komenského představa národa a státu je zprvu feudální a vyhovuje Komenského organistické ontologii. Národ je živý organismus, vykonávající různé funkce, jednotlivé stavy jsou orgány, z nichž každému přísluší vykonávat určité funkce. Do národa tedy patří všechny společenské stavy, ale nemají v něm stejnou funkci, a proto ani ne stejné společenské místo. Organická ontologie se tedy shoduje s feudálním, stavovským pojetím státu a národa. Národní a státní život je neporušen tehdy, koná-li každý, co mu přísluší. Tato myšlenka je zvláště v raných pracích Komenského často zdůrazňována. Stavovské rozdělení národa se objevuje i v díle, kde celý národ je jednotný ve velikém utrpení, v »Historii těžkých protivenství církve české«. V pojetí Komenského je celý národ za jedno v oddanosti k čisté boží pravdě i k obětem, pro ni snášeným, není tu rozdíl mezi pány, kněžími, svobodnými městy i obecným lidem. A přece popis utrpení jde podle stavů, Komenský sleduje, jak bylo zacházeno s pány, kněžími, jak se svobodnými městy a jak s obecným lidem. Je pravda, že takovýto způsob popisu je dán tím, že způsob trestů a pronásledování se lišil podle stavovské příslušnosti, také uvedení kněží na zvláštním místě ukazuje, že nejde o jen stavovské rozdělení, ale přesto svědčí o stavovském pojetí národa. Lid je tu vysoce oceněn pro svou statečnost, neohroženost vůči příkořím, jež byla sveřejší než u druhých stavů.

A přece jsou tu dvě místa, ukazující, že posice lidu nebyly posicemi Komenského a že neschvaluje myšlenku lidové vzpoury. První místo se týká valašského povstání. Komenský mluví o statečnosti Valachů s netajenou hrdostí: »Na Moravě obyvatelé panství vsetínského, a po těch horách (Valaši se jmenují) až posavad¹¹⁾ tak se zbraněmi hájili, že ani k odpadlství přivedení, ani zbrojně přemoženi nejsou. Ačkoli se o to několikrát i Němci a Vlaši i polští kozáci, skrze úzké v těch horách těsniny na zhoubu jich vpadařice, pokoušeli. Odkudž to šlo, že ty moravské hory nejedněm za útočiště bývaly.« Dále Komenský líčí vzpoury v Čechách, na panství pana Trčky, jež vysvětluje příkladem Valachů a snad i rakouských sedláků, i vzpoury na panství frýdlantském a jinde, líčí statečnost poddaného lidu i nelidské tresty.

Ale vzpoury neschvaluje. Snaží se je omlouvat tím, že ubohý lid, neznající cizího jazyka i míst a cest neměl jiné pomoci a zřejmě s nevolí píše, že vzbouření sedláci sáhali se zbraní i na své pány. »Rady tedy ne-

¹¹⁾ Do r. 1632.

měvše, zoufali sobě někteří, a zbouřivše i shromáždívše se, nejen na vojáky i na jezuity, ale i na své vlastní pány k zbraním sáhli.« Hrdinný odpor lidu tedy Komenský odsuzuje a výslovně říká, že bezpečnější byly zbraně těch, kteří přestali na tom, že se obrnili nepohnutou stálostí. Stejný odpor vůči lidovým vzpourám vidíme i v spisku útěšném z doby pobělohorské »O sirobě«, kde se rovněž poddaným, kteří ztratili dobrou vrchnost a dostali zlou, doporučuje trpělivost a věrná služba. Odpor k lidovým vzpourám je v »Historii těžkých protivenství« vyjádřen ještě výrazněji při líčení utrpení a smrti Matouše Ulického. Komenský toto líčení uzavírá slovy (C. LVII, 6.): »Po smrti jeho mluvili nepřátelé, že při něm nalezeno psaní, kteréž, kdy by byl ty sedláky zastihl, otevřené po celém království posíláno býti mělo, aby všichni meče brali a kalicha zastávali. Ale to u lidí, kteří dobrého muže znali, žádné nenalezlo víry; nebo věděli, že člověk byl ducha mírného, právě pobožný, tak že i toho nechválil, když stavové náboženství svého vojensky zastávají počali. Leč by snad z netrpělivosti vedle jiných na takové nechvalitebné byl připadl prostředky . . . To víme, že nepřítelům není nová věc, zlé účinky svatým Božím přičítati a tou barvou své tyranství líčiti.«

Komenský byl jen pořadatelem materiálu v »Historii těžkých protivenství církve české« a nelze tedy se vši určitostí brát názory, vyslovené v tomto díle, za názory Komenského. Ovšem v případech, které uvádím, nejde o materiál, nýbrž o komentář k materiálu, po př. o jeho interpretaci, a proto je značná pravděpodobnost, že vyjadřuje názory hlavního pořadatele. Také nárek nad nebohými lidmi, kteří neznají cizího jazyka a je jim proto obtížné odejít do ciziny, připomíná význam, který Komenský na mnoha místech přikládá možnostem domluvit se v cizích zemích, a nasvědčuje jeho autorství.

Teprve postupně se Komenský propracovává od stavovského pojetí národa k pojetí buržoasnímu a již jsem se zmínila o tom, jaký význam má při tom ta okolnost, že po smrti Thurna, Veleny i Friedricha Falckého vedoucí místo v emigraci zaujímají její buržoasní skupiny. Šlechta se v cizině mnohem dříve asimiluje, a ta část, která je zbavena majetku a zůstává v řadách emigrace, stává se pro řemeslníky a jinak zaměstnanou část emigrace spíše přítěží, na niž je třeba pamatovat z podpor. Je to dostatečně zřejmo z výkazů podpor, kde značné místo zaujímají různé urozené vdovy a panny. Také pokatoličtění polské šlechty, která přestává být spolehlivou oporou a spoléhání na diplomatickou a finanční pomoc měšťanstva evangelických zemí pomáhá změnit představu o povaze národa.

Když se však u Komenského představa buržoasního státu plně zformuje, nemůže jí již použít pro výměr národa svého, nýbrž dává ji jako vzor jednak Sedmíhradsku, jednak Karlu Gustavovi. Zdá se však, že již v letech padesátých zklamání z chabé podpory evangelických států vede ještě k dalšímu pozměnění představy národa, v níž již nachází místo i právo lidových mas na povstání. Svědčí o tom Komenského účast na záměru pana Jiřího Sadovského, který v protihabsburském podniku počítá i s povstáním obyvatelstva, jistě již i pod vlivem anglické revoluce. Měl tehdy prostřednictvím Figula i svých anglických přátel značný podíl na jednání s Cromwellem a spojení s revoluční Anglií, které bylo další bludičkou naděje vyhnanců. Mnoho náповědí, ale v podstatě jen náповědí nacházíme v korespondenci Figulově, z níž je zvláště zajímavý anglický dopis Hartlibovi z 3. července 1654. Mluví se v něm o záměrech Jiřího Sadovského, který sloužil dlouho ve švédských válkách a »silně touží pomoci církvi boží, kterou krutě tísní a skličují přívrženci papeže a domu rakouského. Je rozhodnut obětovat se a učinit k tomu cíli vše, co může.« Sadovský se skupinou exulantů se obrací na Cromwella, za účasti Figula, Komenského i jeho anglických přátel. V dopise je místo, jež ukazuje, jak emigranti počítají i s povstáním doma. »Nyní však rozhořčení stouplo nejkřutějším pronásledováním v Čechách, na Moravě, ve Slezsku a v Rakousku. Jsou tisíce těch, kde čekají a k Bohu se modlí za nějakého Žižku, který by začal náboženskou válku za věc protestantskou. Žádný z knížat německých nemá dnes odvahy postavit se proti domu rakouskému.« Byl i Komenský mezi těmi, kdo čekali nového Žižku a povstání národních mas? V každém případě je to dopis z jeho nejbližšího okolí, od jeho chráněnce a budoucího zetě. Ještě více pak stoupá naděje na národní povstání pod vlivem Drabíkových revelací, kdy pravděpodobně jsou kombinace švédsko-sedmíhradské spojeny i s podporou se strany povstavších Valachů.

Je tedy Komenského národní uvědomění celoživotním procesem, jeho třídní posice se vyvíjí spolu s vývojem historické situace a obráží se ve všech složkách jeho národního uvědomění.

Vědomí jazykové

První místo v Komenského vlastenectví zaujímá silná složka jazykového uvědomění, projevující se jako horoucí láska k českému jazyku i národnímu písemnictví a jako péče o jeho rozvoj. Jazyková složka ná-

rodního uvědomění byla u nás vždy velmi silná, od Dalimila až po dobu nejnovější. Snad situace země na jazykovém rozhraní slovanských a germánských kmenů, kde rozdíl dvou sousedních jazyků byl naprostý a cizí řeč byla nesrozumitelná, jakož i stálá imigrace nebo vpády sousedů do země zesilovaly téměř po celý průběh českých dějin tuto složku. Komenský je v tomto ohledu pokračovatelem českého humanismu, v kterém jazykové národní uvědomění bylo nerozlučně spjata s uvědoměním měšťanským. Zároveň navazuje přímo na tradici Jednoty bratrské, která vynikala vzornou péčí o český jazyk a čerpala při ní z živých zdrojů lidového jazyka, snažíc se současně o jeho normalisaci.

Svědectvím o silném uvědomění jazykového češství u J. A. Komenského je známý list Petru Montanovi, v němž Komenský při popisu svých prvních literárních počátků, udává:

»Především však prohlašuji, že jsem nikdy neměl v úmyslu po latinsku něco psátí, natož vydávati. Brzy v mládí pojala mne touha, abych toliko pro svůj národ složil v mateřštině nějaké knihy a jenom tím prospěl a ta touha mne neopustila po celých těch padesát let; naproti tomu k jiným pokusům mne přiměla jenom vnější příležitost.

Především, abych dokonale ovládl svůj jazyk, jal jsem se roku 1612 (byl jsem tehdy v Herbornu) skládati »Poklad jazyka českého«, to jest co nejúplnější slovník, přesnou mluvnici, zvláštní ozdobná a výrazná rčení a přísloví. Jejich pozorným sbíráním jsem tuším dokázal, co snad pro národní řeč nikdo jiný. Když toto neobyčejně pracné dílo (čtyřicet let) bylo již připravováno pro tisk (roku 1656), shořelo spolu s celou mou knihovnou, tiskárnou a celým městem Lešnem. Této ztráty přestanu teprve tehdy želeť, až dodýchám: vždyť dílo to by bývalo (alespoň by si to bylo bývalo zasloužilo) sloužiti za vzor k napodobením mužům jiných jazyků.«¹²⁾

Z lásky ke krajanům a z touhy podat jim pro poučení dílo české, které by sloužilo jako výtah celé knihovny – jakousi reální encyklopedii všech oborů, píše hned v počátcích své činnosti »Amphiteatrum universitatis rerum«, – »Divadlo veškerenstva věcí«, rozvržené na 28 knih. Tento záměr, jež pojímá mladický, dosud neznámý bratr, ukazuje, jak jeho důvěra v osvětimilovnost Čechů, že budou čísti a kupovati dílo na svou dobu obrovské, tak i přesvědčení, že i nejobtížnější pojmy lze vhodně vyjádřiti česky – tedy ono hrdé přesvědčení vlastní českému humanismu,

¹²⁾ (Z 10. 10. 1661, p. č. 210.) Český překlad: »Sto listů Jana Amose Komenského«, Praha, 1942, str. 246/7.

jež kdysi zásadně vyjádřil Viktorin Kornel ze Všehrd. V předmluvě věnované »vzdělavcům mého národa« vyjadřuje snahu o pěstování jazyka slovy: »Dosvědčuji otevřeně, že jsem měl neméně péči o jazyk než o podání věcné, poněvadž obojího si stejně přejí, i aby naši vzplanuli touhou po vzdělání, i aby chtěli bedlivěji pěstiti svůj jazyk.«¹³⁾

Celá předmluva k tomuto dílu je pozoruhodná. Komenský se v česky psaném díle obrací na vzdělance svého národa latinsky psanou předmluvou »ad eruditos gentis meae« pravděpodobně proto, aby těm vzdělavcům, kteří jsou zvyklí čísti a psátí jazykem latinským, promluvil řečí jim běžnou a vyzval je k pěstění mateřštiny. Tato předmluva je projevem hrdého národního uvědomění a zároveň vřelého zájmu o soudobý pokrok. Komenský se obrací k vzdělavcům svého národa, aby je nejen předmluvou, ale i příkladem svého díla vyburcoval k tvorbě v národním jazyku. »Vidíte, co všechno nekonají jiné národy? S jakou obratností vzdělávají své národní jazyky? Vidíte Italy, Francouze, Němce, Angličany, Nizozemce, kteří všechnu moudrost Řeků a Římanů znamenitě rozvedli do svých řečí? Nic není ve vědách, nic v dějinách, nic ani zřejmého, ani tajného, co by tito neodevzdali ke čtení svým krajanům. Ale kdo z vás poskytl něco podobného naší vlasti? . . . Domníváte se, že jest možno trpěti dále, aby každý směl žiti pro sebe sama a nepodnikati žádných prací pro rozmnožení vážnosti vlasti? Myslíte-li, že našemu jazyku chybí buď ta bohatost nebo lesk, aby bylo možno kterékoli věci vystihnouti řečí, zřejmě se mýlíte! Nikdy není nic tak nesnadného (ani ve věděni nadpřirodním, v metafysice) co bychom nemohli srozumitelně a výstižně vyjádřiti našim jazykem, jen kdyby k tomu přistoupila příčinlivost a práce! Dosud nepochopil vznešenost našeho jazyka ten, kdo jej považuje za málo bohatý nebo málo půvabný. Ne na něm, na mou věru, nýbrž na vás jest vina, kteří nad míru zanedbáváme jeho pěstování.«

Stejně projevy jazykového vlastenectví nacházíme i v Komenského spisech didaktických. »Velká didaktika« je původně psána česky s pěkným odůvodněním »Jazykem svým píšeme, protože národu svému píšeme.«¹⁴⁾

Rovněž v předmluvě k latinskému dílu »Methodus linguarum novissima« (17. kap.) Komenský píše: »I napsal jsem k domácí potřebě (a tudíž česky, neb latinsky to sepsat mi nikdy ani nenapadlo) didaktiku a nazval jsem ji »Velkou« v mladické horlivosti a předčasných nadě-

¹³⁾ VSJAK I., Brno, 1914, str. 74. Český překlad ve sborníku: »Jan Amos Komenský ve světle svých spisů«, Praha, 1941, str. 27.

¹⁴⁾ Jan Amos Komenský: »Didaktické spisy«, Praha, 1951, str. 26.

jích.« V těchto vyznáních Komenského vidíme lásku k jazyku, doprovázenou touž lidovou notou, již je provázen celý zápas českého humanismu proti humanismu latinskému. Potřeba psát česky znamená v době humanismu širší pojetí národa než jen nejvyšších vládnoucích tříd. Ty studovali ve školách latinských, jejich způsob života (u dvora, v diplomatických službách, ve vysokých úřadech církevních nebo u městského patriciátu na obchodních cestách) předpokládal dobré ovládnutí latiny a cizích živých jazyků, nepotřebovali tedy čerpat poučení jen z českých děl. Zdůrazňuje-li Komenský, že píše česky, protože píše svému národu, je toto jazykové uvědomění zároveň projevem demokratického pojetí národa.

Spojení demokratického pojetí národa s obhajobou práv národního jazyka nacházíme i v požadavcích těsně spolu souvisejících, totiž aby základního vzdělání se dostalo stejně a bez rozdílu dětem všech stavů a obojího pohlaví a aby bylo v jazyce mateřském. Maje na mysli povznesení prostých lidí, žádá Komenský, aby i pro odborné termíny se vytvořily české názvy (pro termíny vědecké, technické a pod.), aby se tak staly majetkem všech. Neboť, můžeme-li i učené věci vykládat českými termíny, pochopení je mnohem snazší, záleží totiž jen v pochopení věci, kdežto při cizí terminologii je třeba vedle pochopení věci přidávat i pochopení termínu. Tento demokratický prvek zdůrazňuje Komenský na námitku, že vzdělanci neustoupí od svých, cizích termínů.¹⁵⁾

«Co se týká druhé námítky, vzdělanci ať si ovšem podrží svoje; my se nyní chceme postarat o lidi prosté, jak by se mohli dostat k tomu, aby rozuměli i svobodným uměním a vědám, to jest nemáme k nim mluvit cizími ústy cizozemským jazykem.»

Ostatně vytváření domácích termínů pro nové pojmy ruku v ruce s plněním úkolu povznášet lidové vrstvy plní i úkol rozvíjení jazyka obohacováním jazykové kultury a tím vůbec kultury národní. Neboť Komenský nevidí řeč staticky, jako slovní poklad jednou daný a dále nerozmnožovaný a nezjemňovaný. Dovede již chápat vývoj jazyka souběžně s vývojem věcí a vývojem myšlení t. j. s vývojem poznání i praxe, nauk a řemesel. Věci se neustále vyvíjejí, rozmnožují se objevy, vynálezy, pro nové věci a nové pojmy atd. musí být vytvářena nová slova v mateřském jazyce, nelze se spokojovat s cizími termíny.¹⁶⁾

«Za druhé si přejeme, aby byly vzdělány jazyky mateřské; ne jako to činí Francouzi podržující pojmenování řecká a latinská, ač lid jim

¹⁵⁾ «Didaktika», XXIX, 15, str. 213.

¹⁶⁾ «Didaktika», XXIX, 12-14, str. 213.

nerozumí (proto je kárá Stevin), nýbrž tak, že vyjádříme všechno slovy všobecně srozumitelnými. To doporučoval též Stevin svým nizozemským krajanům (Geografie, kn. 1) a provedl to krásně ve své „Matematice“. A na námitku, že český jazyk je neschopný některé pojmy vyjádřit, Komenský případně odpovídá:¹⁷⁾

«Není vinou jazyků, nýbrž lidí, ukazuje-li se některý jazyk temným, kusým a nedokonalým k vyjádření potřebných věcí. Právě tak musili Římané a Řekové dříve tvořit slova než se ujala, a slova ta se zdála nejprve drsná, nejasná, takže sami pochybovali, možno-li je zjemnit; a přece, když se ujala, nic není nad ně případnějšího.« Stejně v „Prodromu pansophiae“ i v „Dilucidaci“ Komenský spojuje požadavek všobecného vzdělání v řeči lidové. V „Prodromu“ žádá a zapřísahá, aby studia moudrosti nebyla nadále vykládána toliko latinskými spisy, a aby nebyla jako uvězněná ve školách, což se dosud dalo k veliké potupě a křivdě lidu a lidových jazyků (summo vulgi vulgariumque linguarum contemptu, formulace, v níž je příznačný termín vulgus, znamenající obecný lid), ale aby bylo všechno vykládáno¹⁸⁾ každému národu jeho vlastní řečí. Tím by se i stalo, že by se současně s vědami a uměními uhlazeně pěstily i jazyky (elegantior perpoliantur). Podobně v „Dilucidaci“¹⁹⁾ vytýká Komenský, že po celá staletí byly vědy tradovány cizími (exotis) jazyky zvláště učenými k tomuto účelu, čímž se vzdělání stalo soukromým vlastnictvím (peculium) některých lidí, zatím co má být právně požadováno jako společné vlastnictví lidského rodu. Komenskému tu nejde jen o jazyk český, nýbrž o národní jazyky vůbec (vernaculae linguae).

Spojení lásky k rodnému jazyku s láskou k lidu není u Komenského dokumentováno jen tím, že staví vzdělancům před oči povinnost vytvářet české, lidu srozumitelné termíny pro všechny nové věci a pojmy. Vztah je dialektický, lidu není jen dáváno, lid sám mnohem více dává. K němu se chodí Komenský učit jazykové jadrnosti, u něho nachází jazyk v těsném spojení s nescetnými projevy lidové kultury, s lidovými úslovími, říkadly, písněmi. Komenský si s jazykovým uvědoměním uvědomuje i další složku národního vědomí, jednotnou lidovou kulturu. Zvláště se to projevuje v „Informatoriu školy mateřské“ a pak ve skvělé sbírce národních přísloví, která tvořila součást ztraceného „Pokladu jazyka českého“, v „Moudrosti starých Čechů“.

¹⁷⁾ «Didaktika», XXIX, 14, 213.

¹⁸⁾ VSJAK. «Pansophiae prodromus», I, § 123, str. 387.

¹⁹⁾ VSJAK, I, § 11, str. 414.

V »Informatoriu« při návodu, jak pěstovati dětskou výmluvnost, připomíná Komenský lidová říkadla jako »Petře, nepřepepi pepřem pepřeného vepře« a jiné podobné.

Zvláště pěkně nabádá Komenský k využití lidové slovesné tvorby při prvním zasvěcování dítěte do básnictví, jež se zprvu uskutečňuje jako zalíbení v harmonii a rytmu. Celá tato pasáž v »Informatoriu«²⁰⁾ přímo dýše vůni domova.²¹⁾

»Proto moravské chůvy, když dítě upadnouc nebo zavadíc někde a urazíc se pláče, těmito rytmy je kojívají: »Panca, lanca, kus mazanca; kdyby to robě sedělo, toho by nemělo« a české: »Kůta lisa kdes běhala? Do kuchynky. Cos tam měla? Tři buchynky. I hle, kdyby dětátko sedělo, toho by nemělo.« A líbívá se to dětem tak dobře, že nejen umlknou snadně, ale i rozesmějí se. V Čechách také, pleskajíc dětem ručičkami, zpívají: »Cundy, cundy, cundičky, dal nám Pán Bůh ručičky, by nožičky běhaly a ručičky dělaly« atd. a vidí se patrně, že se dětem líbí, protože se jim toho přátí má.«

A Komenský sám k tomu přidává svou líbeznou ukolébavku, která je inspirována lidovými písněmi, a vyslovuje již zajímavý názor, že dítě se učí mateřské řeči zpěvem a rytmem.

V hojném a odvážném přejímání řeči lidové a dialektů se Komenský nápadně liší od svého bratrského předchůdce v lásce k jazyku a v theoretických úvahách o něm, – od Jana Blahoslava. Blahoslav odmítá výrazy dialektické i výrazy »verkštatné«. Pro něho, ač také Moravan, moravština není tak pěkná jako čeština. Komenský přejímá lidové výrazy do spisovné řeči bohatě. Jeho neustálé spojování slov, pojmů a věcí mu ukazuje nekonečné odstíny a nepřetržitě se zvětšující bohatství slov a pojmů, které denně obohacuje rozvoj života. A proto i nová slova nechává proudit do ustáleného slovního pokladu širokým řečištěm. Je tu však i jiný zajímavý rozdíl proti Blahoslavovi. Kdežto Blahoslav při oceňování zvukových kvalit češtiny současně ukazuje na nedokonalost jiných jazyků v tomto ohledu, Komenský by nikdy k vyvýšení češtiny nepoužil takového přirovnání, které by zároveň zlehčovalo jiný jazyk.

Jak si Komenský cení bohatství lidového jazyka i lidové kultury, to se projevuje i v jeho sbírce lidových přísloví. I v tom následuje tradice Jednoty a pokračuje v díle Červenkové a Blahoslavové. Jeho sbírka národních přísloví »Moudrost starých předků« tvořila součást ztraceného

²⁰⁾ »Informatorium«, kap. VIII. Didaktické spisy, Brno, 1951, str. 326.

²¹⁾ »Informatorium«, kap. VIII., str. 327.

pokladu jazyka českého. Novodobí badatelé podrobili sbírku ostré kritice, dokazující, že přísloví nejsou původní, nýbrž jsou přebírána ze sbírek cizích, na př. z polské sbírky Sal. Rysiňského, ze sbírky Srncovy, ba i ze sbírek německých a z »Knižky rýmovní«, pocházející asi z pol. XVI. stol. To všechno však nestačí, abychom neviděli ve sbírce Komenského doklad vztahu k jazyku i moudrosti lidu. Je samozřejmé, že Komenského sbírání přísloví, jako jeho předchůdci doma. A je také dosti pochopitelné, při vztazích Jednoty k polským bratřím, že polský národní život je Komenskému tak blízký, že se obrací i k příslovím polským. Autor posledního vydání »Moudrosti starých předků«, Svejkovský,²²⁾ silně zeslabuje v předmluvě k svému vydání kritické hlasy předchozích badatelů a vyzvedá význam sbírky Komenského. Můžeme ji proto dobře použít za doklad, jak Komenský zná bohatství lidové tvorby a s jakým zalíbením se obdivuje nejen lahodě řeči, nejen jadrnému, hutnému vyjádření, ale i vtípu, pronikavosti myšlení, vhodnosti, přiléhavosti a kráse obrazu.

Tradice Jednoty, jejíž kněží žijí s lidem a jsou s ním v denním styku, tu působí velmi příznivě a zřejmě měla vliv i na výrazové bohatství a jadrnost mluvy ve vlastních dílech Komenského. Pozoruhodně zachycuje sbírka i zkušenosti třídního boje lidových vrstev jejich trpce zaplacený názor na spravedlnost, soudy, úřady, jako na př. »Pán Bůh vysoko, král daleko, pravdy a spravedlnosti v světě málo«, »Když se páni vadí, sedláci musejí vlasů nastavití«, »Přesvědčens, nehodíš se do úřadu!«, »Žádný úřad tak špatný není, aby šibenice nezasloužil«, »Lepší moci zhrst, než spravedlnosti změch« a p. Přijímá tak od lidu nejen bohatství řeči, ale i bohatou zkušenost.

Nijak neumenšuje Komenského lásky k jazyku, že vedle hrlosti na jeho výrazové bohatství a uvědomělou snahu toto bohatství neustále rozmnožovat, je tu i zalíbení v něm, pramenící z citového přízvuku a přímo ze smyslového zalíbení v jeho zvukové kráse, i v jeho schopnosti jemně rozlišovat všechny nuance nejen pojmové, ale i emociální. Z Komenského lásky k jazyku dýše nejen náruživý cit exulanta, nuceného žít v cizině, pro něhož rodné zvuky mají zvýšené kouzlo, ale i zalíbení

²²⁾ »Moudrost starých předků za zrcadlo vystavena potomkům«. Vyd. Česká Akademie 1901, péčí J. V. Nováka. Nové vydání péčí Fr. Svejkovského ve Státním nakladatelství krásné literatury, 1954. Z kritických statí uvádím: V. Flajšhans: »Moudrost a její knižní prameny«. Sborník filologický, VI, 1916. – Přehled a kritické zhodnocení literatury o tomto předmětu je v úvodě k vydání F. Svejkovského od vydavatele.

sensualisty, který dovede vychutnat přímo smyslově lahodu slov i větné kadence, i zalíbení jazykového znalce, slovníkáře, který dovede srovnávat vyjadřovací možnost různých jazyků a dovede proto plně ocenit bohatství jazyka domácího.

Dokladem lásky k české řeči a zároveň jejím nutným předpokladem a doprovodem je i to, jak Komenský sám mistrně užívá českého jazyka v mnoha výrazových a emočních odstínech. Zná hlubokou vážnost a mocný pathos řeči biblické, který je tradicí v Jednotě od doby J. Blahoslava a od vydání bible Kralické a v níž zní ohlas onoho opravdového, bytostného prožívání bible, které znělo z pohnutých řečí lidových kazatelů a stalo se vžitým slavnostním stylem hovoru i přemítání o nejzávažnějších věcech v širokých lidových vrstvách v Čechách a na Moravě již od dob husitských. Ale Komenský zná i něhu a tklivou vroucnost české řeči, dovede jemně pracovat s jejími deminutivy a rozehrát všechny její laskavé a laskající akordy, ať již je to v hovoru s dítětem (vzpomeňte na jeho půvabnou prostonárodní ukolébavku, nebo na příklady promluv k malému dítěti v »Informatoriu«) nebo na jímavý dopis manželce, přiložený jako dedikace k dílku »O dokonalosti křesťanské«, kde opravdovost citu nalézá svou střídmost a na výsost výstižnou slovní formulaci hned v srdečném oslovení »Manželko má milá, klenote můj po Pánu Bohu nejdraší!«

Již v tom, jak Komenský užívá zdvořilých a onomatopojí, jak dovede mluvit k malému dítěti a jak dovede řeč citově zbarvovat, přímo slyšíme, jako by promlouval ústy učeného filologa lid. Tím více se rozezná lidová řeč tam, kde má dokreslit projev lidových postav, jejich oprávněné rozhořčení a zápal, nebo zase, kde má charakterisovat běžnou hovorovou řeč. Velikou dovednost v ovládnutí jazyka ukazuje i vytváření slovních hříček, na př. hrabiví kněží nejsou duchovní otcové, nýbrž »dúchodní otcové«, astrologové nejsou hvězdáři, nýbrž »z hvězd lháři«, často je užito asonancí a rýmování slov stojících vedle sebe, zvukomalebnost i obraznost je dovedena do stejné dokonalosti.²³⁾

²³⁾ Podrobnější rozbor jazyka J. A. Komenského na př. ve stati Františka Jílka - Oberpálce: »Jazyk Komenského« ve sborníku »J. A. Komenský«, Praha 1947. Vroucí ocenění jazyka Komenského má Arne Novák ve »Zvonech domova« (Praha 1916), kde v něm rozeznává širokou dignitu humanistickou, tragický pathos biblický a pak sžível ukrytý a nejvýznamnější, teplý tón něžné lidské účasti a příděch důvěrné vroucnosti, to, co Komenský sám nazývá úspěšnou spanilostí české řeči. Uzavírá pak, že Komenský má zvláštní dar: »pojímá v objektivismu širém a skladném všechny jevy tehdejšího lidství, ale bez lhostejnosti a dokonce bez chladu; jeho srdce žije z nevysýchajícího zdroje své účasti. Filosoficky jest tato mocná struna Komenského známá; soustředíme-li však svůj sluch, zazvoní k nám její teplé stříbro i ze slohového výrazu Jana Amose.«

Jako je pro vlastenectví Komenského charakteristické to, že jeho láska k národu je spojena nikoliv s nenávistí, ale s vřelými sympatiemi pro ostatní národy, tak je tomu i s jeho láskou k jazyku. Nevede k výlučnosti a izolaci, neznámá uzavřít se jen v omezený prostor jediné národní kultury. Bohatství jazyka i jeho neustálé pěstění je i předpokladem možnosti, aby do něho bylo přetlumočeno všechno, co je kde ve světě vynikajícího a aby to bylo přetlumočeno naprosto věrně. Láska k mateřskému jazyku je doprovázena postulátem jazyka světového, který by byl spojnicí všech lidí. Schopnost přetlumočit všechno i to nejobtížnější, zdůrazňuje Komenský mnohokrát, ale i tu je jazyk schopen zdokonalení a k tomuto zdokonalení chtěl Komenský přispět svým dílem. K tomu sloužil i český překlad »Brány jazyků«, jak říká v předmluvě k českému vydání, jež vyšlo v Lešně r. 1633 a kde Komenský slibuje, že k tomu cíli přispěje ještě dokonalejším způsobem: »Slovníkem česko-latinským a latinsko-českým, kterýž v takové plnosti strojíme, aby všeliká slova a všichni způsobové mluvení i ozdoby, co jich jeden i druhý jazyk má (čekal jsem přes dvacet let pořad s velikou pilností, jakož knih starých všelijakým čtením, tak i rozmlouváním odevšad shledával, poznamenával, v řad uvodil, abychom sklad jazyka svého pospolu plněji snad než který národ míti mohli), tak vedle sebe spořádána byla, aby kdokoli skláněti a časovati dobře umějice všechny knihy z jednoho jazyka v druhý nejen právě a vlastně, ale také ozdobně a krásně překládati uměl a mohl... to však že tím novým způsobem míti mohou školy naše, čehož před tím ani naše, ani jiných národů školy neměly, slibuji.«²⁴⁾

V lásce Komenského k jazyku, která je vysoce uvědomělá, se odráží vědomí, že jazyková výchova v řeči mateřské je základem jakékoli výchovy další, že je i spojením nových generací s generacemi předků, že je pokladem, odkazovaným s jednoho pokolení na druhé a že je naší povinností, jazyk i písemnictví, odevzdané nám jako dědictví předků, odevzdat neporušený a rozhojněný potomkům. A jistě v jeho době, v době hluboké národní katastrofy, v době samého existenčního ohrožení národa a jeho jazyka, povinnost odevzdat jej a spolu s ním i písemnictví budoucím lepším zítřkům, vyvstává v mocné naléhavosti a projevuje se v klasické velikosti a zároveň v lidské tklivosti v »Kšaftu umírající matky Jednoty bratrské«. V něm Jednota, vědoma si svých zásluh o český jazyk a národní písemnictví, odkazuje ústy Komenského milé vlasti péči

²⁴⁾ »Janua linguarum reserata aurea«, v Praze 1880, str. XII.

o jeho udržení a rozkvět. »Odevzdávám tobě a synům tvým snažnost v pulérování, vyčišťování a vzdělání milého našeho a milostného otcovského jazyka; v čemž synů mých bedlivost známá byla časů předešlých, kdy od rozumnějších říkávalo, že čeština lepší není, jako mezi Bratřími a v knihách jejich. Ale pilněji se na to vydali někteří z mých ještě i nyní, než z vlasti vypuzeni byvše, aby přípravou knih užitečných, a nad předešlý způsob vybroušenějším perem psaných, napomáhali synům tvým, k uvedení tím snaze všeliké ušlechtilé spanilosti, v věcech i v řeči, v moudrosti i výmluvnosti, k špatnému vynahrazení předešlého teď zpuštění jakžby jen časy rozvážení přivedl Pán. Cokoli tedy toho se najde, knih starých neb nových, to od synů mých přijmouc, za své vlastní měj, k užiti toho, jak nejlépe viděti budeš.«²⁵⁾

A až do posledních chvil svého života Komenský sám shání staré spisy české, aby nepřišly ke zkáze, a to nejen členů Jednoty, ale i starších spisovatelů, dokonce i z doby předhusitské. O tom svědčí dopis z poslední doby jeho života, psaný v nemoci na lůžku (10. II. 1670) bratřím Lednickým, Púchovským a Skalickým. V tomto dopise je žádá, aby vyhledávali a zaslali mu staré spisy Jednoty a zvláště prosí, aby pátrali po spisech 1) Mistra Jana Milíče, 2) Mistra Matěje Pařížského, 3) Bratrské listy k Lutherovi a jeho odpovědi, 4) Bratra Lukáše o dvacítilétém věku Kristově, 5) od téhož po »Kšaftu«, k čemuž připisuje »krátká, přepěkná věc«, 6) všechny svazky synodálních aktů.²⁶⁾

A jako se Komenského vlastenectví vůbec pojí s všelidstvím, tak jeho vřelá, živá, konkrétní, plodná láska k otcovskému jazyku se pojí s úsilím o jedinou všesvětovou řeč, o níž Komenský věří, že pomůže odstranit zmatky a sváry mezi národy, že usnadní dorozumění a umožní šíření pravé moudrosti.

Jak si Komenský představuje tento universální jazyk? Je to jazyk, který je nad ostatními jazyky, v němž jsou psána všechna díla, jímž se všichni navzájem dorozumívají. Ale je to i jazyk, který v »osvíceném věku« nahradí úplně jazyky národní. Došel tento vroucí milovník národního jazyka až tam, že své myšlenky veliké Jednoty a věčného míru obětuje i po celý život s nejrůznější láskou pěstěný český jazyk, že si dovede představit dobu lidské blaženosti, kdy už jeho milovaná řeč nebude znít? Jsou výroky v »Panglotii« i »Panorthosii«, které tomu nasvědčují, ač ještě ve »Via Lucis« vedle jazyka universálního uznává

²⁵⁾ Kšaft umírající matky Jednoty Bratrské. Praha 1865, str. 74 a n.
²⁶⁾ Patera, ČČM, 73, 1899. Str. 70.

Komenský i jazyky národní i latinu, řečtinu a hebrejštinu jako jazyky vzdělců. Tyto výroky dokazují, že si těžko dovedeme představit celou hloubku vnitřního dramatu, při němž se formovala koncepce universální říše Kristovy. I když myšlenka, že »rozdělením jazyků nastalo rozptýlení nejen národů, nýbrž i myslí«, a že »znovusloučení jazyků v jeden ret bude znovusloučením myslí a národů« mocně vystupuje v koncepci »všecobecné porady o nápravě věcí lidských«²⁷⁾ přece je jisté, že vlast je až do poslední chvíle tím, co je Komenskému nejdražší. Chiliasta vidí v smělém rozletu myslí, že přijde čas, kdy svorné lidstvo bude myslet jednou myslí a mluvit jedním jazykem, ale zároveň odkazuje národu péči o jazyk a shání staré české spisy, v onom již citovaném dopise tři čtvrtě roku před smrtí, v němž dojemně hovoří douška: »Je psáno na lůžku, proto odpusťte kaňky.« A v listě Drabíkovi z 10. II. 1670²⁸⁾ slibuje dvojí vydání knihy, která se má stát vyvoleným nástrojem reorganizace světa (»Všecobecné porady«), jednak jazykem domácím pro vlastní národ, za druhé jazykem latinským pro osvětlení jiných národů.

Láska k zemi. Pojem vlasti

Stejně významnou složkou Komenského patriotismu jako láska k jazyku je i láska k zemi. Jestliže v jazykovém uvědomění, kde vývoj jednotného spisovného jazyka je již dávno ukončen, cítí Komenský příslušnost k jednotnému českému jazyku, je – pokud jde o uvědomění územního celku – věc komplikovanější. Je známa Komenského vlastní charakteristika z »Didaktiky«: »Lingua Bohemus, natione Moravus, professione theologus«. Onen přídavek Moravus, jenž již od studií připojuje ke svému jménu, nesmíme brát jako důkaz nějakého výlučně moravského zemského citění. Je samozřejmým označením právní příslušnosti k zemi zrození, nikoli výrazem územního protikladu k jazykovému češství.²⁹⁾

Avšak zájem prvních prací věnovaných Moravě, ukazuje, že lásku k zemi si Komenský uvědomuje nejprve jako lásku k užšímu celku moravskému. Je to především mapa Moravy, k jejímuž vytvoření mu

²⁷⁾ Všenáprava, Praha 1950, str. 198.

²⁸⁾ Patera, ČČM, 1899, str. 70.

²⁹⁾ O této věci píše Frant. Kutnar ve stati »Pojem národa« v Komenského »Gentis felicitas« (Sborník vysoké školy pedagogické v Olomouci, 1954, str. 30 a n.).

dala podnět cesta do Amsterdamu v době studií, kde viděl obrovské atlasy. Pracoval na ní snad již v Přerově a dokončil ji ve Fulneku. Byla na svou dobu dokonalým dílem a opravila mnohé chyby dřívějších map. Její název zněl: »Moraviae nova et post omnes priores accuratissima descriptio« a byla vydána po prvé r. 1627 v Holandsku a přejímána pak do všech významných atlasů. Je důkazem přímo osobní znalosti krajů, důvěrného seznámení s rodnou zemí, s krajinami křížem krázem prochozenými, v nichž Komenský zná i místní, lidové názvy.³⁰⁾

Napsal i vlastivědné dílo »Starožitnosti moravské«. Od Pešiny se dovidáme, že jeho prameny byla »Kniha Tovačovská« Ctibora Tovačovského z Cimburka a dílo bratra biskupa Matěje Červenky nám nedochované a blíž neznámé. Dílo bylo věnováno Karlu ze Žerotína a rovněž pro něho napsal Komenský i genealogicko-historický spis o Žerotínech, jehož titul uvádí Pešina různě. Je tu tedy pojem země silně feudálně zabarven, Morava je oslavována jako žerotínská Morava, přežívá feudální těsné sepětí země a pána.

Ale ani označení »Moravus«, ani první díla věnována Moravě, ani blízký zájem o moravské věci, projevující se na př. v »Historii o těžkých protivenstvích církve české«, ani moravismy jeho jazyka, nic z toho nedokazuje, že by pod pojmem vlast nechápal zároveň Čechy. Odchod z vlasti je odchodem z českých hranic, při pomýšlení na přítomné utrpení i na budoucnost vlasti je vždy míněno i území Čech, vždyť Komenský přímo mluví i o »Ráji českém«. Vlast, kterou Komenský tolikrát a s tak nesmírnou láskou apostrofuje, mu nikdy není pojmem ryze územním, – je zahrnuto pod něj i její obyvatelstvo, ba i její dějiny, i budoucí naděje jejího vývoje, někde slova »vlast« užívá téměř synonymně se jménem národ. Územní označení je v ní ovšem vždy velmi silně zdůrazněno, vždyť právě v odtržení od vlasti je největší hrůza exulantského osudu, v návratu do ní je všechna jejich naděje. Proto tento pojem je mnohem bohatší než jen pouhé územní určení, je to země předků i země budoucích nadějí, země nerozlučně spjatá s dějinami národa, země, bez níž národ přestává být národem, bez níž ratolest z ní vytržená usychá bez vláhy. Spojitost země a lidu, nerozlučná, věky trvající spjitost, to je pro Komenského obsaženo ve slově vlast a tento obsah nebyl theoreticky vyspekulován, nýbrž do krvava procítěn v okamžicích odtržení.

³⁰⁾ Více z bibliografie v díle Novák - Hendrich: »J. A. Komenský. Jeho život a spisy«, str. 38 a násl.

Odtud i prožitost otázky, kterou si Komenský klade v obou prvních dílech »Truchlivého«,³¹⁾ otázky, proč je nám vlast dražší než jiné země, co tvoří hodnotu vlasti a národa pro jedince, proč nám není jedno, kde žijeme. Tyto otázky se rodí z těžkých úzkostí, v nichž především děsí hrozba vyhnání z vlasti. Dialogická forma »Truchlivého« přímo umožňuje postavit proti sobě kosmopolitismus, jemuž je vlast všude, kde je dobře nebo alespoň snesitelně, a žhavou láskou k rodné zemi, zdánlivě nezdůvodnitelnou rozumem. Pod strašným tlakem úzkostí se Komenskému formuje otázka, co je příčinou této bezmezně lásky k rodné zemi, která se stává jemu a jeho krajanům takovým pramenem utrpení. V druhém díle »Truchlivého«³²⁾ Rozum namítá Truchlivému, že to není vlast, o níž postižení truchlí, nýbrž, že jejich smutek plyne z toho, že přicházejí o své domy, o svůj majetek. Rozum se tu opírá o argumentaci senekovských konsolací, v nichž stoik se snažil přesvědčit své krajany, postižené vyhnanstvím, že stačí, abychom tu zem, do níž přijdeme, pokládali za skutečností exilu. Ale Truchlivý-Komenský není utěšen řečí chladného Rozumu a dává proti němu mluvit vřelému citovému vztahu k domovu.

»Rozum:

»Nebo pověz mi, medle, proč, když se o válce a neb moru v Azii neb v Africe slyší, neděsíš se? Když v Čechách a Moravě, drkocíš, křičíš, naříkáš, rukama lomíš? Proč to medle, jestliže veřejné zhouby pokolení svého pláčeš?«

Truchlivý:

»Proto, že jest má vlast, ne onyno vzdálené krajiny.«

Rozum:

»Tudy-li již vyjdeme? I zda-li nejsou na témž okršku s tebou, pod touž oblohou bydlící, či kolikos těch okolo tebe honů patriá bude? O ne tak, ne tak; okršek země, a kdekoli lidí z též krve pošli bydlí, vlast jest; než že ty jmenem vlasti blízké toliko své pohodlí a nepohodlí pře-

³¹⁾ »Truchlivý, to jest smutné a tesklivé člověka křesťana nad žalostnými vlasti a církve bídami naříkání, v kterémž se jemu nejprve Rozum, potom Víra ozývají, potěšovati jeho, ale nadarmo usilujíce. Zatím tedy Kristus vystoupě zúřivě jej s netrpělivostí obviňuje, místně strašlivých svých ran příčiny ukazuje, bolestí jemu ulehčuje a časné i věčné vysvobození zaslubuje, i jak by se k obojímu hotoviti měl, poučuje.« (Léta 1622.) »Truchlivého« druhý díl, to jest Rány obnovující a jitiící se v člověku teskností v čas dlouhotrvajících Božích metel a těžkostí, kdež tělo déle již bíd snášeti se spečuje a tesklení ačkoliv, Rozum osvícený všelijak zapuditi se snažuje, nemož však, jako ani Víra; až Kristus opět se ozvav, dokonalou teprv k pobytí hrůz a nabytí dobré myslí cestu ukazuje.« (1624.) Oboje ve VSJAK XV, str. 93–180.

kryváš. Můj milý, kdyby ti to někdo zaručil, že přes všecku tuto válku tvá chalupa, rohlí, peníze a cokoli máš, i s tebou v pokoji zůstane, ty jen aby se na všechno bezpečně díval, také-li by tak jako nyní bolestil? Co mlčíš? odpovídejž.»

Truchlivý:

»Mně se zdá, že také.«

Rozum namítá, že kde nejde o jeho osobní neštěstí, bolest pro vlast je mírnější, na což »Truchlivý« odpovídá.

»O jiných nevím; o sobě tvrditi smím, že lituji a litovati budu vlasti své přemilé, bych pak tisíc mil odtud byl, a v nebezpečnosti jejím žádného mně nebezpečnosti nebylo. Aniž mne namluší, abych za pověru měl tu částku země, kde zrozen a chován sem, známé, přátely a příbuzné mám, nad jiné více milovati. Nepřejíť žádné krajíně, by ona z druhé strany světa byla, Bůh jest mi svědek, nic podobného; ale poněvadž mi to, co se tam děje, v očích není, a jsou mi neznámí moji, co div, že se pro ně tak netrudím.«³³⁾

Komenského patriotismus v obou prvních dílech »Truchlivého« tryská z čerstvého, drásavého bolu. Obraz vlasti vystupuje zalitý slzami, nářky a dýmem požárů. Není to žal pro ztrátu slávy a cti, pro ztrátu politické samostatnosti, pro prohru strany, za níž jsme stáli. Je to hoře mnohem živelnější, prostší, tklivější a bezútěšnější. Že krvavý meč hubí milou vlast, že se dobývají zámky, hrady a pevná města, že jsou pleněna a spalována městečka, vsi, krásné domy a chrámy, že je loupěn majetek a zajímán a huben dobytek, že je sužován a trápen a místy i zajímán a mordován nebohý chudý lid.³⁴⁾

Je to představa přemilé, líbezné vlasti, která hyne v krvi a požárech, jsou to nářky týraných, vyháněných a ožebračovaných krajanů. Dojemně se ozývá na několika místech obou dílů, že Truchlivý se nejvíce bojí vyhnání a že je mu nejvíce líto vlasti. Chladně zní útěcha Rozumu i útěcha Kristova, že nezáleží na tom, v jaké končině světa žijeme. Horoucí láska k vlasti přemáhá i cit náboženský. Bratrský kněz se přímo rouhá, staví se proti Bohu prudkým přívalem výčitek a zase úpěnlivých proseb, nechá v prvním dílu Krista přímo přísahati, že potrestá nepřátele vlasti a dá vítězství svému lidu. Jeho láska k vlasti mu zatlačuje i lásku k Bohu i přesvědčenost víry, osud vlasti v něm probouzí spravedlivé rozhořčení i proti nebi. A teprve dlouhý prudký zápas, jehož jsme svědky

³³⁾ VSJAK, XV, str. 146-7.

³⁴⁾ VSJAK, XV, 147.

³⁵⁾ VSJAK, XV, 99.

v obou dílech »Truchlivého« přivede nakonec utýraného vlastence k pokoře – ale k pokoře za strašnou cenu ubití intelektu a citu až k zvířecí, zcela otupělé apatii.

Nemáme dramatičtější v celé hloubce tragické rozpornosti domyšle-

něji položenou otázku vlastenectví, než v prvním díle »Truchlivého«. Drásavý konflikt mezi vírou a vlastí, prožívaný jistě všemi emigranty, je tu z osobní roviny přenesen na úroveň zásadní filosofické problematiky, čím je řízen chod dějin, a umělecky umocněn personifikací a dialogisací. Truchlivý odmítá Rozum, mluvící řečí humanistického kosmopolitismu i víru s řečí kosmopolitismu církevního. Ba i Kristovi, který se náhle zjeví a zasype jej výčitkami pro jeho malověrnost, se vzdává až po dlouhém boji, ale jen tak, že hyne i jeho osobnost, – stává se pouhým nic, pouhým prachem. Všechn svět se musí změnit v pouhý prach, aby mohl Truchlivý snést ztrátu vlasti.³⁵⁾

Příslušenství k vlasti je tedy uvědomováno v bolestném odtržení od ní, v nesnesitelném stesku, v nadějích na návrat vždy znovu vzbuzovaných a zase zklamávaných, v touze po ní tak nepřekonatelné, že když mizí víra v jakékoli přirozené možnosti návratu, bolest musí být léčena útěchami nadpřirozenými, proroctvími a visemi.

Při obrazu vlasti Komenský nevypočítává bohatství země, nevypočítává lomy na mramor a drahé kamení, nevypočítává úrodnost polí ani vynikající řemesla a blahobyt měst, ba ani přednosti starých stavovských zákonů, jak to činí v »Státě českém« Pavel Stránský, ale kdykoli se vzpomínkou dotkne vlasti, vidí ji celou prosvícenou jako utěšenou zahradu, vidí ji znovu vyrůst z trosek a spálenišť jako líbezný sad, zahrnuje ji epithety zkvětání, utěšeného růstu, spanilosti a líbeznosti. Myslí-li na návrat do vlasti, jak tomu bylo v době saského vpádu, ná-

³⁵⁾ Jsou-li z Komenského pera »Nové písně některé« vydané anonymně r. 1631 asi v Lešně, v nichž se promítá žal exulantů, pak jsou dalším svědectvím tklivě vyjádřené bezmezné lásky k vlasti a bezmezného hoře.

Tě pak zatím nechávám
ó vlasti má milá
již za hřbetem a vzdychám
Bohu buď svěčena;
více než bolest vlastní
tvé hrozné potření
v mém jistě srdce trápí,
že konce mu není.

Podobných neustále obměňovaných motivů je tu mnoho a stesk Izraelských vzdálených vlasti, dovoluje přejímat výrazy i obrazy dávných žalmistů. (J. A. Komenský: »Duchovní písně«. Vydal A. Škarka, Praha, 1952.)

sobí se jako zázrakem jeho tvůrčí síly. A naopak ve vzpomínce na domov navždy ztracený, vkládá nekonečně smutnou něhu do prosté apostrofy »vlasti má milá«. Hodnota otčiny mu nestále roste trpkostí a hrůzami bezdomoví. Tušíme bezútěšné hoře pro ni i tam, kde se kryje náboženskou odevzdaností, jako je tomu, když v Toruni r. 1634 píše do památníku Křištofu Heinovi, vyhnanec vyhnančí, slova Augustinova »Ten je křesťan, kdo se cítí cizincem i ve svém domě. Vlast naše jest nahoře – tam nebudeme jen hosty,«³⁶⁾ nebo když v spise »Jednoho jest jen potřeba« děkuje v resignované odevzdanosti Kristu »že jsi mi nedal vlasti a domova na zemi, nýbrž žes mi ji učinil jen místem vyhnanství a bloudění«. (X, II.) Citíme, že se marně snaží zaříkadly náboženských výroků se přesvědčit, že vlast nepatří k onomu podstatnému, že jest jen accidens. Vždyť na prahu smrti i pro kýžené nebe nenachází krásnější jméno, než jméno vlasti. »Celý můj život byl putováním a neměl jsem vlasti. Ustavičně jsem měnil místo pobytu; nikdy a nikde jsem neměl stálého domova. Však již vidím nebeskou vlast . . .«

Pojetí národních dějin a národního poslání

Abychom plně pochopili Komenského pojetí vlasti, je třeba se seznámit s dalšími složkami jeho vlasteneckého uvědomění, v první řadě s tím, jak pojímal dějiny českého národa a jeho historické poslání.

Historiografie byla význačným oborem bratrské literární činnosti, – bratrské dějepisectví znamenalo etapu ve vývoji české historiografie. Protože sloužilo zároveň cíli zachovat bratrské památky i obhájit a objasnit místo Jednoty v národě, vyvinuly se v něm dva rysy. Svědomitá práce archivářská a pokusy o výklady dějinně filosofické a apologetické, v nichž se mělo určit místo Jednoty nejen v národě, ale i v světových dějinách církevních. Komenský se stává pokračovatelem tradice bratrského dějepisectví přímo svou funkcí, byv jmenován v Lešně od synodu pisářem, t. j. v podstatě historiografem Jednoty bratrské,³⁷⁾ vyvíjel v této funkci horlivou činnost, danou potřebami emigrace a seznamoval s věcí Jednoty i s věcí národa celý evangelický svět a udržoval historickými a apologetickými díly společné povědomí rozprášeného »stádece«.

Pro Komenského národní uvědomění není proto charakteristická

³⁶⁾ Kvačala, Korespondence II, str. 180/1.

³⁷⁾ Gindely: »Dekrety«, str. 278.

jen jeho láska k dějinám vlasti, ale i hodnocení těchto dějin a z něho odvozované historické poslání českého národa v budoucnosti.

Jak si Komenský vysoce cení dějin i dějepisu národního je patrné již z toho, jaký význam mu přičítá při vyučování. Na druhém stupni škol chce vykládat historii všeobecnou, avšak především dějiny vlasti.³⁸⁾ V šesté latinské třídě má být vykládán »všeobecný dějepis celého světa«. Dokladů pro ocenění národního dějepisu při vyučování by bylo možno uvádět mnoho. Stačí připomenout, že i v nejušlechtlejší práci Komenského, ve »Všenápravě«, Komenský při oceňování divadla jako velmi hodnotné zábavy lidu, při níž »mlčky se utvářejí mravy lidu hlubokým dojmem z toho, co se předvádí« navrhuje, aby divadelní hry, které mají být hrány na slavnostech a zábavách v dobře spravovaném státě, nebyly jalové, nýbrž užitečné a aby měly za předmět »události z národních dějin, činy předků . . .« a dále blíže vysvětluje: »Budtež předváděny historické události, které vůbec stojí za to, aby se znaly, zejména dějiny vlasti, aby činy předků nebyly neznámy, pak i význačnější a podivuhodné skutky cizích národů. Nic se nemá k událostem přibásnit, nýbrž pokud možno jen tak, jak se staly, s podobným oděvem a zvyky, aby sama minulost byla předvedena před oči.«³⁹⁾

Pro charakterisování národního uvědomění Komenského není však významná jen jeho láska k minulosti, nýbrž především to, čeho si v minulosti české nejvíce cení, jak ji pojímá. Komenskému jsou dějiny vlasti předmětem hrdosti především proto, že Čechy byly kolébkou reformace a že se první postavily do boje proti mocnostem feudalismu. Zvláště hluboce je to vyjádřeno v dopisu Oxenstjernovi z 11. X. 1648: »Shlédněte na národ, na který jako první mezi evropskými národy ráčil Kristus shlédnouti tím, že jej vyrval z temna Antikristova, národ, který dříve než ostatní národové přijali osvícení, samojediný po celé století vydržel běsnění zuřivosti Antikristovy. Rovněž nedávno, když se nepřátelé rozhodli vyvrátit všechny, jedny po druhých, byl náš národ první, který zachytil útok, s tím výsledkem, že vlastní zkázou zůstavil ostatním příležitost, aby se hájili.«⁴⁰⁾

Historický význam českého národa, spočívající v tom, že první dal světu reformaci, že zrodil Husa a Jeronýma a jako celek povstal za pravdu boží, se připomíná u Komenského několikrát, jak v »Historii o těžkých protivenstvích církve české«, tak v »Brevis historiola« i v »Kšaf-

³⁸⁾ »Velká didaktika«, XXX, 16.

³⁹⁾ »Všenáprava«, Praha, 1950, str. 322.

⁴⁰⁾ Sto listů Jana Amose Komenského, Praha, 1942, str. 387.

tu umírající matky Jednoty bratrské, v němž Jednota odkazuje vlasti a národu »milost k pravdě Boží, čisté, kterouž nám před jinými národy prvé službou mistra Jana Husa našeho ukazovati začal Pán, a kterouž on s pomocníkem svým i jinými mnohými věrnými Čechy krví svou spečetil, a od níž Antikrist na onen čas chytrostmi svými na sněmu basilejském, teď pak mocí válečnou tebe byl odvedl, já pak s syny svými, kteříž za světlem jíti chtěli, posavad se přidržeti hleděla: tvét jest to dědictví, tobě před jinými národy dané, ó vlasti milá. Ujmiž se zase práva svého jako svého...«

Dějinná koncepce, ve které má důležité místo hrdost na Čechy jako na kolébku reformace, pomáhá také překlenout mezeru vůči jiným národům, a to i tam, kde jiné třídní posice vedly k prudkému národnostnímu záští, totiž vůči Němcům. Na první snahy reformační navazuje Luther, dále pak Kalvín, ale stejnými snahami byl kdysi veden i Petr Valdus. Odtud u ideového pojetí národa jde přímá cesta k bratrství se stejně smýšlejícími v národech ostatních, odtud zapojení českých dějin do dějin světových, a to zapojení velmi čestné. Odtud i hrdost v bolestné výtce Oxenstiernovi, hrdost národa, který byl předvojem a který trpí za rány, jež v předních bojových řadách utrpěl. Ale odtud i láskyplný vztah k příbuzným církvím jinonárodním, tak hřejivě vyjádřený v »Kšaftu« na př. láskyplným oslovením církve Lutherské. »Ty, Jednoto německá, bylas mou nejmilejší sestrou, kterouž mi nejprve, když jsem se v samotnosti své hlédala, ku potěšení vzbudil Pán, a kterouž jsem já srdečně milovala, ačkoli tvá láska (pro mou sprostnost) ke mně brzy vychladla. Co jsem nejmilejšího za klenot od svého Pána sobě odevzdaného měla, toho jsem tobě hned od počátku dávati nepominula tím se s tebou sděliti žádostiva jsouc.«⁴¹⁾ U Komenského se opakuje totéž, co Josef Macek vyzvedá u Husitů: naprostý nedostatek národního záští, vědomí bratrství se stejně smýšlejícími a za stejné bojujícími v jiných zemích. Je to vlastenectví, jemuž nemohla porozumět buržoasní, nacionalistická historiografie. Odtud tolik rozpaků i rozhorlení v Pekařově »Bílé Hoře« nad nedostatkem národního záští mezi českými a německými stoupenci »české konfese«, odtud podiv, že »česká konfese« způsobuje otvírání německých evangelických kostelů u nás a že k počátku českého povstání došlo pro napadení německých evangelických kostelů v Broumově a v Hrobech!

V pojetí husitství jako nejvýznačnější složky národních dějin a v pojetí Jednoty jako pokračovatelky a dovršitelky reformace Husovy je

⁴¹⁾ »Kšaft umírající matky Jednoty Bratrské«. Praha, 1894, str. 21.

Komenský pokračovatelem bratrské historiografie a apologetiky, pro niž odvozování původu od Husa bylo nejen přirozeným sledováním linií vlastního vývoje, ale i obranou proti nařčení z pikhartství, proti směšování s valdenskými a později, ve sporech luteránů s kalvíny, možnosti hájit samostatné postavení a vyhnout se zavlečení do dogmatických sporů.

V tomto pojetí není národ jedinou masou, nýbrž míra českosti je měřena mírou ideovosti a Jednota je pokládána za nejuvědomější a proto ideově vedoucí složku. Komenský si ovšem neuvědomuje společensko-ekonomické kořeny tohoto vedoucího postavení, jež bratrská šlechta trné u Pavla Stránského i jiných současníků. A proto i důvody, o něž opírá vedoucí postavení, plynou především z kulturní činnosti a z plnění kulturních úkolů v budoucnu. Odtud hrdost na písemnictví Jednoty, která se objevuje silně i v »Kšaftu«, zvláště na přední kolektivní dílo, vydání »Kralické bible«, o níž s oprávněnou pýchou píše »kterouž synové z původních jazyků (kterýmiž je Bůh psáti byl poručil) do češtiny s pilných mužů) uvedli, a Pán Bůh tomu tak požel, že málo ještě jest v svém jazyku mluvící slyšeli.«⁴²⁾

Odtud i program Jednoty má se státí programem vlasti znovu osvobozené. Neboť pro Komenského dějinami není jen minulost, ale i budoucnost. Zvláště silně a radostně se projevuje láska k vlasti v době, kdy válečná situace dává naději ve vítězství evangelíků a návrat exulantů domů. Tehdy Komenský vyvíjí horečnou činnost, aby napsal programní díla, která by sloužila nápravě života a dala spolehlivý základ novému rozkvětu vlasti. Má na mysli především dvojí věc, nápravu církevního života, který je mu i vůbec nápravou mravního stavu v celé zemi, a nápravu škol, která by odstranila škody, které nepřátelské vlivy způsobily v mladém pokolení a zaručila správnou výchovu lidí nápravu všech »lidských věcí« ve vlasti. Slouží k tomu skvělá práce »Navrzení krátké o obnovení škol v království českém«, uvozená příznačnými slovy »Slavná obnova rozkošné církve i státu českého a všeho národa před očima jiných národů vzkvetnutí (když Bůh vrchnost dá podle srdce svého) na novém, moudrém a rozšafném škol založení záležiti bude.«

A nejen tento skvělý program školské reformy i celá »Velká didak-

⁴²⁾ »Kšaft«, Praha, 1894, str. 26.

tika« byla urychleně dokončována ne už jen jako program, ale jako dokonale zpracovaný základ nového školství.

A pro obnovu života církevního i společenského je napsán »Haggaeus redivivus«, který ještě po téměř třech letech dovede hluboce zachvět ducha tak kultivovaného a zjitřeně rozjímajícího o podstatě češství, jakým byl F. X. Šalda. Když jej Šalda kladl jako vzor programu pro osvobozený československý stát v r. 1918, pak to ovšem již byl anachronismus a zdůrazněný idealismus mohl naopak tehdy posloužit reakci, ale to již byla chyba Šaldovy interpretace, nikoli chyba jeho inspiračního pramene.⁴³⁾

Opojená radost pak mluví ze spisku »Polnice milostivého léta«⁴⁴⁾ pocházejícího ze stejné doby.

Školský program je při obnově vlasti postaven na první místo, protože obnova škol je nutnou podmínkou obnovy národa. Jejím prvním úkolem je ideologický zápas. Komenský dobře ví, jaké školy napáchala v jeho vlasti ideologická ofensíva jezuitská na školském poli již v době předbělohorské a má spolehlivé zprávy o tom, jak protireformační kampaň používala po vítězstvích všech prostředků, aby se zmocnila myslí mládeže a odcizila ji ideím, které podle názoru Komenského tvořily samu podstatu češství.⁴⁵⁾

Stejně je si Komenský vědom toho, že vlast po zrušení hmotným i duchovním bude potřebovat dobře vyškolených lidí pro všechny obory činnosti, aby se mohla zotaviti z ran a rozkvésti. I tu mluví zkušenost národních zápasů, že trpěl český jazyk a české zájmy, když pro nedostatek domácích vzdělců a odborníků byli na rozhodující místa povolá-

⁴³⁾ F. X. Šalda: »Radostný«. Venkov, listopad 1918, nyní v sbírce Časové a nadčasové, Praha, 1936. Šalda v něm zdůrazňuje z Komenského programu reformaci všeho života a píše: »Nečetl jsem z Komenského řádků, které by mne mocněji vzrušily, než některé v této knížce obsažené. Zde mluví český idealism žhavě a světle, že se nemůže nezachvět po staletích... Ne program, ale samo duchové poselství našeho nového státu předjato jest v této knížce Komenského. Neboť: nesmí být v našem státě duchovního, který by sloužil hmotě, nesmí být člověka, který by vinou naší na duši své újmy trpěl, nesmí být chudáka, který by prodával sílu svého těla, a s ní sílu svého ducha, nesmí být rabstva ani duchovního ani tělesného, říší bratrství musí býti cele a úplně tento nový stát.«

⁴⁴⁾ »Polnice milostivého léta pro český národ, zvěstující zarmouceným potěchu, lkajícím radost, zajatým vysvobození, rozptýleným shromáždění.« 1632. Vyd. O. Odložilíkem v ČMM 53, 1929, str. 305-319.

⁴⁵⁾ »Velká didaktika«, kap. XXIX. »Vidíme, jak hluboko do svých smrdutých močidel Antikrist nás a vlasti naší mládež byl potáhl a pohřbil...« »A potřeba jest, abychom pospíšili. Nebo naprzněna jsou nebezpečně a napáchla mrzutě Antikristovými ohavnostmi nevinné mládeže srdce; potřeba je důsledně z toho vyvoditi, aby v nich nešťastní ti kořenové udušení byli, a aby jiným potom ani puchu smradu toho nepřicházelo zhájiti...«

vání cizinci. Proto »Navrzení krátké...« uzavírá »Naposledy užitek nevýmluvný bude dostatek lidí potřebných v každé obci i celé vlasti, že k čemukoli platnému poddaných (dosti vybroušených majíce) uživati budou.«⁴⁶⁾

Pro vzkříšený stát připravuje Komenský školský program, pro-dchnutý myšlenkami, v nichž se obráží nejpokrokovější úsilí doby, pro-gram, který předčil o staletí skutečný stav školství. Je v něm vtělen požadavek, aby byla školena všechna mládež, bohatá a chudá, ve městech i na vesnicích a samotách obojího pohlaví, a to nejen ve čtení a psaní, ale i ve všech vědomostech k životu užitečných, je v něm uskutečněno velkolepé rozdělení výchovy a vzdělání do čtyř šestiletých etap od zro-zení až do 24 let. Je to návrh na nástavbové vybudování školství až k nejvyšší, k akademii, není zapomenuto ani na dvou- až tříletý pobyt v cizině. Je tu i rozvrh školní práce, jak během roku, tak během dne, s přesným rozvržením učiva, je tu program učebnic pro každou třídu i pro každý předmět, a to zvláštních pro žáky a zvláštních pro učitele, je tu i návrh jak opatřiti hmotné zajištění žáků a učitelů, a to i žáků chudých.

I když je při tom počítáno s filantropií, jde přece jen o opatření, ve své době pozoruhodná. A ve všech opatřeních se nám obráží představa národa, jako ne něčeho hotového, ale něčeho zajištěného sledem pokonosti národa a jeho osudu. Odtud i celoživotní úsilí po přípravě dokonalé soustavy školní i vyučovací, odtud zvláště usilovná práce v oněch údobích, kdy je Komenský obětí lákavé iluse, že se přece jen uskuteční návrat do vlasti a že je proto nutno míti všechno pro zdárný chod škol připraveno, protože Komenský soudí, že po návratu do vlasti mu nedají církevní záležitosti času k péči o školy.

Lze dobře říci, že za celou Komenského pedagogiku děkuje svět jeho přesvědčení, že školy jsou integrující součástí při formování národa a jeho budoucnosti. Vždyť Komenský znovu a znovu jsa nucen svými školskými reformami sloužiti cizím zemím, zpovídá se z toho, že chtěl svou práci pomoci především školám ve své vlasti, že jeho předním pracovním impulsem byla touha, přispět k nápravě věcí doma. Je si při tom plně vědom, že jeho návrhy jsou převratné, že mají světový význam, ale právě proto touží, aby s nimi bylo započato v jeho vlasti, aby to byl

⁴⁶⁾ J. A. Komenský, Didaktické spisy, str. 361.

dar, který jeho vlast dává světu a z něhož jeho vlast má první užitek. Odtud často citovaná slova, prodchnutá národní hrdostí v kap. XXIX. »Didaktiky«: »Neříkej žádný: Co my tak neobyčejnou věc začít máme? Nechtě začnou Francouzi, Angličané neb Němci! Podíváme se, jak se jim zdaří. Nebuďme, nebuďme, prosím, tak leniví, abychom po jiných toliko vždycky hleděli a za jinými zdaleka se plaziti chtěli! Nech nás také někdy v něčem jiní před sebou vidí. Ne vždycky vypůjčujme oči, také někdy svých, které nám Bůh dal, užívejme! Ó přemilí krajané, nebuďme tak zpozdlí k věcem ušlechtilým! Co nám Bůh zároveň s jinými neb před jinými dává, tím od sebe nestrkejme! K čemu máme oči, že co býti má, vidíme, mějme i srdce a ujměme se toho opravdově. Ach, přemilí Čechové, námé jest, nám na tyto věci nad jiné národy mysliti, protože předešlých let nad jiné špatněji školami opatření byvše mimo jiné národy v stínu jsme stáli a skrže to u cizích v pohrdání a posměchu byli i ústipky rozličné snášeli a ne bez příčiny. Neboť nejen jsme žádných slavných spisovatelů, kteří by výtvoři svými svět osvěcovati pomahali, neměli, ale ani k domácím potřebám lidí dosti nebylo, k legacím a úřadům, v státě i v církvi. Proto, přišla-li jaká potřeba, k cizím jsme se obraceli, je do země vábili, penězi přeplacovali, se svou a celého národu hanbou ba škodou. Neboť cizí se mezi námi usazovali, sebe a ne nás vzdělávali, nás i jazyk náš zastíňovali, ba tlačili. Naši mezi tím vtípkové (při mnohých nad cizí oněch jadrnější) zavozovali se do marností, lhostejností, bujností, zahálek a neřádů rozličných, že vzpomenouti na to, čím panstvo naše, rytířstvo naše, měšťský a selský stav náš trávivali, hrůze mne podjímá. A tím co způsobeno? To, co vidíme. Přišly na nás hlavy rozumnosící, Španělé, Vlaši, i jiní; přemudrovali nás, potlačili nás, rozptýlili nás, poplenili nás atd. . . .« »Poněvadž tedy všeho světa příkladově ukazují, že sláva národů a rodů, měst a osad, obcí a církví toliko na lidech moudrých a rozumných záleží, my opět-liž čekati budeme, aby nám lidé takoví jako v lese dříví sami rostli? Či z kamení jich sobě nebo ze špalků natešeme?« Atd. . . .⁴⁷⁾

Ale Komenský v době, kdy vítězství Sasů probouzí naději na ne-daleký návrat do vlasti, nemyslí jen na reformu škol, nýbrž na to, »že nejpřednější všechněm nám reformací v životě potřebí«.⁴⁸⁾

Hloubka a ryzost Komenského vlastenectví a jeho třídní posice se projevuje v tom, jak dovede v představách o budoucím šťastném životě

⁴⁷⁾ »Didaktické spisy«, str. 176/7.

⁴⁸⁾ VSJAK, XVII., »Haggaeus redivivus«, kap. XIII, str. 194.

vyjítí z pronikavé sebeobžalovávající analýzy všeho záporného, čím byl český život zatížen před bělohorskou katastrofou. To již není pokání za každou cenu, vmlouvání se do toho, že katastrofa byla zaviněna vlastními hříchy, aby bylo možno zachránit představu, že Bůh řídí spravedlivě běh světa, to je skutečné ostré zahledění do chodu národního života a odhalování příčin nemocí. A hlavní příčina je správně viděna ve společenských poměrech, v třídním útlaku obecného lidu, v jeho bezprávném, žalostném postavení, v tom, že vyšší třídy nedbaly o zájmy vlasti, ale jen o svůj zisk. Po »Truchlivém« je »Haggaeus« druhým významným kredem Komenského patriotismu. Kde však je »Truchlivý« jímavý, tklivě, nevýslovně smutný, je »Haggaeus« karatelský, vážný, přísný, promlouvající s osudovou zodpovědností a se zcela určitě třídní posice. V obou dílech autor se skrývá za fiktivní postavu. I cesta od postavy Truchlivého k postavě starozákonního proroka je vývojovou etapou třídního pojetí Komenského vlastenectví. Jestliže jeho školský program ukládá národu poslání osvětové, v »Haggaeu« se jeví národní poslání i v uskutečnění sociální spravedlnosti.

Komenský ostře kárá hříchy feudálů světských a církevních, jimiž byla zaviněna pohroma vlasti. Vytýká mocným, že měli »příliš přísný způsob panování v zemi této«. »Nebo jistě tak nad křesťanským lidem panovali, jak pohané nad otroky svými panovali, aby se lidé jako hovada za peníze kupovali a prodávali, a aby jeden člověk a to leckdo málo vyšší, koupě sobě chlapa, jakž říkali, statkem, ditkami a hrdlem jeho vládl, jak chtěl, a člověk nad člověkem, křesťan nad křesťanem vášně a ukrutnost provodil dle libosti, to příliš nekřesťanská věc jest. Protož vidíme, že Bůh tíže navštívil hněvem svým krajiny tyto, v nichž ten neřád byl, než jiné; a tak tedy čas jest usmysliti sobě.«⁴⁹⁾

Komenský užívá mocných starozákonních slov, aby vytkl pánům, že byli »bodlaví trnové, udušující a utlačující poddané«, že »majíc býti pastýřové, byli vlci, aneb aspoň nájemníci nelitostiví, vlnu z koží zdírající«, že »nesnesitelnými robotami obtěžovali lid svůj«, že »poddané své svých, jak se vidělo, pohrávali«. Káře lakomství »v kterémž přemnoží pohřížení byli, jen dům k domu a roli k roli připojujice, jako by sami bydleti chtěli v zemi«. »Ale snad vám již těsno nebude, když nás Bůh dva díly snad vyhubil«, dodává trpce. Stejně vytýká boháčům hodování »an mezitím chudí poddaní nebo jiní hladem nuzeli« – a nespravedlivost,

⁴⁹⁾ Tamtéž, str. 236.

neboť »vinice, roli, luky, domy poddaných svých sobě přivlastňovali... ne za směnu, leč darmo, pod zámyslem propadení pokuty nějaké...«⁵⁰⁾ Připomíná, že Čechové »zlým darů Božích užíváním jiné národy daleko byli převýšili, přípovědku z sebe udělali, že luxus perdidit Bohemos«. Stejně jako pány a boháče tepe Komenský i církev, zkoumá příčiny církevního úpadku a jako znalec theologie odhaluje, že tkvějí v planém spekulování nad citáty z Písma a v terminologických sporech, neznalosti Bible, nevědomosti, netečnosti, neustálé při – tedy ve všem, co z živého pramene dělá strnulou, neživotnou, hašteřivou instituci. Láska k vlasti je tu kritická. Krátká chvíle šťastných nadějí, patrně na počátku r. 1632, kdy se Sasy přišli do Čech i někteří exulanti, není naplněna jen radostí, ale karatelsky přísným pohledem, patřícím na sociální poměry doby předbělohorské již mnohem méně relativisticky a ostřeji protipansky než v »Listech« i v »Labyrintu«. Slyšíme tu náboženského moralistu, ale rovněž sociální kritika. Láska k národu ho vede k odhalování jeho chyb a k horoucí potřebě obnovy.⁵¹⁾

Rady jsou slabší nežli kritika, jsou silně duchovně zabarveny, vždyť jde především o nápravu církve, ale přece již tu nacházíme i deset konkrétních pokynů týkajících se obnovení správy státu a hospodářského a kulturního života, kde se sympaticky ozývá péče o školy, o chudé a sirotky i o způsob panování nad poddanými. Ještě roku 1662, když Komenský se znovu obrací s napomínáním k rozptýleným zbytkům Jednoty bratrské, zpovídá se v něm jakoby jménem bratrské šlechty z tvrdého chování vůči poddaným. »Ale sme panovali tvrdě, ne k službám a počtám Božím a k šlechtnosti života je (poddané) vedouce, ale jen k platům a robotám dohánějice a z nich zisků a pohodlí tělesných hledajice, an sme sami od vrchnosti vyšší toho trpěti nechtěli...«⁵²⁾ Pak se již Komenský obrací k národu s posláním až v těžké chvíli loučení, ve známém »Kšaftu«, v němž národu Jednota odkazuje všechno,

⁵⁰⁾ Tamtéž, str. 196.

⁵¹⁾ Tento účel díla známe od samého Komenského opět ze známého dopisu Petru Montanovi, v němž čteme: »Když nám kdysi zazářila jakási (arci lichá) naděje na návrat do vlasti, napsal jsem spis »Haggaeus redivivus«, o tom, kterak se nemá spěchatí především k obnově domů, hradů, statků, vinic atd., nýbrž horlivě věnovati mysl obnově svatého uctívání Božího. Při této příležitosti byli upomínáni všichni, velcí i malí, na hříchy a umoudření, jakož i kterak mají ti, kteří byli tak těžce potrestáni, napravovati dřívější přestupky atd.« – Patera č. 210, česky v knize »Sto listů Jana Amosa Komenského«, str. 253.

⁵²⁾ Jan Amos Komenský: »Další napomenutí rozptýleným ostatkům Jednoty bratrské.« Vydal Rudolf Řičan v Theologické příloze »Křesťanské revue«, 1956, str. 20. Viz i Amadeo Molnár: »Česko-bratrská výchova před Komenským«, Praha, 1956, str. 10.

co tvořilo náplň jejího učení i snažení a kde se znovu navrací myšlenka o Jednotě jako pokračovatelce a dovršitelce husitského hnutí, která své dědictví odkazuje národu, v oněch památných, často citovaných slovech: »Na tebe, národe Český a Moravský, vlasti milá, zapomenouti také nemohu při svém již dokonalém s tebou loučení, nýbrž k tobě se nejpředněji obračejíc, tebe pokladů svých, kteréž mi byl svěřil Pán, nápadníkem činím, . . . Věřím i já Bohu, že po přejiti vichřic hněvu, hříchy našimi na hlavy naše uvedeného, vláda věcí tvých k tobě se zase navrátí, ó lide Český! A pro tu naději tebe dědicem činím všeho toho, co jsem koli po předcích svých byla zdělila a přes těžké a nesnadné časy přechovala, nýbrž i v čemkoli dobrém skrže práci synů mých a požehnání Boží, rozhojnění jsem přijala, to všechno tobě zcela odkazuji a oddávám...«⁵³⁾

Národ a církev

Jestliže jsme sledovali Komenského myšlenku, jak národ je chápán ve svém historickém určení jako dědic husitského odkazu, jehož strážitelem a rozmnožitelem je Jednota, která jej dále odkazuje potomkům, a jestliže v této myšlence můžeme již sledovat plně rozvinutý názor, že národ je živou kontinuitou, živým nositelem a zmnožovatelem velikých tradic, pak nás toto poznání vede k dalším otázkám, jak tedy Komenský chápal poměr národa a církve, jak mu splňovali podmínky pravých příslušníků národa ti, kteří nebyli Bratřími nebo dokonce kteří byli papečenci.

Potřeba jednoty národa a fakt církevní rozdrobenosti je jednou z otázek, která bolí Komenského velmi palčivě a která přímo vstupuje v otázku širší, potřeby jednoty všech křesťanských národů. Myslím, že je možno dokázat, že Komenského snahy irenické vyvěrají alespoň ve své první etapě ze snah o národní jednotu, t. j. o jednotu evangelíků v národě, která byla narušována sektářským partikularismem evangelických církví. Je ovšem nutno zdůraznit, že irenické snahy Komenského ani tam, kde jsou vedeny vřelou touhou po jednotě v národě, nejsou smířlivými za každou cenu. Netýkají se nijak smíření s katolictvím, nýbrž jen odstranění vedlejších rozporů vzhledem k rozhodnému boji tam, kde šlo o nesmířitelný antagonický protiklad, – mluveno termíny náboženskými

⁵³⁾ Kšaft, citované vydání, str. 25.

a politickými, kde šlo o protiklad mezi evangelickým světem na jedné straně a papežem a Habsburky na straně druhé. Tradice smíru mezi českými evangelíky měla svůj kodifikovaný základ v české konfesi z roku 1575, i když tato nezaručila vyřešení všech sporů mezi evangelickými církvemi, jak to smutně zakusili i bratři ve vyhnanství ve sporu se Samuelem Martiniem z Dražova. Jednota měla vynikající podíl na uskutečnění české konfese a v pozdějších dobách zvláště Karel starší ze Zerotína byl horlivým hlasatelem smíru a jednoty a v atmosféře jeho vlivu Komenský vyrůstal a působil.

Nevíme, zda se Komenský účastnil známého »Spisu mladých kněží bratrských v markrabství moravském«, jež tito r. 1619 předložili svým starším, žádající úplné splnutí bratří se stranou podobojí nebo evangelickou, za předpokladu, že by se tato přiblížila přísné mravní kázni bratří. V emigraci vidí Komenský v roztržitém evangelíku jednu z příčin porážky a tím více se obírá otázkou sjednocení, a když r. 1631 za saského vpádu do Čech byla na čas obnovena evangelická konsistoř v Praze, věnuje úvahám o sjednocení spisek »Otázky některé o Jednotě bratří českých«. Otázka sjednocení hraje i velmi důležitou roli ve spise »Haggaeus redivivus«. A když později ve vyhnanství ostré a nechutné útoky, jimiž Bratry napadá nesnášlivý a agresivní Samuel Martinus z Dražova, ohrožují nejen jednotu národa v emigraci, ale přímo nutně existence (vypuzených bratří z Pirny) a vedou k trapným sporům o almužny, ve svém »Ohlášení na spis proti Jednotě bratrské od M. Samuele Martinia etc.« zdůvodňuje smír mezi církvemi faktem i požadavkem národní jednoty. Píše: »Milí evangelíci, všichni věrní podobojí Čechové. Jeden jsme spolu s vámi národ, jednoho evangelium se držíme, k jedné konfesi České se hlásíme, jednou konsistoří . . . spojení zůstáváme.«⁵⁴⁾

Zároveň vytýká Komenský Martiniovi, že špatně dokazuje lásku k jménu svého národa »za konfesi Českou a za někdejší při službách Božích zvyklé české řády jako by se styděl, vždycky na místo naší České konfesi Augšburskou a Formulí concordiae Čechům cpá, a pro zalíbení cizí do cizích řádů leze.«⁵⁵⁾

Je jisté, že odvolávání na český původ a kontinuitu od církve Husovy bylo pro Bratry ve vyhnanství i věcí taktickou. Umožňovalo jim nehlásit se k ani jedné z ostře se svářejících církví lutherské, kalvínské. Ale vedle těchto důvodů mluví u Komenského jasné národní uvědomění, spojující pojetí církevní jednoty s jednotou národní.

⁵⁴⁾ VSJAK, XVII, »Ohlášení . . .«, str. 443.

⁵⁵⁾ VSJAK, XVII, »Ohlášení . . .«, str. 445-6.

A vedle toho se v »Ohlášení« mocně ozývá i pocit pokoření, že vnitřní spory skýtají trapné divadlo očím cizinců, že národ tak jako tak ubohý nedovede ve svých utrpeních v cizině uchovat vnitřní důstojnost. Proto se Komenský obrací k českým pánům a ukazuje na to, že Martinus »nesrovnost naši . . . netoliko nepravými nářky rozdmýchuje, ale i cizím k spatřování podává a tím způsobem z sebe a národu svého mizerné divadlo dělá«. Dovolává se toho, aby nedopustili, aby jedna osoba . . . celému národu hanbu dělali měla . . . a vyzývá »jmenem někdy slavného, nyní sniženého Českého národa a církve i jmenem svatých, kteříž nám krví svou dobyli klenotu tohoto svatého sjednocení, předků, i jmenem všech spolubratří svých . . .« aby uhasili tento oheň svárů a nedopouštěli, aby bylo na něj příkládáno.

Komenský nechce ovšem sjednocení za každou cenu, tedy ne takové, jaké chtěl Martinus, aby se Bratři připojili k Lutheránům. Ukazuje, že Česká konfese byla »sjednocení« a ne »smíchání« a že byla něčím zcela jiným než konfese Augšburská. Komenský ovšem ve svém postavení exulanta nemůže urážet mocné ochránce českých evangelíků, jako byl saský kurfiřt, a nemůže proto na plná ústa ukázat nadřazenost České konfese nad Augšburskou, ale přece tento rozdíl celým »Ohlášením«, jasně prokmitá. Česká konfese byla dohodnuta na zásadě sjednocení, to jest vytyčení hlavních shodných zásad a ponechání volnosti ve věcech podružných, kdežto Formula concordiae byla koncipována na zásadě nemravné »cuius regio, eius religio«. Nebyla tedy žádným sjednocením, nýbrž starým středověkým feudálním násilím.

Sepětí myšlenky církevního sjednocení s touhou po národní jednotě a s vědomím tradice touhy po jednotě se projevuje ještě i v »Kšaftu«, v němž umírající Jednota odkazuje svým dítkám sloužení Bohu »jedním ramenem« (to jest v společné církvi evangelické).⁵⁶⁾

Že Komenský za věrné syny národa nepokládá jen Bratry, nýbrž vůbec všechny evangelíky, toho jest si dobře vědom již výborný znalec Komenského díla, Kvačala. Zůstává otázka, zda zahrnuje do pojmu národa i katolíky. Nejlepší odpověď na tuto otázku nalezneme v »Haggaeu redivivu«, kde Komenský dělí lid ve vlasti na čtyři skupiny (»houfy«, jak říká). První, věrné evangelíky, druhé, kteří pod nátlakem sice odpadly od víry, ale litují toho a touží se vrátit, třetí, zcela lhostejné a čtvrté,

⁵⁶⁾ »Po čemž jsem já (t. j. Jednota) toužila, užiti sice toho z plna jsem nemohla kromě, že jsem l. 1575 k společné národu svého podobojí konfesi a r. 1610 k společné konsistoři přistoupila. Ale dejž Bůh pro milosrdenství své . . . aby třetí spojení bylo nejdokonalejší všech ostatků dítek mých se všechnými jinými ostatky Čechů věrných . . .«

kteří byli od narození papeženci nepoznavše jiného náboženství. Komenský ani nechce jmenovatí páté, totiž ty, kteří nejen odpadli, ale rouhali se tomu, v co dříve věřili a pomáhali vražedně trápit jiné věřící, protože ty zcela z národa vylučuje, ostatní ale do národa pojímá. O věrných je to samozřejmě, u druhé a třetí skupiny (u oněch na obě nohy kulhajících, kteří se přiklání vždy tam, kde je vítězství), předpokládá, že s vítězstvím evangeliků se k nim přidají a předpokládá to i o čtvrté skupině rodilých papeženců. Patrně především počítá s účinkem škol, které vykonají převýchovnou práci.⁵⁷⁾

Ze český národ nejsou jen evangelici, ale že jeho osud je spjat s osudem evangeliků a s porážkou či vítězstvím Habsburků a návratem exulantů do vlasti, to je patrné i z dopisu Oxenstiernovi z 1. XI. 1648. Píše v něm, omlouvaje bolestně vyčítavý dopis po uzavření míru westfalského. «Má bolest, kterou jsem tenkrát spěchal vyjádřit, nebyla soukromá a není dosud, nýbrž všeobecná. Ne nad tím, že jsem opuštěn sám aneb nějaká část našich, společníci tohoto náboženství, nýbrž že je opuštěn celý národ.»

Národ jako hospodářská a politická jednotka

Láska k historii a vědomí historického poslání národa, které se v době, kdy třídní boj probíhal formami bojů náboženských, projevovalo jako určitá, t. j. bratrská náboženská ideologie, nám ukazuje, že si byl Komenský vědom specifčnosti národního vývoje a že byl hrdý na tuto specifčnost, že byl rovněž znalý kontinuity národního vývoje a jejího významu a že v jeho pojetí poslání národa splývalo s ideologií jeho nejpokročilejší složky. Ovšem Komenský si zprvu uvědomuje národ nejvíce jako jazykovou, kulturní, historickou, případně církevní pospolitost, a neuvědomuje si politickou a hospodářskou složku jeho vývoje. Je to dáno jeho idealismem, zesíleným i jeho povoláním. Viděl smysl národního bytí jako kněz a vychovatel.

Pobyt v Anglii, styk s Holandskem a Švédskem i se vzdělanci mnoha zemí a národů, poznání krajů, které prošly buržoasní revolucí a kde již došlo k vytváření státního národa, obohatil a zpřesnil Komenského názor na pojem národa. Není to již jen jazyk, nejen společné kulturní povědomí a nejen jednota geografická. Dlouhé sledování evropské politiky, válečných i diplomatických úspěchů a neúspěchů vede Komenského

⁵⁷⁾ VSJAK, XVII, «Haggacus redivivus», str. 248 a n.

k reálnějšímu uvažování o příčinách národních porážek a vítězství, než byly úzkostné otázky věřícího, jenž se ptá Boha, proč opustil svůj lid a dal vítězství nepřátelům, než byla problematika theodiceje v «Truchlivém», než byla otázka, jak to přijde, je-li svět řízen nejvyšším moudrým, nejvyšším spravedlivým a dobrým Bohem, že dobří jsou poraženi a hubeni a zlí že trumfují. Exulant Komenský je dalek nečinnosti a odevzdané pokory, které propadl bezprostředně po Bílé hoře. V cizině se naučil sledovat běh světa. Pochopil, co podporuje sílu zbraní a úspěch aliancí. Jestliže v «Truchlivém» jedno z provinění, jež vytýká Kristus svým věrným, je spoléhání na pomoc cizích národů a na různá spojení a smlouvy více než na pomoc Kristovu, pak Komenský nijak neustrnul na názoru, že by vyhledávání lidské pomoci bylo hříchem, ale vidí i předpoklady, za nichž může mít politické úsilí úspěch. Jak dalece a jak reálně si uvědomil, jaké jsou podmínky dobře řízeného již nefeudálního státu a jaké jsou znaky již buržoasního státního národa, je nejlépe patrné z jeho obou proslulých k Rákóczymu. Komenský odchází na sedmihradský dvůr především v naději, že jej podnítí k boji proti Habsburkům. Když ale má příležitost při svém pobytu v Uhrách dobře pozorovat zemi a lid, vidí, že tu nejsou splněny ony podmínky, které vytvářejí mocné a úspěšné národy na západě a neváhá o tom upřímně ke knížeti promluvit.

Vývoj Komenského názoru na národ a vlast, jeho vlastenecké uvědomění jde vždy ruku v ruce s vývojem jeho názoru na společnost. Z obou proslulých k Rákóczymu je patrné, jak pronikavě Komenský v této věci pokročil. První proslulý «Sermo secretus Nathanis ad Davidem» byl adresován mladému knížeti Zikmundovi Rákóczymu před jeho zasnoubením s Jindřiškou Falckou, dcerou českého krále Fridricha Falckého, jehož tento vynikající rodinný svazek měl připoutat k zájmům o českou věc. Když tato naděje byla zmařena předčasnou tragickou smrtí obou mladých manželů nedlouho po jejich sňatku (Komenský sám odával), obrátily se jeho naděje k staršímu bratru, Jiřímu Rákóczymu, od něhož očekává a žádá, aby vedl odvetnou výpravu proti neřestnému Babylonu, t. j. proti habsburské monarchii.

Při této příležitosti mu věnuje podivuhodně zralý spisek «Štěstí národa» («Gentis felicitas»), který je jakýmsi memoriálem o všem, čeho je zapotřebí v sedmihradském knížectví zlepšiti. V spisku se jeví veliká schopnost Komenského dívat se realisticky kolem sebe a dobře postřehnout nejen výhody a přednosti pokročilých národů na západě, ale i nevýhody a zaostalost v zemi uherské. Projevuje se tu i odvaha říci mladému knížeti velmi nepříjemnou pravdu o jeho zemi. Definice národa

a hlavně podmínky štěstí národa, které Komenský s didaktickou přehledností vypočítává, jsou znaky a podmínkami rozvoje buržoasního národa. To, co v Uhrách vytýká, je feudální zaostalost.⁵⁸⁾

Definice národa, kterou Komenský spisek začíná, je vskutku klasická, proto ji uvedu i v latinském znění. »Gens, seu Natio, est hominum eadem stirpe prognatorum, eodem Mundi loco (veluti communi domo, quam Patriam vocant) habitantium, eodem linguae idiomate utentium, eoque iisdem communis amoris, concordiae, et pro publico bono studii, vinculis colligatorum, multitudo.« (VSJAK, str. 266.)

Novákův překlad zní: »Co jest národ? Národ jest množství lidí, zrozených z téhož kmene, bydlících na témž místě ve světě (jakoby ve společném domě, který nazývají vlastí), užívajících téhož zvláštního jazyka a tím spojených týmiž svazky společné lásky, svornosti a snahy pro dobro obecné.«

Komenský, u něhož jsme od samého počátku sledovali zájem a lásku k národu, zde po prvé podává theoretický výměr tohoto pojmu, a to, jak patrně, velmi promyšlený a dokonalý. Používá v něm zcela rovnocenně termínu gens a natio, což je nám dobrým vodítkem i pro překlad a pochopení těchto termínů v jiných latinských spisech Komenského. Jeho definice obsahuje znaky, o nichž jsem již pojednala jako o jednotlivých složkách jeho národního uvědomění a vlasteneckého citu, t. j. společný jazyk, společné sídlo i společné zájmy a snahy. Přístupuje k nim ovšem společný rod, ale nelze jej chápat nějak biologicky, nýbrž mnohem spíše historicky. Kutnar ukazuje,⁵⁹⁾ jak Komenský ve větné stylisaci tři objektivně daných znaků klade přímo imperativně důraz na zájmeno – eadem stirpe – eodem loco – eodem idiomate... iisdem vinculis, jak je klade na přízvučné přednostní místo, aby zdůraznil totožnost, jednotu či pospolitost původu, území a jazyka. Cenný je rovněž Kutnarův postřeh, že společná země není Komenskému jen bezobsažným prostorem nebo pouhým správním teritoriem, nýbrž je v hlubokém pojetí Komenského něco jako společný dům, je to vlast, to znamená místo, k němuž má národ hospodářské, myšlenkové a citové vztahy. Příznačná je i spojka eoque svou dvojitou gramatickou povahou

⁵⁸⁾ Plný titul této Komenského práce je »Gentis felicitas, speculo exhibita iis, qui num felices sint et quomodo fieri possint. Ad serenissimum Transilvaniae principem Georgium Racoci«. Lat. vydání v »Spisech Jana Amose Komenského«, č. 5. Vydání České Akademie r. 1902 v Praze, vydal J. Kvačala. Český překlad pořídil J. V. Novák; »Jana Amose Komenského Štěstí národa«. Praha, Světová knihovna č. 235.

⁵⁹⁾ Fr. Kutnar: »Pojem národa v Komenského Gentis felicitas« v »Sborníku vysoké školy pedagogické v Olomouci«, 1954, str. 33.

ablativu zájmena týž a zároveň příčinné spojky, t. j. tím vším vzniká znak poslední, t. j. nejširším termínem kulturní a společenské vztahy. Kutnar rovněž ukazuje, že v osmnácti podmínkách blahobytu národa následujících hned po definici, jsou obsaženy i ony znaky, které nám v jeho definici chybějí, t. j. požadavek státní jednoty a určité předpoklady hospodářského vývoje.

Nevyhneme se proto ani výčtu oněch 18 znaků, jež chlaší za šťastný ten národ, který je: 1. V hojném počtu zrozen, 2. zemí dobrou k obývání obdařen, 3. s cizinci nesmíšen, 4. sousedy dobrými, jeho neznepokojujícími obklopen, 5. anebo, jestliže se bouří, jejich útoky zkrátit a zjednat si mír schopen, 6. doma zachovávající si mír a svornost, 7. a k tomu sloužícími zřízeními a zákony dobrými krásně opatřen, 8. a strážcem zákonů, úřadem dobrým a moudrým, dobře upevněn, 9. a to nikoli cizorodým, ale z téhož kmene zrozeným a svazkem pokrevním se svými (poddanými) spojeným, 10. který svých (poddaných) netisní jhem otrockým, ale při svobodě zachovává, 11. a ve kterém národě každý, což jeho jest, koná čile a živě, od nikoho nemaje v tom překážky, 12. a věci hospodářské i umělecké zkvétají mezi všemi, 13. z čehož pochází hojnost věcí a zámožnost a bohatství, že každý počestně dilo konaje chléb svůj jídá, jiným ho neubíraje, 14. a obecná věcí bezpečnost, 15. k čemuž jestliže přistupuje dobré vychování mládeže a pěstování vzdělanosti, rozkvétá i chválou moudrosti, 16. a pocta božská, čistá a vroucí, svolávající s nebe veškero požehnání boží, 17. a jemuž Bůh k tomu přidává i mimořádná znamení své přítomnosti a přízně, 18. a pro všechny ty vlastnosti, je-li národ nějakým předmětem obdivu u jiných národů.

Již když vezmeme samu definici národa, musíme se podívat, jak je na svou dobu dokonalá. Její ocenění bude tím větší, srovnáme-li ji s jinými definicemi soudobými nebo o něco pozdějšími. Na př. ve »Velké francouzské encyklopedii« je národ definován jako kolektivní pojem, jehož se užívá k označení značného množství lidí, kteří obývají zemí určité rozlohy, uzavřenou v určitých hranicích a kteří poslouchají touž vládu. Albert Soboul, pořadatel výboru z této »Encyklopedie«, k definici národa poznamenává, že XVIII. století pojem národ nezná.⁶⁰⁾ Slovo sice existuje, ale jeho obsah není přesně stanoven. Uvádí jiné definice z té doby, určující národ buď společenstvím jazyka a vlády,

⁶⁰⁾ »Encyklopedie«, aneb »Racionální slovník věd, umění a řemesel«. Výbor. Praha 1954, str. 87.

nebo zeměpisnou jednotou a společenstvím vlády. A uzavírá, že bylo třeba nárazu revoluce z roku 1789, aby se Francouzi cítili národem.

Ještě více však vynikne Komenského pochopení národa, a to již národa v buržoasním slova smyslu, když k definici přibereme i oněch 18 znaků šťastného národa i výtky, které Komenský uherskému národu činí a návrhy na nápravu, jaké podává. Pak nám vynikne několik rysů, které plně ukazují, jak se již vzdálil od stavovského pojetí národa a přiblížil k pojetí národa buržoasního. Je to:

1. Pojetí národa jako hospodářské jednoty. Komenský si všímá bohatství uherské země, ale i toho, že je špatně obdělávaná, že nerostné bohatství leží nevyužito, že lépe vzdělávaná by mohla uživit čtyřnásobný počet obyvatelstva, zatím co za současného stavu oplývá žebráky a strašnou bídou.

2. Široké, demokratické pojetí národa, do něhož Komenský zařazuje i lidové vrstvy jako rovnocennou složku, ale z něhož vylučuje nepracující. Komenský se totiž pozastavuje nejen nad strašnou bídou, ale i nad tím, že lid (Komenský užívá výrazu *populus*), který poctivě pracuje, je olupován těmi, kdož zahálují, a požaduje nápravu v přísných zákonech, jimiž by všichni, vznešení i prostí, byli donuceni ke každodenní poctivé práci.

3. Sledování praxe i teorie nejpokročilejších tehdy národů. Komenský již nemá na zřeteli společnost s co nejprostšími životními potřebami jako v »Ráji srdce« ani zřetele především duchovní obrody jako v »Haggaeu redivivu«, ale blahobyt národa již v buržoasním pojetí, za jehož hlavní předpoklad je kladen populační rozvoj a jsou vypočítávány všechny podmínky, jimiž má být zajištěn (hygienické, hospodářské, mravní), dále hospodářský rozkvět podporovaný zúrodněním půdy pomocí správného obdělávání, hornictví, a zvláště řemesly a obchodem.

4. Pojetí státního národa a jednonárodního státu. Komenský požaduje, aby stát byl řízen úřadem ne cizorodým, ale z téhož kmene zrozeným a pokrevními svazky se svými poddanými spojeným a aby národ byl nesmišen s cizozemci. V Uhrách vidí závadu v tom, že jsou obývány mnoha národy, které se ani mezi sebou nemohou dohovorit, což s sebou přináší »změtenost národností, jazyků, mravů, která má v sobě cosi barbarského a ruší veřejné blaho.«

5. Požadavek dobré státní správy a jednotných občanských zákonů, které zaručují veřejnou bezpečnost i svobodu poddaných, kteří nemají být tísněni otrockým jhem. Komenský Uhrům vytýká, že lid u nich žije ve zvířecí poslušnosti, že šlechta zastává soudní úřady špatně a soudí

nespravedlivě. Výslovně požaduje zákony stejně platné »pro všechno a pro všechny« a to i pro nejnižší lid v městě a na venku (tentokrát je užito termínu *plebs*).

6. Požadavek brannosti. Komenský upozorňuje, že Uhři jsou obklopeni sveřepými nepřáteli (z nichž Habsburky pokládá za horší než Turky) a požaduje proto i v míru trvalou přípravu na obhajobu země.

7. Základním požadavkem je odstranění zaostalosti země. I když formulace tohoto požadavku má idealistické rysy a Komenský si zcela neuvědomuje její podmíněnost hospodářskou zaostalostí, nýbrž spíše vidí v nedostatku vzdělání příčinu zaostalosti hospodářské, přece je významné, že Komenský důrazně klade jako podmínku prosperujícího národa zvýšení jeho úrovně, a to ve všech oborech, t. j. odstranění lenosti, zahálčivosti, špíny, pověrečnosti, hospodářské primitivnosti, nepořádného, nekultivovaného způsobu života, bydlení, stravy, odívání, nedostatku škol, vysoké úmrtnosti. S hrůzou Komenský konstatuje, že v Uhrách není ani jedna škola, na niž se vyučuje mateřským jazykem.

Podobné pojetí národa a státu vyslovuje Komenský nedlouho potom, když byly zmařeny naděje na pomoc z Uher, a když se obrací se svými plány k novému bojovníku, který se objevil na obzoru, k švédskému vládci, Karlu Gustavovi. I tu jde o panovníka, který je v příbuzenském vztahu k Fridrichovi Falckému. I tu vyvstávala naděje, záhy uvedená vniveč, že synovec vypuzeného českého krále sňatkem s dcerou nejstatečnějšího protihabsburského bojovníka ujme se jako odkazu boje za evangelickou věc. A i tu v »Panegyriku Karlu Gustavovi« poskytuje Komenský podobné rady jak učinit národ šťastným. Ani tentokrát nejde o štěstí národa českého, nýbrž jde o národ polský. Komenský vidí, jak se nad Polskem snáší soumrak protireformace spolu s rozvrátem hospodářským, společenským a politickým. Jen v pozadí je touha, aby silný panovník šťastného národa pokračoval v boji a vybojoval štěstí i pro národ Komenského.

V obojím spisu jde Komenský od národa kulturně, nábožensky, ideově pojatého k představě státního národa, spjatého nejen pouty rodu, země, jazyka a kulturně ideového společenství, ale i pevnou vazbou státu politicky sjednoceného, pro všechny platnými zákony pevně řízeného, hospodářsky prosperujícího a vojensky zdatného. Zároveň je to i přechod od pojetí feudálně rozvrstveného státu s organickou jednotou stavovské hierarchie, k státu politicky se blížícímu osvícenému absolutismu a hospodářsky merkantilistickým zásadám.

Máme tu obraz téhož tragického rozporu, jako všude jinde při vývoji Komenského názorů. Vývoj jeho pojetí národa je myšlenkovým odrazem nikoli vývoje národa vlastního, nýbrž šťastnějších národů západních. Atributy »šťastí národa« jsou ony, kterých do té doby český národ nikdy nenabyl, nebo jich pozbyl Bílou horou. Odtud zvýšená citlivost Komenského pro tyto skutečnosti u národů jiných. I dokonalost jeho definice plyne z mučivého rozporu daného dvojím protichůdným historickým vývojem, mezi něž je vklíněn osud pobělohorské exulantské obce: pokrokem národů buržoasních a úpadkem národů feudálních.

Vztah k jiným národům

Významnou složkou národního uvědomění je vztah k jiným národům. Komenský je prost nenávisti k cizincům. Je v tom dědicem husitského vlastenectví. Nepřítelem je mu papež, jesuité, Habsburkové, – nikoli národy, i když je jeho vlast cizáckými nájezdy pustošena.

Vedle nedostatku národnostního záští je dalším znakem Komenského vztahu k jiným národům velmi živé slovanské povědomí. K Slovákům cítí vztah nejužšího bratrství a právě tak i k Polákům, s nimiž ho sblíží velké rozšíření Jednoty v Polsku. Živý pocit slovanské vzájemnosti má vůči Litevcům, Rusům, Bělorusům, Ukrajincům i jižním Slovanům.

Slovanské citění vede jej i ke koncepci, pojící počátky slovanských církví a boj za slovanskou liturgii v Čechách jednotnou vývojovou linií s počátky naší reformace. Činí tak r. 1660, když vydává znovu »Řád církevní jednoty bratří českých«. A protože se mu úvod zdá, jak sám praví, příliš suchý, připojuje k němu stručné vylíčení »jak církve slovanské, samými apoštoly založené, od Jeronýma, Cyrila a Metoděje rozšířené, zakořenily se zejména v českém národě a vyvrcholily v Jednotě českých bratří.«⁶¹⁾ Příznačné je tu, že kdežto v »Historii persekucí« se mluví o církvi české, v »Historiole« se mluví o církvi slovanské.

Hendrich v předmluvě českého překladu str. 13 ukazuje, že tuto koncepci Komenský převzal z díla Ondřeje Wengierského, polského

⁶¹⁾ »Ecclesiae Slavonicae ab ipsis apostolis fundatae, ab Hieronymo, Cyrillo, Methodio propagatae, Bohemia in gente potissimum radicatae et in Unitate fratrum Bohemorum fastigiatae brevis historiola«. Vydaná r. 1660 v Amsterdamě u Jana Ravensteina. Český překlad Hendrichův, Praha, 1941.

kazatele a dějepisce (1600–1649).⁶²⁾ Komenský dokazuje, že Slované přijali křesťanství přímo od apoštolů, že slovanští Illyrové měli první přeloženou bibli do svého jazyka, sv. Jeroným je pokládán za jižního Slovana, všechny boje, které vedla západní církev proti slovanské liturgii i pro kněžský celibát, jsou líčeny jako jednotná vývojová řada boje za pravdu církve proti Římu, na něž již přímo navazují předchůdcové husitství.

Tato jednotná linie není jen u Komenského, má ji na př. i Stránský v »Českém státu«, který líčí od Cyrila a Metoděje až po soudobé evangeliky jednotný vývoj »evangelické církve u nás«.

Je patrné, že i když bratři byli zklamáni v hledání »pravých« církví na Východě a poslové tam vyslaní nacházejí tam pověrečnost a porušenost, přece myšlenka slovanské vzájemnosti byla u bratří živá a byla jistě posílená rozšířením Jednoty na východ. Při tom je třeba zdůraznit, že Komenského odvozování husitství jako pokračování tradic slovanské církve má zcela jiné příčiny i zcela jinou funkci než zdánlivě podobné pojetí v kronice Bilejovského z Bilejova. Jestliže v historiografii kališnické šlo o to snížit význam husitství a vidět v něm pouhé pokračování cyrilometodějské tradice, tedy otupit jeho revoluční a protipapežský hrot, jde Komenskému (a jiným bratrským historiografům) o to, ukázat, že Řím nikdy nebyl pravou církví a papež pravým apoštolským nástupcem, nýbrž, že tu byl rozkol sahající až do samých počátků křesťanství, jde tedy o prohloubení rozporu, o včlenění české reformace do řetězu odvěkého zápasu o pravou církev a do odvěkého boje s papežstvím.

Komenského slovanské citění je provázeno i láskou k slovanským jazykům a jemným citem pro jejich jazykové kvality. Když v dopisu Petru Montanovi Komenský podává zprávu o svém překladu Catonových distich, velebí přednosti češtiny před francouzštinou, protože je mnohem způsobilější k tomu, aby v ní byly skládány časoměrné verše, chválí současně stejné kvality polštiny a jako příklad uvádí překlad Vergiliovy Aeneidy do polštiny, pořázený polským básníkem Kochanovským.⁶³⁾

Rovněž v díle »Methodus linguarum novissima« chválí Komenský slovanské jazyky všeobecně za to, že sice nejsou tak šťastné v tvoření komposit jako němčina, ale šťastnější v tvoření odvozenin, a proto

⁶²⁾ »Adriani Regenvolscii Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias, etc.« Trajecti ad Rhenum 1652.

⁶³⁾ List Petru Montanovi. (Patera, str. 236, č. 210).

němčině nijak neustupují v bohatosti a síle. Zvláště pak chválí polštinu, která je znamenitě vybroušena pro výraznou výmluvnost.⁶⁴⁾

Slovanské citění Komenského je však rovněž podřízeno jeho základní orientaci politické a ideologické. A. A. Krasnovskij uvádí v předmluvě svého díla o Komenském⁶⁵⁾ tři veliká historická střetnutí v Evropě v době života J. A. Komenského, v nichž ve všech Komenský stojí na straně pokroku. Vedle války třicetileté, anglické buržoasní revoluce a vítězství buržoasie v Nizozemí jsou to světodějné zápasy na východě, boj ruského lidu proti polské feudální agresi, boj ukrajinského a běloruského lidu proti feudálnímu šlechtickému Polsku za nezávislost a zápas Bohdana Chmelnického, zakončený sjednocením Ukrajiny s Ruskem. Krasnovskij ničím nedokládá své tvrzení, že i v těchto zápasech na východě stál Komenský na straně nových pokrokových sil, ale jeho tvrzení může být alespoň částečně doloženo.

V letech 1650–1656 se Komenský při svém pobytu v Lešně velmi živě zajímal o boje kozáků s Poláky i Poláků s Rusy a se Švédy. Jeho zájem je pochopitelný. Jednak územně se zápas blízce dotýkal Lešna, ale především si jej Komenský zcela přesně zapojoval do základního současného zápasu dvou světů, na němž byl závislý osud jeho národa. Odtud je dán jeho dvojitý vztah k Polákům. Komenský srdečně cítí s polským lidem, trpícím válkou, ale nemá žádné sympatie k dynastii Vasovců, věrné spojence Habsburků a podporovatele jesuitů. Komenského názory se jasně odrážejí v korespondenci z těch dob, především v listech Ondřeji Klobusickému, prefektu v Blatném Potoku, z května až září 1655,⁶⁶⁾ i v listech jiným adresátům z té doby. V této korespondenci je, pravda, vysloveno mnoho obav z války, přímo i obavy z kozáckých nájezdů a z jejich tatarských spojenců, ba i z postupu Švédů, projevuje se v nich lítost nad pustošenými kraji a štváním obyvatelstvem,⁶⁷⁾ ale více než-li bolest a obava rozhoduje u Komenského zřetel na vítězné probíjování základního zápasu, na porážku Habsburků a jím jsou v poslední instanci určovány jeho sympatie. Proto jsou za přední spo-

⁶⁴⁾ VSJAK VI, str. 247. Quemadmodum et Slavonica, compositionibus quidem non aequae felix, derivationibus tamen felicior ideoque copia et nervis illi nihil concedens, praesertim dialecto Polona, ad vim eloquendi insigniter excolita.

⁶⁵⁾ A. A. Krasnovskij: «Jan Amos Komenský», český překlad v SPN, Praha, 1955, str. 11.

⁶⁶⁾ Paterra, str. 177–183.

⁶⁷⁾ Na př. v listě Schaumovi z 31. ledna 1656: «Poloniae sors misera est. Dum enim rex Suediae victor statum formare et res tranquillae differt, praedis et rapinis implentur omnia. — Osud Polska je ubohý. Zatím co vítězný švédský král odkládá uspořádání věci a zjednáni klidu, všechno je zaplaveno kořistěm a loupežením.»

jence pokládání Švédové, zájem o Rusy je určován tím, že na ně Komenský pohlíží jako na spojence nebo alespoň ne jako na protivníky Švédů, odtud radost z porážky polské šlechty, v níž zároveň vidí porážku katolické věci, radost, že prchají katoličtí kněží, přání, aby zahynula Polska a papežství s ní.⁶⁸⁾ Ale toto přání, aby Polska zahynula, platí Polsce šlechtické, Polsce, ovládané jesuity. Tato Polska má zahynout a vzkřísit se jiná a k tomuto vzkříšení píše Komenský za neklidných dnů švédského vpádu spisek «Procitni, Polsko!», v němž chce Polsko zbavené papeženců, ale i sociniánských bludů, a začleněné do Jednoty pravé víry.⁶⁹⁾

Zhynout má ta, která, ovládnutá bojovnou jesuitskou ideologií, se dává na ostrý protireformační postup, jímž je stejně postihováno pravoslavné obyvatelstvo na Východě, jako bratrské jednoty a jiné evangelické menšiny roztroušené po celé zemi a má žít Polsko uvědomělé, bratrské. Šlechtické zuřivosti se obává, když spolu s úzkostí zmítanými, hlídkujícími obyvateli Lešna se děsí zběsilosti a ďábelské zuřivosti polské šlechty, která chce zničit nejen Švédy, ale i evangelické exulanty.⁷⁰⁾

Na bratrský soucit s Poláky ukazuje i péče Komenského o postižené polské bratry, jež se u něho projevuje po katastrofě lešenské. Ač sbírky v cizině, o něž se sám se svými přáteli stará, jsou především určeny Čechům, dbá Komenský na to, aby pětiny z nich se dostalo Polákům.

⁶⁸⁾ V listě z 4. VIII. 1655 (Paterra 182) připsal Komenský tajným písmem «Poloniam perrisse et papatum in illa.» («Polsko zahynulo a papežství v něm.»)

⁶⁹⁾ V listu Figulovi psaném z Lešna 8. ledna 1656 (Kvačala II, l. CLVIII, str. 203–4) v němž vyslovuje strach ze záplavy Tatarů a Turků a lítost nad osudem obyvatelstva, Komenský píše: «Nunc tractatui insudo ‚Evigila Polonia‘. Quia Vir quidam Illustris per omnia Sacra me adiuravit, ne desisterem donec illum absolverem atque genti Polonae ruenti et ruiturae succurrerem et hoc quasi Collyrio ipsorum mentis oculos inungerem, ut edomitis vi Lucis Papalibus et Socinistarum erroribus in Unitatem fidei coalescant.» («Nyní se namáhám s traktátem ‚Procitni, Polsko!‘ Neboť jakýsi vznešený muž mne při všem svatém zapřísahal, abych neustal, dokud jej nedokončím a nepřispěji hynoucímu a do záhuby se řítícímu polskému národu, abych jako hojivou masť natřel jejich duševní zrak, aby se konečně sjednotil ve víře, překonav cestou světla papežské a sociniánské bludy.»)

⁷⁰⁾ Z listu Komenského Figulovi psaného v říjnu 1655 v Lešně (Kvačala II, CLIV, str. 199. Je to Figulův překlad z češtiny pro Hartliba): «Občané hlídají ve dne v noci všechny přístupy do města idque contra rabiem et diabolicos fureros Nobilitatis Polonicae, cum exercitibus prouentis. Qui non solum omnes Suecorum invadunt receptus et stationes, ubicunque aliquem Suecum resciverint, sed et nobis Lesnensibus, Fraustadiensibus, et ubi Exules ex potissima parte Evangelici habitamus, extremum exitium minantur, atque omnino in id conjurarunt.» («... a to proti zuřivosti a ďábelské zběsilosti šlechty polské, řítící se sem se svým vojskem. Ti napadají nejen všechny útulky a posice švédské, kde se jen dověděli, že je nějaký Švéd, ale hrozí strašnou záhubou i nám Lešenským a Frauenštadským, i všude, kde z větší části obýváme my, evangeličtí vyhnanci.»)

A když senior polské Jednoty, Mikuláš Gertich, si ještě nařiká, Komenský mu vytýká neoprávněnost jeho výtek, ale přece jen, aby utěšil jeho nářky, z peněz, které byly určeny Komenskému osobně, dává Polákům navíc 300 imperiálů s poznámkou, aby se o tom Komenského krajané nedověděli, aby nereptali.⁷¹⁾

I v jiných listech znamenáme tutéž péči o evangelíky polské národnosti, vyhnané protireformací z Polska, nebo se tam znovu usazující na zbořenístích a spálenístích. Komenský uznává, že potřebují pomoci, neboť jejich pohroma je čerstvá.⁷²⁾

Živé slovanské citění je u Komenského vždy nejen jazykové a kmenové, nýbrž je určováno jeho zásadní orientací ve světovém zápase. Na to poukazuje i Polišenský,⁷³⁾ který uzavírá své vývody o Komenského vztahu k Polákům, Rusům a Ukrajincům slovy: »Jak ukazuje osud Lešna v roce 1656, byli Komenský i ostatní exulantská obec pevní v tom, že bezprostřední zájmy hmotné – v tomto případě pokoj ve velkopolském útočišti – je nutno obětovati zájmům vyšším, – boji proti habsbursko-katolické reakci. Proto nebylo u Komenského pochyb, že každé posílení Moskevské Rusi je posílením tábora, jehož úspěchem by byla posílena i česká záležitost...⁷⁴⁾

Zřetel k boji dvou táborů vysvětluje i to, že může u něho dojít k návrhu zdánlivě tak protislovanskému a odporujícímu jeho sympatiím s vykořisťovanými kmeny v koloniích, jako je jeho výzva ke Karlu Gustavovi, aby obsadil Ukrajinu, úrodnou a neobydlenou, neméně vhodnou k zřízení kolonií, než Východní nebo Západní Indie.

Můžeme tedy vztah k Slovanstvu shrnout do těchto bodů. Živý

⁷¹⁾ (Kvačala, Kor. II, CCXXX. Dopis adresovaný Mikuláši Gertichovi str. 274 a n.)
⁷²⁾ Důkazem této péče o Poláky je vyúčtování sbírek. Patera CC XXIV, str. 259 a násl. Rationes collectarum Anglicanarum reverendi patris Comenii. Na str. 261 čteme: »Primum tametsi Fratres nostri Poloni sedibus suis restituti videantur, nos autem calamitatum nostrarum navim constanter jactamus, quia tamen et illorum multi adhuc egent, nos fraternam sympathiam quintam quoque illis partem cedimus...« a dále zdůvodňuje nutnost pomoci Polákům nedávností jejich pohromy »cum F. F. Polonorum clades esset recens.«

⁷³⁾ J. Polišenský: »Komenský, milovník pravdy a míru. Dějepis ve škole. 1955.

⁷⁴⁾ Polišenský: »Komenský, milovník pravdy a míru.« Zd. Hájek: »Slavné výročí ukrajinského lidu, rozšířená přednáška Společnosti pro šíření politických a vědeckých znalostí, 1954, str. 24. – Polišenský ukazuje i na to, jak odboj ukrajinského lidu proti polským feudálům a jejich národně osvobozovací válka v letech 1648–1654 upoutávala od konce 40. let pozornost poddanského obyvatelstva na dnešním východním Slovensku a jak se zprávy o úspěších kozáků objevují v Čechách mezi sedláky až na panství dobříšském, jak revelace Drabíkovy mluví již od 30. let o osvoboditelských vojskách ze severu a východu, jak Komenský se živě zajímal o ukrajinské, běloruské a litevské bratrské školy

pocit sounáležitosti nejen jazykové, ale i historické, vtělený i v dějinně historickou koncepci spojující jedinou vývojovou linií původní slovanskou církev s českou reformací. Stejně živý zájem o slovanské věci, zvláště tam, kde příbuznost národní byla zesílena jednotným vyznáním náboženským, t. j. u polských, běloruských, litevských a ukrajinských jednot. Soucit v neštěstí a bojích, obavy o osud trýzněného obyvatelstva.

Podřízení kmenových sympatií základnímu zřeteli boje dvou táborů, odtud odpor k polskému šlechtickému státu, podporujícímu katolicismus a sympatie se všemi, kteří proti tomuto státu bojují, s Ukrajinci, Rusy a ovšem i Švédy. Tato sympatie není jen pasivní, nýbrž souvisí těsně s Komenského diplomatickými zákroky.

Tedy i zde Komenského posice je v poslední instanci určena jeho posicí třídní.

Vůči pokročilým národům má Komenský obdiv, snahu učít se od nich a přání, aby se český národ mezi ně zařadil. Při tom obdiv je spojen vždy s pocitem oprávněné národní hrdosti.

Národy necivilisované nepokládá za nižší rasově nebo podstatně, nýbrž jen stupněm vyspělosti (na př. Turky, Indiány a jiné kmeny). Odtud mu plyne pro civilisované národy povinnost povznést necivilisované národy na stupeň sobě rovný a tato povinnost je jedním z hlavních úkolů,

a jak ve výzvě k Zikmundovi Rákóczymu »Sermo secretus Nathanis ad Davidem« radil Zikmundovi, aby podporoval boj ukrajinského lidu otevřenou válkou proti Polsku.
⁷⁵⁾ Panegyricus Carolo Gustavo § 16. Cui rei bonas ministrabunt occasiones Ukrainae inhabitabiles adhuc, tractus, ampli et ubere gleba, omnibusque naturae dotibus affluentibus haud indigniores Colonias deducendis, atque Holandiae Indiae visae, seu Orientales seu Occidentales, et certiore, ob vicinitatem, spe.« »K té věci poskytnou dobrou příležitost dosud neobývané končiny Ukrajiny, s rozsáhlou a úrodnou půdou, oplývající všemi přírodními dary neméně vhodné k zakládání kolonií jako byly pro Nizozemce Indie ať již Východní nebo Západní, a skýtající bezpečnější naději pro blízkou polohu.«

⁷⁶⁾ Vedle četných míst z korespondence Klobusickému i živá, soucítící účast s osudem moskevské Rusi vyjádřená na příklad v dopisu Hartlibovi CCVIII (Patera, str. 232), v němž čteme »Misera gens Moscovitae, ad plagas nati...« (»Ubohý národ, Moskvané, zrození k přijímání ran...«

⁷⁷⁾ V memoriálu Zikmundovi Rákóczymu »Sermo secretus Nathanis ad Davidem« (vyd. Kvačala, Korespondence J. A. Komenského II., Praha, 1902.) Komenský vyzývá Rákóczyma, aby pomohl sousedním národům, aby setřásl jho barbarství, otroctví a protikřesťanství a jmenuje Rakušany, Moravany, Čechy, Slezany, Poláky, Ukrajince (Str. 252). »Gentibus item vicinis opem feres ad eluctandum idem barbariei et servitutis, Antichristianismique iugum: Austriacis, Moravis, Bohemis, Silesiis, Polonis, Ruthenis etc.« Kdo je nepřitelem, je jasné – Habsburci, papež, jesuité a papeženecká šlechta. Stejně výrazně vyzývá Komenský dále, aby Rákóczy pomohl sousedním národům tím, že pomůže jejich mstitelům, které povzbudil Bůh. »Vicinis Gentibus opem feres, si Vincibus eorum,« quos excivit Deus, feres«, (str. 255).

jež klade sboru vzdělců v »Díle poradním«. O tom však promluví více v dalších kapitolách.

I tu je pro Komenského rozhodující jeho třídní posice. Je to patrné z toho, že kdežto proti papežství a proti Habsburkům žádá nesmiřitelný boj, s Turky pokládá za možné spojenectví a soudí, že je třeba je osvitit. Hlavní politický rozpor i na Východě nevidí tudíž v boji s Turky, ale s pilíři feudalismu, Habsburky, s papežstvím, jesuity a jejich spojenci.

Práce pro národ

Kapitulu o Komenského vztahu k národu je třeba zakončit alespoň stručnou připomínkou jeho celoživotní práce pro vlast. Ta ale netvoří jen součást dějin českého myšlení, nýbrž tam, kde jde o práci politickou, diplomatickou a organisátorskou je přímo součástí českých dějin politických. Vztahem k vlasti nejsou jen názory, ale i činy. Komenský byl již od útlého mládí proniknut nesmírně odpovědnou touhou sloužit vlasti. V cizině studoval s vědomím, že si odtud má přinést poznatky, kterými bude sloužit svým krajanům. Protože byl vůči krajanům i vůči sobě velmi náročný, byla i díla, jimiž chtěl vlasti sloužit, vysoce náročná. Obráží se v nich ona sebevědomá víra pokročilé buržoasie západu, kterou poznal především v Holandsku, i vyspělost domácího prostředí. Obrovská encyklopedie, psaná mateřským jazykem, na svou dobu dokonalá mapa Moravy, monumentální poklad jazyka českého, při jehož vypracování byly úkoly stanoveny tak, že šlo nejen o dílo lexikální, ale i gramatické, stylistické, terminologické a pojmoslovné, nesmírné dílo pedagogické, zahrnující jak didaktickou teorii, tak soustavu učebnic i propracovaný návrh dokonalé organizace školské, – všechno to byly nadlidské úkoly a ve všech byla vůdčím motivem služba vlasti. K této službě vlasti vede Komenský i jiné, především sobě svěřené žáky a studenty, které Jednota bratrská posílá ve vyhnanství na kněžská studia na různá cizí učiliště. Z korespondence Komenského se dočítáme, jak dovedl trpce vyčítat těm, kteří ze studia v cizině otáleli se vrátit k roztroušeným jednotám a pracovat v nich za těžkých podmínek a raději chtěli zůstat v cizině, a jak jim připomínal, že jejich povinností je pracovat pro své krajany.

Po porážce českého povstání přistupuje k práci literární a učitelské i neúporná práce politická, diplomatická, organisáční. Od první cesty ke dvoru Fridricha Falckého Komenský neustále stupňuje svou diplomatickou činnost, vyhledává spojence, počítá s dvěma nesmiřitelnými

komenskými bloky v Evropě a znovu a znovu hledá mocenské a vojenské konstelace, které by byly s to způsobit zvrát poměrů ve střední Evropě. Anglie, Švédsko, Rákóczyové, Turci, Richelieu, kozáci, Moskevská Rus, Nizozemí, všechny národy a panovníci, kteří mohli připadat v úvahu v protihabsburské a protipapežské koalici, byli předmětem poselství, výzev, proseb, plamenných pobídek i hrozeb, při nichž úpěnlivé domluvy utýraného mluvčího exulantů se mísily s přesvědčivými slovy státnických úvah a s extatickými visemi věštb. Zdá se, že historie nám odhalí v budoucnu ještě další nitky této horečné činnosti. A marxistická historiografie postaví jistě do nového světla i roli neúnavného podněcovatele, lidového proroka, kněze zanechavšího svého povolání, nezkroceného temperamentu a neumořitelné víry – Mikuláše Drabíka, který zpečetuje celoživotní žhoucí nenávist a neúnavné podněcování k boji vyšetřováním na mučidlech a smrtí na popravišti.

Již za života Komenského mnozí z Komenského přátel, ať již na západě nebo v bezprostředním okolí Drabíkově, pokládali vliv Drabíkův na Komenského⁷⁸⁾ za neblahý, viděli v Drabíkovi zlého ducha Komenského, želeli lehkověrnosti, s níž naslouchal jeho proroctvím a šířil je, snažili se mu v tom bránit a obávali se vehementnosti a nesmiřitelné zloby, ve věštbách obsažené. Přátelé z nejbližšího okolí Drabíkova žalovali na jeho pohoršlivý život, radovánky, opilství, prudké hádky a nezkrotné nadávky, vyčítali podpory, jichž se mu dostávalo od Komenského i to, že je utrácel na hodování a na šperky pro Aničku, milovanou dceru a Komenského kmotřenku. Zvláště Pavel Veterin Boleslavský, pomocník při bratrské správě duchovní v Uherské Skalici a Jan Felin, který vedl duchovní správu v Břehu u Vratislavi, byli zapřísáhlými odpůrci Drabíkovými a nebyli přesvědčeni ani strašnou přísahou, kterou Drabík před náboženskou obcí složil dne 10. července 1663, v níž dosvědčoval, že nic k vidění nepřidal ani si nevymyslíl.

Positivistická komeniologie se pozastavovala nad primitivností Drabíkovou, nad jeho věcně i jazykově málo kulturním deníkem, nad jeho hýřením a rváčstvím i nad škodami, které Komenský utrpěl na své autoritě ve vzdělaném světě i na hodnotě svého díla pro svou víru v prorocství. Avšak nezáleží tak na tom, kdo to byl Drabík, nezáleží na tom, nahromadíme-li sebe více důkazů o jeho pohoršlivém životě nebo o lakotě jeho tchána i jeho samého. Záleží na tom, proč mu Komenský věří,

⁷⁸⁾ Bližší podrobnosti o případu Drabíkově u Nováka - Hendricha: »J.A.K.«, str. 593 až 609 i jinde. Viz rejstřík!

proč se tak zoufale upíná k tomu, aby mu mohl věřit. A tu třeba říci, že Drabík vyslovuje to, co Komenský chce slyšet, co nemůže uvést v soulad se svou ostrou rozumovou analysou ani s reálným pozorováním historického dění a po čem přece žhavě touží.

Není to ale jen individuální potřeba Komenského, jíž Drabíkovi věštby odpovídají, je to zároveň potřeba krutě utištěných lidových mas. Ať byly osobní kvality Drabíkovi jakékoli, přece lze na něho nazírat jako na mluvčího lidového odporu, tvrdé nesmiřitelnosti a visionářské víry lidových mas. Byl bratrským knězem jiného typu než Komenský. Nebyl na studiích v cizině a jeho vzdělání bylo nevalné. Ale tím byl Drabík ušetřen i změkčujícího a relativisujícího vlivu učenického humanismu a měl bezprostřední styk s lidovými vrstvami jako jeden z nich. I když byl pro opilství zbaven kněžského úřadu, zůstává mluvčím utlačovaného lidu, s nímž sdílí spalující víru v Boží pomstu i družnost bujných a divokých radovánek. Až do posledních dnů Komenského spojuje velkého exulanta s rodnou půdou a jejím lidem, jemu píše Komenský v posledním roce svého života pamětihodný dopis, vyznávající lásku Komenského ke dvojí Jednotě, malé národní a veliké všesvětové. Drabík hyne jako mučedník lidového odboje nedlouho po Komenského smrti jako by již jeho další život neměl smyslu.

Přátelé Komenského se cítili dotčeni tím, že se Komenský od tohoto prostého člověka dává nazývat jeho pomocníkem, že ztrácí čas i prestiž vydáváním jeho proroctví. Dnes již nevidíme v Komenského vztahu k Drabíkovi i k jiným lidovým prorokům, jako byl Štěpán Meliš, stařecké oslabení intelektu, nýbrž mnohem spíše jediné možné iluzivní východisko v neřešitelném konfliktu, schopnost naslouchat hlasu lidových mas a tlumočit jejich nesmiřitelný hněv, vzdálený opatrnickému stanovisku městských vrstev, které se obávají, aby nesmiřitelností nebyly narušeny jejich těžce získané útulky pod panskou ochranou, aby nebyly ohroženy namáhavě vystavěné domovy a zřízené živnosti.

Dvě stanoviska se tu ostře střetají. Stanovisko těch, kdo pokládají za nejrozumnější spokojit se s dočasnými útulky, žít v nich co nejtišeji, nejskromněji, nejpříčinlivěji, nedráždit vrchnost, neobracet na sebe pozornost, ale po přestálých putováních a útrapách snažit se znovu zakotvit, obnovit různé živnosti, stavět domy, znovu shromažďovat ztracená jmění. Netoužit po pomstě ani po rozšíření své církve, zanechat boje s Antichristem, ani proti němu do boje nevolat, a jen v skrytu a pod ochranou vrchností svou víru vyznávat.

Pro lidi s touto koncepcí má Komenský cenu jako ten, kdo je rád

přijímán a umí se pohybovat u mocných tohoto světa, kdo dovede opatřit jejich podporu i finanční prostředky, kdo dovede duchovní útěchou uklidnit zjitřené mysl, t. j. přivést je k rozumné resignaci. Takto si bratři v Uhrách představují jeho působení na dvoře u Rákóczych, tak si představovali někteří bratři v Polsku jeho působení na krále a polskou šlechtu.

Nemohou ale potřebovat Komenského, neklidného vyhledavače spojenectví, podněcovatele válek, vášnivého hlasatele tažení proti Antichristu. Rozdíl těchto dvou stanovisek není rozdílem mezi střízlivou rozumností na jedné straně a stařeckou lehkověrností a blouznivostí na straně druhé. Je rozdílem mezi ustrašenou, opatrnickou polovičatostí a mezi nekompromisním radikalismem a posvátnou nenávistí i žízni po spravedlnosti a lepším životě.

Komenský věří proroctvím, protože jim chce věřit, protože mu říkají totéž, co mu říká jeho nejvnitřnější hlas, protože posilují jeho odpor, lámou jeho resignaci, protože v mnohem rozhodnější míře odpovídají jeho devise, vzaté z Alsteda »neslavno jest zoufati nad pokrokem« než rozšafné rozvahy učených přátel. Komenský chce věřit a bojí se klamu, proto krutě zapřisáhá Drabíka, dělá mu výčitky, že se jeho věštby nesplňují, ale vždy znovu se dá Drabíkem přemluvit a stává se obhájcem i hlasatelem jeho proroctví.

Je samozřejmé, že souvěkovci i pozdější komeniologové mohli útrpně krčit rameny nad hodnotou přísah u člověka, který se ani netajil tím, že míval vidění, když se napil vína nebo kořalky, a jehož špatný život budil pohoršení. Ale Komenský neslyšel hlas opilého krajana a rváče, slyšel hlas lidových zástupů, jež nazývá hlasem božím. A zároveň slyšel vnitřní hlas svůj. Odtud i vroucnost, která je v jeho dopisech k Drabíkovi, zvláště z poslední doby jeho života, i jeho přísně kárající tón vůči souvěrcům, kteří Drabíkovi nedávají pokoje ani po jeho přísaze. A to již se Komenský nikdy nedověděl, že právě obžaloby těchto souvěrců stejně jako Komenského vydání věšteg se staly doličným materiálem, o nějž se opřela habsburská justice ve své hrdelní při proti Drabíkovi.⁷⁹⁾

I když jsem si vědoma jen hypotetické povahy svého názoru, sou-

⁷⁹⁾ Zpráva o přísaze Drabíkově s pohnutým vyličením celého ponurého obřadu je v listě Uherských bratří Komenskému (Kvačala Korr. II. 1. CCXXXIV, str. 280, dále v listech S. Junia a W. Bielského Komenskému l. c. listy č. CCXXXV. – CCXXXVI, str. 281 a 282). O celém sporu se dovídáme i z mnoha dopisů Drabíkových odpůrců, Veterina a Felina ve sbírce Paterové.

dím, že vztah Komenského k Drabíkovi je nám důkazem nesmlouvavosti, nekompromisnosti Komenského vlastenectví, svědectvím toho, že když se jasně vyhroutil spor mezi opozicí opatrně měšťanskou a radikálně lidovou, postavil se Komenský na stanovisko nezatižené smířlivectvím, na stanovisko, v němž hoří husitská nenávist k Antikristu a touha po zničení Babylonu. Je však i řešením rozporu jiného, obecnějšího, než ten, jenž vyvěrá z touhy po návratu domů.

Komenský tíhne celou duší po míru, právě tak jako mírný život je obsahem ideologie Jednoty. Tato mírumilovnost má svůj společenský základ v situaci nerevolučního měšťanstva. Avšak Komenský cítí rozpor touhy po míru a nemožnosti, dosáhnout ho mírovými prostředky. Vedle lásky k míru je v něm nenávist k hubitelům náboženské i lidské svobody. Tato nenávist se nestává součástí obsahu jeho racionálního systému, budujícího na jednotě rozumu a možnosti přesvědčování, ale projevuje se v iracionální oblasti jeho světonázoru, zkonkretňována biblickými představami rozhněvaného starozákonného Jehovy i »zůřivého« Krista posledního soudu i apokalyptickými obrazy věšteb. Je to rozpor mezi »dobrákem« Komenským, apoštolem míru a mezi hlasatelem boje až do vyhlazení nepřítele, který konstatují jeho současníci i novodobí komeniologové, nechápající dost, že právě v tomto subjektivním rozporu se u Komenského obráží tragický rozpor vývoje celé lidské civilisace.⁸⁰⁾

Je-li nám jasné, že chiliastické blouznění Komenského a jeho víra v prorocství souvisí se zklamáním nadějí exulantů v pomoc buržoas-

⁸⁰⁾ Jak i v cizině odpor proti Komenského víře v prorocství byl často diktován opatrnictvím a bázni před radikalismem, toho je pěkným dokladem list nejmenovaného francouzského protestanta k Hartlibovi (Kvačala: »Korespondence«, II. 1. CXCVIII, str. 239, jenž lituje lehkověrnosti dobráka Komenského, obviňuje Komenského, že zavinil podnícením Rákoczyho k boji smutný konec jeho výpravy a zvláště lituje, že prorocství schvaluje krutost a ostrá opatření, jdoucí až k vraždění, proti jinověrcům, obává se, že tato ostrost, neodpovídající mírnosti a duchu evangelia, může padnout zpět na evangelíky, kteří jsou v menšině. Ce qui m'y semble le plus scandaleux est l'approbation que ce livre (je míněn »Lux in tenebris«) donne aux violences et aux exécutions jusques aux massacres de ceux qui font profession d'autre religion que nous. Doctrine très dangereuse dans ses suites, aisées a retomber sur nous et fort peu accordante au fonds avecque la douceur et l'esprit de l'Evangile. Nous subsistons ici à l'ordinaire dans mille périls et mille craintes au milieu de ceux qui nous haïssent et qui sont incomparablement plus puissans que nous, par la seule providence de notre bon maistre etc. — »Nejhanebnější ale se mi zdá to, že tato kniha (míněno »Světlo v temnotách«) schvaluje krutosti, popravu, a pobíjení příslušníků jiného náboženství než našeho. To je doktrína velmi nebezpečná ve svých důsledcích, hrozící dopadnout zpět na nás samy a v zásadě se velmi málo shodující s mírným duchem Evangelia. Udržujeme se tu obvykle uprostřed tisíců nebezpečí a tisíce obav, mezi těmi, kteří nás nenávidí a jsou nesrovnatelně mocnější než my, jen samou prozívatelností našeho dobrého pána...«

ních národů, které, dostavše se k moci, opouštějí stejně Čechy jako Valdenské a starají se jen o hmotný zisk. Nejen nebrání utlačené národy, ale sami utlačují. Je-li nám jasné i to, že tam, kde šlo o volbu mezi relativně pokojnou přítomností s úzkostlivě chráněným bezpečím a mezi risikem zápasu, dává Komenský přednost rozhodnému boji a obětavému risiku, pak budeme bez zbytečných skrupulí řešit i otázku, kolem níž komeniologie chodila po špičkách, t. j. otázku viny Komenského na záhubě Lešna.

Dosavadní komeniologie, i když nevysloveně, se toho jaksi děsí. Pokládá za neslučitelné s naší představou Komenského, že jeho vinou bylo zničeno středisko vyhnaných Bratří, jejich neklidnější a nejutěšnější útulek, centrum jejich duchovního života s knihovnami, archivem, tiskárnou a zároveň i dům i knihovna Komenského s pokladem jeho nevydaných spisů. A přece souvěkovci Komenského jasně viděli ne-li přímo vinu v ethickém smyslu, tedy příčinnou souvislost mezi Komenského nadšeným vztahem ke Švédům, mezi jeho »Panegyrikem« na Karla Gustava, švédského útočníka podle názoru Poláků, v němž ale Komenský viděl osvoboditele, mezi jeho úzkými styky se švédským hlavním táborem i dobrým poměrem k švédské posádce Lešna na jedné straně a mezi zuřivou nenávistí polské šlechty a zběsilým zničením města na straně druhé. Způsob zničení Lešna ukazoval, že nešlo o běžné drancování a vojácké zhárství, zničení města odporovalo zájmům vojska i velitelů, nekořistilo se, ale hubilo se zběsilostí, jež zřejmě ukazovalo na motiv pomsty. Odpůrci Komenského, Maresius a Arnold, mu vinu na zničení Lešna přímo vrhli v tvář, ale zdá se, že v ni věřil i milovaný zeť Komenského, Daniel Figulus Jablonský, jenž spojoval nesmírnou úctu k svému učiteli a tchánu s jasnými výhradami k jeho příliš smělým visionářským názorům a podnikům, jak je patrné z jeho korespondence ne sice s Komenským samotným, ale s jinými osobami z jeho okolí.

Uvědomoval si Komenský tuto příčinnou souvislost? Pociťoval ji subjektivně jako svou vinu? V Komenského díle i korespondenci se najde dosti narážek, že byl obviňován, ale i, že si nijak individuální vinu nepřipouštěl, právě tak jako odmítal vinu na záhubě výpravy Rákoczyho. Daleko spíše viděl vinu těch, kteří neposlouchali věšteb a nedali se s plnou silou do boje proti Antikristu, než těch, kteří hlásáním boje zavinili dílčí pohromy.⁸¹⁾

⁸¹⁾ Jasně se dotýká této otázky dopis Komenského Mikuláši Gertichovi, psaný z Amsterodamu 25. října 1656. (Kvačala II. 1. CLXIX, str. 210.) Ah peccata nostra, quantum nobis irae Dei attraxerunt cumulum! (Landsünde, Landplagen) Utinam agnoscant et se

Podobný názor, zdá se, je mezi řádky obsažen i ve »Smutném hlasu zaplašeného hněvem Božím pastýře k rozplašenému státu«.

A my dnes budeme v této věci souhlasit spíše s Komenským než s jeho souvěkovci a komeniologi minulé generace, obdivující se jeho přímočarosti a nekompromisnosti, s kterou hledá pevné místo českého národa v boji dvou světů a neuchyluje se k opatrnickví a smířenectví. Má jistě plnou pravdu v odmítání výtky Arnoldovy, že svým počínáním ohrozil existenci české emigrace. I bez tohoto počínání byly by bývaly, zvláště v Polsku, smeteny postupující protireformační vlnou. Proto Komenský právem vidí vinu ne v tom, že byly pokusy o boj, ale v tom, že nebyl dobojován k vítěznému konci.

Vedle veliké práce politické a diplomatické, i když marné, byla úctyhodným vlasteneckým dílem Komenského i jeho neúnavná, bezmezně obětavá péče o spolubratry ve vyhnanství. Komenský je poslán, aby připravil pro exulanty místo pro jejich pobyt a vyjednal všechno, co bylo třeba. Od počátku v Lešně zaujímal význačné místo v péči o duchovní i hmotné potřeby lešenských bratří, jak se nám to projevuje mezi jiným v době morové rány v Lešně. Jeho význam i jeho práce vzroste, když vedení emigrace přejde se složky šlechtické na složku měšťanskou. Je hlavou nejuvědomělejší složky vyhnanců Jednoty bratrské. Funkce posledního biskupa za okolností, v nichž ji Komenský vzal na sebe, nebyla funkcí jen nábožensko-církevní. Byla to funkce především politická. Jde skutečně o péči pastýře o stádo, péči o jeho duchovní život, jeho školy, jeho sbory, jeho mládež, jeho knihy a zpěvy, ale i péči o jeho materiální potřeby, o zajištění stavby sborů, vydávání knih, usazování v cizině, ochranu a nakonec o podpory pro nejnuznější.

ipsum potius quisque accuset quam alium! ut insensati quidem faciunt, maioremque iram Dei provocant. Stultissimum est quosdam id tribuere privatae cuidam unius hominis (de horum motuum tandem exitu) opinioni, et quidam Scripturis divinis adeo consonae. Hocne tam atrociter enorme delictum est, poenae involvens integras Civitates, Provincias, regna? (»Ach, naše hříchý, jak vrchovatě nám přinesly hněv Boží! ... Necht to umají a každý necht spíše obviňuje sám sebe než druhého! Někteří tak činí jako beze smyslu a vyvolávají tím větší hněv boží. Nejpošetilejší je, že někteří to přičítají jakémusi soukromému mínění jediného člověka (totiž výsledek oněch akcí) a k tomu tak souhlasí-címu se Svatým Písmem. Což to jest tak nesmírně krutý zločin, že by přivodil trest na celé obce, země království?? ...«.)

Arnold píše o vině Komenského na záhubě Lešna několikrát, víme také, že Worthington, jenž byl Hartlibem požádán, aby se přimluvil u krále anglického, aby byly Čechům vydány peníze, které byly pro ně v Anglii sbrány, ale na králův rozkaz zadrženy, odpovídá, že Komenský svým »Panegyrikem« záhubu Lešna sám zavínil. Hartlib mu to nevyvrací, jen odpovídá, že trpící je třeba omluviti a politovati, ne obviňovati. (Podle Kvačaly: »Johann Amos Comenius«, Lipsko, 1892, str. 423.)

Komenský si byl vědom významu i nezištné obětavosti tohoto svého úkolu. V konečném bolestném loučení s bratry ve vyhnanství ve spisku »Smutný hlas zaplašeného hněvem Božím pastýře k rozplašenému hynoucímu státu« z r. 1660 skládá s dobrým svědomím účty o své činnosti. (Lc. § 65.) »Žehnám se obzvláště s tebou, hrstko lidu Božího, mně obzvláště svěřena s osvědčováním, jakéž Samuel a Pavel činili (1 Sans 12, Skut. 20), že sem vám pro mzdu nesloužil, ale z milosti, od žádného nebera úplatku, abych co po osobách činil, ale v upřímnosti srdce. Nebral sem, díím, jako i předkové moji, stříbra neb zlata neb roucha, ale chleba svého sobě sám pracemi svými dobývaje, ano i vám jiným v této průbě ochuzení chleba vašeho sem obstarávati pomohl.« Stejně skládá účty v samém počátku tohoto jímavého poselství, po mohutné apostrofě (§ 1 a 2). »Od končin země volám na Vás, rozptýlené stádo oveček Božích, já, k končinám země zahnutý, smutný, osamělý, osířelý pastýř váš. Ach uslyšíte-liž ještě některé hlas můj. A já uslyším-liž ještě hlas kterých vás v tomto přestrašlivém strašlivých pohružek Božích, jimž sme nerozuměli, naplnění?«

»Po všečen čas posledního našeho rozptýlení přede čtyřmi lety, nemoha já vám přítomných služeb konáním k užitku býti, činiti sem nepomíjel, co mi možného bylo, modlením se za vás a ohlašováním se vám, některým někdy rukou svou, jiným společně otevřeným napomenutím, a potěšováním (v předmluvě na bibličku a na vydané svaté zpěvy), až i napomáháním starání o poretování vás v bídě a nouzi.«⁸²⁾

A jako ve vlasteneckých názorech Komenského se všudejevila spojitost mezi jeho vztahem k vlastnímu národu a jeho vztahem k všem národům světa, tak to platí i o jeho vlastenecké činnosti. Jeho péče o Jednotu přímo se přelévá do péče o mírovou organizaci celého světa. Bolest nad tím, jak hynula Jednota, která mu představovala to nejlepší z národa, hojilo úsilí po vytvoření veliké Jednoty všesvětové. Tak o tom psal v »Unum necessarium« i v dopise Drabíkovi z 10. 2. 1670.⁸³⁾ V něm sděloval, že Bůh boří svůj vlastní dům jen proto, aby připravil místo většímu, boří shnilý a padající, aby vzdělal jiný, pevný, skvělý a slavný, to jest, aby místo malé sobě milé Jednoty vyzdvihl velkou, sobě milejší, a to nejen v celé vlasti, ale po všech národech země. Bůh zavírá za sebou dveře malé Jednoty, aby před sebou otevřel dveře Jednoty velké. Komenský pak je k tomu vyvoleným nástrojem. Tak se přímo od Komenského vlastenectví dostáváme k jeho snaze o všenápravu.

⁸²⁾ Vydáno r. 1946 ve Vyškově, str. 24 a 11.

⁸³⁾ Patera, ČČM, 1899, str. 70.

ZDROJE VŠENÁPRAVNÝCH SNAH

Podstata a formy společenské utopie

Vyvrcholením společenského úsilí Jana Amose Komenského jsou jeho snahy všenápravné. Komenský se v nich projevuje jako myslitel, jehož dílo tvoří přechod od společenských utopií renesančních k politickým a osvětovým programům osvícenským.

Mluvíme-li o určitém mysliteli jako o utopikovi, neznamena to, že by jeho dílo bylo skrz na skrz utopickým bez reálných prvků. Velcí utopikové se zpravidla vyznačovali ostře realistickým pohledem v kritické části svého díla (Morus, Saint-Simon, Fourier), utopická byla jejich koncepce nápravná svým maximalismem a doktrinářstvím, i když ani ta nepostrádala často realistických postřehů, a utopickou byla vždy předpokládaná cesta k uskutečnění. Směs realismu a utopismu odpovídá situaci utlačované třídy. Ta si již uvědomuje antagonismus svého vztahu ke třídě panující, ale nemá ještě dosti sil, aby se mohla chopit moci. Idealismus sociálních utopií je tedy idealismem třídy, která ještě nemá dosti sil k rozhodnému boji o moc, a je proto nutno jej hodnotit odlišně od skrz na skrz reakčního idealismu třídy, která se obává, že již nemá dosti sil udržet moc. Klasikové marxismu-leninismu ve svých dílech se mnohokrát zabývali složitým hodnocením utopismu v různých fázích vývoje utlačované třídy. Lenin ve stati »Dvě utopie«¹⁾ se zabývá dvěma tehdy v Rusku rozšířenými utopiemi, liberální a narodnickou, a odsuzuje utopii liberální jako škodlivou ve všech směrech, kdežto utopie narodníků »rozkládá socialistické uvědomění mas, je průvodním zjevem i symptomem velikého, masového, demokratického vzmachu rolnických mas«.

Lenin cituje výrok Engelsův: »Co však je ekonomicky formálně nesprávné, může přece být s hlediska světových dějin správné« a ukazuje, že Engels jej razil při analýze utopického socialismu. Tento socialismus byl »falešný« ve formálně ekonomickém smyslu, když prohlašoval, že

¹⁾ »Dvě utopie« poprvé v časopise »Žizň«, 1924. Vybrané spisy I, str. 651, Praha, 1951.

nadhodnota je nespravedlnost s hlediska zákonů směny. Proti tomuto tvrzení měli ve formálně-ekonomickém smyslu pravdu theoretikové buržoasní politické ekonomie, neboť ze zákonů směny vyplývá nadhodnota úplně »přirozeně«, úplně spravedlivě. Avšak utopický socialismus měl pravdu ve světodějném smyslu, neboť byl syptomem, výrazem, předzvěstí příchodu oné třídy, kterou kapitalismus plodí, a která nyní, začátkem XX. stol. vyrostla v masovou sílu, schopnou učinit kapitalismu konec. Lenin používá Engelsovy poučky a uzavírá: »Narodnický demokratismus, falešný ve formálně ekonomickém smyslu, je pravdou v historickém smyslu, tento demokratismus, falešný jako socialistická utopie, je pravdou onoho svérázného historicky podmíněného boje rolnických mas, který je neoddelitelným prvkem buržoasního přetvoření a podmínkou jeho úplného vítězství«. Lenin současně vysvětluje utopický maximalismus, slibující »v případě vítězství milion výhod, kdežto toto vítězství ve skutečnosti přináší jen sto výhod« a uzavírá otázkou »není však přirozené, když miliony, které po staletí žily v neslýchané zaostalosti, nouzi, bídě, špině, zavržení a zdeptání, jdou nyní do boje a vidí plody možného vítězství desetkrát krásnější než jsou?«

Engelsovo a Leninovo posouzení utopismu sklonku XVIII. a počátku XIX. století je poučné i pro posouzení utopismu století XV.–XVII. Na toto hodnocení nebral zřetel Roger Garaudy, když ve svém díle »Les sources françaises du socialisme scientifique« (1948) znevažuje utopickou linii francouzských předchůdců vědeckého socialismu, hodnotí jen materialistickou ideologii francouzské buržoasie a pokládá utopické názory demokraticko-plebejské linie (mezi nimi i Rousseaua) za málo významné pro další vývoj, v něm, podle jeho mínění, znamenalo pokrok jen vítězství buržoasie a požadavky plebejstějších vrstev byly nereálné. Garaudy tu nedovedl dialekticky rozlišit pravdu formálně ekonomickou od pravdy dějinně historické.

I o Komenského všenápravné koncepci platí, že je falešná ve formálně ekonomickém smyslu, falešná s hlediska možností jeho doby, ale pravdivá ve smyslu perspektiv světových dějin. Komenského myšlení je sourodé s proudem renesančních utopií. Tento proud není jednotný. Tvoří jej za prvé proud renesanční utopie sociální, která vzniká jako odraz ekonomických a společenských rozporů v době zápasů buržoasie s feudály, zároveň však i v době prvotní akumulace, a která v literární formulaci se jeví jako utopický dovětek ostré, realisticky viděné společenské kritiky. Prototypem je »Utopie« Tomáše Mora. Rané datum jejího vzniku je odrazem rychlého ekonomického rozvoje Anglie. Patří sem

však i o sto let mladší utopie Campanellova, ovlivněná rovněž prudkým dechem ekonomických a společenských změn, daných nástupem buržoasie. Ale ta je ovšem ještě mnohem více poplatná potřebám protifeudálního boje než ekonomickými rozpory první akumulace. Utopiím, Morově a Campanellově časově a prostorově tak od sebe vzdáleným, je přece jen společné, že obrážejí potřeby utlačovaných vrstev lidových, že překračují svými postuláty požadavky jen buržoasní a kladou proto na první místo řešení majetkové nerovnosti a organizaci práce. Utopie Baconova je oproti tomu utopií buržoasní. Neobráží potřeby nižších společenských tříd. Odtud potlačení plebejského požadavku majetkové rovnosti v »Nové Atlantidě« a vůbec menší zřetel k otázkám sociálním a soustředění na rozmach výroby, vědy a techniky.

Země hospodářsky a společensky zaostalejší, jako Německo, mají i utopie méně odvážné. Jsou zasaženy literárními vlivy utopismu, které padají na půdu společensky nepřipravenou. Čte a překládá se Campanella, působí však více osvětovým, školním programem »Slunečního státu« než obsahem sociálním a ještě více působí pozdním dílem theoretického universalismu, »Španělskou monarchií«. Vznikají utopie křesťanskosociální, v nichž se mísí prvky společenského utopismu s prvky církevněreformními, se společenským ideálem primitivního komunismu prvokřesťanských obcí, s chiliasmem, ne však již v jeho lidové, nýbrž v učenecké formě a s obrazem napůl filantropické, napůl inteligentsky kolegiální společnosti vzdělanců. Typem takové utopie bylo dílo Valentina Andreae, učitele Komenského, »Christianopolis«. Patřily sem různé Antilie a pod., o jejichž vybudování se snilo.

Komenského společenská utopie nebyla však jen ovlivněna utopiemi minulými a současnými, nýbrž byla již přechodem k utopiím osvícenským. To již nebyly utopie ve vlastním slova smyslu. Utopické snění se v nich proměnilo již v programy a postuláty, i když neztratilo zcela utopický charakter. Jsou to programy a postuláty politické i osvětové povahy, požadavky občanských práv stejně jako plány světové řeči, vědeckých společností, encyklopedií, pedagogických reformů a pod. Tyto osvícenské obdoby utopií byly idealističtější v tom, že kladly do popředí věci osvětové a právní před hospodářské, byly však i reálnější, kladouce si dílčí, dosažitelnější cíle. Chyběla jim universalnost utopií renesančních, v jejich dílčí povaze se projevoval účinek dělby práce. Vzdělanci se v nich obírali především programem zlepšení věd a osvěty, nikoli přeměnou celé společnosti. Jsou to již výplody buržoasie, která si promítala své cíle do bližších a speciálních úkolů.

*Základní rysy a hlavní vývojové etapy
Komenského sociální utopie*

Od ostatních utopiků své doby i dob předchozích se Komenský liší především tím, že více než utopické řešení poměrů sociálních hledal utopické řešení poměrů politických, a to hlavně mezinárodně politických, které pokládal za předpoklad zdárného vyřešení nápravy věcí lidských. Proto svou utopii neomezil na izolované teritorium ideální obce, nýbrž zahrnul jí celý svět. Je pravda, že u mnohých utopiků izolovaná obec byla jen jakýmsi začátkem, jakýmsi vzorem, podle něhož budou zřizovány ideální obce další, až bude takto svět změněn. Komenský však nevěřil v úspěšnost takového postupu, a soudil, že celek je nutno napravit dříve než část. Tímto specifickým rysem Komenského utopie plně odrážela svou dobu, kdy, podle slov klasiků marxismu-leninismu, »učinila buržoazie výrobu a spotřebu všech zemí kosmopolitickou«. – »Místo starých potřeb, ukojovaných výrobky vlastní země, vznikají potřeby nové, k jejichž ukojení je třeba výrobků nejbližších zemí a podnebních pásem. Místo staré místní a národní soběstačnosti a uzavřenosti nastupuje všestranný styk a všestranná vzájemná závislost národů. To platí stejnou měrou o materiální jako o duševní produkci. Plody duševní činnosti jednotlivých národů se stávají obecným statkem.«²⁾

Jestliže Platon líčil svůj ideální stát jako obec, měl pro to reálný podklad v řecké polis. V době Morově, Baconově a Campanellově byla již ideální obec v etapě formujících se nových státních útvarů buď jen literární reminiscencí nebo fikcí, vytvořenou pod dojmem mořeplavby, jež dovoluje sen o lepší společnosti přenést na izolovaný ostrov v oceáně. Komenský však přímo zásadně odporoval snaze uspořádat poměry jen ve vsebezavřené malé společnosti (s výjimkou prvního období, které spadá ještě před koncepcí pansofie). V »Cestě světla« se postavil odmitavě k těm, kteří hledali cestu k lepšímu životu tvorbou dobrovolných sdružení (sekt). Jednak prý je to spojeno s nebezpečím vzniku jedné sekt proti druhým, jednak tato cesta »nevede k obecnému blahu, nýbrž blaho se stává majetkem jen soukromým«.³⁾ Stejně odsuzoval Komenský i ty, kdo, znechuceni světskými nepravostmi, lidskou společnost opouštěli a skrývali se v pouštích a samotách, protože »tím způsobem se starají o sebe a ne o všechny«, zatím co je třeba léčit obecný

²⁾ Marx - Engels: »Komunistický manifest«. Praha, 1954, str. 19–20.
³⁾ J. A. Komenský: »Via lucis«, par. IV, 14, 15.

neduh celého světa. Ba dokonce i snahy o dílčí reformu církevní a státní v Anglii budily později jeho nelibost, protože jediný smysl může mít náprava universální, jak o tom psal Komenský r. 1645 Zbyňku Gorajovi.⁴⁾

Touha Komenského po universálním řešení byla odrazem tehdejší historické situace, a to jak obecné, tak specifického postavení české pobělohorské emigrace. Byla tu za prvé strašná skutečnost třicetileté války, jejíž neblahé následky pro celou střední Evropu jsou dostatečně známy. Žoldácké armády převalovaly se jako zhoubné vlny po zuboženém území a přinášely s sebou nezměrné útrapy, surové trýznění a nesmyslné pustošení. Obyvatelstvo nerozeznávalo, zda jde o vojska přátelská či nepřátelská, jsouc stejně týráno obojími. Země se stávala, sama bez vůle a síly k útoku či obraně, arénou, na níž se vybojovávaly cizí zájmy, lidé byli snižováni k obrazu zvěře, štváné s místa na místo a skrývající se v doupatcích. To byla skutečnost, z níž rostla touha po utopickém místě klidu. Grimmelshausenův »Simplicissimus« je hledal na neobydleném ostrově v oceáně. Utopiky z řad vzdělců vedla k hledání nějakého tichého útulku pro ideální obec, jak se o tom tolik dočítáme v korespondenci lidí z nejbližšího okolí Komenského.

Byla tu však i zvláštní situace českých pobělohorských emigrantů. Názory lidí jsou podmíněny jejich společenským bytím, t. j. konkrétní historickou situací v konkrétním časoprostorovém úseku. Pro exulanty přestala být prostorovým úsekem jejich vlast. Stali se diasporou, rozsetou po všech končinách Evropy, ba i za mořem. Jejich ideologie nemohla proto odrážet konkrétní hospodářskospolečenskou situaci jedné země. A přece tato rozevlátá skupina, držena pouty společné tradice i organizačními pouty církve, měla po určitou dobu svou ideologii, jejímž mluvčím byl Komenský. Tato ideologie diaspory v zemích s velmi různou hospodářskou a kulturní úrovní, která se na jedné straně dostávala do poměrů pokročilejších než byly ty, ve kterých žila ve vlasti, na druhé straně pak do poměrů mnohem zaostalejších, která byla stíhána pohromami neustálých válek, ale zároveň od nich čekala příznivé vyřešení svého osudu, musela odrážet právě onu nerovnoměrnost evropského

⁴⁾ List Zbyňku Gorajovi, psaný z Elblongu 14. XII. 1645. Patera, 176: »Ex publicis tamen novellis constat, synodum Londinensem, parlamenti auctoritate convocatam, continuari reformationemque eos quandam novam moliri. Si votis esset locus, optarem ego particulares illas reformationes, huius aut illius ecclesiae aut regni intermittere, potiusque hoc agi, ut consilium aliquod aut universale, regnorum Christianorum omnium, aut saltem liberum, conveniatur. Et videtur spes aliqua possibilitatis offulgere.«

vývoje s ilusivní touhou po jejím překonání, musela odrážet situaci ne jedné země, ale situaci evropskou a do určité, omezené míry možno říci i světovou, s jejími hlubokými a nesmírně spleťnými rozpory hospodářskými, politickými, i kulturními. Odtud její utopie byla utopií o uspořádání mezinárodních vztahů, utopií o vyrovnání nerovnoměrného vývoje národů, utopií o cestě «od malé Jednoty k Jednotě velké», jak zněla slova dopisu Komenského. Tato utopie byla ilusivním řešením rozporu mezi nutným zánikem diaspory v jednotlivých zemích, které se jí staly domovem a mezi její soudržností a vysokým národním uvědoměním. Bylo to v tomto smyslu jakési první messiánství (Kvačala svou jemnou citlivostí ne nadarmo hledal analogie mezi Komenským a Mickiewiczem), byla to utopie těch, kteří ztratili i to, co měly plebejské vrstvy jinde, domov. Odtud plynula universálnost utopické vize. Universálnost ta pak byla překonáním iluse jiné, osamělých, ideálních obcí, vzdálených světového dění. Nechybělo totiž nabídek, aby se bratři usadili a založili si svou obec buď v Litvě nebo v Pomořansku nebo v Irsku, ba i v Americe. Víme, že touto cestou šlo mnoho náboženských sekt, které se v Americe staly důležitým faktorem jejího vývoje. Nechybělo ani bratrských obcí, které žily v jakýchsi utopických společenských vztazích, v nichž byly uplatněny některé prvky výrobního i spotřebního komunismu, jak nám to zaznamenal Figulus v dopisu Hartlibovi, který známe z Hartlibova přepisu v listě Dr. Worthingtonovi. Je to popis bratrských obcí v Uhrách a v Sedmíhradsku. Dospěly ke klidnému životu podle svých zásad, stranou světového ruchu.⁵⁾

Avšak to bylo právě řešení, jež bratřím, pevně spjatým s domovem, nevyhovovalo, nehledě k tomu, že i všechny tyto zdánlivě pokojné útluky se ukázaly málo klidnými přístavy, z nichž každou chvíli některý byl vyvrácen nebo ohrožen vichřicí války a náboženské nesnášlivosti. Komenský, veden strašnými zkušenostmi exulantských osudů i neúčinností pomoci, v kterou doufal, viděl zabezpečení národních osudů jen v mírovém uspořádání celého světa. To byl významný pramen universalismu jeho utopie. Ale není to jediný pramen. Není to jen touha po klidu a zkušenosti války a exilia, jež právě exulantu ze Střední Evropy, nejvíce zpustošené třicetiletou válkou, vnuká sen o světě jako celku reformovanému od kořene. Jsou tu i důvody pozitivnější. Je to odraz nově se formujícího světového trhu, rostoucích obchodních i kulturních styků, odraz potřeb vědy, která se stává světovou, odraz rozšiřujících

⁵⁾ List S. Hartliba Dr. Worthingtonovi. Patera, č. CLXXXIX, s. 371.

se obzorů, které se otevírají nastupující buržoasii a o nichž tak často psali Marx a Engels.

U Komenského, pedagoga a kulturního myslitele, se toto rozšíření obzorů promítá především jako radost z nekonečného množství nového poznání. Odtud jeho velebení knihtisku a mořeplavby, odtud touha po stále nových objevech a vynálezech, odtud přání, aby komukoli byl celý svět průchodným jako pohostinný dům, odtud úsilí vytvořit mezinárodní řeč. Isolace odlehle, ideální obce, žijící v klidu, by byla nesnesitelnou Komenskému, citlivě odrážejícímu bouřlivý nástup buržoasie, zmocňující se nových a nových zemí a spojující je obchodními, vojenskými, politickými i kulturními nitkami. Komenský žije a chce žít ve víru událostí, v labyrintu světa objevů, vynálezů, nově vydávaných knih, nově se zvelebujících řemesel a rozšiřujících se poznatků.

Druhým specifickým rysem Komenského utopismu je přesvědčení, že dokonalé uspořádání společnosti nebude výmyslem jedince, nýbrž vzejde z celosvětové porady a bude udržováno celosvětovými organizacemi. Komenský je racionalista. Pro něho, jako pro pozdější osvícence, je ideální říše říší rozumu. Ale v Komenském jsou velmi živé demokratické tradice. Rozum, který vytvoří dokonalé uspořádání světa, není rozumem geniálního jedince. Je to rozum kolektivu, všesvětového shromáždění vynikajících lidí, ne knížat, nýbrž vědců, náboženských myslitelů a státníků. I územní universálnost tohoto shromáždění zdůrazňuje Komenský slovy, že má být obesláno z celého světa, «až kam je obydleno». Jistě na tuto koncepci měla vliv tradice bratrských synodů a shromáždění, kde jednotlivci se podřizovali úradě a rozhodnutí celku. A jistě byla i odrazem anglického parlamentu a nizozemských generálních stavů i městských poradních sborů.

Třetím rysem Komenského sociálního utopismu je to, že se v něm jaksi sbíhají a jsou jím zavrcholeny všechny jeho celoživotní mnohostranné snahy, jednak irenické, které přerůstají v pacifické, dále snahy vševědné a všeosvětové, které jsou rozšířením a zároveň vyvrcholením jeho činnosti pedagogické a konečně snahy o nápravu veřejné správy i společenských záležitostí, které pozitivně doplňují jeho společenskou kritiku.

Všechny tyto snahy tvoří přechod od renesančních utopií k reformním snahám osvícenským. Snahy irenické vyúsťují v osvícenský požadavek náboženské tolerance. Snahy vševýchovné v postulování práva na všeobecné vzdělání a v požadavek všeobecné osvěty. Snahy vševědné obsahují v sobě prvky organizace vzdělání, jak se projevíly v zakládání

učených společností stejně jako v sepisování encyklopedií. Snahy o nápravu veřejné správy obsahují prvky, které byly postaveny jako státní úkoly v epoše osvíceného absolutismu nebo které byly zařazeny do revolučních požadavků nezadatelných občanských práv. U Komenského je zdůrazněno jejich nerozlučné sepětí v utopickém rámci ideálního uspořádání celého světa.

Konečně jako poslední specifický rys Komenského utopismu uvedeme jeho chiliastický rámeček. Komenský si představoval, že k uskutečnění ideální společnosti dojde v tisícileté říši Kristově. V Komenského chiliasmu se spojovaly prvky chiliasmu lidového, do něhož se vtělila touha utlačovaných mas po lidském životě, s chiliasmem učeneckým, se kterým se setkal na studiích v Herborně, především u svého učitele Jana Fischera-Piscatora a u Alsteda. Tisíciletá říše Kristova se stala vnějším rámečkem a dějištěm Komenského sociální utopie, v ní měl nastat onen zásadní přelom, který měl do kořene vyhladit nepravosti staré společnosti a vytvořit předpoklady pro společnost novou. Chiliasmus dovoloval Komenskému neřešit otázku uskutečnění těchto představ. Zásah boží vyřeší obtížný problém zániku starého světa. V chiliastickém pojetí Komenského se spojovala nota náboženská s notou světskou. Horoucnost víry vedla k pevnému přesvědčení, že Kristus přivodí převrat, zároveň však tento převrat nebude v zásvětí, nýbrž tisícileté království Kristovo se uskuteční zde na zemi, se všemi znaky pozemského života. Přechod od transcendentního pojetí k pojetí pozemskému se uskutečnil již v lidové víře. Ne v nebi, ještě zde na zemi chtějí lidové masy žít po tisíc let šťastně.

Komenský sesílil toto světské pojetí koncepcí, že můžeme příchodu říše Kristovy napomáhat šířením osvěty, která je podmínkou jejího příchodu. Bylo to na jedné straně intelektuální, učenecké zeslabení oně formy lidových povstání, chiliasmu, který chtěl příštímu království Kristovu napomáhat zcela jinak, pobitím pánů a násilným vyrovnáním společenských rozdílů. Na druhé straně však to bylo i předznamenáním osvícenství, zvláště když Komenský v době anglického pobytu ani již nemluvil o říši Kristově, nýbrž o blížícím se osvíceném věku. Znakem, že se tento věk přibližuje, byly objevy, vynálezy a vzrůstající vzdělanost. Tak v Komenského chiliasmu, v němž se s ním shodovali i jeho angličtí přátelé, docházelo k přerůstání myšlenky chiliastické v myšlenku vývojovou. Světlo nebeského osvícení přerůstalo ve světlo osvěty.

Jaké je vzájemné sepětí oněch složek, z nichž Komenského Všenáprava vznikala? Můžeme v ní stopovat souvislost genetickou i sepětí

logické. Logické sepětí mělo svůj základ v touze po lepším životě všech lidí, které bylo vůdčí pohnutkou všech Komenského snah. Zmiňoval se o tom často ve své korespondenci i ve svých spisech. A zdůraznil to znova, když jako stařec sedmdesátiletý skládal účty ze svého života ve spisku »Unum necessarium«. »Vzdávám tedy díky Bohu svému, jenž chtěl, abych byl po celý život svůj mužem touhy; a třebaš při tom mne nechal upadnouti do rozličných labyrintů, přece mne již dopřál většinou z nich vyváznouti nebo mne již vlastní rukou přivádí k očekávání blaženého pokoje. Neboť touha po dobru, (ať jakkoli vznikne v srdci člověka) vždy je potůčkem, prýsticím ze zřídla dobra, Boha.« Komenský ve svém intelektualismu soudil, že zlo vzniká proto, že lidé neznají dobro. Rozbroje a války vznikají z různosti mínění, které může být odstraněno správným poznáním. Proto vševěda, která pro všechny přinese všeobecně platné pravdy o základních sporných věcech, byla Komenskému podmínkou všenápravy. Podmínkou vševědy pak byla správná metoda, která má odhalit podstatu věci a uspořádat poznatky tak, že jeden bude nutně plynout z druhého, takže každý člověk bude musit bez nesnázi pochopit podstatu věci, která jest jasná a jednoduchá. Proto vševěda předpokládá metafysiku, která poskytne naprosto jistou a jednoduchou metodu. A aby se s poznatky mohli seznámit všichni, i nejvzdálenější národy, je třeba vytvořit universální řeč, naprosto logickou, a proto velmi snadnou a bezrozpornou, odtud úsilí o panglotii.

Genetický postup šel od snah dílčích k úsilí universálnímu, od snah irenických ke snahám všenápravným. I o tom se dočítáme v »Unum necessarium«. Druhým, dlouho trvajícím a těžkým labyrintem mu bylo snažení mírové, t. j. touha smířit . . . »křesťany, na rozmanitý způsob, škodlivě a skoro zhoubně ve víře se neshodující, a rozličné práce na to vynaložené. Z toho sice dosud nic se neuskutečnilo, snad se však přece uskuteční. Neuskutečnilo se pro nezkrotnou nesmiřitelnost některých lidí, jejichž neúprosné nenávisti se vystaviti nepokládali důvěrní přátelé za včasné. . . . Tato zatvrzelost křesťanů k sobě navzájem a dosud marná snaha je smířiti, způsobily, že jsem pomýšlel na to a tu měl naději, že by snáze bylo možno vyléčiti celek než část: celému churavému tělu podati obecný lék spíše než přiložiti náplast jen na hlavu nebo na nohu, na bok atd. To jest, počal jsem rozšiřovati své touhy na to, abych smířil celé pokolení lidské (neshodující se ani s věcmi, ani mezi sebou navzájem, ani s Bohem) a abych našel prostředky a způsoby, jak by se to mohlo státi . . .«

Ve vývoji všenápravných snah Komenského můžeme sledovati tyto

vývojové etapy. Za katastrofy pobělohorské a ještě v první době pobytu lešenského byl blizek křesťanskosociálním utopiím, jejichž společenským podnětem je slabost sil protihabsburského odporu v českých zemích a theoretickým zdrojem především díla Valentína Andreae. Projevem byl tu »Ráj stdce« právě tak jako snahy začlenit se do praktických pokusů Andreaeových o utopickou společnost.

Vedle těchto křesťanskosociálních snah utopických můžeme sledovat u Komenského již od jeho dob studijních snahy mírové, a od dob návratu do vlasti snahy osvětové, realizované v »Amfiteatru universitatis rerum«. Tyto snahy v roce saského vpádu do Čech, který byl rokem velikých nadějí emigrace, se po prvé spojovaly se zárodkem snah o nápravu veřejné správy a s ostrou sociální kritikou předbělohorských poměrů v Čechách v první návrh všeobecné nápravy, koncipovaný pro poměry ve vlasti.

Po zklamání těchto nadějí se v období prvního lešenského pobytu vyvíjely paralelně vedle sebe snahy mírové i snahy pansofické, spojené se snahami všeosvětovými a zdůvodňované potřebou všeobecné nápravy. Tyto snahy byly spojeny s usilovným hledáním metody.

V dalším velkém životním mezníku Komenského, za londýnského pobytu, ve víru předrevolučních událostí, docházelo k druhému spojení snah pansofických, všeosvětových, mírových a všenápravných v »Cestě světa«, tentokrát již v nápravné koncepci určené ne pro vlastní národ, ale pro celý svět.

Za pobytu v Elblongu, za stížené situace mezinárodní, irenické i osobní, formovala se koncepce »Všenápravy« a nabývala již své konečné podoby, jak se dovídáme z korespondence. Lze soudit, že pobyt v Sedmihradsku i válka švédskopolská zesílily zájem Komenského o správu státní a o reformu hospodářskou a doplnily všeopravné snahy v tomto ohledu. Před požárem lešenským bylo dílo patrně zhruba hotovo. Asi se nikdy nepodaří zjistit, měnil-li nebo doplňoval-li Komenský něco za amsterodamského pobytu nebo zda jen rekonstruoval ze svých zápisků. Zvláště v návrzích na určitá hospodářská opatření při nápravě státní správy je možno usuzovat na bezprostřední vliv holandských poměrů.

Koncepce »Všenápravy« nebyla jako celek vlastně dosud zpracována a ani nemohla být vzhledem k nedávným dosud hallským nálezům i následkem toho, že předčasně zemřel ten, kdo byl s nimi nejlépe obeznámen a kdo byl celým svým předchozím dílem přímo předurčen k syntetické práci o »Všenápravě«, J. Hendrich. A tak nejdůkladnější práci zůstává starší dílo Hendrichovo »Jana Amose Komenského snahy

vševědné, všeosvětové a všenápravné«, dílo velmi pečlivé a důkladné, o něž se budu ve své práci neustále opírat, ale dílo spíše filologického než filosofického rázu.

Ze starších prací byla na svou dobu podnětná práce Beisswängerova, která dnes je již překonána. Příliš povšechná a bez důkladnější znalosti děl Komenského a literatury o něm je práce Drtinova.

Z novějších prací je zajímavým pokusem disertace V. Kantorka i práce E. Koukala, a studie J. Polišenského a J. Patočky, které cituji v příslušných souvislostech. Mnoho materiálu obsahují i oba největší životopisy Komenského, Kvačalův a Novákův - Hendrichův.⁶⁾

Mírové, všeosvětové a nápravné snahy v období prvního lešenského pobytu

Chápeme-li Komenského všenápravnou koncepci jako výsledek jeho celoživotního úsilí, která spojuje jeho dílčí snahy v smysluplný celek, a která i spletité a mnohostranné životní a literární podněty soustřeďuje k jednomu cíli, pak sledování vzniku a vývoje této koncepce bude znamenat sledování různorodých pramének, které se neustále sbíhají a zesilují, aby nakonec sedmi rameny poradního díla se slily v mocný všenápravný proud. Bude proto třeba sledovat jeho snahy irenické a jejich přerůstání ve snahy mírové, rozvíjení pedagogického úsilí až ke koncepcím vševědným a všeosvětovým, proces demokratisace společenské kritiky a její vyústění do snah o nápravu hospodářských a politických poměrů i klopotné hledání metody, která by stmelila jednotnou, apodikticky nutnou vazbou to, co bylo stmeleno jednotným společenským podnětem. Práce Hendrichova i oba Komenského životopisy pomáhají této práci tím, že jsou v nich snesena všechna životní data, bezprostřední vnější podněty, místa ze spisů i korespondence jak Komenského, tak jeho přátel, které zachycují vznik, šíření i modifikace vševědné, všeosvětové a všenápravné koncepce.

⁶⁾ Práce Hendrichova vyšla v »Pedagogických rozhledech«, XXXIII, a pak jako separát. Dále: G. Beisswänger: »Amos Comenius als Pansoph«, Stuttgart, 1904. Fr. Drtina: »Význam pansofických snah Komenského« (»Ped. rozhl.«, XX). V. Kantorek: »Komenského snahy o přestavbu lidské společnosti«, Olomouc, 1951. (Nepublikovaná disertace). E. Koukal: »J. A. Komenský - bojovník za spravedlivější uspořádání světa«, Pedagogika, 1955.

Zdroj irenických snah tkví jak ve vývoji ve vlasti, tak v podnětech z doby studia. Polišenský v práci »Anglie a Bílá hora«⁷⁾ formuluje náboženský vývoj předbělohorských Čech slovy, že »radikalismus náboženský vyrostl v českou formu náboženské tolerance«. Komenský nadto ještě žije v atmosféře tolerance žerotínské, která nezasahovala jen církve evangelické, ale i katolíky. Přátelství Žerotínovo s Jindřichem IV. a pobyt na jeho dvoře, ale jistě především třídní posice představitelů významného panského rodu tu hrály svou roli. Dva aktivní projevy irenického úsilí Komenského v té době jsou jen hypothesami, ale pravděpodobnými. Je to jednak hypotéza Kvačalova, že Komenský byl informátorem Pareovým o českých náboženských poměrech, neboť Pareus ve svém díle »Irenicum« si vysoce cení českého řešení náboženských poměrů. Dále je to domněnka Hrejsova (uváděná i mnoha jinými autory⁸⁾), že se Komenský účastnil výzvy šesti mladých moravských kněží k starším, kteří r. 1619 z obavy před náporom protireformace žádali, aby i na Moravě platila podobná úmluva mezi luterány i Bratřimi, jakou vytvářela česká konfese v Čechách. Není-li však bezpečně potvrzena hypotéza o aktivních počinech irenického úsilí, jsou nesporné irenické názory.

Byl rozšířen problém, lze-li již v době pobytu ve vlasti hledati počátek snah vševědných. V té věci se rozchází Jos. Hendrich s Beisswängerem a J. V. Novákem. Ti spatřují první pansofické dílo Komenského již v »Theatru Universitatis rerum«. J. V. Novák vyslovil tento názor jaksi jen letmo,⁹⁾ označiv název tohoto spisu názvem »Nejstarší vševědné dílo Komenského«. Beisswänger však se zabývá touto otázkou důkladněji a na základě toho, že pokládá »Amfiteatrum« za první dílo vševědné, spatřuje v něm stadium, kdy Komenský klade pansofii cíl národní proti pozdějšímu cíli všesvětovému a kdy pansofie je ještě pokládána za encyklopedii, což označuje jako nedůslednost. Hendrich vyvrací pojetí Beisswängerovo poukazem na to, že Komenský sám vždycky vyznával, že myšlenku na zpracování pansofie pojal až po úspěchu »Brány jazyků«, dále že v listě Montanovi neuvádí »Theatrum« v souvislosti s pansofií a kromě toho že toto dílo má vlastnosti, které Komenský v pansofii odmítá. V latinské předmluvě »Theatra« vyzývá totiž vzdělance svého národa, aby se starali o vědeckou literaturu čes-

⁷⁾ Jos. Polišenský: »Anglie a Bílá hora«. Praha, 1949, str. 193.

⁸⁾ Ferdinand Hrejsa: »Komenský irenik«. Ve »Sborníku J. A. K.«, Praha, 1947. Rovněž o Kvačalovi v německém životopise v 2. a 3. kapitole.

⁹⁾ Šest J. V. Novákova vyšla v časopisu »M. d. C. G.«, IV, 1895. Str. 242 a n. Hendrich polemizuje s Beisswängerovým již citovaným spiskem v »Snahách« atd. Str. 4. a n.

kou, aby jeden napsal astronomii, jiný optiku, jiný geometrii, jiný geodesii, kdežto v pansofických spisech shledává kořen zla právě v tom, že jednotlivci pěstují vědy jednotlivé, nikoli vědění veškeré. Myslím, že poslední Hendrichova námitka neobstojí, protože ani v pansofii Komenský nevyklučuje, aby jednotlivci pro ni zpracovali jednotlivé vědní obory, a víme, že v tomto ohledu jednal s některými vědci. Jde mu v ní však o spojení těchto všech vědních poznatků v jednu synthesesu.

Protože mi nejde o to, kdy vzniká přesně pojem pansofie, nýbrž z čeho vznikají vševědné a všenápravné snahy, souhlasím spíše s názorem Beisswängerovým, že totiž první stadium všech snah, které se později slily ve vševědný a všenápravný proud, bylo národní a vyplynulo ze společenské situace českých zemí. Její vlivy byly zesíleny sourodými vlivy ze studia. »Amfiteatrum« není ještě spisem vševědným, ale uplatňují se v něm plně všeosvětové cíle, obrácené sice zatím jen na vlastní národ, ale v něm na všechny společenské vrstvy s veškerým duchovním i světským, (a především světským a aktuálním), obsahem vzdělání. Navazuje na tradice české literatury obecně vzdělávací, která byla vyvolána rozmachem českých měst a již Komenský obohacuje velkorysostí a aktuálností danou jeho seznámením s poměry nizozemskými. Rovněž encyklopedismus pokládám za první stadium všeosvětových snah, což ostatně nepopírá ani Hendrich.

Snahy o nápravu společenskou jsou zprvu řešeny únikem do ideální obce. Je tomu tak v »Ráji srdce«, ale i v Lešně trvá z počátku tato touha. Zájem byl vzbuzen zprávami o tom, že autor, který na něj velmi působil a jehož společenská utopie mu již byla předlohou v »Ráji srdce«. Jan Valentin Andreae, chce založit společnost, která by sdružovala muže, usilující o nápravu křesťanského života v celém Německu. Andreae byl k této myšlence přiveden dvěma žáky Campanellovými, s nimiž se seznámil, Vilémem von der Wense (Wensius) a Tobiášem Adami, vydavatelem spisů Campanellových.

Andreae sestavil pozvání ke vstupu do této společnosti »Invitatio fraternitatis Christi ad sacri amoris candidatos« z r. 1617 a »Invitationis ad fraternitatem Christi pars altera, paraenetica« z roku 1618. Společnost měla se nejdříve nazývat »Civitas Solis«, podle díla Campanellova.

K účasti v ní byli původně zváni jen němečtí luteráni. Činnost společnosti se měla vztahovat na Německo, členové se měli řídit stanovenými zákony, jako s předsedou se počítalo s lüneburským vévodou Augustem Šlesvickým. Zámožní účastníci měli přispívat hmotnými

prostředky, méně zámožní svou prací. Každý měl být účasten křesťanské lásky, počestných rozkoší a vzájemné pomoci. Podařilo se získat členy mezi profesory a vynikajícími vědci, jako byl i astronom Jan Kepler, orientalista Vilém Schickard, profesor Besold z Tübingen, překladatel Campanellovy »Španělské monarchie«, Matyáš Bernegger a jiní.

Sjednocením nejlepších mužů sledoval ovšem Andreae spíše cíl náboženský a ethický než společensko nápravný, chtěl, jak sám praví, »usadití opět Krista na místo, jež mu náleželo, a svrhnouti odtud modly, ať náboženské, ať literární«.

Veliký význam v uskutečňování svých snah přikládal Andreae škole. Za těžkých dob válečných věnoval všechnen majetek postiženým a uplatňoval své snahy ve směru filantropickém. Komenský mu záhy po přesídlení do Lešna napsal, že by se chtěl zúčastnit na jeho díle.¹⁰⁾

Andreae odpověděl dne 4. IX. 1628. Oznamoval, že již nemá síly k takovému podniku, ale přece chce až do smrti vytrvati a rád přijme Komenského za přítele. Komenský odpovídá 20. VII. 1629 a žádá jménem svým i jménem Jana Jonstona a dvou bratrských kněží, aby se Andreae díla nevzdával, vybízí, aby si vybral vhodné zástupce. Andreae odpovídá v září téhož roku, dává Komenskému zprávu o společnosti, kterou chtěl r. 1618 založiti, posílá i nástin jejích stanov, ale zároveň oznamuje, že někteří účastníci za války zahynuli, jiní již ztratili naději a sám Andreae o sobě myslí, že již na takový úkol nestačí. Novák na citovaném již místě soudí ze závěru listu, že Andreaeovi nebyla nesympatickou myšlenka, připojit k společnosti vyhnance pro víru. Vybízí v něm totiž Komenského a jeho druhy, aby užili jejich rad a vážně se chopili věci, že se jim dostane souhlasu zbylých členů společnosti. Avšak vývoj Komenského názorů brzy předstihl to, nač pomýšlel Andreae.

Stykem s Andreae se Komenský dostává do oblasti pokusů o vědecko-spoločenské organisace, často uzavřené a tajné, jejichž význam pro vývoj mezinárodních styků oceňuje velmi kladně spolu s významem Komenského samého Christian Lange v díle »L'histoire de l'internationalisme«. Samo bádání o těchto organisacích v Německu je v nové době

¹⁰⁾ ODO II, s. 282. Údaje o vztahu k Andreaeovi Max Möhrke: »J. A. Comenius u. J. V. Andreae, ihre Pädagogik und ihr Verhältnis zu einander«, Diss. Leipzig 1904. B. Peist: »Über Val. Andreaes Anteil an der Sozietätsbewegung des XVII Jahrh.« »M. d. C. G.«, XIV, s. 240-48. Novák - Hendrich: »J. A. Komenský«, s. 140 a n., odkud přejímám většinu údajů.

spojeno se jménem Komenského. Bylo zpravidla podmíněno zájmem o Komenského, mnoho statí vyšlo v MdCG. Vedle prací již jmenovaných jsou to práce Ludwiga Kellera »Comenius und die Akademien der Naturphilosophen« a »Die deutschen Gesselschaften des 18. Jahrh. und die moralischen Wochenschriften«, které obě vyšly v časopise »Monatshefte der Comenius Gesellschaft«. Korespondence Komenského přátel i lidí z jeho okruhu se kolem zakládání podobných společností neustále točí, jak je patrné v Kvačalově »Korespondenci JAK«. Po pokusech v Německu mluví se o pokusech v Livonsku (listy Pochmera J. V. Andreaeovi č. XXVIII a XXIX). Pro nás je významné zjištění, že Komenský touto oblastí snah o mír a mezinárodní spolupráci prošel a a že ho ovlivnila. Ještě významnější však je, že Komenský brzy ve svých názorech předstihl to, oč usiloval Andreae a jeho druhové a rozepjal svého ducha k záměrům smelejším.

Nebudu zde líčit vznik a vývoj pansofických snah Komenského, neboť bych jen opakovala vývody jiných, zvláště Hendricha a Patočky. Pokusím se však ukázat, jak již v prvním lešenském období byla myšlenka vševědná od počátku provázena myšlenkou všenápravnou a jak a proč podíl všenápravných snah neustále vzrůstal.

Lange píše o účasti Komenského na takovéto tajné společnosti vědců, zvané Palmbaum, kterou rovněž tvoří lidé z okruhu Andreaeova. Zajímavé je, že účast v ní má i slezský básník Friedrich von Logau, jež třicetiletá válka inspirovala k trpce ironickým, účinným veršům o útrapách války a vojenského života.

Za důležitý mezník pokládám rok saského vpádu do Čech (1632), rok probuzených exulantských nadějí na návrat do vlasti. Ve snech o návratu Komenský zároveň sní i o nápravě věcí doma, a to o radikální nápravě života církevního, škol a vzdělání i života společenského a politické správy. »Haggaeus redivivus« je jakýmsi předobrazem spojení snah irenických, vševýchovných a všenápravných, zatím obrácených jen k vlasti. Ale v mohutném plánu nápravy vlasti a v žhavé touze po očistě jejího života máme již v zárodku dán celý plán budoucí nápravy všesvětové, jenž je již obsažen jak v stejných cílech, tak ve stejném rozvržení na nápravu církevního života, nápravu vzdělání a nápravu politické správy. V Haggaeu je rozvedena velmi do podrobnosti kritika i program nápravy života náboženského, církevního a tím i do značné míry mravního a zároveň je tu provedena vehementní kritika života společenského a politického. – I v této oblasti je tu podán návrh na reformu, i když mnohem stručnější. Vedle toho se časově k »Haggaeovi« přimyká »Ráj

český, psaný v stejné naději na návrat domů, kde je již v zárodku podán Komenského program všeosvětový.¹¹⁾

Je pochopitelné, že v díle, psaném pro potřebu církve, která se uvědoměle chce postavit v čelo náboženského života v Čechách, otázky církevní jsou na prvním místě. Právě proto však z tohoto díla poznáváme tak dobře irenické snahy Komenského a jejich přerůstání na jedné straně v myšlenku náboženské tolerance a svobody svědomí, na druhé straně v snahy pacifické. Důležitým vnějším podnětem k formulaci irenických názorů v «Haggacovi» byl sjezd evangelických stavů německých, konaný v Lipsku v březnu r. 1931, tedy rok před psaním «Haggaea», kde se mezi evangelickými stavy konal pokus, a to úspěšný, o dohodu mezi evangelickými církvemi v Německu. Komenský začíná ostrou kritikou církevních poměrů a nejvíce jej trápí sektářství a nesvornost. Církevní dějiny skýtají neutěšený obraz neustálých rozbrojů, v jejichž odsuzování slyšíme u Komenského i tón humanisty, povzneseného nad dogmatické tažáčky, tón erasmovský i melanchthonovský zároveň a rovněž i tón nedogmatické Jednoty, které skutky byly nad dogmata a obřady. Ba slyšíme tu již i více než humanismus. Jsou tu již i osvícenské tóny, jimž se celá staletí středověku zdají jen obdobím neplodných theologických hádek a jimž náboženská tolerance roste přímo z prezírání předmětu náboženských sporů. A tak přehled církevních dějin ústí Komenskému ve výrok, že přes tisíc let nic se v křesťanstvu nečinilo, než že se jednak perem, jednak mečem, jednak obojím bojovalo, an se mezi tím i papežova církev na neschílné sekty a řeholy roztrhala.¹²⁾

Stejně kritizuje Komenský i evangelické církve a projevuje naprostou lhostejnost k příčinám sporů, které v páté kapitole vyvozuje jednak ze zbytečné bujnosti při vykládání smyslu Písma a ze zbytečných substilností.¹³⁾

¹¹⁾ «Haggaeus redivivus», to jest křesťanských vrchností, kněží páně a všeho pobožného lidu, z antikristského babylonského zajetí a rozptýlení navrátilých, k živé a vroucí pokání svatým horlivostí a k horlivému vzdělání a znovu spořádání domu Božího (jenž jest církev) horlivě a vroucí jmenem Božím napomenutí. VsJAK XVII, str. 157 a n., Brno, 1912. V listě k Petru Montanovi Komenský píše: «Spe olim restituendae nobis postliminio patriae affulgente quadam (vana licet) conscriptus mihi fuit Haggaeus Redivivus, de non festinando primum ad domos, arces, praedia, vineta etc., sed animo ad restituendum sanctum Dei cultum fervide apponendo. Qua occasione peccatorum et respiscentiae omnes, magni et parvi, admonebantur; et quomodo tam acriter castigatis antegressae exorbitationes emendandae essent etc. Opus pium et suo tempore utile, ineditum adhuc, licet, ut edatur, synodice approbatum.»

¹²⁾ Tamtéž, str. 172.

¹³⁾ Doslova «Z bujnosti pro rozdílnost smyslu při otázkách, kteréž sobě pro ukazování a provívání vtípu nad to, než jich Písmo naskýtá, strojíce místo pastí jedni na druhé

První příčinou jsou tedy zbytečné theologické rozepře, plynoucí z marného, falešně subtilního mudrování, druhá příčina rozepří je odlišnost v obřadech, kterou Komenský trefně označuje jako pověrečnou, třetí příčinou je »pejcha o přednost míst« a čtvrtou lakomství a touha po zisku. Jak odstranit nesrovnalosti? Lék, který Komenský navrhuje, si podržuje v podstatě nezměněný až do «Všenápravy». Je to onen lék, nad nímž se tak prudce rozčílil Samuel Maresius, když jej vyčetl z úvodních kapitol «Panorthosie», které mu byly dány k posouzení. Komenského názor by bylo možno vyjádřit pozdějším tolerančním heslem: «In comunibus unitas, in diversis libertas, in omnibus charitas».¹⁴⁾ Je třeba se shodnout na zásadních, společných člancích víry, které právě dělají křesťana křesťanem, a těch se všichni držeti, ale o velmi mnoha věcech, které tvoří příčiny zuřivých sporů lze soudit, že nejsou takovéto zásadní důležitosti, a proto je v nich možno každé straně ponechat na vůli, k jakému názoru či obřadu se přikloní. Některé sporné články pak jsou takové povahy, že je možno souditi, že Bůh je ponechal v tajnosti, a proto i v takových případech je třeba se zdržeti sporů. Všude proniká názor Komenského i Jednoty, že život, kázeň a skutky jsou mnohem důležitější než dogmatické subtilnosti i než rozdíly v obřadech. Hlavní věcí je řádný život a vroucnost náboženského citu i kázeň v církvi. Je to cesta, na níž na jedné straně, za určitých stísněných společenských poměrů, bylo možno dospět k sentimentálnímu a úzkoprsému pietismu, ale na druhé straně a ve formulaci Komenského mnohem spíše to byla i přímá cesta k deismu a k náboženské toleranci. «Haggaeus redivivus» při veškeré náboženské horlivosti a zápalu je především již traktátem o toleranci. Komenský mluví o třech cestách k náboženské svornosti. První jest vnitřní, opravdová pobožnost a prostota mysli, t. j. odvrát od theologických jemností k zvroucňelému, citovému náboženství, druhou cestou jest »vyzdvižení jmen lidských«,¹⁵⁾ jak to Komenský formuluje, podle obsahu bychom mohli mluvit o odstranění sektářského ducha, třetí cesta, nejzajímavější je, opět slovy Komenského, »vyrozumění sobě v rozepří«, která se týká toho, jak řešit sporné body.¹⁶⁾ Komenský svou přední zásadu uvádí hexametrem:

trhají, a každý k svému zákonu, jak umí, natahuje, odkudž hádky bez konce přicházejí, z hádek pak závisť, svárové, rouhání, porušení mysli a zbavení pravdy, jak svědčí apoštol. (Tamtéž, str. 178.)

¹⁴⁾ V společném jednotě, v odlišném volnost, ve všem láska.

¹⁵⁾ Tamtéž, str. 216.

¹⁶⁾ Tamtéž, str. 216.

*Diversum sentire duos de rebus iisdem
incolumi licuit semper amicitia.*
(Nechť je možno soudit o dvou věcích odlišně
a přece zůstat přáteli.)

Na praktických případech sporných článků uvádí, jak dosáhnout dohody. Mnohé z těchto příkladů řešení přenesl Komenský až do »Panorthosie«. Argumentace je v ní již propracovanější, ale zásada je táž. I v »Panorthosii« je případ praedestinae (předzvěděni Boží je český termín, užívaný Komenským) dále večere Páně, křtu, obřadů a ospravedlnění. Komenský se snaží dokázat, že stanoviska jsou nesmiřitelná jen zdánlivě, že je možno, nevezme-li je absolutně, nýbrž za určitých okolností, přijmout obě, a v čem není možna dohoda, je nutno ponechat každému na vůli přiklonit se k tomu, co uznává za dobré.

Jak si vysvětlit toto stanovisko Komenského? Je nutno v něm vidět projev smířlivectví a hledat jeho třídní příčiny? Nebo snad projev bezzávadnosti a kompromisnictví? Naprosto ne! Jsou otázky, v nichž Komenských subtilit a růzností v církevních obřadech. Jeho tolerance v církevně dogmatických otázkách plyne z toho, že tyto věci jsou mu cizí, nedovede je již theologicky chápat, nedovede se za ně bit, jeho náboženství je již mnohem více jen ethickým. Ostatně sleduje v tom tradice Jednoty, které jak víme, již Luther vytýkal její lhostejnost a nevzdělanost v theologických otázkách. Komenský není nevzdělaný v theologických otázkách, má, jak víme z mnoha jeho theologických spisů, velmi rozsáhlé a hluboké theologické vědomosti, ale necítí závažnost vášnivých theologických rozepří, jeho myšlení se již pohybuje na jiné úrovni. Je tolerantní nábožensky v dogmatech, je netolerantní ve věcech církevní kázně a mravních zásad, protože myslí společensky. I jeho zásadní rozpor s katolicismem není jen sporem o náboženská dogmata, nýbrž sporem mezi společenským principem a nenapravitelným dogmatismem. S Římem není možno se smířit, protože není schopen nápravy, říká Komenský později v dopise »Roma irreconciliabilis, quia irreformabilis«.¹⁷⁾

V znovuobnovené vlasti sní Komenský o smírném soužití evangelických církví, nikoli ovšem o smírném soužití s Antikristem, s katolictvím a s jesuity. Zdá se, že tu počítá s vyhnáním mnichů, kněžstva, provinivších se předáků a s převýchovou ostatních, při čemž mají být mocným prostředkem školy.

¹⁷⁾ Z listu Zbyňku Gorajovi, psaném v Elblongu 14. XII. 1645, Patera 116.

Druhý předmět, na nějž se vztahuje nápravné úsilí Komenského v »Haggaeu« a který tvoří druhou, zásadní část »Panorthosie«, je politická správa, která zahrnuje i věci společenskoekonomické. V »Panorthosii« je již poměr tří složek vyrovnán. Toho kvantitativně v »Haggaeu« ještě není. Ale kritika i program, s nimiž se Komenský obrací k světským vládcům, jsou neobyčejně důrazné, závažné, promyšlené a bez onoho relativismu, který se projevuje při řešení problematiky církevně náboženské. Ač malá rozsahem, cítíme, že právě tato část »Haggaeu« je nejzávažnější a že pod ethickou slupkou se někdy skrývá řešení nejzávažnějších společenskoekonomických problémů. Komenský říká v XIII. kap., že »nejpřednější všem nám reformací v životě potřebí«. . . . a v jeho kritice mravní se ozývá kritika společenská, a to již zcela jiná, než byla v »Listech do nebe« a v »Labyrintu«.

Není tu již jen nárek, jako v »Truchlivém«, že to, co nás potkalo, byl trest za hříchy. Ne již jen hříchy obecně pojaté, ale hříchy určitých společenských stavů se tu odsuzují. Třeba v idealisující, v ethisující mystifikaci, je tu již jasně rozpoznán jako hlavní zdroj porážky neutěšený stav sociální v českých zemích, bídné poměry poddaných, sobectví, neschopnost, krutost, rozmařilost pánů a útisk poddaného lidu až na úroveň zvířat. To už není kajicný nárek nad hříchy, relativisující provinění všech stavů, to je hřimající výčitka mocným, to jsou důrazné výstrahy, že takový stav se v budoucnu musí změnit, že takový stav v obnoveném státě za žádnou cenu nebude trpěn.

Zde již Komenský z myšlenkového, obrazového a slovního pokladu starozákonních žalmistů a proroků nebere jen kvilivé tóny vzdechů a stesků, ale mocně obžalovávající výkřiky neúprosných karatelů, pranýřujících sobectví a krutost, neschopnost a křivdu, mluvících jménem zástupů.

»Kteří jste pak panovali, panovali jste v ukrutnosti a tyranství, quod libuit, licuit. Nebyla základem činů vašich spravedlnost a soud, než své vůle vzteklost, nad svými ustanoveními drželi jste až příliš, o Boží zákon a ostříhání neb v ostříhání jeho žádný se neujímal. Majíc býti pěstounové církve, byli jste vyssávači církve; majíc býti stromové, ovoce a stín dávající poddaným, byli jste mnozí bodlaví trnové, udušující a utlačující poddané. Majíc býti milovníci rozumnosti a zacházeti s moudrými, buď živými neb v knihách mluvícími, byli jste milovníci bláznů, s těmi dni i noci trvajíce. Majíc hledati zákona Božího dnem a nocí (jakž vám vrchnostem napřed to poručil Pán Bůh, nebo toho ani o kněžích tak výslovně napsáno není), hledali jste korbělů, karet, du-

chodních register, téhodních cedulí, a co mimo to času zbývalo, darem-
ných žvanic a zahálky dnem i noci, takže jste někteří nikdy Pisem
svatých nečítali, majíc býti milovníci ctnosti, sami jste někteří nectností
vzdělávali i příkladem vlastním ke všelijakým rozpustilostem bránu
otvírali. Majíc býti bedliví ku povinnostem, byli jste ospalci, milující
dřimotu, pro něž by se svět na ruby obrátiti mohl. Majíc býti pastýřové,
byli jste vlci, aneb aspoň nájemníci nelitostiví vlnu i s koží zdírající.
Majice býti otcové, byli jste někteří víc než otčímové. A coť vás bylo?
Mnoho Nimrodů, kteříž jste svých spolulidí jen lovci a číhaři byli. Mno-
ho Labanů, kteříž jste mzdu zadržovali a smlouvy na desetkrát měnili
poddaným svým. Mnoho Faraonů, kteříž jste nesnesitelnými robotami
obtěžovali lid svůj, nýbrž nejedni Faraona horší jste byli, protože on
pokrm aspoň dával robotířům svým, a to do sytosti, vy pak darmo jste
k robotám doháněli. Mnoho bylo Roboámů, kteříž jste poddané své bičí
uzlovatými mrskali, nic sobě o to moudře jinším říkati nedajíce, než jak
komu fatkáři jeho radili, tak postupující. Mnoho Saulů, kteříž jste sobě
o své neřády Samuelem Božím mluvíti nedali, vždycky jen »Cti mne
před lidem!« říkajíce. Mnoho Achabů, kteříž jste vinice, rolí, luky, domy
poddaných svých sobě přivlastňovali, nejedni nad Achaba ukrutnější ne-
ta směnu, než darmo, pod zámyslem propadení pokuty nějaké, co se vám
líbilo, k sobě táhnouce. Mnoho Davidů, kteříž jste s poctivostí a životy
chudých poddaných svých, jak se vám vidělo, pohrávali. Mnoho Sarda-
napalů, kteří jste jen rozkoší, bůjností, lhovostí a hovadství hleděli.¹⁸⁾

Těmto pánům praví Komenský, který pro mohutnější důraz bere
na se podobu proroka Haggaea, že je čeká hrozný hněv boží, neb kdo
menší jest, je hoden milosrdenství, ale »mocní mocně tázání budou.
A ukládá jim především, aby si uvědomili, že panování je jim jen do-
časné propůjčeno od Boha. Z toho plyne, aby pečovali o církev a vedli
poddané k zbožnosti, avšak plynou z toho i povinnosti světské. Doporu-
čuje jim pečovati o školy, a to jak pro svou mládež tak pro mládež pod-
daných. Mají otevřít nejen školy a chrámy a opatřit je učiteli, ale i pod-
daných k obojímu přidržovati. Nakonec pak obsírně a důrazně se dotýká
vztahů k poddaným. »Nad poddanými pak, prosím, panovati hledte
v soudu a spravedlnosti. V spravedlnosti, abyste zlým věcem průchodu
nedávali, v soudu, abyste ne podle nápadních vášní, než rozumně s lidmi
poddanými svými, ne jako s hovady, než jako spolu s lidmi zacházeli.
Nebývejte přísní, páni, ale milostiví, jakž i chcete nazýváni býti...

¹⁸⁾ VSJAK, XVII, str. 233.

Poněvadž tehdy příliš přísný způsob panování vašeho v zemi této býval,
ó naše milé vrchnosti, proměňte jej v milostivější a polehčte břemen
chudým poddaným svým Bohu, slitovníku svému k zalíbení, kterýž po-
lehčil vám. Nebo jistě tak nad křesťanským lidem panovati, jak pohané
nad otroky svými panovali, aby se lidé jako hovada za peníze kupovali
a prodávali, a aby jeden člověk, a to leckdos málo vyšší, koupě sobě
chlapa, jakž říkali, statkem, dítkami i hrdlem jeho vládl, jak chtěl, a
člověk nad člověkem, křesťan nad křesťanem, vášně a ukrutnosti pro-
vodil dle libosti, to příliš nekřesťanská věc jest.« A znovu Komenský
hrozí zúřivým (jak on píše) Bohem.

Komenský ovšem i zde zůstává v rámci feudalismu, ponechává roz-
dělení světa na pány a poddané, ale povinnosti, jako péče o školy, jsou
již stanoveny zcela nefeudálně. Komenský sice jen velmi stručně, ale vy-
stižně shrnuje, v jakém obnovení bude záležet pěkný a slušný politický
řád 1. Úřadu osobami hodnými. – 2. Práv psaných (i na přestupníky
první desky zákona). – 3. Škol a bibliotek. – 4. Špitálů, řádů o žebrácích,
též řádů o sirotcích chudých. – 5. Řádu o minci. – 6. Řádů strany šatstva
vedle rozdílů stavů. – 7. Bezpečnosti silnic a v hospodách řádů, též o zlo-
čincích a způsobu jich trestání skrze cuchthouzy. – 8. O způsobu panování
nad poddanými. – 9. Pozoru v obcích, aby se každý poctivým nějakým
obchodem živil. A naposledy 10. Pilnosti v ostříhání toho všeho.

Třetí složka sociálního myšlení Komenského, snahy všeosvětčné, jsou
v »Haggaeovi« zachyceny jen stručně, ale to jen proto, že ve stejné době,
ze stejného motivu posloužit osvobozené vlasti, ve chvíli, kdy exulanti
se zase do ní navrátí a začnou budovati dílo její obnovy, vzniká i knížka
o programu školském. »Navrzení krátké o obnovení škol v království
českém«, obsahující dokonalý plán škol, jejich výstavby ve státě i jejich
vnitřní uspořádání a vnější organisace.¹⁹⁾ Navrzení je formulováno struč-
ně, výstižně, kategoricky. Jak se tu snahy pedagogické spojují se snaha-
mi o reformu politické správy, je patrné na požadavcích, které se ve věci
péče o školu přímo ukládají vrchnostem, která má organisaci školství
napomoci 1. oddáním na školy důchodů jezuitských a klášterních,
2. Opatřením po vsích, kde prve žádných nebylo, škol a učitelů. Komen-
ský dodává důrazně: »Školy se vystavěti a učitelům výživa opatřiti se
musí, jmenovitě buď ze sbírky té které obce, aneb byla-li by malá a
chudá, z klášterních oněch důchodů, budou-li moci na tak mnoho pra-
menů rozvedeny býti, aneb i ze svých důchodů vrchnosti něco na tak

¹⁹⁾ Vyšlo v díle: »Jan Amos Komenský. Didaktické spisy.« Praha, SPN, 1951, str. 359.

svatě předsevzetí upustice.«²⁰ Opatřením dítek chudších rodičů, a ovšem pak i sirotků, kde a odkud by vyživení míti mohli, dokud ve škole budou. A na to snadná cesta bude, aby, kdo dítek nemá, na živnosti požehnání boží máje, chudé dítě neb sirotka jednoho neb více chovati povinen byl dle uznání vrchnosti. Neboť musili-li pánům psy robotou chovati, proč ne poddaných jejich?²¹ Naposledy napomoci povinna bude vrchnost zřízením inspektorů a defensorů, kteří by nad školami ruku drželi a aby se všecko podle řádu, který by ustanoven byl, dalo, přidrželi. I když zajištění je často filantropické, přece zde již povinnosti vrchnosti nabývají jiného rázu. Komenský jasně vidí, jak reforma školská úzce souvisí s reformou společenskou.

A nakonec ještě jednu poznámku. V »Haggaeovi« a v »Krátkém navržení«, stejně jako v »Polnici milostivého leta«, rovněž z r. 1631-32²⁰) chybí jinde tak pronikavě se ozývající chiliastická nota. A je jasné, proč. Osvobození vlasti se zdálo na dosah ruky, všechny přípravy byly konány pro obnovení pokojného života ve vlasti, myšlenky na tisíciletou říši Kristovu tu neměly místa.

Tři proudy nápravné, proud irenický, všeosvětový i politicko-společensky nápravný, spojené v okamžiku nadějí na návrat v jediném díle, se v dalším průběhu zase osamocují. A k novému spojení došlo až pod vlivem převratných společenských a politických událostí v předvečer buržoasní revoluce v Anglii ve spisku »Via lucis«.

V mezidobí mezi těmito dvěma díly se nám téměř ztrácí snaha o nápravu politické správy. Zato velmi silně vystupují snahy irenické a pak snahy vševedné, v nichž se již zcela jasně a spis po spise jasněji projevuje jejich spojení se snahami všenápravnými a jejich podřízení těmto snahám.

Vývoj irenických snah je podmíněn několika momenty. Za prvé zápasem uvnitř českého emigrantského tábora mezi luterány, vedenými agresivním Samuelem Martiniem z Dražova a mezi Bratry, dále polskými snahami o náboženský smír mezi evangelickými denominacemi, a to jak v samém Lešně, kde bylo třeba urovnati vztah mezi luterány na jedné straně a mezi Bratry a s nimi spojenými reformovanými na straně druhé, tak v Polsku vůbec, kde probíhala jednání o spojení mezi Bratry a reformovanými. Dalším vlivem bylo Komenského seznámení s horlivým irenickým pracovníkem Janem Duryem.

²⁰) »Polnice milostivého leta pro český národ, zvěstující zarmouceným potěchu, lkajícím radost, zajatým vysvobození, rozptýleným shromáždění«, 1631/2, ČMM, 1929. (Přepis holandského doslovného překladu s novým českým překladem.)

Útok Martiniův na Jednotu byl trapný a surový. Tím, že využil své moci v Perně, kde žili pod ochranou saského kurfiřta čeští exulanti většinou luteránského vyznání, ale také někteří Bratři, se přičinil, aby Bratři byli vypovězeni, protože ochrana se vztahovala jen na vyznání augšburské. V útočném spise vytýkal Bratřím velmi ostře, že porušují jednotu a mezi jinými nechutnými útoky neodpustil si ani ten, že Bratřím vyčítal sbírky, kterých se jim v cizině dostalo. Za jedinou formu dohody, kterou uznával a které chtěl, aby se Bratři podřídili, byla německá formula concordiae, která spor mezi různými vyznáními urovnávala heslem, »cuius regio eius religio«. Na území saského kurfiřta to znamenalo přizpůsobit se luteránství. Komenský vehementně odpovídá v díle »Na spis proti Jednotě bratrské od M. Samuele Martinia etc. . . . Ohlášení z roku 1635-6«²¹)

Vřelého vlastenectví tohoto spisu jsem se dotkla v předešlé kapitole, o zběhlé učenosti Komenského v theologii a církevních dějinách a o jeho dovednosti vyvracet jednotlivé argumenty proti Bratřím nemá smyslu v naší souvislosti se zmiňovat. Co se irenických snah týká, je tu pozoruhodné dvojí. Jednak vysoké ocenění české konfese jako vzorného řešení sporů mezi evangelíky, při jehož chvále se u Komenského ozývá i národní hrdost, odsouzení německého způsobu narovnání, při němž nejde o narovnání, nýbrž smíchání a kde se znásilňuje svědomí, a konečně důkaz, že Komenského irenické snahy nejsou žádným smířlivectvím, neboť Komenský ostře odmítá takovou formu jednoty, jakou navrhuje Martinius, aby totiž Bratři zanechali odlišností svého vyznání a přijali vyznání augšburské. Komenský dává za vzor pravé snášenlivosti a jednoty poměry v Toruni, kde ve všech čtyřech evangelických kostelích společně slouží kněži augšburského i helvetského vyznání.²²) Odmítá však sjednocení, vynucené nátlakem. »Takového my sjednocení, kteréž by s ublížením a s utlačením svědomí našeho neb cizího bylo, nežádáme, jako i otcové naši, ale sjednocení pravého a celého, to jest vyrozumění sobě a porovnání v učení a řádu.«²³)

Významnější pro rozvoj irenických snah je další Komenského spis, který byl napsán ve sporu s Martiniem z Dražova r. 1637 »Cesta pokoje, to jest pravý, neomylný, jediný prostředek, kterýmž církev Boží v pokoji, svornosti a lásce zachována býti můž; za příčinou nepokojných spisů M. Samuele Martinia z Pisem svatých vyhledaná, ukázaná a všechněm

²¹) VSJAK, XVII, str. 279 a n.

²²) Tamtéž, str. 358.

²³) Tamtéž, str. 363.

věrným Čechům podaná od starších kněží Jednoty bratrské.²⁶⁾ V tomto spisku touha po církevním smíru přerůstá v žhavou touhu po pokoji a v oslavu pokoje. Komenský v ní podává definici pokoje, který označuje jako »tranquilla libertas«. »Pokoj jest a slove způsob takový, v kterémž člověk (a neb jiný tvor) věci svých libě spořádání máje, volně jeho a bezpečně, bez překážky jiných, užívati můž.«²⁵⁾

Ziceň lidstva po míru vyjadřuje Komenský hned v prvních větách citátem z Augustina »Interroga omnes homines: Vis pacem? uno ore respondebit tibi genus humanum: Opto, cupio, amo, volo«. Platnost více než jen irenickou má i Komenského úvaha o mylných cestách, jimiž – jak se lidé domnívají – lze dojít pokoje. První cestou je násilí, jakého užívali proti Kristu, proti Mohamedovi, proti kacířům, to však není cesta křesťanská, nýbrž kainovská. Druhou, mírnější cestou je hádání o víru. Třetí, ještě mírnější je rozkol – schisma. Ani jedna z těchto cest nevyhovuje. Jak se má tedy církev zachovat? Má trpět bludy a sekty? Komenský odpovídá, že vždy je lépe snášet to, čemu nelze zabránit, než užívat proti tomu nenáležitěho prostředku. Za druhé násilí dráždí k odporu a ještě rozmnožuje sekty. Dějiny náboženských sporů ukazují, jak protivníci na sobě viděli stále více bludů a doháněli se k všelijakým výstřelkům. Za třetí církev ovšem nemůže snášet kacířství a sekty, ale má snášet ony rozdíly v pojetí i v řádech, které se netýkají podstaty a netrhají jednotu.

A Komenský soudí, že právě takové nepodstatné povahy jsou rozdíly mezi evangelickými církvemi (kdežto rozdíl mezi nimi a katolickou církví je rozdíl zásadní). O možnosti jejich překlenutí pak mluví podobným způsobem jako ve spisech předešlých a znovu uvádí, ale jen stručně, i případy řešení některých sporných otázek. Tři »správné cesty k pokoji jsou uváděny podobně jako v »Haggaeu«. Základním mottem práce, jako celých irenických snah, je myšlenka, že ve sporech mezi evangelickými církvemi neběží o bludy, nýbrž jen o různá mínění, na nichž není založena spása člověka. I rozdíly v církevních řádech jsou takové povahy, že se jimi netrhá církevní jednotu.

Theoretické propracování irenických snah šlo v prvním lešenském období ruku v ruce s praktickými pokusy. Prvním z nich bylo narovnání mezi Bratry a s nimi spojenými reformovanými na straně jedné, a mezi luterány na straně druhé přímo v městě Lešně, kde došlo k dohodě za

²⁵⁾ VSJAK, XVII, str. 449 a n.
²⁶⁾ Tamtéž, str. 457.

přímého zásahu držitele Lešna, Rafaela Leszczyńskiego. Druhým počinem byla dohoda mezi Bratry a kalvinisty v rámci celého Polska, o níž se jednalo r. 1633 v Orle a r. 1634 ve Vlodavě. Bratři byli ochotni ustoupit ve věcech obřadů a trvali především na přijetí bratrského řádu. Dohoda byla uskutečněna, věci, v nichž Bratři musili ustoupit, ukazují, jak demokratičtější řád bratrský musil ustoupit feudálnějšímu posicím polským. Byl vzat zřetel především na šlechtické ochránce. Bylo usneseno, že právo kázat budou mít jen kněží, ne také jahnové jako u Bratří, že šlechta jako vrchnost bude přibírána do církevních porad, poněvadž moc politická, spojená s výkonnou, snáze udržuje poslušnost v církvi, čehož rovněž u Bratří nebylo. Proti bratrskému návrhu, aby výtisk každé agendy dostávali jen kněží, bylo usneseno, že jej má dostávat i šlechta a přední posluchači. Bratrská demokratičnost byla omezena i tím, že zkoumání činnosti duchovních správců, které se u Bratří dalo veřejně před shromážděním věřících, se mělo dít jen soukromě.²⁶⁾ I když jednání o dohodu i mezi církvemi, které si byli tak blízké, jako byli Bratři a kalvinisté v Polsku, se dalo hodně svízelně a bratři musili dohodě obětovat mnohé zásady, které jim byly drahé, přece jen šlo kupředu s poměrným zdarem a i v praxi bylo postupováno podle těch zásad, které Komenský hlásal v theoretických pojednáních. Byla snaha dojít dobrovolné dohody a v mnoha bodech, kde jí nebylo dosaženo, bylo oběma stranám ponecháno na vůli, zda zůstanou při svém ustanovení.²⁷⁾

Velikou posilou Komenského irenických snah bylo seznámení s mužem, který pak hrál významnou úlohu v jeho životě a díle, s Johnem Durie (jiným způsobem psáno Durey, Dury), anglickým kazatelem v Elblongu, jehož rod pocházel ze Skotska. Durie byl tak zaujat pro

²⁶⁾ O tom Gindely, »Dekrety«, str. 283 a n.: »Artikul osmý naší instrukcí k tomu směřoval, aby politický regiment k zprávě církevní misijní nebyl, to jest aby při synodních jednáních politici nebývali, ale to v moci starších zůstávalo. Ale tu na odpor nám tuze vstoupili všichni panstvo i kněží« a namítali: »Proč bychom tedy my vrchnostem to, co jim Bůh dal, pěstounství církve z rukou brátí měli? Řečeno, že ne pěstounství, ale do-
týkáni se správy církevní, atd.« Zvláště zajímavé je pokračování: »A tu nás onino kněží prositi začali, abychom jim přímluvami svými patrona nekazili, a z toho na synodích bývání a díla Božího dělati pomahání neosvobozovali, až i to kněz Dobřenský řekl. Bratří milí! Jednota vaše v Čechách začala se pod velikými pokušeními bez pomoci vrchností, jichž neměli. Protož dělati musili, jak mohli. Ale ta forma jiným časům a místům se netrefí. My zde mezi nepřáteli jsme a mezi posluchači svými divné hlavy máme. Protož bez patronů ani se shromažďovati ani kázně a řádu držeti nemůžeme, a jejich Mstí, když se v tom k ochraně a pomoci nám poručují, svou povinnost, k níž od Boha povolání jsou, konají, atd.« O tom i Hendrich - Novák: »JAK«, str. 223 a n.
²⁷⁾ Gindely, Dekrety, str. 286: »Protož jsme některých věcí obdržeti nemohouce, aby našim způsobem ostříhány byly, a oni nám, aby jejich způsob právě zřetelně lepší byl, ukázati nemohli, to aspoň obdrželi, že na svobodě zanechány jsou.«

irenické snahy, že opustil své kazatelské místo, aby se jim cele věnoval. Pro své snažení hleděl získat podporu vynikajících evangelických státníků jak v Anglii tak mimo ni, dostal se i ke králi Gustavovi Adolfovi, který jevil zájem o jeho snahy, po jeho smrti se snažil získat švédského kancléře Oxenstiernu. Hlavní oblastí jeho působení bylo vedle Polska Německo. Byl všude, kde se jednalo o smír mezi evangelickými církvemi. Vypracoval prozatímní program porad o smíření církví, kde uplatňoval zásady, podobné těm, které známe ze smířovacích snah Komenského. Jeho zájem se netýkal jen věcí náboženských, nýbrž i vědeckých a hospodářských.²⁸⁾

Durie chtěl projít hlavní města Německa, pak města hansovní a přes Holandsko se vrátit do Anglie. Na této cestě především usilovat o spojení mezi oběma církvemi. Vedle toho však chtěl i sbírat všechny vzácné knihy, rukopisy a vědecké vynálezy, vypracovat traktát o míru a návrh na organisování korespondence za účelem šíření mírových snah, a konečně si všimnout prostředků k objasnění tajností prorockých spisů a orientálních studií za účelem šíření křesťanství mezi Židy, filosofických, chemických a mechanických výzkumů, které by vedly k harmonickému nazírání na svět, tajemného kouzelnického jazyka i rozvrhu nejdokonalější společnosti, která by dovedla všech těchto věcí využít. Durie je záhy s Komenským spojen nejen snahami o smíření církví, nýbrž i činným zájmem o jeho pansofii, jak poznáváme z jeho dopisů jinému příteli Komenského, Samuelu Hartlibovi z r. 1637–38.²⁹⁾ Vedle toho Durie je i v přímém jednání s předáky Jednoty v Lešně, kde bylo na poradě 25. XI. 1636 usneseno podporovati jej v jeho úsilí o smír církví (pacifikaci).³⁰⁾

Dalším významným článkem Komenského všenápravných snah jsou jeho snahy pansofické, s nimiž jsou snahy všenápravné hned od počátku spojeny. Nebudu zde opakovat obsáhlé vývody o Komenského pansofii, jak jsou obsaženy v bohaté literatuře o ní a budu si všimnout pansofie se zřetelem ke společenským názorům a všenápravným snahám. Pansofie je od samého svého vzniku v úzkém sepětí se společenskými názory. Komenský sám udává, jak v korespondenci, tak ve svém životopise «Continuatio admonitionis fraternae», že myšlenka napsat pansofii u něho vznikla po pronikavém úspěchu »Brány jazyků«.

Lze říci, že to byl právě společenský význam »Brány jazyků«, který

²⁸⁾ Náčrt Durieova plánu cesty po Německu z r. 1631 je otištěn u Kvačaly: »Korespondence«, I, str. 5 a n.

²⁹⁾ Kvačala: »Kor.« I, str. 14–15.

³⁰⁾ Gindely: »Dekrety«, str. 310.

způsobil její vřelé přijetí v tolika zemích. Stala se branou jazyků nejen žákům, ale i svému původci branou k proniknutí do mezinárodního světa učenců, politiků i mužů praxe. »Janua« vyplnila naléhavou potřebu doby, která horečně budovala nové obchodní, finanční i vědecké spoje a která potřebovala dorozumění mezi lidmi různých národů, a to lidmi zcela jiného společenského postavení, než tomu bylo dříve. Nešlo již o knižní latinu, latinu buď scholastickou, kterou bylo možno vést nekonečné theologické disputace, nebo uhlazenou latinu humanistickou, kterou bylo možno psát pochlebné hexametry na dvorech velmožů sympatisujících s humanismem a bavit se v klasickém či klasicistickém stylu s hojnými narázkami a citáty z římských autorů. Bylo třeba mnoho a mnoho hovořit v praktickém styku, hovořit o zboží, obchodech, potřebách lodníků, řemeslníků, dobytčů, kolonizátorů. Bylo rovněž třeba psát naučné knihy z nových oborů vědy a techniky. Komenského »Janua« strhla svou methodou, svou snadností a zábavností. Byla první konverzační učebnicí řeči, podávala souvislé, hovorové celky – a udeřila na šťastnou strunu i tím, jaké celky vybrala.

To nebyly hovory biblické či jinak theologické, to nebyly disputace ani nabubřelá řeč humanistů, napodobující složité periody řeckých a římských klasiků. To byly hovory, jak je bylo možno vést dnes i denně, v přistavu, při nákupu, při běžném styku. Překvapuje konkrétní, zemitý, praktický výběr jazykového materiálu, veliká účast výrobků, řemesel, nástrojů, věcí denní potřeby. To bylo to, co potřebovali noví kupci, mořeplavci, hospodářští úředníci, správcové kolonií. Bylo třeba slov, jednoduchých vět a p., jež mohly být vedle sebe postaveny v několika jazycích, v jazycích všech zemí, jimiž vedla obchodníka či mořeplavcova cesta, ba vedle výrazu mohl být pro názornost i obrázek. Všechno se lehce pochopilo a zapamatovalo, nebylo tu ničeho nadbytečného a zbytečně obtížného, všechno se hodilo naléhavé potřebě buržoasie, nastupující cestu obchodního i řemeslného rozmachu a hospodářského i politického ovládnutí lidí v nových zemích, s novými divnými jazyky. Odtud to, že se »Janua« tak brzy překládala do různých jazyků, odtud »Janua«, zamýšlená jako učebnice latiny, se stala branou mnoha a mnoha jazyků jiných, živých. A nejen to, stala se mohutnější buržoasii branou k přistavům, k zboží, surovinám, k snadnějším obchodním stykům. – Proto se Komenský právě úspěchem »Brány« dostává do středu zájmů této pokrokové, průbojné buržoasie, která z dovedného zpracování knihy tuší, že tento muž, žijící ve vzdáleném Lešně, by jí mohl být i v jiném užitečný.

Dílo souznělo s potřebami doby, ale Komenský dobře cítil, že tyto potřeby jím nejsou plně nasyceny. Poznal, že »Brána jazyků« je jen počátkem, že je třeba ji doplnit dílem, jemuž Komenský říkal svou názornou mluvou »Brána věcí«.

A odtud začíná ona nekonečná kalvarie celoživotních pokusů, hledání a tápání, zoufalství a nových nadějí, jeden z životních labyrintů, jak tuto snahu stařec Komenský označil v »Unum necessarium«. A vědomí vzešlé ze společenských potřeb, vševědné snahy, hned od počátku obsahující silný prvek společenský, přesvědčení, že cílem vševědy je služba společnosti, a to nejen zlepšením poznáním, ale prostřednictvím zlepšeného poznání i zlepšením všech společenských vztahů a celého života. Tak se postupně vševěda stává prostředkem k uskutečnění snah ostatních. – Snah irenických, neboť Komenský ve svém intelektualismu soudí, že vševěda odstraní názorové příčiny náboženských sporů. Snah pedagogicko-všeosvětých, protože jim dává věčný materiál, protože umožňuje dokonalé zvládnutí celého vědění, a tak umožňuje všeosvětne snahy. Snah všenápravných, protože týž intelektualismus vede Komenského k názoru, že všenápravu je možno založit jen na všeosvícení.

V »Amfiteatru«, o němž jsme mluvili jako o díle, které vyvolalo spor, zda je při něm již možno mluvit o pansofii nebo ne, nemůžeme ještě mluvit ani o zřeteli všenápravném, ale jistě se v něm již uplatňuje snaha po osvícení. Je jí proniknuta předmluva. Zanítit v lidech touhu po pravém osvícení, vysvětlit jim, jaký jim z něho poplyne užitek a ukázat, jaké cesty k němu vedou, to, jak ukazuje předmluva, je cílem »Amfiteatru«. Vzdělání tu není jen duchovní nebo humanitní, nýbrž ohlašuje se mnoho tehdejších světlých poznatků: o různých zemích, o přírodě, o řemeslech i o naukách. Ale nevyskytuje se tu ještě myšlenka, že by osvícení bylo předpokladem či předstupněm k nápravě světa.

Zato v první práci pansofické, v »Prodromu pansofie«, se toto pojetí již vyskytuje. Když Komenský osvětluje význam tohoto díla, píše, že vědění není cílem samo o sobě, nýbrž správné poznání bude mít v zájmu správné jednání. Komenský jako racionalista soudí, že nikdo nechýbje úmyslně, protože, »k jakému cíli by to chtěl«, nýbrž chýbje, sveden nějakou pravděpodobností.³¹⁾ Proto je účelem vševědy, »aby lidé byli konečně jednou zbaveni rozporů, aby přestaly sekty a nenávisti. A nepřestanou, nepřestanou-li podezřívání, jimiž jsou jedni od druhých sužováni. Podezřívání pak nepřestanou, pokud nebude každý uspokojen

³¹⁾ VSJAK I, s. 359. »Prodromus«, par. 56, 4.

v názorech i pochybnostech svých i cizích. Nebude však moci být uspokojen, nebudou-li slyšena mínění všech a klidně srovnána a posouzena podle týchž zákonů jasně a nezlomně pravdy, které si obě strany uloží.³²⁾ Tak by se konečně zacelily rány škol, církví, obcí, v křesťanském světě by byl obnoven mír, rozkvetla by studia moudrosti a zbožnosti a nevěřící by mohli býti získáni v náruč křesťanství. Tak by se splnily věštby o tom, že meče se promění v rádlá a že národ již nebude tasit meč proti národu.³³⁾ Rovněž již v Prodromu se vidí cíl pansofie i v »roz-množování výhod pokolení lidského novými vynálezy«³⁴⁾ a je zdůrazněna demokratičnost vševědy, která má poskytnout takové zpracování veškerého vzdělání, aby se stalo přístupným všem. Je-li »Didaktika« jakousi magnou chartou práv každého dítěte na vzdělání, je v »Prodromu« (12, 2. par.) důsledně vyjádřeno stejné právo a stejný nárok i pro dospělé. »Neboť, za třetí, směřujeme i k tomu, aby takto sestrojené divadlo Boží moudrosti se stalo společným lidskému rodu a aby zvalo a vpouštělo všechny křesťanský lid, ať je kteréhokoli stavu, věku, pohlaví, jazyka. Neboť všichni, kdo se narodili jako lidé, mají býti řízeni k témuž cíli boží slávy a vlastní blaženosti a nikdo nesmí býti vylučován, ani muž, ani žena, ani hoch, ani stařec, ani šlechtic, ani muž z lidu (plebeius), ani řemeslník, ani sedlák a pod.«³⁵⁾ Zároveň je Komenskému zřejmé, že potřeba co nejširší demokratisace vševědy je spojena s potřebou pěstovat ji nejen jazykem latinským, nýbrž i jazyky národními, což s sebou přinese i zdokonalení a vybroušení těchto jazyků. Prosí a zapřísahá proto Komenský vědce, aby nepohrdali lidovými jazyky a sám slibuje, bude-li mu toho dopřáno, zpracovat vševědu jak latinsky tak česky.³⁶⁾

V »Prodromu« se jeví již i snaha o metodu vševědy a jako v »Didaktice« i zde již užívá Komenský potrojně syntetické metody. Také chiliasmus je v něm významnou složkou a je spojen s představou, že zlatý věk bude jakýmsi vyvrcholením současného pokroku, projevují-

³²⁾ VSJAK I, s. 359/60. »Prodromus«, par. 56, 7.

³³⁾ VSJAK I, s. 353, par. 43.

³⁴⁾ VSJAK I, s. 386. »Prodromus«, par. 121.

³⁵⁾ VSJAK I, str. 386. »Prodromus«, par. 122.

³⁶⁾ VSJAK I, str. 387. »Prodromus«, par. 123.

Pasáž je tak krásná, že zaslouží být ocitována v originále: »Optamus igitur et obtestamur sapientiae studia non amplius Latinis solum litteris tradí, ut scholis incarcerata detineantur, quemadmodum hactenus summo vulgi vulgariūque linguarum contemptu et iniuria factum est. Sed ut cuique genti suo met sermone omnia tradantur, eoque praebeatur ansa omnibus, qui homines sunt, liberalibus hisce se occupandi...« »Fierat sic etiam, ut cum scientiis et artibus linguae ipsae perpoliantur eleganter. Quare nos etiam haec nostra Latine et vernacule luci exponere, si Deus annuerit, constituimus.« Spojení myšlenky demokratické s národní, je tu zřejmé.

ciho se stoupající úrovni vzdělanosti a množícími se vynálezy. V zárodku je tu i vyslovena myšlenka, příznačná pro další vývoj Komenského, že svou osvětovou práci sami zlatý věk připravujeme.³⁷⁾

»Prodromus« byl vydán nejprve r. 1637 v Oxfordu Hartlibem bez vědomí Komenského pod názvem »Praeludia conatum pansophicorum«. Po druhé vyšel r. 1639 v Londýně již s Komenského vědomím pod názvem »Pansophiae prodromus«. ³⁸⁾ Vedle toho máme přibližně z téže doby jinou verzi pansofické koncepce, kterou rovněž již před koncem r. 1636 obdržel Hartlib a Hübner a o níž nevíme, proč nebyla uveřejněna. Turnbull se domnívá, že byla Komenským dokončena, ale že se koncem rukopisu ztratil. První vydání této verze pořídil O. Odložilík pod názvem »Z pansofických studií J. A. Komenského«. Nově bylo dílo vydáno G. H. Turnbullem a nazváno »Praecognita«. ³⁹⁾ Pro spojení pansofických snah se snahami mírovými a všenápravnými nepřináší tato verze nic nového, má vůbec ráz abstraktnější a zároveň závislejší na theologických představách. Rozvádí totiž více duchovní a nábožensko-metafysický cíl člověka, jemuž má pansofie sloužit nežli cíle světské. Je však zajímavá systematickým pojednáním o metodě pansofie. Výkladem vzájemného vztahu smyslů, rozumu a Písma pomáhá nám chápat, jak si Komenský představuje synkritickou metodu.

³⁷⁾ VSJAK I, str. 330/1, par. 5. Komenský mluví s obdivem o vynálezech, uvádí knižtisk, jímž vyšlo najevo a v obecnou známost, co bylo tísňeno v temnotách, a pokračuje »ale i sami současní lidé (ipsi moderni homines« v lat. textu) podnikání novými příležitostmi odvážili se pokoušet se o nové věci a různými pokusy bylo mnohonásobeno a nich časech. (Dan. 12, 4). K tomu přistoupil u všech národů zápal zakládati školy, a dějiny nepamatují, že by tomu tak kdy bylo v minulých stoletích. Odtud po všech jazycích a národech takové rozhojnění knih, že se již i sedláci a ženy seznamují s věcmi, k nimž před tím sotva měli přístup učenci a boháči, knihy za drahý peníz kupující. Nyní pak se vynořuje i usilovná snaha mnohých, přivést metodu studií k takové dokonalosti, aby veškeré věci lidské, hodné poznání, mohly býti vlévány v mysl nejsnadnějším úsilím.«
»Zda-li se to (doufám však a bude-li nalezena cesta, již hledáme, všechny vhodně učiti vědění a očekávaný, již dříve osvětlený zlatý věk).«

³⁸⁾ Plný název spisu je »Reverendi et clarissimi viri, Johannis Amos Comenii Pansophiae prodromus, in quo admirandi illius et vere incomparabilis operis necessitas, possibilitas, utilitas solide, perspicue et eleganter demonstratur.« Komenský v ODO dal tomuto dílu název »Pansophici libri delineatio«. Název »Praeludia conatum pansophicorum Comenii« je, jak je patno z Hartlibovy předmluvy k vydání z r. 1637 a jak důrazně upozornil Hendrich v »Snahách« (str. 10), název pro dvě ukázky »Prodromu« a k němu připojené krátké pojednání didaktické.

³⁹⁾ Vydání Odložilíkovo vyšlo v »Časopise Matice Moravské«, II, Brno, 1928. G. H. Turnbullovo vyšlo spolu s dosud nevydanou verzí »Brány věci« pod názvem »Jana Amosa Komenského Dva spisy vševedné«. Praha 1951.

Komenského »Prodromu« se dostalo na jedné straně vřelého přijetí, na druhé straně ostré kritiky. O nadšeném očekávání, nesmírném zájmu a vřelém přijetí mluví s dostatek zprávy Hartlibovy i jiných přátel, jím se vysvětluje samo rychlé vydání díla tiskem, jeho ohlas v Anglii, Francii, Holandsku, Německu i jeho druhé vydání v krátké době. Kritiky byly činěny s hlediska vědeckého a s hlediska náboženského. S hlediska vědeckého kritisoval Descartes a to dvakrát. Jeho první názor na Pansofii asi z pol. r. 1638⁴⁰⁾ byl dosti příznivý. Descartes snahy Komenského vítal v době, kdy znal Komenského »Pansofii« jen z doslechu. Po přečtení »Praeludií«, v listě ze září 1638, ukazuje na nesplnitelnost Komenského snahy a nevidí, že by ukázky dávaly naděje v plodný postup. Hlavní závalu vidí v míšení vědy s náboženstvím.⁴¹⁾

Kritiku s hlediska náboženského pronesl podle dopisu Hübnerova vicekancléř, jenž, ač přečetl dílo s obdivem, přece vytýkal, že Komenský se na některých místech kloní k pelagiánství a na jiných souhlasí se sociinány.⁴²⁾

V obraně proti Maresiovi (Cont. § 49) se zmiňuje Komenský o výtkách luterána Abrahama Calovia, který vytýkal, že pod pláštěm pansofie chce Komenský šířit kalvínství.⁴³⁾

Nejhlouběji se však Komenského dotkl útok ze strany polského souvěrce, šlechtice Hieronima Broniewského. Byla to přímá obžaloba Komenského u církevních představených v Lešně. Komenský se tam musil dvakrát zodpovídati, jednou před patrony školy lešenské na zámku lešenském, jednou před církevním synodem. I když se Komenský nakonec obhájil, zůstavil v něm tento útok nesmírně bolestný dojem. Odráží se to nejen ještě po letech v »Cont. adm.« § 49, ale zvláště v dopisu Hartlibovi⁴⁴⁾ ze září 1639. Starší komeniologové znali obsah výtek Broniewského jen ze zpráv Komenského v korespondenci a v životopise, jednání před synodem bylo známo i ze zápisu ze synody lešenské z 20. III. 1639.⁴⁵⁾ Nyní byly v pozůstalosti Hartlibově nalezeny a Turnballem vydány Broniewského »Annotiunculae quaedam in praeludia Comeniana ad Portam sapientiae« a stížnost proti Komenskému, adre-

⁴⁰⁾ Kvačala: »An. Com.«, str. 14.

⁴¹⁾ Hendrich, citovaný spis, 20. Rovněž Novák - Hendrich a Kvačala v příslušných partích životopisných děl.

⁴²⁾ Hendrich, tamtéž, 20, Kvačala I, 27. P. R. 91.

⁴³⁾ Hendrich, tamtéž, 20. Cont., par. 49. Reber VSJAK I, 391.

⁴⁴⁾ Kvačala, II, 35.

⁴⁵⁾ Kvačala II, str. 183 a Analecta Com, str. 159.

sovaná bratrskému seniorovi Martinovi Orminiovi z 5. ledna 1639.⁴⁶⁾ Můžeme se tedy přímo seznámit s dokumenty, které Komenskému připravily tak bolestné chvíle právě proto, že byly z řad Jednoty. Jsou pro nás důkazem, jak Komenského vševedné dílo v jeho nejbližším okolí působilo a i zaráželo smělou novotou. Broniewski v dopise žádá Orminia, aby Komenskému zamezil narušovat pansofickými snahami církev. Hlavně útočí proti toleranci Komenského, o níž prohlašuje, že otevírá dveře veškerým heresím a sektám. Stejně brojí proti třem zdrojům poznání u Komenského, při nichž je rozum kladen na nejvyšší místo. Cituje z něho: »Omnis cognitio nostra a sensu incipit, a fide proficit, a ratione perficitur«⁴⁷⁾ a pobuřuje jej to jako povyšování rozumu nad víru. Synkritickou metodu kritizuje Broniewski jako odstraňování Pisma a snižování jeho na pomůcku pro výklad temných míst přirozeného poznání. Stejně ho pobuřuje demokratismus Komenského ve věcech poznání a jeho optimistické přesvědčení o přirozené dobrotě člověka a jeho schopnosti přirozenou cestou dojít ke spáse. Vysoké ocenění přirozenosti člověka se mu zdá být v rozporu s dogmatem o dědičném hříchu, uráží ho i srovnávání tvorů s tvůrcem. Vytýká pansofické bludy a míchání moudrosti aristotelské s božskou a zvláště vysoké hodnocení lidského vědění, stejně jako vysoké hodnocení současného století, pro něž má Broniewski jen slova odsouzení. Pošetilostí mu jsou představy, že toto temné století je předchůdcem zlatého věku.

Rovněž chtít mít církví již na zemi pokládá Broniewski za myšlenku bezbožnou, jako by neměl být až v nebi. Komenský mísí posvátné se světským tím, že připouští všechny autory do pansofie a vynášením pansofie snižuje bibli. Vrcholem bludů je pak přesvědčení, že vlastními silami naší přirozenosti s pomocí výchovy můžeme docílit lidské dokonalosti, což Broniewski prohlašuje za sociniánství.

Broniewski používá dokonce prostředku tak mnohých licoměrných moralistů a na konci dopisu Orminiovi nařiká nad zkázou studující mládeže a vypravuje historku o jakési zbožné matroně, která jemu, Broniewskému, s pláčem sdělovala kacírské (heterodoxos) řeči svého synáčka, kterého v lešenském atheneu vyučuje Komenský.

J. Fučík řekl,⁴⁸⁾ že tmář je citlivý na světlo jako fotografická deska, a to platí i o Broniewském, zřejmě příslušníku konservativního šlechtic-

⁴⁶⁾ G. H. Turnbull: »Hartlib, Dury and Comenius«, str. 452–6.

⁴⁷⁾ Všechno naše poznání počíná smysly, pokračuje vírou a je přiváděno k dokonalosti rozumem.

⁴⁸⁾ J. Fučík: »Božena Němcová bojující«.

kého směru v polské Jednotě. Vycítil nejpokrokovější these Komenského díla, jeho optimistickou víru v lidskou přirozenost předjímající již osvícenství a víru v moc přirozeného lidského poznání a výchovy. Komenský, ač blízký kalvinismu, nesdílel nikdy jeho ponuré názory na praedestinati a deshumanistickou theorii o slabosti lidské přirozenosti a o neschopnosti uniknout následkům smrtelného hříchu vlastními silami. Tím byl blízký sociniánům, i když jeho názory vznikaly na daleko širší základně, než byly sociniánské vlivy. Pro nás je jeho obžaloba zajímavá potud, že si z ní můžeme udělat představu, jak to, co dnes čteme jako samozřejmé, působilo revolučně v jeho době.

V osobě Broniewského se Komenský setkává, bohužel ne naposledy, s tím, co případně označil později biblickým termínem, »horlivost bez lásky a vědění« (»zelum sine amore et scientia«). Jak trpce se ho dotklo podezření, že je nebezpečné svěřovati mu řízení mládeže a školy, důkazem je, že žádal za propuštění ze školské služby, ale nedosáhl ho.

Projednávání útoku Broniewského dalo podnět k tomu, aby Komenský pro užší kruh rozhodčích vyložil blíže své pansofické snahy, aby mohly být posouzeny. Tak vznikl obranný spis »Objasnění vševedných snah«. »Conatum pansophicorum dilucidatio in gratiam censorum facta«⁴⁹⁾ – Hendrich dokazuje na základě »Dilucidace« a to jak předmluvy Komenského, tak proslovu Hartlibova, že kniha byla tištěna nejdříve pro malý okruh v nepatrném počtu přímo na náklad lešenských patronů, a Hartlib, dostav tento výtisk, právě když dotiskoval druhé vydání »Prodromu«, připojil jej ještě k tomuto vydání z r. 1639. »Dilucidace«, právě proto, že autor se v ní hájí z výtky nenáboženského pojetí, zdůrazňuje více než »Prodromus« motiv víry. Je to na újmu celého díla právě tak jako rozvláčná analogie, v níž se budování pansofie a její rozvržení srovnává se stavbou chrámu Ezechiellova. Zajímavé je, že použití symbolu chrámu zdůvodňuje Komenský veršem z Lucretia Cara, mluvícím o jasných chrámech mudrců »sapientum templa serena«. Předností je propracování cílů vševedy, jemuž právě apologický účel dodává zaujetí a vroucnost. Snad i ten motiv, že Komenský se cítí stihán furiemi náboženské nesnášenlivosti, kterou tak bytostně nenáviděl, zaostřuje cíl pansofie na odstranění názorových sporů a zesiluje zdůraznění účelu irenického. A tak v předmluvě k »Dilucidaci« se podtrhuje její cíl, že nechce sloužit nějakému určitému vyznání (což má být ospravedlněním z výtky šíření kalvinismu), nýbrž že usiluje o smíření všech, kteří po ně-

⁴⁹⁾ Hendrich, str. 21 a str. 29.

jaké stránce obětovali pravdě.⁵⁰⁾ Komenský ukazuje na neplodnost stá-
letých sporů a hlásá nutnost společnou cestou hledat moudrost.⁵¹⁾

Velmi výrazně vystupují v »Dilucidaci« snahy všeosvětčné – Právo
na vzdělanost, na osvícení, o němž bylo mluveno již v »Prodromu«, je
tu ještě kategoričtěji vysloveno. – Do popředí vystupuje význam panso-
fie, který bývá dosti často přehlížen, je to nejen všechna moudrost,
ale i moudrost pro všechny – V § II. »Dilucidace« se přímo slavnostně
vyhlašuje právo všech na vzdělání a vyvozuje se ze samé lidské přiro-
zenosti. – Je to rodové právo člověka, proto nemůže být jen soukromým
majetkem (peculium) jednotlivců. A ruku v ruce s prohlášením přiroze-
ného práva všech na vzdělání je prohlašována i nutnost podávat je ná-
rodnými jazyky. »Bylo mravem po několik staletí, že ty věci, o nichž byla
domněnka, že obsahují tajemství moudrosti, nebyly podávány národnými
jazyky, lidu (nebo všeobecně – dvojí význam termínu vulgo) srozumitel-
nými, ale cizími k tomu účelu zvláště určenými, latinským a řeckým a
tím způsobem i na moudrost samu se hledělo jako na soukromý majetek
některých lidí, to jest těch, kteří byli připuštěni k oněm zdrojům. Ale my
usilujeme, aby moudrost byla vlastnictvím propůjčeným veškerému lid-
skému rodu, jehož se lze oprávněně domáhati jako obecného práva a
užitku. I prosím a zapřísáhám při slávě boží, aby se hledala a nalézala,
chystala a otvírala cesta, po které by vůbec všem, i z nejnižšího lidu,
bylo možno viděti a uctívati stopy moci, moudrosti a dobroty stvořitele,
vtištěné všemu. . . . S tím hlavním cílem hlásáme nikoli jednoduše moud-
rost, nýbrž moudrost na níž každý člověk má nárok – »omni homini debi-
tam sapientiam«. ⁵²⁾

⁵⁰⁾ Prodrom, par. 19, VSJAK I, str. 407: »Viam reconciliandi omnes, qui ulla parte
veritati litant, trado . . .«

⁵¹⁾ Prodrom, par. 18, VSJAK I, str. 406: »Quid alioqui profuit odiosis disputationibus
mundum conflictasse tot saeculis! Iam tandem igitur praepostera contradicendi ac liti-
gandi consuetudine seposita scrutemur iuncta diligentia sapientiae Dei vias, ut eius
quaquaversum se diffundentis ubique percepto suavissimo gustu iucundius transigamus
mortalem vitam, immortalis autem praeparemur decentius.«

⁵²⁾ Quantum ad subiectum, obtinuit mos aliquot saeculorum, ut ea, in quibus sapientiae
mysteria contineri credebantur, non linguis vernaculis, vulgo intelligibilibus, sed exoticis,
ob id peculialiter discendis (Latina et Graeca) traderentur, eaque ratione sapientia ipsa
ut peculium quorundam, ad fontes nempe illos admissorum habebatur. At nos contendimus
esse communitati generis humani concessam possessionem, publico iuri et usui merito
vindicandam: oramusque et obtestamur per gloriam Dei viam quaeri et inveniri, parari
et aperiri, qua omnibus in universum, etiam de infima plebe, potentiae, sapientiae bonita-
tisque Creatoris sui vestigia omnibus illis, quae omnes vident, audiunt, gustant, tangunt,
agunt, dicunt, cogitant, ubique impressa intueri et adorare liceat. Eo, inquam, primo
fine non simpliciter sapientiam, sed omni homini debitam sapientiam profiteamur. (VSJAK,
I, str. 414.)

Uvádím pod čarou citát v doslovném latinském znění, neboť má
mnoho pozoruhodného. Překvapuje, jak Komenský přechází k striktní
právní terminologii, již jinak neužívá (»vindicare«, »peculium«, »iure
et »meritus usus«). Je to skutečná vindikace práva s celou důrazností
právní mluvy. Dále je pozoruhodné, jak Komenský pokládá právo na
vzdělání za základní pro genus homo (lidský rod). Vzdělání je rodovým
právem člověka, proto musí být celému rodu společným majetkem, nikoli
soukromým vlastnictvím. Je zajímavé, jak do aristotelské terminologie
přerůstá nový obsah – od rodového znaku se tu již přechází k přiroze-
nému právu.⁵³⁾ Příkladově ovšem toto logické a ontologické určení stírají
tím, že převádějí Komenského genus humanum jako pokolení lidské a ne
jako rod lidský. Je tu opakována myšlenka, vyslovená již v »Prodromu«,
ale ve formě ještě důležitější a koncisnější.

»Pansofie« musí být nazírána ze tří hledisek. Především vzhledem
k poznávajícímu subjektu (propter subiecti amplitudinem), jak pěkně
formuluje Komenský, a to je právě ona obecnost moudrosti, nevylučující
nikoho z lidí. Dále vzhledem k poznávanému objektu (propter obiecti
universalitatem), a v tomto bodě ukazuje Komenský na nebezpečí spo-
čívající v tom, že vzdělanci si mezi sebou oblast vzdělanosti rozdělují,
jedni se zabývají filosofií, jiní theologií nebo theosofií, jiní lékařstvím
a jiní právy a ostatní obory zanedbávají. Ba i z filosofie volí jen ně-
kterou část a ostatní ani od prahu nepozdraví. Z toho plyne, že moudrost
mnohých je částečná a co je ještě horšího, sektářská,⁵⁴⁾ – proto dochází
k sektám. Komenský v důsledku toho hájí, že není možno ani pěstovati
odděleně jen samostatnou theologii bez filosofie, ani filosofii bez theo-
logie (par. 14) – a reaguje tím na výtky činěné s obou stran.

Hendrich právě tak jako Beisswänger soudí, že již do doby prvního
lešenského pobytu patří i dílo »Pansophiae diatyposis«, jež Hendrich⁵⁵⁾
klade do prvních měsíců r. 1639. Odlišného názoru je Jan Patočka, který
o tomto díle Komenského soudí, že vzniklo až v Anglii. Zdůvodňuje svůj
názor tím, že pravděpodobně teprve v Londýně se Komenský seznámil
s dílem Patrizzioho, jehož vliv je v ní patrný. Tento názor Patočkův by
velmi odpovídal mé koncepci, protože v »Diatyposi« se v zesílené míře
projevují prvky, charakteristické pro vliv londýnského pobytu: motiv
chiliastický, spojený s motivem pokroku a s motivem lidské spoluúčasti

⁵³⁾ Vzpomínám maně na touž terminologii Marxových »Manuskriptů«, když mluví o práci
jako rodovém znaku člověka.

⁵⁴⁾ Plerorumque scientia particularis tantum sit, immo quod peius, partialis (par. 12).

⁵⁵⁾ Hendrich: »Snahy«, str. 32–3, Beisswänger: »Comenius als Pansoph«, str. 16 a n.

na pokroku a tím i na přípravě lepšího věku. Ale Turnbullovy poslední objevy svědčí pro vznik ještě před Londýnem. Snad lze londýnské vlivy vysvětlit dodatečným zpracováním v Elblongu, kde ji Komenský připravil do tisku. Vydal ji r. 1643 v Gdansku. Pojednám proto o ní až v této časové souvislosti.

Z údobí před odjezdem do Londýna máme ještě jeden »pansofický« pokus, skromnější než ostatní, snad proto, že počítá s realizací v Polsku. Pansofie se v něm jeví jako podnik s didaktickými cíly a s encyklopedickým zpracováním, jako jakási soustava učebnic od nejelementárnějších počínaje, zahrnující v sobě soubor veškerého vědění. Uskutečnění si Komenský slibuje od lešenského pána, hraběte Leszczyńskiego a dovidáme se o něm z dopisů hraběti,⁵⁶⁾ v nichž je celý návrh propracován. Nebyl uskutečněn a pro vývoj všenápravných snah nepřináší nic nového.

Zápas o metodu

Ukázala jsem ve třetí kapitole, jaký obdiv choval Komenský pro mechanickou metodu, jak se u něho pojila se snahami o demokratisaci školy a jak důsledně ji ve svých didaktických koncepcích aplikoval. V jejím použití se přiblížil nejvíce pokrokovým tendencím své doby, i s jejich přednostmi a vadami, a zařadil se mezi přední hledače nové plodné metody v XVII. století.

Mechanická metoda není však pro Komenského metodou univerzální. Je mu především metodou výrobní. Protože škola je v jeho pojetí dílnou a didaktický proces výrobním procesem, při němž z dětí nevzdělaných je třeba rychle, dokonale a hromadně vyrobiti vzdělance, je tu mechanická metoda na místě.

Ale mechanická metoda není nikdy pro Komenského metodou poznávací. A právě hledání poznávací metody je celožitovní kalvarií Komenského. V ní se plně projeví rozpory mezi jeho sensualismem na straně jedné a mezi potřebou racionálního, apodiktického vědění na straně druhé, mezi pracemi didaktickými a spisy pansofickými. V ní se projevuje neblaze i jeho nedostatky matematického a přírodovědného poznání i zátěž náboženského předsudku, že bible je rovnocenným poznávacím pramenem. A tak otázka metody, (stejně jako otázka obsahu) se stává úskalím Komenského vševědy.

⁵⁶⁾ Patra, str. 36.

Snaha o pansofii je u Komenského podmíněna zřeteli didaktickými, – je moudrostí, kterou si mají všichni osvojit. Problematiku tvořící se moderní vědy chápe pedagog s vyhraněnými společenskými tendencemi jinak, než tehdejší tvůrčí přírodovědci a filosofové, vycházející z přírodovědeckého poznání. Komenský si staví problém, jak všem zpřístupnit neustále narůstající vědění, spolu se vším cenným z vědění minulého a prostřednictvím vědění dospět k všeobecnému osvícení a všeobecnému smíru. Tento problém, tkvící hluboko v společenských snahách Komenského a v jeho demokratismu, si ostatní současní filosofové nekladou, protože jim jde o rozvoj bádání, nikoli o rozvoj šíření vzdělanosti a dokonce už ne o problém šíření všeobecné vzdělanosti mezi všemi. Jestliže srovnáváme Komenského s těmi mysliteli, kteří důrazně odmítají jakékoli míšení filosofie s theologií, pak ovšem Komenský se jeví vzhledem k nim jako myslitel mnohem více poplatný minulosti. Srovnáme-li však Komenského s týmiž mysliteli, pokud jde o jejich názor na šíření vzdělaní, pak většinou seznáme, pokud se vůbec o této věci vyslovili nebo pokud se můžeme nějak jejich názoru na tuto věc dopátrat, že pokládají filosofii založenou na přírodních vědách za vědění, dostupné jen vzdělancům a jen jim užitečné, kdežto masám ponechávají jen náboženství. Po této stránce Komenský, který důrazně proklamuje právo všech i na světskou moudrost, na poznání věd a filosofie, stojí nutně nad nimi.

Pro Komenského všichni lidé jsou tvory rozumnými, schopnými pochopit všechno vědění, je-li podáno v nejpodstatnějších bodech a vhodnou metodou. Komenského pansofie je pro nás tedy význačným, i když utopickým krokem vpřed, je po prvé jasně pochopeným, formulovaným a s neúnavným úsilím o realizaci spojeným úkolem, jak zvládnout souhrn lidského vědění, aby mohlo být všemi osvojeno. Při tomto pojetí universálního vědění pro široké masy a pro všechny národy (jestliže v prvních pracích pansofických se omezuje Komenský na národy křesťanské, v pracích pozdějších vidí právě jeden z cílů pansofie v tom, získat i národy nekřesťanské) bylo by bývalo v společenské situaci, v níž Komenský působil, anachronismem hlásat odtržení theologie od světského vědění.

Komenského pojetí theologie bylo odsuzováno jak theology lutherskými, tak kalvínskými i bratrskými jako málo pravověrné, příliš racionalistické a tolerantní. Právě záměr Komenského nestát na pozicích jedné církve, nýbrž hledat cesty k jednotě mezi všemi křesťany, hledat to, co je všem křesťanům bez rozdílu konfesi společné, popudilo proti němu všechny konfese. V tom jak Komenský nedbal konfesionálních

rozdlí, o něž byly mezi církvemi zuřivé boje, a jak hledal společný základ, který viděl v bibli a v rozumu, můžeme vidět relativně pokrokový postup proti bojovně orthodoxním posicím církve. Není to ještě deismus, ale péče je to významný krok k oné náboženské toleranci, jež byla příznačná pro XVIII. století. Tento krok je třeba tím více ocenit, že Komenský byl knězem a čelným představitelem Jednoty, později dokonce její hlavou.

Kompromis v obsahu poznání vede nutně ke kompromisu a k stálému tápání v metodě. Úloha, již si Komenský kladl, byla prakticky v jeho době neřešitelná. Komenský ještě nezná význam vědecké dělby práce, ostatně nejde mu o ni, protože vševěda se nestaví jako badatelský prostředek, nýbrž jako prostředek všeobecného vzdělání, jehož obsahem má být právě všeobecnost, ne speciálnost. Víme, že tento problém se nám nezdařilo zcela uspokojivě vyřešit dodnes. Jeden ze způsobů jeho řešení je encyklopedické zpracování aktuálního stavu vědění, podané všeobecně přístupnou formou. K tomuto prostředku sahá francouzská buržoasie v XVIII. stol. Je jim kolektivně zpracovaná, revolučně pojatá »Velká encyklopedie«, sloužící mnohem více obecnému vzdělání buržoasie než vědeckému bádání.⁵⁷⁾ Komenský není občas myšlenka encyklopedického zpracování látky zcela vzdálen. Takové zpracování obsahuje program jeho smělého, mladistvého pokusu »Theatrum universitatis rerum«. Malou příručí reálnou encyklopedií, rozhledem po praktickém světě věci přizpůsobeným dětskému chápání je i jeho »Brána jazyků« i jeho »Orbis pictus«. Obě tato dílka mají ostatně některé prvky společně se svou pozdější a mnohem slavnější sestrou »Velkou encyklopedií francouzskou«, – je to zřetel k lidským občanským povoláním, k řemeslům, technice, k předmětům běžné potřeby. Jaký je to odstup od takového souhrnu moudrosti, jakým byly středověké Summy!

Právě v encyklopedickém podání věcí, v radostném smyslovém světě přírody a řemeslné výroby a měšťanských vztahů je Komenský doma. A chceme-li pochopit jeho obtížný zápas o metodu, musíme si uvědomit jeho východisko ze smyslového světa, z onoho »orbis sensualium« a uvědomit si specifičnost a omezení tohoto východiska.

⁵⁷⁾ Je pozoruhodné, že ideologický nástup buržoasie francouzské se tolik neodrazil v individuálním filosofickém systému jako právě v kolektivní »Encyklopedii«. Tento zdatilý pokus je důkazem, jak základní myšlenka J. A. Komenského, snaha zvládnout nové se nakupevní poznání ve formě dostupné nejen profesionálním vzdělavcům, ale i širším vrstvám občanstva, nebyla v zásadě pochybená, nýbrž jen, jako mnoho jiných myšlenek Komenského, předčasná.

Děti jeho školy vidí svět v obrazech, je to svět věcí a kvalit. Ale věci a kvality jsou příznačné pro aristotelský svět, kvalitativní je aristotelská přírodověda. V tomto bodě se Komenský nedostal dále. Vidi především věci, chce najít bránu k věcem a bránu věcí, věci jsou před ním zřetelem všech jeho děl didaktických, ale i pansofických a logických. V pozdním spisku »Triertium catholicum«⁵⁸⁾ v pozoruhodném schematickém znázornění poznání je v centru věc, která je ze tří stran dobývána třemi různými metodami: myšlením, činností a mluvou.

Tento bohatý svět, plný věcí, je největší silou Komenského didaktiky, a to právě na dvou nejnižších stupních (do šesti a do dvanácti let), kde centrem dětského poznání jsou věci a jejich jazykové vyjádření. Ne nadarmo je optika a mořeplavba důležitým zdrojem poznání. Komenský, poutník, se v labyrintu světa umí rozhlížet a to i se zřejmým zalíbením a přímo kreslířskou pozorností. Ale Komenský přehlíží význam vztahů a zákonů. Ve středu jeho nadšení pro objevy a vynálezy, jejichž dějinám ve svém vyučovacím programu věnuje značné místo, jsou objevy a vynálezy věcí – Ameriky, knihtisku, střelného prachu. Nic pro něho ne znamená objev Keplerových zákonů i když oba první byly uveřejněny v prvním desetiletí sedmnáctého století v Praze, nic pro něho neznamení ani objevy mnohých jiných zákonů, které byly učiněny za jeho života. Podává-li v »Nárysu vševědy« (»Pansophiae diatyposis«) jako příklad své metody výklad Slunce, pak zní jeho definice »Slunce jest největší hvězda nebes, nástroj přírody určený k osvětlování země svým oběhem a tím k oživování všeho na zemi a k rozměřování změn času« a vysvětluje-li dále tuto definici tak, že slunce je 1. převeliká masa nejjasnějšího světla seskupeného v jedno, 2. jakási schopnost oživující, která se šíří zároveň s paprsky a 3. ustavičný kruhový pohyb – pak všude vidíme stejné omezení na smyslový dojem a teleologický výklad a tytéž rysy jsou i v axiomatech, které o slunci stanoví. Tento naivní sensualismus, i když je míněn pro dílo pansofické, je blízký dětskému nazírání a vhodný jako doprovod k učebnicovému obrázku z té doby.

Komenský přehlíží význam kvantity. Matematika má zcela nepatrné místo v jeho školním systému. Dovolává-li se v pansofických pracích vzoru matematických pravd s jejich apodiktivností a důslednou deduktivností a chce podle nich vytvářet svůj pansofický systém, pak tertium comparationis je mu jen ona apodiktivnost a nic více.

Omezenost kvalitativního sensualismu obráceného jen k věcem, má

⁵⁸⁾ J. A. Komenský Triertium catholicum. Leyden, 1681.

neblahé důsledky pro Komenského gnoseologii. Především svádí Komenského k synkritické metodě, která tvoří hlavní omyl jeho úsilí po zvládnutí poznatků. Na synkritické metodě si Komenský velice zakládal jako na svém originálním vynálezu a jako na nejbezpečnější cestě k odhalování a vysvětlování pravdy. Ve skutečnosti byla hlavním zdrojem jeho omylů, nebezpečnějším než omyly ostatní.⁵⁹⁾ Ostatní omyly jeho gnoseologie se nám na první pohled jeví jako zřejmá residua starého, jako ostrovy minulosti, trčící v proudu myšlení, směle se řítícího kupředu, ale nijak neovlivňující toto myšlení nebo jako prvky lidské umdlenosti, slabosti a zoufalství. Zřejmým přežitkem feudalismu je to, že Komenský pokládá bibli za první zdroj poznání a spousty citátů z bible, z proroků a žalmistů působí zvláště v jeho pozdějších spisech rušivě. Ale tato místa lze z ostatního textu poměrně snadno eliminovat, nezasahují do něho. Stejně je tomu s jiným residuem minulosti, zesíleným lidskou zemldleností a zoufalstvím, když ztroskotala všechna naděje na návrat do otčiny, jeho víra v to, že Bůh oznamuje svou vůli prostřednictvím zjevení a že tlumočníky těchto zjevení jsou některé vyvolené osobnosti. Ale i tato residua buď nejsou v jeho nejlepších dílech nebo nepodmiňují hlavní myšlenkový sled. Obojí argumentace, plynoucí ze zjevení a plynoucí z rozumových důvodů a bystrého pozorování soudobé společnosti, jde v mnoha dílech paralelně a vnějšně nás sice ruší, ale nijak nenarušuje sled argumentace budované na přirozených důvodech. Tak je tomu v dílech »Sermo secretus Nathanis ad Davidem«, »Gentis felicitas«, »Angelus pacis« a j.

Naproti tomu synkritickou metodu nacházíme i v nejlepších pedagogických i všenápravných pracích Komenského, není přežitkem minulosti, nýbrž je výsledkem hledání nové metody u myslitele, který chápe nesmírný význam zkoumání přírody, který zná nesmírný význam správné metody a tuto metodu usilovně hledá, ale který nedovedl odtrhnout vědu od teologie, a proto mu residuum teologie zůstane i v oné metodě, která je plně proniknuta progresivními zásadami soudobého empirismu. Zároveň však v této metodě se obráží bezradné hledání cesty od smyslového nazírání k pojmovému zvládnutí smyslového bohatství. Hledání cesty od jednotlivého k obecnému, oné cesty, na níž ztroskotával každý jednostranný empirismus, je patrné ve všech Komenského dílech.

⁵⁹⁾ J. Tondl v »Průvodci dějinami evropské filosofie« (Brno, 1947, str. 202) správně postřehuje, že náboženské blouznění Komenského tvoří vedlejší samostatný komplex, sice stále živný trpkými životními osudy, avšak nezasahující podstatně do jeho hlavního díla.

Josef Hendrich v úvodu k českému vydání Velké didaktiky soudí,⁶⁰⁾ že Komenský hrdě zhodnocuje svůj vynález synkritické metody v úvodu k »České didaktice«, kde srovnává přednosti své »Didaktiky« oproti pracím starším a píše:

»Chlouba naše v Bohu je a ne bez pravdy; kdo oboje srovná, pozná: všecka fundamenta e naturae abdito cruta nostra sunt« jako »specialissima omnium dispositio. Alii in praescribendis tantum regulis et prodendis particularibus observationibus occupati fuere«. Hendrich v témže úvodu popisuje synkritickou metodu Komenského takto: »Komenský vychází z předpokladu, že Bůh stvořil svět i člověka. Ideje své při tomto stvoření nemohl bráti odjinud než ze sebe sama. Člověk při svém tvoření nemůže bráti ideje odjinud než ze světa kolem sebe. Ale tento svět zrcadlí právě ideje Boží. Tak se dá všecko redukovat na tytéž ideje. Má-li všecko za základ tytéž ideje a pocházejí-li tyto ideje od jednoho původce, plyne z toho, že ve všem stvoření vládne všeobecný soulad, všeobecná harmonie.

Na základě toho takovou věc, kterou nelze dosti jasně posouditi v případě daném, je možno lépe poznat z případů analogických. Na příklad podmínky svornosti ve společnosti lidské není možno poznat jen tak snadno. Ale kdo zná dobře spojení a funkce částek našeho těla i základy svornosti odtud plynoucí, ten zná již také podmínky svornosti při těle kterékoli lidské společnosti, na příklad nutnost dělby práce, potřebu, aby každý pracoval pro celek atd.« Hendrich předpokládá, že této metody používá Komenský již v »Didaktice«, i když ji tam ještě výslovně nejmenuje, a ukazuje, že jde o metodu soustavného analogisování, již se Komenský snažil theoreticky zdůvodnit ve ztraceném spise »Sapientia bis et ter oculata« a ve spisku dochovaném, »Triertium catholicum«.

Hendrich se domnívá, že všechna srovnání v »Didaktice«, která dnešní čtenář i někteří vědečtí vykladači Komenského pokládají za slohové ozdoby a názorná přirovnání, chápal Komenský jako důkazy svých thesů. Na důkaz svého tvrzení uvádí, že i současníci se na ně dívali jako na důkazy ex analogia, jak svědčí výtka v listě Hübnerově.

O metodě analogisování lze říci, že v ní vizuální sensualismus nabývá specifické formy dané potřebou didaktického principu názornosti. Důkaz je nahrazován názornou ilustrací, abstraktní pojmy jsou vysvětlovány tím, že jsou pro ně uváděny analogie ve světě smyslových obrazů,

⁶⁰⁾ »Didaktika velká«, III. vyd., Brno, 1948, str. 11 a násl.

didaktická pochopitelnost je vydávána za racionální zvládnutí, jednotou obrazu je nahrazena jednota logického systému, svět je vysvětlen tím, že je podán jako svět v obrazech.⁶¹⁾

Spojení smyslového a rozumového poznání sklouzlo tedy na falešnou cestu, na cestu ilustrační, přijatelnou, ba, do jisté míry i žádoucí v elementárních učebnicích, ale naprosto nepřipustnou jako vědecké řešení problematiky vztahu smyslového a pojmového poznání. Schematismus potrojnosti, jenž je později důsledně proveden v »Triertium catholicum« a ve všech dílech pansofických a všenápravných, ještě více znehodnocuje metodu, která vede k násilnostem, umělostkám a formalismu. V analogisování se princip názornosti dostává na scestí, ilustrace se stává důkazem.

Didaktické zřetele, které se bezděky stávají kritériem v gnoseologické problematice, vedou k úskalí bezcenného hračkářství, při němž hlavním důkazovým řetězem se stává ordo et connexio imaginum.⁶²⁾

Nelze tedy omyly Komenského pokládat prostě za nepřekonané zbytky minulosti, nýbrž jde spíše o vytýčení nových úkolů, úkolů přímo vyvěrajících z potřeb nejpokrokovější třídy, ale úkolů, jež bylo možno již postavit a ne ještě vyřešit. Při jejich řešení se proto Komenský nutně vrací k starým aristotelsko-tomistickým metodám. Nejvýznamnější a nejobtížnější z těchto úkolů plynou z filosofického domýšlení sensualistické gnoseologie, a to ne s jejím theoretickým fundováním, nýbrž s jejím promítnutím do praxe.⁶³⁾

⁶¹⁾ Jistě tu působily i tradice kazatelské ilustrační manýry, umožňující lidovým kazatelům zkonkretizovat abstraktní pojmy.

⁶²⁾ Viz Hendrich: »Důkazy z podobnosti u Komenského«. Pedagogické rozhledy, 1922, t. XXXII, str. 21 a n.

⁶³⁾ Zcela jinak než pozitivistická kmeniologie se dívá na synkritickou metodu J. Patočka. Nevidí v ní jen metodologický princip, nýbrž nutný důsledek filosofického universalismu a panharmonie, který zavrchoval jeho názorovou jednotu. Zároveň zdůrazňuje, že pro Komenského byla synkritická metoda nejen subjektivně, ale i objektivně uměním, jehož pomocí činíme objevy (ars inventiva) a že její pomocí své největší objevy (inventiva) učinil. Soudí, že důslednost tří paralelních řad mu umožnila přenášet souvislosti z jedné řady na druhou a tím docházet k objevům, které by byl jinak neučinil.

Souhlasím s Patočkou jen částečně. Můj souhlas se týká jeho názoru, že synkritická metoda plyne nutně z jeho základní filosofické koncepce a tvoří s ní jediný celek. Nesouhlasím však vůbec s jeho vysokým hodnocením invenční funkce této metody. Subjektivně jistě pro Komenského synkritická metoda byla i metodou »objevů« vedle toho, že mu byla vždy metodou výkladu. Viděl v ní jistě onen všemocný nástroj k získání nových poznatků, který hledali všichni průkopníci novodobého myšlení v XVI. a XVII. stol. Ale objektivně je třeba vidět, že Komenský dosáhl svých nejvlastnějších úspěchů ne cestou spekulativního a často velmi libovolného analogisování, nýbrž tam, kde se opíral přímo o bohatou zkušenost jak pedagogickou, tak společenskou, k jejímž

Co znamená sensualistickoempirická gnoseologie v praxi? Znamená především nutnost zvládnout nekonečné množství neustále se rozmnožujících poznatků. Tento úkol se nestavěl ani scholastice, která shlížela na empirii přezíravě a která si rozsah vědění omezila biblí v úzké, oficiální interpretaci a stejně tak okleštěným a oficiálně interpretovaným Aristotelem a tomistickou summou veškeré theologie. Její problematika i metoda jejího řešení měla své pevné vymezení. Nemohla se však ani stavět kartesiánské opozici na scholastiku, protože zúžení zorného úhlu na jasné a zřetelné pravdy, na logickou evidenci, vyžadovalo spíše zostření intelektu, spíše všeobecné l'art de penser, jak je podávala portroyalská škola, než nějakou metodu, jak zvládnout nekonečné množství neustále přibývajících empirických poznatků.

Filosofická linie Descartova a Spinozova spatřující poznání v bezrozporovém rozvíjení axiomatiky more mathematico nebo more geometrico nemá před sebou problém, jak uvést v soulad mnohost poznatků universalností metody... Tento problém se staví plně až pro nový buržoasní svět s jeho mocným rozvojem výrobních sil, rozšiřujících se neustále na nové světadily, nová odvětví výroby, nové přírodní zdroje, nové reservoiry lidských sil. Před nastupující buržoasií a její filosofií a vědou se objevuje po prvé neohrazenost empirických poznatků. Vítá ji se stejnou expansivní chutí jako nekonečné rozlohy objevených světadílů a obklopujících ji moří, jako stoupající potřebu výrobků, plodin a surovin.

Překážky poznání právě tak jako překážky výroby a politické expanse nejsou vyhledávány proto, aby zmalomyslněly, ale aby byly hledány cesty k jejich odstranění. Tak je dlužno chápat Baconova idola a tak na jiné rovině a v jiné souvislosti se vypořádává s překážkami poznání i Komenský. Počátek nacházíme ve »Velké didaktice«, v XIII. kapitole, v níž Komenský uvažuje o zlepšení škol. Pojednává v ní o pěti překážkách lidského poznání, které nenachází sám, ale přejímá z úvodní kapitoly spisu nejslavnějšího starověkého lékaře, Hippokrata. Jsou to 1. krátkost života, 2. velmi rozptýlené množství věcí, které má duch zdolat, následkem čehož snaha pojmout všechno v okruh vědění je spojena s nekonečnou prací, 3. nedostatek příležitosti učit se krásným uměním, 4. slabost našich duševních schopností a zatmělost soudnosti, která

smělým realizacím, napomáhal, pravda, jeho universalismus. Ale nejvlastnější půda, z níž rostly, byla realita. Větší význam pak přikládám universalismu aplikovanému v jedné oblasti, než paralelismu tří oblastí.

působí, že obyčejně ulpíváme na skořápce a nepronikáme k jádru věci a s. konečně, kdyby chtěl někdo dlouhým pozorováním a novým a novým opakováním pokusů pochopit pravou podstatu věci, je to příliš námahavé a zároveň i klamné a nejisté. (K 5. bodu Komenský podotýká: «Vždyť při tak jemném pozorování věci může lehce přemnoho ujít ostrovtipu i při největším bystrozraku; dopustíme-li se však jen jediné chyby, celé pozorování přechází v nejistotu»).

Těmto překážkám chce Komenský čelit:

- a) prodlužováním života, aby stačil určenému běhu,
- b) zhušťováním vědění, aby se vyrovnalo době života,
- c) uchvacováním příležitostí, aby nemíjely neužitečně,
- d) otviráním ducha, aby snadno pronikal věcmi,
- e) ustanovením nějakého pevného základu, který by nemohl klamat, místo téžavého pozorování.

Komenský si tedy klade velmi konkrétní cíle, jak odstraňovat po většině hmotné, technické, organizační překážky empirického poznání. Samo vytýčení těchto úkolů ukazuje na pochopení potřeb doby. Jsou to úkoly nejen pedagogické, ale týkají se i organizace vědecké práce. Víme, že buržoasní společnost je byla nucena řešit a že mnohé z nich řeší teprve společnost socialistická.

Komenský je řeší ve svém celoživotním díle. V didaktických spisech ukazuje, jak prodloužit život, jak využít každé příležitosti, jak nepromarnit ani chvíli, a hlavně, jak logicky skloubit a zvládnout i empiricky zhustit vědění, aby bylo zvládnutelné v období lidského života. Komenského úzkostlivé šetření časem a odmítání jakéhokoli jak promrhání chvíl, tak nadbytečného vědění nám připomene buržoasní spornost. Ale sama podstata titanského úsilí vyčerpávajícího všechny Komenského síly je svrchovaně vážná a má v sobě až tragické rysy.

Komenský celý život usiluje zvládnout obsah všeho vědění, usiluje o tak úspěšnou bránu věcí, jako byla úspěšná jeho brána jazyků, ale kolísá při tom od zvládnutí pomocí universální metody k encyklopedičnosti, již v principu odsuzuje, ale k níž jeho pansofická koncepce často prakticky vede, ba co ještě horšího, od encyklopedičnosti k jakémusi epitomatorství, k excerpování, zhušťování, hledání pomocníků pro dílo, přesahující síly jedince, ale při tom k nejistotě, jak vlastně použít těchto pomocníků a k stížnostem na ně. Odtud úsilí po organizování vědeckých akademií a vydávání celé řady pansofických děl, ale neustálé ztroskotá-

⁶⁴⁾ «Velká didaktika», Brno, 1948, str. 93 a n.

vání na tom, co má vlastně být jejich obsahem a jak sepnout věci universální metodou.

Překážky velikého podniku tkvějí v době samé, kdy ještě není do důsledků provedena dělba práce a kdy ještě může vzniknout představa o nutnosti zvládnutí všech poznatků, kdy ještě chybí vědomí, že vývoj poznání nepůjde stálým zvládnutím celé sumy lidských poznatků, nýbrž stále větší a větší specialisací vědecké práce.

Ale jsou tu i překážky subjektivního rázu. Komenský není tvůrčím přírodovědcem. Dívá se na vědění ne jako badatel, ale jako didaktik, který je traduje. Vědění je mu něčím hotovým, co je třeba jasně, přehledně roztrdit, pojmově zvládnout a srozumitelně podat. Komenskému každé vědění je především materií, jež má být didakticky zvládnuta. Vědění tím ztrácí tvůrčí charakter, Komenský nezná zápas o badatelskou metodu, jaký vidíme u Bacona i u Descarta, ale jen zápas o metodu výkladu, zápas o to, aby poznatky byly logicky zvládnuty, zjednodušeny, utříděny a upraveny tak, aby byly didakticky co nejstravitelnější. Pedagogické zaměření, jež vedlo Komenského kupředu, strhuje jej zpět tam, kde jde v pansofii o jakýsi systém universálních učebnic či universální učebnicí, v níž by všechno vědění bylo podáno formou pochopitelnou všem lidem.

Synkritická metoda sama však není koncem úzkostného a houževnatého zápasu o metodu. Je principem potrojnosti poznávacích pochodů. Z této potrojnosti plyne výhoda pro poznání, že kde máme v jedné poznávací řadě mezeru, vypomůže nám analogie z řady druhé nebo třetí. Ale jak uspořádat poznatky uvnitř jednotlivých řad, aby zcela nenásilně a přesvědčivě plynul jeden z druhého? Aby veškeré poznání v celé své nesmírné mnohotvárnosti se projevilo jako výsledek harmonického seskupení několika málo principů?

Věc je nesmírně obtížná. Víme již s našeho hlediska, že byla nemožná, a přece pro racionalistu Komenského byla zcela nutným předpokladem veškeré jeho vševědné i všenápravné koncepce, všech jeho snah irenických i mírových, všeho úsilí o nápravu světa. Idealista a racionalista Komenský soudí, že špatné jednání plyne ze špatného poznání a že rozpory skutečné jsou způsobeny rozpory názorovými. Proto soudí, že budou-li všichni lidé účastni stejného pravdivého poznání, budou tím odstraněny jak rozpory a války, tak i všechny jiné zlořády. Jde ovšem o idealistický omyl, ale jde o omyl, který s Komenským sdílí i osvícenství XVIII. století. Záleží tedy všechnen zdar všenápravných snah na tom, aby byl nalezen systém správných, naprosto přesvědčivých a při tom

každému srozumitelných poznatků. Požadavek všeobecné srozumitelnosti plyne z demokratičnosti Komenského racionalismu, který předčí jak racionalismus antické filosofie nebo renesančních myslitelů, tak dokonce i racionalismus některých představitelů osvíceného osmnáctého století.

Racionalismus antické filosofie, na př. Aristotelův, ale i racionalismus mnoha renesančních myslitelů, jejichž názory odrážely zájmy italského obchodního patriciátu, byl racionalismem aristokratickým, a to jak v názoru na příslušníky vlastního národa, tak v názoru na jiné národy. Rozum v tomto aristokratickém pojetí je vyvrcholením lidské přirozenosti, ale rozum, ve formě nejvyšší duševní činnosti není dán všem lidem, nýbrž jen duševně pracující menšině. Lidé, zabývající se hrubou fyzickou prací nebo dosud nevyspělé, barbarské národy nejsou tvory, obdařeni rozumem, nejsou proto ani plně lidmi a využívání jejich práce a jejich zotročování rozumem obdařenou menšinou je plně ospravedlněno. Takovýto pyšný racionalismus opovrhne nevědomým davem a schvaluje porobení uvnitř národa i mezi národy.

Zcela jiného druhu je racionalismus Komenského. Již jsem ukázala, jak je pro něho rozum rodovým znakem člověka. Mají ho všichni lidé bez rozdílu stavu, pohlaví, stáří, majetku, národnosti, je třeba jen vhodného vzdělání, aby se rozumové schopnosti u všech rozvinuly. Odtud je vzdělání přirozeným právem všech a odtud je kladen takový důraz na správnou výchovu. Ale správná výchova potřebuje správný, snadný, logický bezsporný systém poznatků, odtud snaha po pansofii. A aby bylo možno vypracovat takový systém poznatků, kýženou bránu věcí, je třeba správné metody. Později Komenský dochází k tomu, že této metodě nás učí metafysika, odtud časová priorita metafysiky před pansofií.

Z racionalismu pak plyne Komenskému ještě jeden důležitý závěr. Rodovou vlastností člověka jest rozum, z toho plyne, že s člověkem je nutno zacházeti jako s bytostí rozumovou, t. j. že je třeba jej rozumově přesvědčovat, a ne jej násilím nutit. Užívat nucení a nikoli přesvědčování znamená, podle krásných slov Komenského, zacházet s člověkem jako s pnem nebo kamenem, jako s ne-člověkem. Jestliže tedy náprava pokolení lidského se všemi jejími blahodějnými důsledky, odstraněním sporů, válek, netušeným rozvojem životních možností i věd závisí jen na universálním vzdělání a toto zase na správné metodě, je pochopitelné, že Komenský ji hledá se stejně horečným úsilím, jako alchimisté hledali kámen mudrců nebo elixír života.

Našel ji ve spisech didaktických, našel ji při vyučování řečem, a tento zdar dává Komenskému důvěru, že se musí podařit ji najít i pro

vševědu. Když mu neodpovídá axiomatika more mathematico, kterou mu doporučují Descartes a Mersenne, snaží se utéci k analogii s jazykem. V »Prodromu« (par. 97) vyslovuje přesvědčení, že dokonalá souběžnost věcí a jazyků sama se zdá poukazovati na to, že je možné vyhledat prosté základy světa. Komenský tu činí srovnání s chemickou metodou, pomocí níž lze koncentrovat nejrůznější látky v několik krupějí velkého účinu.⁶⁵⁾ V »Continuatio admonitionis« vyjadřuje se o této metodě následovně: »Shledával jsem tedy, že bude svrchovaně užitečná nějaká universální kniha, která by sama podávala všechno potřebné tak, aby nic nemohlo zůstatí zaviněně neznámo. A to s tak souvislým pořádkem od začátku až do konce, aby v důsledku toho nic nebylo zastiňováno jiným, aby každá věc cele stála ve světle a byla proto správně viděna a pronikána. A konečně s tak přesnou pravdivostí celku i jednotlivostí, aby mohlo z věci samé býti jisto, že ani v theorii a v úvahách, ani v praxi a provádění, ani při chresi a užívání nic nezklame: všude s řádným rozlišením a stanovením poměru věcí, jak v sobě jsou, i představ věcí, jak v mysli vznikají, i slov, jak jsou dopravním prostředkem pomyslů od mysli k mysli. Počal jsem doufatí, že to bude jakýmsi všeobecným protilekem nevědomosti, zmatků, přeludů, a omylů, kdyby taková, jak pravím, kniha (nebo knížka) se mohla řádně sestavití.«

Komenského přátelé jeví o metodu intenzivní zájem a záhy v ni postřehují slabinu jeho díla a chtějí mu pomoci. Hübner, který se s Komenského metodou seznamuje při četbě »Didaktiky«, ostře kritizuje Komenského způsob dokazování pomocí analogií a v listě z listopadu 1639⁶⁶⁾ píše doslovně: »Který druh usuzování jest obludnější a neslýchanější než bráti důkazy z podobnosti (ex parabolis argumentari)?

Mersenne, který se dozvěděl, jak soudí Hendrich, o práci Komenského tím způsobem, že někdo z okruhu Hartlibova, snad Haack, mu poslal spolu s pracemi matematika Pella i práce Komenského, patrně »Prodromus« a »Dilucidaci«, v odpovědi Haakovi připojil list pro Komenského, který je snad totožný s listem, který z Hartlibovy pozůstalosti uveřejnil Turnbull.⁶⁷⁾ Je datován z 1. XI. 1639. Mersenne se v něm ob-

⁶⁵⁾ J. A. K. Vlastní Životopis, par. 45, str. 26.

⁶⁶⁾ Kvačala: »Korespondence« I, str. 77-78. Též stať J. Hendricha: »Důkazy z podobnosti u Komenského«, Pedagogické rozhledy, roč. XXXII, 1922, str. 321-2.

⁶⁷⁾ Turnbull: »Hartlib, Dury and Comenius. Gleanings from Hartlib's Papers«, London 1947, str. 451. Další korespondence o metodě pansofie je u Kvačaly, Kor. I, str. 64-89, čísla listů LX-LXVIII. (O téže věci viz I. Hendrich: »Snahy« etc., str. 40-42).

divuje pansofii, nabízí pomoc při hledání tiskárny i spolupráci v oblasti optiky, harmonie a nauky o magnetu a o pohybu. Soudí, že Komenský by měl nejprve sepsat obecné pojmy, které by byly základem celého díla, a sdělit je učenému světu, aby mohly být případně rozmnoženy. Doporučuje, aby pro ně čerpal z díla Eduarda Herberta »De veritate« a omlouvá se, že jej připravuje o čas, který je určen pansofii.⁶⁸⁾ Z listu dýše opravdový obdiv i ze závěrečné omluvy. Rovněž máme Mersennův dopis Haakovi, ve kterém jej Mersenne žádá, aby upozornil Komenského na metodu Descartovu a Gassendiho, kteří chtějí svou filosofii obsáhnouti celé dosavadní vědění.⁶⁹⁾ Komenský v dopise datovaném z Lešna 2. ledna 1640 slibuje, že pořad obecných pojmů sestaví, a to za jeden nebo dva měsíce. Mersenne odpovídá pravděpodobně listem z 22. XI. 1640,⁷⁰⁾ schvaluje postup, vycházet z obecných pojmů, znovu upozorňuje na Herbertův traktát »De veritate«, který, jak víme, Komenský bedlivě prostudoval, vyslovuje souhlas s celým podnikem Komenského a nabízí svou pomoc. Informuje o vynálezu Le Mairově, který po dvacetiletém hledání prý vynalezl abecedu, v níž si mohou dopisovat lidé nejrůznějších národů a porozumí si, aniž by rozuměli řeči. Její pomocí lze psát i Číňanům i Japoncům, ba i obyvatelům Měsíce, jsou-li na něm. Rovněž upozorňuje Komenského na svou vlastní myšlenku univerzálního jazyka, kterou později Komenský formuluje ve »Via lucis« a odtud ji činí stálou a významnou součástí svých všenápravných snah. Hendrich (»Snahy«, str. 42) dokazuje, že tuto myšlenku pojal Komenský i sám, nezávisle na upozornění Mersennově. Hübner zase sděluje Komenskému svůj záměr, zavést všeobecnou vzájemnou korespondenci vynikajících mužů a to v listě z 27. XI. 1640.⁷¹⁾ O podobné myšlence víme již od Durieho, Hartlib ji uskutečnil ve velkém rozsahu a Komenský ji použil ve »Via lucis«, ne však již ve formě korespondence soukromé, nýbrž jako organizovaný závazný styk představitelů jednotlivých zemí s ústředním sborem a naopak.

V této korespondenci máme tedy zachycenu první etapu vnějších osudů Komenského zápasu o metodu pansofie. Byl to zápas celoživotní, zápas nejbolestnější, zápas nad síly. Gnoseologické úskalí tohoto zápasu tkvělo v tom, že Komenský chtěl sloučit neslučitelné. Vztah smyslového

⁶⁸⁾ »Sed vereor, ne te diutius, quam par sit, detineam, tuo tempore in Pansophiam impendendo tantopere indigentem.«

⁶⁹⁾ Kvačala, Analect. Com., str. 16.

⁷⁰⁾ Patera, str. 31.

⁷¹⁾ Kvačala, Kor. I, 97.

vnímání a rozumového poznání, který se stal prudce diskutovaným problémem počínaje Lockem a Leibnizem, Komenský řeší nevědecky, pouhým paralelismem, i když v didaktice, při procesu formování pojmů ve vyučování, zastával v podstatě správné stanovisko.

Stejně nevědecky řeší problém axiomatisace poznatků. Komenský sám nebyl matematik. Matematické vzdělání nebylo v Herborně nijak v popředí, rozhodně v této vědě věd nezískal Komenský na studiu tolik, jako u otců jezuitů Descartes. I v didaktice jeho zájem o matematiku nepřevyšuje elementární počty. Jeho svět je aristotelským světem věcí, jeho zákonitost je aristotelsky pojímanou zákonitostí přirozené povahy věcí. Obsah těchto věcí se ovšem naplňuje velmi aktuální látkou ze současného světa objevů, vynálezů, výroby i společenských vztahů, ale proniká do něj jen obsah soudobých věd, nikoli jejich metoda.

A tak Komenský nenávratně bloudí v labyrintu poznatků a v marném úsilí o jejich axiomatisaci, nemaje Ariadninu nit přírodovědného pozorování spojeného s mathematickou zákonitostí. Jeho pokus, axiomaticky uspořádat lidské vědění, ale nejít při tom k vztahům a zákonům, nýbrž jít od věci k věci, připomíná tak trochu ony soudobé pokusy, které si chtěly pro lidskou potřebu osedlat přírodní síly tím způsobem, že vytvoří umělého člověka a utrácely síly v sestrojování různých mluvících či zpívajících loutek, pohyblivých orlojů či betlémů, chtějíce spoutat přírodní síly, ale neztratit při tom obvyklé smyslové předměty.

GENESE A VÝVOJ VŠENÁPRAVY

Londýnský pobyt

Vývoj společenských názorů Komenského a především koncepce vše-nápravy dostává mocný náraz vlivem revolučního rozmachu evropské buržoasie, k němuž dochází v Anglii. Komenský se stává jeho nepřímým svědkem, když se dostal do blízkého styku s lidmi, kteří stáli v řadách parlamentní oposice nebo alespoň byli v blízkém vztahu s jejími čelnými představiteli. Komenského dílo, které tak věrně obrazelo potřeby mohutnější buržoasie, přitahovalo k němu její pozornost a působilo, že měla zájem na tom, aby mohla úplněji využít jeho služeb. Naopak zase Komenský byl tímto zájmem stále více vtahován do samého varu revolučních událostí, které, i když je zcela nechápal, zanechaly mocnou stopu v jeho díle. Muž, který se stal prostředníkem mezi zájmy anglické parlamentní oposice a Komenským, byl Samuel Hartlib.¹⁾ Víme o něm, že jeho otec byl kupcem, a to ne obyčejným jak sám říká, nýbrž kupcem polského krále v Poznani. Byl dvakrát ženat s Polkami a založil v Elblongu velký obchodní dům. Přesnou dobu narození Samuelova nevíme, ale bylo to koncem XVI. stol. Jeho mladší bratr snad studoval spolu s Komenským v Heidelberce. Jaké měl Hartlib původně povolání, nevíme. R. 1628 dlel v Londýně a zdá se, že se již nezabýval obchodem, nýbrž velmi rozsáhlou kulturně organizačorskou, reformní, filantropickou a propagačorskou činností. Mnohostrannost jeho činnosti je patrna ze žádosti, kterou zchudlý a nemocen na konci svého života předkládá parlamentu, na němž se dožadoval podpory. Ukazuje v ní, že chtěl současníkům sloužit 1. založiv malou akademii pro výchovu vyšších tříd na povznesení zbožnosti, mravů a vzdělání, 2. přijímaje ochranu zbožných kazatelů a učenců, vypuzených z Falce a jiných krajín, 3. jsa v pí-

¹⁾ O Hartlibovi: Fr. Althaus: »Historisches Taschenbuch«. VI, 3, 1884, s. 209, Leipzig. G. H. Turnbull: »Samuel Hartlib. A sketch of his life and his relations to J. A. Comenius«. London, 1920. – G. H. Turnbull: »Hartlib, Dury, and Comenius«, London, 1947.

semném styku s předními muži jiných zemí zjednal Anglii a. vzácnou sbírku rukopisů ze všech oborů vědění, jež dával opisovati, tisknouti a posílati mužům, pro něž se nejvíce hodily, b. nejlepší pokusy v rolnictví a průmyslu, jež sdělil světu tiskem ve prospěch současníků i potomstva, c. stálou podporou chudých učenců domácích i cizích, které doporučoval těm, kdo mohli použítí jejich služeb, d. výměnou myšlenek o náboženství, ctnostech a učenosti s cizími zeměmi ku blahu lidstva.²⁾

Ostatně známe jeho mnohostrannou činnost z obou prací Turnbullových i z Althause i z jeho četné korespondence, která je nám z části přístupna v Paterově i Kvačalově vydání korespondence Komenského a jeho přátel. Lze o něm říci, že ssaje společenské dění své doby plnými doušky. Není jejím tvůrčím duchem, ale dovede neobyčejně citlivě vyčítit její potřeby, hovořit o nich, shánět pro ně schopné lidi a pro tyto zase opatřovat prostředky a vytvářet širokou obec lidí se stejnými zájmy, snahami i tužbami. Seznamuje je navzájem, zavádí mezi nimi korespondenci a pečuje i o osobní schůzky, propaguje jejich díla, stará se o jejich kritiku, která by pomohla díla zlepšit, podporuje jejich publikaci. Z jeho korespondence dýchá na nás ovzduší nesmírně čilé a jakési opojené vzájemnosti, plné osobně nezištného zájmu o vědu, pokrok, blahobyť lidstva – je to opravdu okouzlení z nových buržoasních vztahů, které vytvářejí nová spojení, lámou staré vazby, staví před pokročilou buržoasií nejvyspělejších národů stejné úkoly technické, hospodářské, politické, vědecké, kulturní a tak ji nutí k čilé výměně myšlenek, kterou zároveň podporuje novými prostředky vzájemného styku, knihtiskem, zlepšenými dopravními prostředky a živými drahami obchodních styků, využívaných i pro styky kulturní.

Hartlib se stýká s náboženskými mysliteli, především s těmi, kteří nepěstují theologické hádky, ale usilují o náboženský smír, stýká se s vědci (na př. s Rob. Boylem) i politiky a pedagogy i hospodářskými reformátory, a to nejen bez ohledu na národnost, ale i bez ohledu na náboženské vyznání, jen pokud jde o lidi, kteří jdou s proudem pokroku, vynálezů, objevů, reforem technických, vědeckých, náboženských i společenských. Jeho korespondence obepíná Anglii, Německo, Holandsko, Švédsko, Polsko, Dánsko, Francii. Nevadí mu ani styk s katolickým knězem, je-li vynikajícím učencem, jako byl Mersenne. Jeho i Durieova koncepce široce založené korespondence o nejzávažnějších aktuálních otázkách, při níž význačné dopisy jsou dále rozmnožovány, opisovány,

²⁾ Citováno podle díla Novák - Hendrich: »J. A. Komenský«, str. 233.

posílány zájemcům a tak je vytvářena jakási horlivá a horlící pospolitost, to je skutečně skvělý podnik velkorysé vzájemnosti, téměř mezinárodní anketa o aktuálních otázkách, obratně a nadšeně vedená několika soukromníky a především Hartlibem samotným.

V rámci těchto mezinárodních anket o nejrůznějších aktuálních otázkách, pro něž by chtěl Hartlib vytvořit instituci »Office of Adress«, veliké místo zaujímá výchova. Z tohoto podnětu byl Hartlibovi adresován i spis o výchově od Johna Milтона i závažný příspěvek proslulého ekonoma, tolik ceněného Marxem, sira Wiliama Pettyho, nazvaný »The Advice of Wiliam Petty to Mr. Samuel Hartlib, for the Advancement of some particular Parts of Learning, London 1648.

Petty, praktik, který chce snění nadšených přátel využít prakticky, chce spojit pedagogické snahy s úsilím dravého kapitalismu, zapřáhnout děti do výrobního procesu a spojit školu s robotárnou zřízením t. zv. »ergastula litteraria«. Básník Milton mu v r. 1644 věnuje svůj spis o výchově (»Of Education«).³⁾

Z Althause víme, že se Hartlib horlivě účastnil politického života, r. 1639 byl na něho dokonce vydán zatykač, byl příslušníkem parlamentní oposice a přítelem dočasného vůdce této oposice, hraběte Pyma. I John Milton patřil do okruhu jeho přátel. Vedle věcí kulturních zabýval se Hartlib silně i věcmi hospodářskými a různými obecně prospěšnými vynálezy, na něž upozorňoval vládu. Sháněl je i po světě, zvláště vynálezy, týkající se zvelebení rolnictví. Chtěl povznést rolnictví na vyšší úroveň tím, že by se opíralo o vědecké poznání a o racionální obdělávání půdy. V některých spisech podával návrhy na obdělávání pustin, na zlepšení včelařství a sadařství, na jakési rolnické školy, v kterých by se spojovala theorie s praxí.

Ve spojitosti s Komenského snahami všenápravnými nás budou vysoce zajímat jeho návrhy sociálně utopické. Soudil, že se blíží doba státu, o jakém snili Platon, Tomáš More, Bacon, Campanella a Jan Valen. Andreae. Napsal spis »A brief description of the Famous Kingdom of Macaria«⁴⁾ a věnoval jej »vysokému a slavnému dvoru parlamentnímu«. Tiskem vyšel spis r. 1641.⁵⁾

V úvodě tohoto spisu říká Hartlib, že má důvěru, že slavný dvůr položí základní kámen k světovému štěstí. Dovoluje si k tomu štěstí

³⁾ G. H. Turnbull: »Samuel Hartlib«, London, 1920.

⁴⁾ »Stručný popis báječného království Makarie«.

⁵⁾ Podle Nováka - Hendricha, s. 316 a n.

příspěti proto vdoviným grošem, nikoli jako učitel nebo rádce slavného shromáždění, ale ve formě básnické po vzoru Morově a Baconově. Přeje si, aby slavné shromáždění použilo toho, co uzná za vhodné a ostatnímu aby se zasmálo jako zábavě, kterou jim poskytl ten, kdo se snaží pomáhat dobru. Rámec spisu připomíná i »Utopii« i »Novou Atlantidu«. Anglický cestovatel se vrátí do vlasti a v londýnské City se sejde s učen- cem, s kterým se dá do řeči. Získal v zámoří beze cla podivuhodné no- vinky a vědomosti, jež mají větší cenu než všechno kupecké zboží v celém království. Učenec je zvědav na tyto novoty, vyzve cestovatele, aby s ním šel na procházku a za městem, kde jsou nerušení hlukem, mu cestovatel vypravuje o království Makarie (podle řeckého slova, často užívaného básníky o bozích: makaros-blažený).

Cestovatel líčí především podmínky blahobytu na ostrově. Zakládá se na odborné dělbě práce a na pevné organizaci obce, která rovněž spočívá na rozdělení úkolů. Část pravomoci parlamentu je přenesena na zvláštní samostatné sbory, jako je »veliká rada«, která má jednou do roka vyslechnout stížnosti proti ministrům a jiným úředníkům. Zvláštní instituce vedou správu zemědělství, jiné rybníctví, jiné obchodu pozem- ního, jiné zámořského, jiné spravují osady. Jiné mají pravomoc nad zlo- činci a dohlížejí na rozdělování odměn mužům, kteří se zasloužili ve svém oboru, dále pečují o potřebné opravy, směřující k povznesení a obohacení země. Zvláštní sbor pečuje o zdraví občanů. Rovněž rolnictví je v té blažené říši na vysoké úrovni. Cestovatel chce o něm předložit parlamentu zvláštní zprávu. Budou-li se jí jeho krajané řídit, vyživí Anglie dvakrát tolik lidí než v současné době a budou žít v lepších poměrech. Těchto zlepšení lze dosáhnout přirozenou cestou, neboť knihtis- kem se rozšíří vzdělání tak, že si obecný lid uvědomí svá práva a svo- bodu a odepře dáti se utlačovat od násilníků. Učenec poslouchal zprvu s pochybnostmi, nakonec se dal přesvědčiti a přiznal, že se cítí jako v ráji, když pomyslí, že je možno učiniti Anglii tak šťastnou.

Hartlib usiloval o pozvání Komenského do Anglie. Z materiálů, nově uveřejněných Turnbullem, se dovídáme, že již 26. listopadu 1636 sliboval Pym, pozdější čelný vůdce parlamentní oposice, Hartlibovi pod- poru na povolání Komenského do Anglie až, jak příznačně píše, »se zlíbí Bohu, aby obnovil svobodu obchodu a styků«. ⁶⁾ Pozvání Komen- ského do Anglie došlo až r. 1640. Bylo významné, posílal je sám parla- ment. Tak alespoň píše Komenský ve svém životopise. Polišínský soudí,

⁶⁾ G. H. Turnbull: »Hartlib, Dury, Comeniuse«, London, 1947, str. 344 a n.

že nebyl pozván celým parlamentem, nýbrž jen parlamentní skupinou, vedenou Pymem.

29. XI. tohoto roku měl bakalář theologie John Gauden k poslan- cům řeč o lásce, pravdě a pokoji, která byla péčí parlamentu vytištěna a jejíž výtisky se v mnoha exemplářích dochovaly. ⁷⁾ V tomto kázání upozorňuje Gauden na dva muže, »milovníky pravdy a míru«, kteří by měli být podporováni a pozváni do Anglie. Byli to Durie a Komenský. Komenský si ve svém životopise cituje místo z Gaudenovy řeči, týkající se jeho pozvání. »Cesta k míru vede stopami pravdy. Nedoufejte, že znovu dosáhnete starého míru jinak, než návratem k lásce, k staré prav- dě. Pravda jest toliko jedna, jakoby střed; omyly a šálby jsou rozmanité, přeplněné oklikami a protivami, poněvadž neméně než s pravdou bojují s sebou navzájem. Při této příležitosti však prosím o svolení, abych směl v tak vznešeném a všeobecném shromáždění doporučit Vaši přízni ušlech- tilé Pravdě a míru tak dlouho věnované snahy dvou velikých a obecnému dobru podivuhodně oddaných duchů, Komenského a Durieho; oba dva jsou proslulí vzdělaností, zbožností a bezúhonností, a jak dobře vím, slávou svých děl nejsou neznámi většině tohoto vzácného shromáždění. Jeden z nich položil základy a překrásnou osnovu k vztyčení budovy Pravdy lidské i božské, přeuzitečné celému lidskému pokolení k získání snadného poznání věcí. Druhý již dlouho s velkou prací a horlivostí po- sunul zdárně kupředu sjednocení a mir reformovaných církví (dobrodini to, jehož nelze žádnou cenou doceniti) a dosáhl souhlasu mnohých vel- kých theologů. Však tyto obě znamenité sazenice div neusýchají, poně- vadž postrádají všeobecné pomoci k sledování cílů tak vznešených, k ne- smírné hanbě doby přítomné a k neměnné škodě budoucnosti. Ponechá- vám tedy k úvaze Vaší moudrosti, nebylo-li by činem hodným Vašeho jména a důstojnosti tohoto stavu i církve, povolati sem tyto muže, jejich vznešené snahy zblízka pozorovati a vážiti, atd.« ⁸⁾

Komenský se dověděl až v Anglii, že byl pozván parlamentem. Zprvu ho to přivedlo do rozpaků. Zlobil se na své přátele, že mu to zatajili. Ale zdá se, že brzy se kolem něho vyvinula horlivá reformní činnost a že Komenský do ní účinně zasahoval.

⁷⁾ »The Love of Truth and Peaces«. A sermon praeched before the honourable house of Commons. Assembled in Parliament novembre 29 1640. By John Gauden. – O Komen- ského pobytu v Anglii viz rovněž: J. Kvačala: »Nové podrobnosti o Komenského spo- jení s Anglií«. Archiv IV, 1914, str. 3/4. – J. Polišínský: »České dějiny a anglická bur- žoasní revoluce«. Dějepis ve škole, 1955, str. 49–54. – J. Polišínský: »Komenský, milovník pravdy a míru«. Dějepis ve škole, 1955.

⁸⁾ Jan Amos Komenský: »Vlastní životopis«, Praha 1924, str. 35–6.

Turnbull v již citované knize otiskl z Hartlibovy pozůstalosti dva zajímavé dokumenty o této činnosti, psané v počátečních dnech Komenského londýnského pobytu. První dokument začíná předpokladem, že se blíží konec světa, kdy přijde vítězství Kristovo a církve a je proto třeba rozhodnouti pět otázek. Otázky se týkají toho, jaké je to veliké dobro, v které je doufáno, kdy asi je možno je očekávat, co všechno bude obsahovat změna a jaký úkol je vyhrazen lidské horlivosti, je-li správné a zákonné, aby světská moc pomáhala při uskutečňování těch věcí, a co zvláště by bylo v silách a možnostech podnikat.⁹⁾

Turnbull shrnuje odpovědi Komenského rovněž do pěti bodů. Je naděje v příští Kristova království a ve všeobecný mír. Změna nastane světlem, které k sobě obrátí oči všech občanů a toto světlo bude spojeno z paprsků svítlen lidského vědomí, z rozumových úvah o dílech božských i přírodních a z božského zákona a boží vůle. Lidská horlivost může napomáhat modlitbami, ale i úvahami zbožných mužů, jak by paprsky světla se co nejlépe zachytily, aby svítily lidskému pokolení, a šířily podobných myšlenek mezi lidmi. Světská moc může oprávněně pomáhati těmto cílům, ale protože dosud všichni nevěří v příští šťastného věku, je lépe zatím nepoužívat světské moci a soustředit se na výchovu mladého pokolení. Konkrétně je nutno začít hned s reformou školství v Anglii, s péčí o církevní smír a s vypracováním pansofie.

Méně významný je dokument druhý, ale i ten dává nahlédnout do obsahu porad, které byly konány mezi horlivými reformátory. Nazývá se »Ad excitanda publice Veritatis et pacis (hoc est cummunis salutis) ope Dei studia«.¹⁰⁾ Je to za prvé seznam knih, jimiž mělo být zreformováno studium mládeže. Tento seznam poněkud připomíná onen pansofický plán, který poslal z Lešna Komenský hraběti Leszczynskému. Změna je v tom, že na první místo je zařazena kniha pro učitele, která je označena jako »Exercitatorium universale« pod názvem buď »Didactica magna« nebo »Via lucis«, pak přijde »Informatorium školy mateřské«, potom slabikář, pak encyklopedie smyslových věcí, pak knihy vážící se k biblickému vyučování, pak učebnice latiny a četba latinských mistrů a ko-

⁹⁾ 1) What is the special good which is hope for? – 2) Whence can such a change be hoped for? – 3) What is involved in this change and what parts of it can be entrusted to human industry? – 4) Whether it is lawful and right to use the help of the secular power to promote these things? – 5) What in particular does our strengt and our opporunities bid us who are deliberating these things, do now?

¹⁰⁾ »O povzbuzení veřejných snah o pravdu a mír (to jest o společnou spásu), za pomoci Boží.«

nečně díla, jež už je možno označit jako pansofická a jsou již jmenována v jiných náčrtech pansofie, a to: panhistoric, pandogmatie a konečně sama pansofie. Druhým bodem programu – neboť jde o jakýsi pracovní program skupiny přátel Komenského – jsou veřejné úvahy, což jsou, jak je blíže vysvětleno, porady se zbožnými muži o církevním míru a pokroku vyučování, třetím bodem je péče o názory, jak postupovat při vypracovávání knih a pokračování v úvahách a konečně čtvrtý bod je označen jako povinnost, což je vysvětleno tím, že jde o plán, jak má být celá práce zajištěna.

Tento nále z Hartlibovy pozůstalosti právě tak jako první dokument nám ukazují, jak přátelé řeší část oněch otázek, které si revoltující anglická buržoasie klade. Pozoruhodná je kolektivnost řešení, forma porad, která se později projevuje i v Komenského všeobecné poradě. Přátelé nejsou přesvědčeni, že by to byl individuální rozum geniálního jedince, který rozřeší nejzávažnější otázky, nýbrž jsou přesvědčeni o maximální vhodnosti obecných porad, navazující na demokratismus nastupující buržoasie, který se současně projevoval bojem o demokratické formy církevní organizace. Již Hendrich ve své práci »Jan Amos Komenský, Snahy vševědné« atd. vyslovil myšlenku, že »Via lucis« nevznikla jako individuální koncepce Komenského, nýbrž že byla výrazem názorů a tužeb celého kruhu jeho londýnských přátel. Dokumenty, které vydal Turnbull, zvláště první náčrt, tuto Hendrichovu doměnkku naprosto potvrzují. A zároveň Turnbullova edice zdůrazňuje význam anglické buržoasní revoluce pro vývoj Komenského myšlení.

Všimněme si blíže dokumentu prvního! Obsahuje v zásadě myšlenky, které jsou rozvedeny ve »Via lucis«. A na tomto zárodku, právě tak jako na rozvedení ve »Via lucis«, můžeme sledovat, jak určité názory a představy náboženského původu nebo dlouhověké tradice mystické ve varu žhavého politického dění a reálných cílů buržoasního revolučního úsilí neměnice příliš vnější podobu, mění vnitřní obsah. Český člověk se tu dostává do středu revolučního dění, které probírá jiný, jemu odlehlý národ, ale právě ona souběžnost dosavadního vývoje českého národa s pokročilými národy západu, kterým byla podmíněna příznivost ideologie Jednoty s ideologií revoluční buržoasie – kalvinismem – způsobuje, že jde s kruhem svých přátel, kteří jdou cestami parlamentní oposice, stejným krokem a podivuhodná první formulace všennápravné myšlenky, obsažená v »Cestě světla«, je dítětem právě tak českých pokrokových tradic, jako anglické buržoasní revoluce.

V dokumentu je již patrné, jak myšlenka chiliasmu se mění v myš-

lenku společenského vývoje, podržujíc při tom onu visionářskou přitažlivost, kterou sen o tisíciletém království Kristově měl pro lidské masy. V příznacích blížící se revoluce vidí přátelé příznaky změny, která nastolí šťastný věk. Výslovně se konstatuje, že lidé i světská moc podle zákona a plným právem mohou a mají na této změně spolupracovat. Předěl mezi feudálním panstvím a panstvím buržoasie se projevuje v ideologické mystifikaci jako mez, která odděluje vládu Antikrista od vlády Kristovy. Ostatně zesvětštění je tu již v tom, že se nemluví o království Kristově, nýbrž o »šťastném věku«, o »změně«, o očekávaném dobru, u Komenského pak již přímo o osvíceném věku.

Vědomí, že začíná něco zcela nového, je u přátel velmi intenzivní a je odrazem prudkých hospodářských a politických změn. Stejně intenzivní je potřeba spolupracovat všemi silami na této změně, tak příznačná pro bojovnou aktivitu nastupující buržoasie, a vědomí nutnosti nikoli individuálního, nýbrž kolektivního úsilí. Stará křesťanská filosofie dějin, tak příznačně vyjádřená u sv. Augustina, tu podržuje vědomí sledu historických epoch i vědomí plnosti času – ale descendenční, úpadková část augustinské filosofie dějin je odvržena a přijímána jen jeho víra v blaženou obec boží, která je však chápána velmi reálně jako panství buržoasie. Augustinský čas, naplněný dramatickostí dějinných zvrátů, tu podržuje jen svou budoucnostní tvář. Janus se dívá kupředu a vidí se na prahu velikých změn, které člověk aktivně spolutvoří.

A jako tento náčrt je již zárodkem přeměny chiliastické myšlenky v myšlenku společenského vývoje, je tu stejně v zárodku obsažena přeměna světelné mystiky v myšlenku kulturního osvícenství. Světelná metafysika tvořila staletou tradici idealistických filosofii, počínajíc Platonem a Plotinem. Svou smyslovou názorností uchvacovala fantasií mystiků a stala se snadno přístupnou i představitosti lidových sektářů. Světelná mystika proniká stejně dílo mistra Eckerhardta jako Jakuba Böhma, ale je blízká i renesančním myslitelům, nemajícím daleko k materialismu, pro něž je i symbolem boje proti feudální tmě. Její stopy máme stejné u Cusana jako u Paracelsa. A současná fysika (vzpomeňme na Patriziho) svou zálibou v optice poskytuje obrazům zpřesnění a zkonkretnění a vitanou látku analogiím i symbolice. V náčrtu je změna ohlášena světlem. Ale při výkladu světla jsou již jeho paprsky zcela racionálně vykládány jako paprsky poznání a trojí zdroj paprsků je oním známým trojím pramenem poznání, který je běžný v dílech Komenského. A tak tu vidíme touž proměnu jako u chiasmusu. Mystické světlo se mění v racionální osvícení, příchod světla se velmi blíží příchodu osvěty a osvícení.

ný věk má již velmi blízko k tomu, co bylo nazýváno osvíceným stoletím ve století osmnáctém.

Náčrt nám dovoluje blíže pochopit i vznik nejvýznačnější práce Komenského z londýnského období, »Cesty světla«. Zdá se, že je rozšířením oněch odpovědí, které jsou v náčrtu, odpovědi, které byly velmi naléhavé pro přátele Komenského. Měl tu být ideový program další práce, která byla vývojem událostí a z nich plynoucím odchodem Komenského zmařena. Zároveň, v sledu, který sledujeme v naší práci, je »Cesta světla« novým spojením oněch tří proudů Komenského snah, utvářejících jeho všennápravné myšlenky, a tentokrát již spojením, sledujícím reformu ne v jediném národě, nýbrž v celém světě. Navazuje na předchozí díla pansofická, současně je však jejich vyvrcholením. Mnohé z ní bylo přejato beze změny do »Všeobecné porady«, některé partie do »Panorthosie«, jiné do »Panaugie«, jiné do ostatních částí. »Via lucis« se nezabývá tolik samotným rozpracováním pansofie, jako zdůvodněním a nastíněním vševědných, všeosvětlných a všennápravných plánů a jejich organizačního zajištění. Je skvělou visí o rozkvětu osvěty, kultury a míru, v níž smělost koncepce se pojí s reálnými zřeteli. Odráží podivuhodně ovzduší revolučního předvečera, jistotu vzápětí jdoucí zásadní změny, optimismus gnoseologický i společenský, překypující aktivismus, hrdost na lidské objevy a vynálezy, světový rozmach i přesvědčenou demokratičnost.¹¹⁾

Předmluva byla psána až před vydáním, proto do této souvislosti nepatří. Dílo samé počíná Komenský svým oblíbeným přirovnáním života ke škole, a to ke škole nižší, která je přípravou ke škole vyšší, k životu věčnému. Pro vezdejší školu nám dal Bůh tři knihy. Jednou je svět sám, druhou člověk, třetí svaté Písmo. Změnou oproti didaktickým spisům je, že druhý zdroj je spatřován ne v lidském rozumu, ale v srdci. Ke knihám přidal Bůh i vykladače, neboť nařídil, aby učitelé vykládali dítkám, církevní pastýři svým sborům, politické vrchnosti svým poddaným, a konečně všichni všem. (Tuto myšlenku Komenský často opakuje, všichni mají v tom, co znají a co je všem potřebné, být druhým učiteli.) Ovšem škola světa lidskou vinou je velmi nepořádná (I, 2), a ač byly

¹¹⁾ »Cesta světla« byla psána v Anglii v letech 1641–2, vydána až r. 1668 v Amsterdamu. Její plný název zní: »Via lucis vestigata et vestiganda h. e. rationabilis disquisitio, quibus modis intellectualis animorum lux, sapientia, per omnes omnium hominum mentes et gentes iam tandem sub mundi vesperam feliciter spargi possit. U nás zatím vyšel jen špatný český překlad Šmahův v Praze, r. 1920.

na lidské zmatky hledány různé léky, nebyl dosud nalezen žádný dosti účinný (III). Tyto léky jednak sesílal Bůh, jednak je hledali lidé sami.

Lidských pokusů jmenuje Komenský sedm. Nejprve jednotlivci napomínali chybující, pak vznikla celá věda, která měla pomáhati radami, filosofie, dále byly dány zákony, k zákonům přistoupily pokuty a tresty na rušitele zákonů, konečně mocnější volili ten způsob léčení lidské nesvornosti, že válkou napadali a podmaňovali si celé národy, aby je sjednotili jediným politickým nebo náboženským řádem, vedle toho vznikla i cesta méně násilná, zřizování sekt, a to buď politických nebo církevních nebo filosofických, v nichž se spojují úmluvami lidé se stejným smýšlením a stejným cílem. Někteří znechuceni odcházeli do samoty.

Neúčinnost a v některých případech škodlivost těchto léků ukazuje Komenský jak hned při jejich vyčíslování, tak v následující, čtvrté hlavě. Vytýká jim trojí závadu. Že na obecné zlo byly hledány jen dílčí léky, že byly vybírány prostředky násilné, odporující lidské přirozenosti, že byly hledány prostředky jen slabé, nestačící k odstranění zla. Pomocí různých analogií ukazuje Komenský, že prostředky nápravy mají býti obecné a spojuje tuto myšlenku s gnoseologickým principem své pansofie, s koncepcí všem vrozených obecných pojmů. Tento princip mu slouží k zdůraznění myšlenky rovnosti mezi rasami, národy, pohlavími, konfeselemi (IV, 10). Vrozené pojmy jsou stejné u muže i u ženy, u hochy i u starce, u Řeka i u Araba, u křesťana i u mohamedána, u pobožného i u bezbožného. Obecnost pojmů je spojena s myšlenkou neustálého pokroku našeho vzdělání. Kniha světa je sice stejně otevřena ve všech zemích a po všechny věky, ale my pozorujeme mnohé věci jasněji nežli naši předkové a naši potomci je budou pozorovat jasněji, než my.

Druhým principem, s nímž musí být nápravné prostředky ve shodě, je nenásilnost. I pro světové dění platí Komenskému táž zásada, jako pro školu »omnia sponte fluant, absit violentia rebus«, i když toto heslo není výslovně uváděno. Požadavek nenásilnosti je vyvozován z lidské přirozenosti. Jednat s člověkem násilně znamená jednat s ním jako s nečlověkem. Vedle toho se násilnými prostředky zlo neodstraňuje, nýbrž ještě zvyšuje. (IV, 15). »Že se násilím nic nespraví, o tom svědčí všechny dosud marně používané donucovací cesty, války, spory, vyšetřování na mučidlech, žaláře, provazy, meče, hranice. Cokoli je panovačné a násilné, slouží ne k utišení mysli, ale k vydráždění, ne k odstraňování sekt, ale k vytváření, ne k rozmnožování světla, ale k jeho shášení. Tvůrce stvořil člověka svobodného k svému obrazu, a to s tak pevným úmyslem, že mu ani sám nečiní násilí.« – »Poněvadž tedy sám Bůh nezachází s člověkem

jako s kamenem nebo s pněm, t. j. nedělá z člověka nečlověka, proč my se pokoušíme o věc tak nedůstojnou a neúčinnou?« Násilné nucení lidí k státnímu nebo církevnímu celku naráží na odpor (IV, 13), »neboť myslí lidské je vrozena taková láska k svobodě, že kdekoli a jakýmikoli prostředky se cítí být omezena a vázána, je pro ni nemožné, aby si nehledala východisko a nevážila si svobody ať již důmyslem nebo násilím«.

Jaká je tedy odpomoc? Komenský, jako později osvícenci, vidí příčinu zla ve tmě nevědomosti – nápravu proto může přinést jen všeobecné světlo. Rodovou podstatou člověka je rozum, z této podstaty plyne jeho přirozené právo na vzdělání i na svobodu, protože rozumný tvor má být přesvědčován a ne znásilňován. Obecné světlo vzejde ještě na tomto světě, jak Komenský líčí v šesté kapitole. Zdůvodňuje to pokrokovou, vskutku již osvícenskou dějinnou filosofii.

Vývoj lidstva prochází v analogii k vývoji jedince nejprve uměními řemeslnými, pak smyslovými, pak rozumovými a nakonec vzejde jasnější světlo. V prvním věku kvetly živnosti, skýtající to, čeho je třeba k výživě (VI, 4), orba, pastýřství, krejčovství a stavitelství. Člověk, vyhnaný z ráje, hledal ochranu proti ovzduší a hladu. Lidé žili porůznu, po rodinách a pečovali o hospodářství. Po potopě přibýlo k tomu válečné umění, pak vzniklo písmo, jehož znalost se šířila od Egypťanů k Feničanům, Chaldeům, Persům. Chyba byla, že Magové tajemství vzdělání skrývali a nezjevovali obecnému lidu. U Řeků se vzdělanost stala veřejnou, ve veřejných školách se vyučovalo písemnictví i filosofii. Od Řeků pak přešla vzdělanost k Římanům.

Černě líčí Komenský období křesťanské (VI., 5). S kázáním evangelia a náboženskou horlivostí přišly hádky, roztržky, kacířství, spory. Zcela humanisticky zní slova: »Potom přišlo surové století po několik věků, ale po dobytí Cařihradu z několika jisker z knihoven rozsvítlo se po Itálii, Francii, Německu a jiných zemích evropských světlo nejprve čistších jazyků, pak filosofie a pak i náboženství, ne bez odporu a ostrého boje tmy a s mnohonásobným rozštěpením na sekty.«

Komenský s živým zaujetím humanisty, a téměř lze říci s učeneckým relativismem, hledá relativní dobro i v samém sektářství. Když jednotlivé sekty chtěly dokázat, svědectvím ze starých časů, že mají pravdu, objevily jak z pokladů starověku, tak ze slova Božího i z dílny lidského přemýšlení mnoho skvělého, takže mnozí to považují již za dokonalé světlo. Komenský však soudí, že dokonalé světlo bude ještě mnohem jasnější. – Spojuje tedy chiliastickou víru v království Kristovo na zemi s optimistickou teorií neustálého pokroku v dějinách (s přerывem bar-

barského středověku), zřejmě podnícenou jak názory humanistickými, tak sebevědomím nastupující buržoasie, jejímž mluvčím se stává a jejíž radostné opojení z nových objevů, vynálezů, ze zvýšené životní úrovně a rozšíření světa hlásá. I na tomto místě ukazuje, jak rozvoji vzdělanosti nesmírně přispěl vynález knihtisku. Příznačné je i to, že k optimistické teorii neustálého dějinného vzestupu připojuje polemiku se známou descendenční teorií dějinnou, jež byla v křesťanství běžná, s t. zv. Danielovým proroctvím o čtyřech monarchiích, první zlaté, druhé stříbrné, třetí měděné, čtvrté železné a hliněné a tvrdí, že hlasatelé tohoto proroctví zapomínají na další, universální monarchii Kristovu (VI, 8).

Další důvody pro příští obecného blaha nachází Komenský v samé povaze syntetické metody. Tak jako shrnuje synthesesou dílčí poznatky, tak je třeba čekat nakonec soustavu soustav, vědu věd, světlo světél (VI, 9).

Jiným důkazem jsou mu intelektualisticky pojaté obecné pudy. Každému člověku je vlastní učiti se a zvídati něco většího nad všechno to, co již ví. Jako důkaz této touhy uvádí snahu spisovatelů i čtenářů. Spisovatelé by nepsali, kdyby se domnívali, že to, co je, již postačuje a není třeba hledat ničeho lepšího. Ani čtenáři by nedychtili po nových knihách, kdyby vnitřně necítili nedostatek, který by rádi vyplnili.¹²⁾

Z hledání vyvozuje Komenský i nutnost naplnění, neboť Bůh a příroda nic nedělají nadarmo (VI, 11). »Hledá tedy svět a hledaje, vynává, že žádá plnější cesty světla plnějšího. A kdyby byla tato žádost vstřípena našemu srdci bez naděje na vyplnění, bylo by třeba smazat výrok, že Bůh a příroda nic nečiní nadarmo...«

Komenský pak polemizuje s námitkou, že nenasytitelné touhy byly od Boha lidem vstřípeny proto, aby, nemohouce je nasytit zde na zemi, myslili na věčnost. Odmítá je poukazem, že již zde na zemi je možno dospět až k oné nejzazší mezi, za níž již je jen vrcholek věčnosti. (VI, 12.) Komenský i tu používá za důkaz analogii, a to tentokrát ze svých znalostí fyzikálních. Jako v přírodě je strach z prázdna (horror vacui) tak i strach z prázdna v lidské mysli a ustavičná touha po naplnění povede k stále většímu hledání a nalézání. A Komenský směle podotýká »proč ne až k nějaké vševedoucnosti?«

Komenský se vypořádává i s jinou námitkou feudálního antiracionalismu a supraracionalismu, že totiž ďábel zneužívá lidské zvědavosti ke

¹²⁾ Tato pasáž je přijata do »Panorthosie«, kde je ještě rozvedena.

zlému a že člověk svou všetečností upadl do zkázy (VI, 13). Vyvrací ji prostě tím, že boj mezi Bohem a ďáblem o člověka je stálý a že musí již zde na zemi být vítězně rozhodnut pro Boha.

K příští dokonalého světla zde na zemi se však nemůžeme chovat passivně, nýbrž zkoumati cesty, jak je přiblížiti. (Kap. VII.)

Hledání cest začíná Komenský rozbořením pojmu světla a analogií se světlem fyzikálním a cestami, jimiž se fyzikální světlo šíří. Optika byla disciplínou, jež se u renesančních fyziků těšila veliké oblibě. Komenský užívá fyzikálních poznatků, aby široce do všech důsledků rozváděl paralelu mezi zjevy a zákonitostmi světla fyzikálního a světla vzdělanosti. (Kap. VIII, IX, X, XI, XII.) V těchto kapitolách, jež Komenský později rozšířil ve své »Panaugii«, se používá jak fyzikálních poznatků o světle a tmě, tak některých thesů novoplatonské světelné metafysiky k důkazu, že tma sama není ničím substanciálním, nýbrž jen nedostatkem světla. Schopnost využít a do důsledku rozvést paralelu ukazuje jak Komenského didaktika, tak i náboženského kazatele, jehož obratnost spočívala v tom, ilustrovat názorné pravdy názornými příklady a pokládat vhodnost, pochopitelnost a přesvědčivost přímeru za rovnocennost důkazu.

Následuje (v XIII. kap.) zajímavá koncepce gnoseologická. Komenský tu líčí šest cest, kterými se doposud šířilo lidské poznání. Všimá si v nich nejen, jak poznání u jedince vzniká, nýbrž jak se mezi lidmi šíří, všimá si tedy společenské stránky gnoseologie. Poznání se šíří dvojím směrem. Jednak se ho dostává stále více lidem, současně však šířením mezi lidmi, kolektivní účastí na poznání se rozšiřuje sám obsah poznání. Tento společenský zřetel je u gnoseologů vzácný v předmarxistickém období. Většinou se zajímali o to, jak poznání vzniká v osamoceném jedinci, k jehož společenské začleněnosti nepřihlíželi. Komenského postoj je proto průkopnickým, i když má tu vadu, že jsa postojem didaktika, šířitele poznání, nikoli tvůrčího přírodovědce, opomíjí problematiku vzniku poznání při tvůrčí vědecké práci.

První cestou poznání je smyslové vnímání každého jedince i rozumové určení smyslu poznávaných věcí (XIII, 3). Druhou cestou je sdělování poznatků druhému vzájemnou řečí a vzájemným sdělením učiněných pozorování. Třetí cestou jsou veřejná shromáždění, na nichž bylo možno sdělit poznatky současně velikému množství. Čtvrtou cestou je písmo, které spojuje lidi nejen na různých místech, ale i v různých staletích, a to i zemřelé s živými. Kdyby nebylo písma, zašla by paměť na staré doby a národy, ti kdo neznají písma, jsou vlastně na stupni zvířat. S umě-

ním číst a psát byly zavedeny i školy, aby snáze tomuto obtížnému umění naučily.

Přepisovat knihy bylo dosud namáhavé, a proto knihy byly drahé a bylo jich málo. Měli je proto jen málokteří, a tak všechno bylo zahaleneno tmou a nevzdělaností. Tu se objevila pátá cesta poznání, knihtisk, jak Komenský píše »umění množiti knihy do nekonečna s úžasnou hbitostí. Sotva lze říci, kolik z toho plyne výhod lidskému pokolení. Jím byly vydány na světlo památky moudrosti všech věků a byl nám umožněn styk se všemi minulými stoletími a všichni moudří a znamenití lidé dřívějších věků se stali se vším, co mají, nám dostupnými. Světlem dávné moudrosti byli probuzeni lidé a horlivě pěstovali ducha, aby přinesli nové výmysly. Od té doby zkvetly dokonalejší vědy i pěstování jazyků, umění a náboženství, jak tomu nebylo nikdy dříve od stvoření světa, takže plným právem bylo knihtiskařské umění nazváno zachovatelem a šířitelem všech umění. Již i rčení o tom, co se tiskne, že se vydává na světlo, napovídá, že knihtisk je cestou světla«.

Šestou cestou šíření světla je mořeplavba, která se také rozšířila v poslední době a umožnila vzájemné styky lidí, žijících v rozličných světadílech a na mořských ostrovech, kteří byli dosud od sebe odloučeni a vespolek se neznali. Tím se naše vědění v mnoha oborech stalo úplnějším a byla nám dána možnost (které ovšem jen nepatrně používáme), abychom se o naše světlo sdíleli s tamními nevzdělanými národy. Idealista Komenský k tomu připojuje rozhořčení nad tím, že podivuhodného umění objíždět svět se využívá pro pouhý obchod, abychom se, jak podotýká, pyšnili peruánským zlatem nebo omamovali brasílským tabákem a pro podobné malichernosti.

Po vyjmenování šesti cest prudce vyšlehuje myšlenka chiliastická, nabitá protiklady, které obráží. Je v ní představa, že nový svět vzejde z hněvu trestajícího Boha a zároveň že Bůh vzbuzuje lidi, kteří tento nový věk připravují objevy, vzdělaností a vynálezy. (XIII, 8. konec.) »Nevidím, proč by se mělo pochybovat, že tyto dva poslední vynálezy (knihtisk a mořeplavba) jsou jak samy množiteli světla, tak i předchůdci nějakého světla většího (totiž onoho obecného). (XIII, 9.) Neboť zdá se, že k tomu směřuje nynější podoba světa, chystajícího se k nějakému obrození (palingenesi). A tu Bůh vylévá potopu svého spravedlivého hněvu na lidskou zlobu, která dostoupila vrcholu, a hubě jedny po druhé strojí jakousi obecnou zkázu věcí cestu k jakémusi obecnému přetvoření věcí, vyrovnává plochy zbořeníšť, aby bylo kde zakládati nové budovy a téměř u všech národů, jazyků a církví probouzí moudré

muže, kteří zasmušivše se nad obvyklými zmatky, hledají z nich východ. A tak s větším úsilím než kdy jindy i s větším zdarem probádávají mnozi lúno přírody, tajemství písemnosti i hlubinu lidského ducha a vynášejí z těchto pokladů den po dni věci hojnější a znamenitější s patrným přibýváním lidské moudrosti a na důkaz, že prozřetelnost boží již přivede na svět, co předpověděla.«

Tedy knihtisk a mořeplavba jsou důkazy, že se blíží Bohem zamýšlená přeměna světa.

Komenský dále vysvětluje, co znamená poznání všeho. U kněze Jednoty nebude překvapovat, že chce, aby se šířilo poznání věcí věčných, nebeských, duchovních, spíše nás zaujme důvod pro poznání věcí přirozených a řemeslných. Přirozené věci nás poučují o dílech božích, kromě toho Komenský je cení i proto, že jejich znalost umožňuje pomocí analogie i poznání tajného smyslu, a že příroda nám také dává vzory pro naše jednání. Cenné je pro náš účel zdůvodnění, proč máme poznávat i věci řemeslné. Je to proto, že věci řemeslné zobrazují přírodu a zároveň ji nutí i ovládají a tak ji donucují, aby nám odhalila svá tajemství; lépe nás s nimi seznamují, krom toho pomáhají rozmnožovat příjemnosti života, kterými bude osvícené století mnohem spíše oplývat, nežli jich mítí nedostatek (XIV, 10).

Od poznání všeho se přechází k výkladu pojmu »poznání pro všechny«. Zdá se, že Komenský se tu brání možným námitkám, protože vysvětluje, že radou, aby se všichni stali účastnými světla poznání, nemyslí, aby řemeslníci, sedláci a ženy se zcela oddávali knihám, nýbrž, aby nikdo z nich nezanedbával toho, čeho jest třeba všem lidem. Komenský tím nechce snižovat význam obecného vzdělání a nechce je, jak je ze všech vývodů patrné, omezit jen na náboženské nebo na ryze praktické věci. Jeho rozlišení znamená, že nechce jen vzdělání pro profesionální vzdělance, nýbrž velmi značnou míru obecného vzdělání pro všechny, ať je jejich povolání jakékoliv.

Ovšem kopýtko stavovské diferenciace v tom je a jasně plyne z dalšího vysvětlení: »Nikdo nemá být nepovědom sebe, všeho stvořeného i Boha, má být připraven pro své zvláštní povolání, aby, kdo jest někomu nadřazen, uměl býti nad ním a vládnouti mu, a kdo jsou podřazení, aby uměli býti pod někým a jím se řídit.«

Ale tato diferenciace je doplněna důrazným prohlášením, že všichni, již proto, že jsou lidmi, se musí vzdělávat, neboť jinak by jim bylo lépe, kdyby se narodili hovady. Komenský přísně odpovídá i na námitku, že jestliže se všichni stanou učenými, zevšední vzdělanci a vzdělanost

a nastane zmatek ve stavovském rozvrstvení, protože kdokoli odkudkoli by mohl jiné poučovat o náboženství nebo politické správě. »Neúchylně bídný jest onen stav říše nebo náboženství, jehož bezpečnost by závisela na nevědomosti a otroctví poddaných. Opravdové náboženství a opravdová správa politická (jichž si pro celý svět přejem) jsou věci světlé a berou svou bezpečnost od světla, ne od tmy.« (XIV, 17.)

Jinak celý tón Komenského je zde apologetický. Brání se jak očekávaným, tak patrně již při předchozích pracích vyslovovaným námitkám, že všeobecné vzdělání je nebezpečné pro stavovské rozvrstvení společnosti. Proto udává nakonec ještě tři důvody všeobecného vzdělání, které mají vyvrátit tyto námitky. Prvním je spása (rozumí se duše), druhým je zachování veřejného pokoje a klidu, neboť vzdělání má vést k tomu, aby se každý oddával svému povolání, kterému rozumí a aby se pokojně choval na svém místě. Konečně třetím důvodem všeobecného vzdělání je, aby všichni mohli vychovávat své děti.

Komenský odmítá námitku, že by při všeobecném vzdělání všech byli vzdělanci méně ve vážnosti, naopak, všichni – vědomi významu vzdělání – je budou mnohem více ctít. (XIV, 18.) Pozoruhodný je požadavek, aby vzdělanci svou prací sloužili všem, ne snad jen zámožným nebo sektě, k níž patří. (XIV, 16.)

Cesta světla má čtyři potřeby (kap. XV.): knihy obecné, školy obecné, sbor obecný, jazyk obecný. Tyto pojmy osvětluje Komenský v samostatných kapitolách. Knihy obecné dělí Komenský na pansofii, panhistorii a pandogmatii. (Kap. XVI.) Vymezení pansofie se v podstatě shoduje s jeho vymezením dřívějším, vztah panhistorie k pansofii se má jako vztah genetického výkladu k systematickému. Historie má být slovy Komenského (XVI, 12) vylíčením běhu všech věcí, popsaných již v pansofii podle obecných ideí. V ní se vůbec nemluví o panovnících a bitvách, nýbrž o vývoji řemesel a věd. Zdůrazňuje se její význam pro další objevy a pro poznání vůbec. (XVI, 14.)

Pandogmatie tvoří doplněk pansofie a panhistorie. Nebude již nezbytnou součástí všeobecného vzdělání, nýbrž bude sloužiti těm, kteří chtějí dosáhnouti plné učenosti. Nebude obsahovat nesporné pravdy, nýbrž různé názory, vyslovené v různých dobách různými mysliteli. Bude tedy uspořádaným a vybraným souborem mínění.

V obecných školách opakuje Komenský to, co známe z jeho předchozích děl pedagogických. Nový je požadavek obecného sboru. Jestliže v didaktických spisech z prvního lešenského období pomýšlí na organizaci výchovy a všeobecného vzdělání v jednom státě, ve »Via lucis« do-

plňuje Komenský tuto organizaci nadstavbovou organizací světovou, jejímž cílem má být obecné bádání o vědách a uměních a pěstování vzájemného styku učenců celého světa za účelem rychlého zobecnování a sdílení všech vědeckých objevů, vynálezů a nových myšlenek, ať vzniknou kdekoli. Je to tedy návrh na mezinárodní organizaci vědeckého bádání i šíření vzdělanosti. Myšlenka je živým odrazem živých styků mezi národy, které sebou přinesl vytvářející se světový trh, literární podněty dal Bacon Verulamský, jehož se Komenský v této souvislosti několikrát dovolává i Vives ve spise »De tradendis disciplinis«, o němž se rovněž zmiňuje. Podnětem jsou mu rovněž současné vědecké společnosti, jichž se dovolává, na př. v Itálii akademie La Crusca, jejímž cílem bylo pěstování jazyka italského, v Německu společnost plodonosná k zušlechťování jazyka německého, v Anglii královská společnost pro pěstování přírodních věd.¹³⁾ Dovolává se též nizozemského vzoru, kde jsou státem placeni vědci.

Nedostatkem (podle úsudku Komenského) vědeckých institucí tehdy bylo, že se zabývaly jen určitou oblastí poznání, nikoli poznáním obecným. Komenský soudí, že je třeba, aby vzdělanci všech národů, kteří se zabývají obecným věděním, o sobě navzájem věděli a znali se, aby proto tvořili společnost a aby byli spojeni a vázáni určitými stanovami. (XVIII, 6.) Tak má být zaručena organizace vzájemného styku, jež mimo jiné má odstraňovat tříštění v sekty. Vedle pevných stanov má mít sbor i svého předsedu, jemuž by všichni sdělovali své poznatky a on by zase tyto poznatky všechněm sděloval (XVIII, 9). Sbor má sídlit na místě z celého světa snadně přístupném plavbou. Komenský se přimlouvá za umístění sboru v Anglii. »Předně na památku hrdinného činu Angličana Dracona¹⁴⁾, který pětkrát obepluv celý svět jako by byl počátkem této obecné, posvátné činnosti národů.«

Sbor má býti nadán důchody, aby mohl zaměstnávat tolik spolupracovníků a pomocníků, kolik bude třeba, a stejně, bude-li třeba, bude možno v kterémkoli státě světa ustanoviti předsedu pro tento stát. (XVIII, 10). Úkol tohoto sboru je nastiněn v par. 13. téže kapitoly. – Máme znáti všechny obecné knihy a společně pečovat o to, co by se v nich mělo doplniti nebo opravit. Nové, »skrytější« poznatky nebude moci nikdo libovolně hlásati, nýbrž sdělí je s druhými vědci, aby byly společně prozkoumány a teprve prověřená pravda bude zařazena ve společný poklad

¹³⁾ Poznámka k XVIII. kap. zřejmě pochází až z doby vydání knihy, kdy teprve existovala anglická královská společnost.

¹⁴⁾ Francis Drake, (1545–1597).

moudrosti a k uhájení prospěšných potřeb všeho pokolení lidského. Bude zakázáno, aby si někdo něco ponechal jako své tajemství nebo aby hlásal sborem neschválené myšlenky. Dále budou pečovat o dobrý stav škol. Až budou mít doma dobrý pořádek ve školství, budou rozšiřovat světlo moudrosti sousedním národům (pokud budou mít zaostalejší sousedy). Když pak by na to nestačili, vyžádají si radu buď vědců nejbližších národů, nebo i, prostřednictvím předsedy sboru, vědců celého světa.

Vedle toho líčí Komenský způsob organizace vzájemných zpráv. Navazuje při tom na myšlenku vzájemného dopisování vědců celého světa, kterou rozvíjeli jeho angličtí přátelé. Každý člen sboru bude povinen alespoň jednou ročně pozdravit dopisem předsedu, oznámit mu stav veřejných věcí ve své vlasti a předseda bude rovněž alespoň jednou v roce psát každému spoluúčastníku zvláště i všem obecně a oznamovat jim všechny významné věci, o nichž se z celého světa dozvěděl. (XVIII, 13.)

K požadavku obecného sboru přistupuje požadavek obecného jazyka (Kap. XIX). V různosti jazyků vidí Komenský velikou překážku styků mezi národy a šíření pravdy. Proto mají vzdělanci se vším úsilím hledati metodu snadného učení cizím jazykům (XIX, 5) a vytvoření nového, umělého jazyka, společného celému světu. Až se vytvoří obecní jazyk a ujme se u národů, svět se stane průchodným veškerým jeho obyvatelům, že bude moci, kdokoli bude chtít, třebas po všech zemích putovati, poučovati se a učit, protože tomu nic nebude překážet. Neboť jestliže si budou všichni vespolek rozuměti, budou všichni jako jeden národ, jeden lid, jeden dům a jedna boží škola.

Univerzální jazyk má být lahodný, snadno naučitelný, aby se mu mohli naučit i dosud barbarští národové (bez ztráty času) a naprosto dokonalý t. j. s naprostou shodou mezi řečí a věcmi a pojmy, takže jazyk sám by byl pro naprosto věrné odrážení věcí a pojmů jakýmsi »trychtýřem moudrosti« (XIX, 15). Komenskému tane na mysli jazyk, který by byl, dle jeho vlastních slov, jakousi obdobou čínského písma, (XIX, 16), kde slova by byla věcnými znaky všem národům pochopitelnými. Univerzální jazyk není v »Cestě světla« chápán jako náhrada ostatních jazyků. Učenci mají vedle něho pěstovati i hebrejštinu, řečtinu a latinu, všichni národové pak si mají zachovat a vzdělávat jazyky své (XX, 22).

Poslední tři kapitoly »Cesty světla« se obírají jednak představou blaženého budoucího stavu, jednak úvahami, jak ihned začít s činným úsilím k jeho uskutečnění.

V úvahách o postupu uskutečňování je opět pro Komenského příznačný názor, že nikoli geniální nápad jedince, nýbrž společná práce sboru nejlepších vzdělců celého světa může zaručit zdárný výsledek. (Na př. obecná řeč musí býti vypracována a přezkoumána tímto sborem, kdyby byla prací jedinců, vzniklo by jen několik umělých řečí, které by si nijak nemohly činit nárok na obecnost a jen by zvětšily chaos).

Krátký londýnský pobyt je ve vývoji Komenského myšlení významným mezníkem. Víme, že myslitel může odrážet společenské dění, aniž si plně uvědomoval jeho dosah. Totéž je s Komenského vztahem k anglické buržoasní revoluci. Ovzduší, které ji předcházelo, ho mocně ovlivnilo, aniž plně chápal smysl událostí, a to nejen ekonomický, ale i politický, jichž byl očitým svědkem. O jeho dojmech podává obraz dopis lešenským přátelům z 18. X. 1641¹⁵⁾ z něhož je patrné, jak byl Komenský překvapen, poněkud zaražen, ale jistě i posílen v sebevědomí, velikými počty, kterých se mu dostalo, a zvláště vyhlídkami, které mu kynuly na uskutečnění vševědné koleje, o níž se vážně jednalo. Komenský si v Anglii horlivě všiml poměrů náboženských, chování lidí v chrámě, ale i politického vření, které chápal jen jako vření náboženské. Neklid poměrů jej lekal, zdá se, že nadšený sensualista litoval i zničení nádherně malovaného okna v dómě. Komenský to charakterisoval jako »jakýsi nadbytný zápal lidu«.¹⁶⁾ Oceňoval v Anglii snahu o nápravu škol, bohatý knižní trh (»zajisté ve dnech trhu není ve Frankfurtu otevřeno více knihkupeckých krámů, než zde každodenně«). Všiml si vynálezu stenografie, zájmu o vzdělání (na př. i u měšťáků o řecký a hebrejský jazyk, jehož naučení bylo motivováno náboženskou horlivostí, zajímal se o orientální jazyky, o vydání talmudu, o šíření křesťanství u orientálních národů, zvláště pak byl zaujat vynálezem N. Harrisona, který tento muž nabídl parlamentu, aby všechny spisy cenných autorů, co jich je v jednotlivých řečech, byly uvedeny do jednoho ukazatele, »pomocí něhož by bylo možné, ať by se vyskytla jakákoli potřeba, o čemkoli poznati a rychle naléztí názor všech jednotlivých lidí«.¹⁷⁾

Komenský psal o tom, že parlament dal zřídit komisi vybraných znalců, že věc má dobré základy a Komenského zvláště potěšilo, že parlamentní komise prý výslovně konstatovala, »že věc bude neobyčejně užitečná k pořízení díla pansofického«. Komenský se také dověděl, že

¹⁵⁾ Patera, č. 32, XX.

¹⁶⁾ Citováno z českého překladu »Sto listů«, atd., s. 55.

¹⁷⁾ Tamtéž, 52.

Harrison již měl soupis spisovatelů, kteří měli být excerpováni a že tento soupis dostoupil počtu asi šedesáti tisíc, a že měli být vybráni četní pracovníci z obou universit, kteří si měli pod Harrisonovým vedením autory mezi sebe rozdělit a je zpracovávat. Nejvýznamnějším pro Komenského v Londýně byl slib, že dostane kolej a prostředky na její vydržování, a že bude všemožně podporován v pansofickém snažení. Komenský, jemuž zůstávala skryta vnitřní souvislost anglických událostí, viděl v revolučním hnutí spíše překážku uskutečnění svého snu, i když zájem o jeho plány byl právě tímto hnutím vyvolán. Hleděl na revoluční var s obavami. V citovaném dopise psal: »Záležitost biskupská zde všechny vydatně zaměstnává: kdežto jedni si přejí, aby byli biskupové ponecháni v své hodnosti, chtějí jiní, aby bylo úplně odklizeno jméno i věc, opět jiní navrhuji podržeti jméno a pastýřský úřad, ale učiní rázný konec světské nádheře, nesmírným příjmům a odtud pramenícímu přepychu a vměšování do politických záležitostí. Ale největší část šlechty, lid pak téměř veškerý, naléhá na dokonalé vyhlazení. Tak nenáviděnými učinili biskupové sebe i celý ten stav rozmanitým zneužíváním svého důstojství, panstvím nad svědomím a pletichami proti obecné svobodě, jak říkají, jenom proto, aby uplatnili své výsadní postavení.« Ne zcela souhlasný postoj k revolučnímu dění je patrný i z Komenského referování o revolučních letácích. O jednom z nich napsal, že »mezi jinými hříchy lidu a šlechty uvádí a značně zveličuje ono zpuštění na místě svatém, totiž světskou vládu biskupů.¹⁸⁾

Vztah Komenského k společnému dění v Anglii osvětlil v několika svých statích Jos. Polišenský.¹⁹⁾ Ukazuje, že skupina anglických ctitelů Komenského patřila vesměs do protistuartovské oposice, která r. 1641 ovládla Dlouhý parlament. Jejím předákem byl John Pym. Většinou to byli pozdější presbyteriáni, představitelé zájmů velké buržoasie, kteří hledali svůj politický vzor v Nizozemí. V čele revolučních událostí stáli jen asi do r. 1645, doby radikalizace revolučního dění, kdy také umírá Pym. Polišenský vysvětluje třídní posici Komenského přátel a jejich ústupem z čela událostí z toho vyplývajícím, že i Komenský se stále vzdaluje hlavnímu revolučnímu proudu v Anglii. Polišenský soudí, že ačkoli situace předbělohorských Čech a předrevoluční Anglie svádí

¹⁸⁾ Tamtéž, 53-4.

¹⁹⁾ Jos. Polišenský: »Komenský a jeho doba«. Historický sborník, 1953, str. 214-235. - »České dějiny a anglická buržoasní revoluce«. XVII. Dějepis ve škole, II/2, 1955, str. 49-54. »The Thirty Years War«. Past & Present 6, 1954, str. 31-43. »Komenský, milovník pravdy a míru«. Dějepis ve škole, 1955.

k analogiím, nelze anglický vliv přeceňovat, neboť Komenský byl mnohem více ovlivněn hospodářsko-sociálními poměry nizozemskými i nizozemskou vládní formou.

Byla to jistě i třídní posice samotného Komenského, třídní posice nerevolučního měšťanstva, která mu nedovolila ztotožnit se s ideologií revoluce. Lekal se jejího fanatismu, nesrovnatelného s ideologií smíru celého evangelického bloku, lekal se pustošení a bojů, děsilo jej i puritánské obrazoborectví, ať již se s ním setkal v Londýně při rozbití nádherného malovaného okna v katedrále nebo později v Sedmíhradsku při Tolnaiově odporu proti zavádění divadelních her do školy. Odráží se tu i situace diaspory, která ve vnitřních bouřích anglických vidí ohrožení protihabsburské mezinárodní politiky.

Právě s hlediska mezinárodní politiky soudí Komenský později vládu Cromwellovu, která nesplňuje jeho očekávání, že bude stát v čele protihabsburské a protipapežské fronty. Nesouhlasí však ani s radikálním demokratismem v církevním zřízení, ač právě v něm bylo nejvíce shody s tradicemi církevní správy v Jednotě.²⁰⁾

Jistě že i zmaření plánu na zřízení pansofické koleje v Anglii, které slibovalo splnění všeobecných snů Komenského, zvyšovalo jeho nechuť k revolučním událostem, v nichž viděl příčinu odložení podniku. Neuvědomoval si, že to byla právě předrevoluční atmosféra, která vzbudila zájem o podnik. Nesouhlas s revolučním radikalismem independentství vyjádřil Komenský později (r. 1648) zvláštním spisem, »Independetia aeternarum confusionum origo«,²¹⁾ v němž polemizuje s radikální demokratičností independentistických názorů a vytýká jim jejich snahy o roztržení jednoty církevní. Na vnitřní zmatky nahlíží jako na skvrnu v lůně anglikánské církve. Ještě v »Kšaftu umírající matky Jednoty bratrské« jí proto napomíná a stejnou výzvu k odstranění zmatků jí adresuje i v »Poselství Jednoty bratrské«. A ještě v Sedmíhradsku, když se na jeho půdě setkává s přímým ohlasem ideologických bojů anglických, nestaví se za stranu radikální a je znechucen rozporu.²²⁾

Přes nechuť, nepochopení a zklamání je londýnský pobyt důležitým mezníkem Komenského vývoje. Přes vědomý nesouhlas s revolučním radikalismem vane »Cestou světla« revoluční duch, pevné přesvědčení o nutnosti radikální přeměny světa, visionářská touha po novém

²⁰⁾ Připomněla jsem již, jak právě demokratičnost své církevní správy hájili horlivě Bratři v Polsku při dohodě s polskými kalvinisty.

²¹⁾ Šmahův zkrácený překlad v »České škole«, r. XII, 1889/90.

²²⁾ J. A. Komenský: »Poselství Jednoty bratrské«. Praha, Kalich, 1940.

spojení s velmi reálným přitakáním k hospodářskému a kulturnímu rozmachu současnosti. Nizozemský vliv byl trvalý, celoživotní. Londýnský pobyt v předrevoluční době byl nárazem, rozhodným pro mesiánskou koncepci díla poradního. Anglický pobyt vedle tohoto nárazu rozšířil Komenského obzory, uvedl jej do středu kulturně organizačního úsilí jeho přátel, ukázal mu, jak vzdělavcům může přispívat i státní moc, zvětšil jeho zájem o orientální a vůbec mimoevropské národy, utvrdil v něm myšlenku nejen o možnosti uskutečnění snah pansofických, ale i již klíčících snah všenápravných a vnukl mu úsilí rozšířit je i na národy mimoevropské.

Vedle tohoto blahodárného účinku posílil však i jeho zaměření biblické a přesvědčení chiliastické a vedl k spojení myšlenek nábožensko-visionářských s konkrétními cíli politickými a kulturními. Toto spojení, které Komenský v předrevoluční Anglii všude kolem sebe vnímal, mohlo jej utvrdit v myšlence paralelismu cesty náboženské s cestou smyslovou i rozumovou.

Vývoj všenápravných snah v období elblonského pobytu

V Anglii vzrostla Komenského energie i sebevědomí. I když mu vadil anglický »neklid«, přece nerad odcházel od plánů, jejichž uskutečnění již viděl před sebou takřka na dosah ruky. A rád slíbil přátelům, že se vrátí, jakmile se poměry uklidní. Jak píše ve vlastním životopise,²³⁾ angličtí přátelé jej při loučení prosili o tři věci: 1. aby se nedal žádnými vedlejšími pracemi odtrhovat od vševědného cíle, 2. aby se nezdržoval čtením autorů, ale aby hleděl pátrat po podstatě věcí, protože se od něho očekává nový, pevný, na věky nepohybný rozbor věcí, ne však nějaké kompilace, byť sebehonosněji spleené, 3. a aby sám jediný s pomocí Boží pokračoval a žádných pomocníků ani nehledal, ani nepři-pouštěl před návratem do Anglie, ve který pevně věřili. Komenský podotýká, že opravdu želí, že těchto přání sám dbát nemohl.

A tak nastává další období Komenského života, které na rozdíl od stoupající linie prvního pobytu lešenského, které vrcholilo anglickou cestou, je obdobím těžkých konfliktů osobních, těžkých krisí mezinárodní situace, vrcholící pro Čechy neblahým mírem vestfálským i ostrým nástupem reakce v Polsku, s nímž je spojeno i ztroskotání praktických úsilí irenických.

²³⁾ »Continuatio admonitionis fraternae«, 57, čes. př., str. 42.

Zdá se, že především ohledy na vlast a myšlenka, že jí i exulantské věci může být nejprospěšnější ve švédských službách, vedly Komenského z Anglie do Švédska. Švédsko bylo nejaktivnějším a nejbojovnějším členem protihabsburské koalice. Pod jeho válečné prapory se řadili mladí šlechtíci i měšťanští čeští emigranti, aby si švédskými zbraněmi vybojovali návrat do rodné země. Komenský doufal, že zde bude moci pomáhat i svým vlivem. Měl nabídky bližší jeho srdci, především z Nizozemí, které bylo Komenskému po vlasti zemí nejmilejší. Z lásky k němu se v té době vyzpovídal v listu Hottonovi dne 14. III. 1642.²⁴⁾

Nejel do Švédska z Anglie přímo, nýbrž přes Nizozemí a přes Německo a na této cestě dostával neustále nové podněty pro své vševědné a všenápravné záměry. Již na první zastávce v Leydenu se dověděl, že se jeho »Brána jazyků« překládá i do východních řečí . . . , že se již převádí do arabštiny, že se má překládat do turečtiny, perštiny a mongolštiny. Slova Goliova »Vidiš, Komenský, jak šťastně ti tvá Brána otevřela cestu k pohanům«, posílila v Komenském přesvědčení, že i »Brána věcí« bude mít tento úspěch a že uskutečnění pansofických záměrů záleží jen na něm.²⁵⁾

Významná byla za holandského pobytu i schůzka s Descartem. Oba myslitelé postavili důrazně proti sobě svá stanoviska. Descartes snahu nemísiti věci náboženské s filosofickými, Komenský snahu podati vědění úplné, které musí obsahovati věci božské i lidské.²⁶⁾

I celá další cesta byla pro Komenského neustálou posilou, ať již v Amsterdamě, kde se přesvědčil o úspěchu svých pedagogických děl, nebo v Hamburku, kde rokoval s filosofem Jáchymem Jungem, či v Lubeku, kde se opět přesvědčil o proslulosti své »Brány«. Vedle vlastní cesty Komenského byla tu i cesta za uskutečněním vševědných zájmů na druhou stranu Evropy. Přítel Jáchym Hübner vyjel do Francie, kde kynula naděje, že kardinál Richelieu má zájem o pansofickou kolej, a odkud došlo ještě před odchodem z Anglie pro Komenského pozvání.

²⁴⁾ Patera, č. 39.

²⁵⁾ Vlastní životopis, Praha, 1924, s. 58/9.

²⁶⁾ Výstižný popis této schůzky nám podává sám Komenský ve »Vlastním životopise«, 44/5. »Kterého dne rozhodli se přátelé zavést mě na rozmluvu s René Descartem, bydlícím v přepůvabném zátíši za městem. Rokovali jsme asi čtyři hodiny: on nám vykládal taje své filosofie, já zase jsem hájil přesvědčení, že všechno lidské poznání, jehož se nabývá pouhými smysly a úvahami, jest nedokonalé a mezerovité. Rozešli jsme se přátelsky; já jsem jej vybízel, aby vydal základy své filosofie (jež rok nato byly vskutku vydány), on zase podobně pobádal mne k urychlení mých prací, mimo jiné tímto výrokem: »Já za okruh filosofie nevykročím; bude tedy u mne jen část tobo, čeho u tebe celek.«

Ale Hübner zastihl kardinála již umírajícího. A tak jediným výsledkem cesty byla dlouhá rozmluva o vševědných snahách s Mersennem a jinými francouzskými vzdělanci. Ve Švédsku Komenský vstoupil do služeb smělého holandského podnikatele a zbrojaře Ludvíka de Geera. Tím se dostal do osobního vztahu s představitelem dravého nizozemského kapitalismu a byl přímo vklíněn do zájmů průbojné buržoasie.²⁷⁾

Jeho vztahy ke Komenskému měly ovšem zcela jiný ráz než vztahy anglických přátel. Pro pansofické snahy neměl tento strážlivý obchodník porozumění, šlo mu především o práce didaktické a školní učebnice. Stejně málo porozumění měl pro Komenského pansofické snahy i všemocný vládce švédské politiky kancléř Axel Oxenstjerna. Komenský nám ve svém životopise uchoval rozmluvu, v níž Oxenstjerna vyslovil nedůvěru ke Komenskému všenápravným a mírovým snahám a snažil se je nejdříve vyvracet biblickými výroky. Když Komenský své stanovisko ubránil, Oxenstjerna odpověděl slovy, které Komenský, nevíme jak věrně, zachycuje ve svém »Životopise«. Píše o tom, jak se nejdříve zardoval, když Oxenstjerna mu sdělil, že četl jeho »Prodromus« a že chce s ním o těchto věcech promluvit, v zápětí byl však zklamán Oxenst-

²⁷⁾ O L. de Geerovi: Jan Romein v díle »Ahnherren der holländischen Kulture«, Bern, 1946, str. 180. Tento dělový král 17. století ovládal svůj podnik od suroviny až po konečný výrobek po způsobu moderního koncernu. Nepatřila mu jenom půda, a co bylo vespod, nýbrž také, co bylo na ní: lesy, v nichž těžil dřevěné uhlí pro své vysoké pece, tavírny, slévárny a válcovny; továrny i jejich výrobky: děla, koule, pušky, oděny, piky, ale také tyče, kotevní, železný a ocelový drát, podkovy a hřebíky. Ani tím není listina jeho výrobků vyčerpána. Mosaz mu dodávala surovinu pro důležitou exportní výrobu mosazného drátu, pro výrobu kotlů a pro různé výroby z mědi a cínu. Svě zboží dopravoval (alespoň částečně) na vlastních lodích. K jejich stavbě vlastnil zase loděnice a velkoprovazárny; a na těchto vlastních lodích měl zase své kapitány a mužstvo, u něhož se opět ukazoval mezinárodní ráz jeho podnikání, jako ostatně také u jeho dílovedoucích a dělníků. Je to tedy již případ vyspělého kapitalismu, který nutně s sebou přinášel i třídní boj. Víme, že v podnicích de Geera nebyly řídké pracovní konflikty. Při jednom z nich byl de Geer zraněn kamenem. V r. 1647 došlo v jednom z jeho podniků přímo ke vzpouře, při níž de Geer musil ustoupiti a zlepšiti pracovní podmínky. Aby si zajistil vysoce kvalifikované dělnictvo, jehož pro svou mnohostrannou produkci potřeboval, sáhal de Geer rád k příslušníkům náboženských sekt, které se za ochranu nerušeného náboženského života odměňovali pracovním výkonem. Patrně vysoká úroveň těchto sektářů i potřeba dobré kvalifikace nutila de Geera, že se staral o školy pro své zaměstnance, stejně jako se jim staral o lékařskou péči a o kazatele. Školy při jeho podnicích byly ve Švédsku pokládány za vzorné. Odtud i jeho zájem o Komenského, jehož úkolem bylo nejen sloužiti de Geerovi, ale starati se o reformu škol v celém Švédsku. De Geer měl ohromnou konjunkturu válečných dodávek pro Anglii, mohl tedy věnovati částky nejen na to, co bylo požadavkem kapitalistického rozmachu ve Švédsku, t. j. na rozvoj škol, ale mohl upokojit i své svědomí tím, že poskytl na přání Komenského podpory českým exulantům a tak si ho tím více zavázal.

jernovými námitkami, z nichž asi nejzávažnější zachytil takto: »My, kteří sedíme u kormidla dějů, zakoušíme každodenně, jak snadno a z jak nepatrných příčin vznikají spory, ale jak nesnadno se dají urovnati, vzniknou-li jednou. Tedy nyní, když všechno na světě jest v krajním rozporu, odkud máš naději na tak veliké usmíření?« Tu jsem mu základy své naděje takovým způsobem z Písma i ze zdravého rozumu vyvodil a on tak napjatě poslouchal, že konečně řekl: »Soudím, že tyto věci dosud nikomu jinému takto na mysl nepřišly; jdi dále po těchto základech; tak buďto konečně dospějeme ke shodě, anebo bude zřejmo, že nezbyvá naděje.«²⁸⁾

Po dohodě s de Geerem usadil se Komenský i s rodinou a čtyřmi pomocníky v pruském městě Elblongu, které tehdy bylo pod vládou švédskou, aby tu měl dostatečný klid k práci a blízký styk se Švédskem. De Geer se uvolil vydržovati jeho a jeho pomocníky, zároveň pak dáváti každoročně tisíc tolarů podpory pro bratrské exulanty, usazené v Polsku i v Uhrách. Koupil si tedy tímto způsobem Komenského od jeho církve a chtěl dostat za své peníze to, co potřeboval.

Pansofické spisy to nebyly, nýbrž systém učebnic pro švédské školy. Komenský tím na sebe převzal závazek, který byl pro něho příliš těžký. Převzal jej nerad, nerad opouštěl svůj sen o vybudování vševědné koleje. Nezapomínal na slib daný anglickým přátelům, že se k nim a k přerušnému úsilí vrátí, jakmile poměry dovolí. Oxenstjerna, když ho Komenský na tento svůj slib upozorňoval, upokojoval se zkušeností státníka: »Jak tam poměry vidím, do desíti let nelze doufati v klid.« (Cont., par. 65.) Komenský, jenž se stal v této situaci jakýmsi námezdníkem, který svou didaktickou práci vydělával na sebe a na své pomocníky a zároveň získával podporu téměř pro stovku bratrských kněží, roztroušených v Polsku a Uhrách, snažil se poctivě dostáti slibu. Žádal na svých přátelích v Anglii, Holandsku, v Polsku i ve Francii, aby přerušili dočasně dopisování s ním, aby nebyl vytrhován z práce. Činil to tím spíše, že Hartlib mu brzy po odstěhování do Elblongu v dopisech vytýkal, že opustil pansofické práce a zabývá se díly, která podle mínění Hartlibova neodpovídala nadání Komenského. Hartlib, když zvěděl o závazcích Komenského vůči de Geerovi, vtipně obměnil Ovidiova slova, jimiž otec Helios varuje Faethonta a píše mu: »Quo moriture ruis? Minora viribus audes.« Komenský poslal Hartlibův dopis de Geerovi, aby ho naklonil pansofii a přesvědčil o tom, že pansofická díla nelze posunovat do po-

²⁸⁾ Tamtéž, str. 55 a n., par. 58.

zadí. Ale bylo to nadarmo. De Geer mu odpověděl, aby dále pokračoval v uložených pracích (Cont., 76). Stejně ztroskotaly i další pokusy získat zájem de Geerův i Oxenstjernův pro pansofii.

V dopise z 19. července 1643²⁹⁾ připomíná Komenský Oxenstjernovi svou »Cestu světla« a posílá mu i opis tohoto díla, jak patrně z listu následujícího.³⁰⁾ Rovněž vydání nové vševedné práce »Pansophiae diatyposis«³¹⁾ má sloužit vzbuzení zájmu o vševedu.³²⁾

Švédové byli neoblomní. Ve styku s nimi se dožil Komenský podobného zklamání jako souvěkovec, jehož potíral, Descartes. Koncepce, která vznikla z pokrokových tradic českobratrských ve spojení s mocnými podněty předrevolučními v Anglii, nemohla najít sympatii a podpory u těch, kteří netoužili po revolučním přetvoření společnosti, nýbrž kteří potřebovali soustavu škol, jež by podporovaly praktické cíle státu, jehož vláda chtěla v spolupráci s mořeplaveckou průbojnou buržoasií zaručit hospodářskou prosperitu země. Zkušení státníci viděli utopičnost snah, ale velkorysého pedagoga, jemuž se pedagogická reforma zcela právem jevila možnou jen na základě radikální reformy společnosti, nemohlo uspokojit pouhé sepisování učebnic, které mu připadaly jen nádenickou prací.

Zdánlivý rozpor mezi Komenským, nadšeným pedagogem, zakladatelem novodobé pedagogiky, a mezi Komenským, znechuceným vypracováváním učebnic a pokládajícím tuto práci za podřadnou, ba přímo za vynucenou nádenickou robotu, je jen jevovou formou rozporu mnohem hlubšího: rozporu mezi velkorysou koncepcí vidět v reformě vzdělání důležitou, ba základní složku radikální reformy společenské a mezi

²⁹⁾ Patera, 71.

³⁰⁾ Patera, 72.

³¹⁾ První vydání r. 1643 asi v Gdansku, druhé r. 1645 v Amsterdamě.

³²⁾ U tohoto díla není dosud přesně rozhodnuta doba vzniku. Beisswänger (»Comenius als Pansoph.« 1904, str. 16 a n. a po něm na základě dalších dokladů Hendrich (»Snaby«, str. 32/3) dokazují proti dřívějším názorům, že nevzniklo až v Anglii, nýbrž již před anglickým pobytem, brzy po »Delineaci«, na níž první část »Diatypose« navazuje, tedy asi v posledních měsících roku 1639. Naproti tomu J. Patočka (Pedagogika, roč. 1957, č. 3) soudí, že vznikla až v Anglii, neboť je v ní vliv Patrizzioho, s jehož dílem se Komenský pravděpodobně seznámil až v Londýně. Kloním se k názoru Patočkovu, neboť »Nárys vševedy« (přímé mluvení o lidské ruce), silný motiv chiliastický, spojený s myšlenkou neustálého stupňovitého vývoje a nutné aktivní účasti člověka na tomto vývoji, obdiv k soudobým objevům a vynálezům, které usnadňují vzájemný styk lidstva, projekt vědecké mezinárodní spolupráce. Nástin, skládající se ze dvou částí, je myšlenkově podobný »Cestě světla«, není však tak zhuštěný a ucelený, argumenty rozvleklým rozváděním ztrácejí sílu. Proč r. 1643 vydal Komenský raději »Diatyposis« než »Cestu světla«, nevíme.

požadavkem, aby výuka plnila jen zcela dílčí úkoly, podřadné vzhledem k základním úkolům společenským. A tento rozpor plynul z rozporu ještě základnějšího, z rozporu mezi onou buržoasií, která nastupovala jako revoluční třída a jež si na prapor psala všelidská hesla, (neboť v určité vývojové etapě buržoasie nejen se staví, nýbrž skutečně je představitelkou všech bezprávných vrstev společnosti) a buržoasií, která si již uvědomila své dvojité postavení mezi aristokracií a lidovými masami, dělala kompromisy s vyššími společenskými třídami a upevňovala své ekonomické panství. Byl to rozpor mezi pravdou dobovou, pro niž ještě měly větší význam dobré učebnice než sny o světovém míru, a mezi pravdou dějinných perspektiv, že dokonalá reforma školní je nemyslitelná bez dokonalé přeměny společnosti. A tak docházelo k neustálým mučivým sporům.

Komenského táhla touha k vševedě, práce na učebnicích vázla. De Geer projevoval nelibost, nedůvěru, vyčítal, dokonce vyhrožoval odnětím podpory. Komenského dopisy i dopisy jeho přátel a De Geerova správce jsou svědectvím trapného zápasu, v němž Komenský vůči kapitalistovi hrdými slovy hájil svou lidskou důstojnost a zároveň vyslovoval i v tomto svém případě novodobě formulované právo každého člověka na lidské zacházení. Na vyčítavý i hrozebný dopis de Geerův odpověděl z Elblongu 12. X. 1645 jeho správci Bohumíru Hottonovi:³³⁾ »Nevím, jaká by v tom byla lidskost, chtít koně, který běží sám od sebe, popoháněti ostruhami, nebo bičiky, anebo mu dokonce ujímatí pici... Tvrdá jsou rovněž ta slova o pokynu, na základě něhož jsem se zavázal, rozumí-li se jimi, jako bych se zdál porobeným, a nikoli svéprávným.«

Komenský toužil po tom, aby »buď mohl více nebo chtěl méně«. To je celý jeho vnitřní spor v těchto letech. De Geer viděl v pansofii sny a žádal učebnice. Ostře vzkazoval, aby byla na čas odložena větší díla pansofická, a ta, která se pohybují kolem ideji tužeb, protože lidé nečekají na ideje, nýbrž na věci. – A Komenský odpovídá stručně: »I o to se vynasnažíme.«³⁴⁾ Ale při tom trpce žehral na didaktické práce a v témže dopise vyslovoval nezadržitelnou touhu věnovati se cele pansofii. »Uznáváš snad, že přemítám v mysli o významnějších úkolech, nežli jsou ‚Vestibula‘, ‚Janue‘, ‚Lexika‘ a podobné vozičky dětského vzdělání.« A zároveň vyslovil přesvědčení, které je příznačné pro jeho filosofické myšlení, že jeho nezdar ve zpracování dílčích otázek plyne z toho, že je

³³⁾ Patera, č. 94.

³⁴⁾ Dopis Hottonovi z 12. X. 1645. Patera, č. 94.

nucen zabývat se dříve jednotlivostmi než celkem. Kdyby tomu bylo naopak, pak by všechno plynulo samo a snadno.

Na námitku Hottonovu, že od méně významného vede cesta k významnějšímu, odpověděl, že se pokoušel přinutit se k tomu, ale nadarmo, že »naráží všude na pochybnosti, kdykoli zkusí uskutečnit něco jednotlivého. A tak raději se již chci vrhnouti na celkové otázky, a potom vypracovati jednotlivé části, jak ze sebe vyplývají, jednu po druhé. Poplykouskovitě to neb ono, je všechno nucené, kusé a nedokonalé, ať dělám cokoliv. A když se mi to naskytá viděti, je nemožné, aby mne nepojímala nechuť. Ustupuji tedy a vracím se k žilám věcí, které se otvírají samovolně.«³⁵⁾ V Elblongu uzrála Komenského koncepce všeobecné porady o nápravě věcí lidských a snahy všenápravné nabyly definitivně převahy nad snahami pansofickými. I o tom se dovídáme z jeho korespondence, a to z dopisu Ludvíku de Geerovi z 18. dubna 1645.³⁶⁾

Svému patronu vydává tu Komenský účty ze svého díla a opakuje chiliastickou myšlenku o blížící se přeměně, při níž teprve chce vydati na světlo své dílo. A při tom podává pro nás velmi cenné informace.

Dílo, o kterém pracuji, má (latinský) název »Všeobecná porada o nápravě věcí lidských, obracející se k pokolení lidskému, především však k učencům evropským«. V tomto díle se stala pouhou jeho sedmičlennou »Pansophia«, stejně tak i »Pampaedia«, totiž kniha o všeobecném duševním vzdělání atd. O vybudování těchto knih anebo spíše o tom, abych je rozmnožoval denně novými nálezy a uvedl v soulad, pracuje nyní naše píle tak horečně, že musí zanedbávati ony drobnosti »Bránu jazyků«. »Bránu věcí« a podobné knihy; a nebudou uveřejněny jednotlivě zvláště, poněvadž lépe budou následovati za sebou, každá na svém místě, abychom předčasným vytištěním jednotlivých zlomků neporušili souladnost díla se všech stran harmonického a neposkytli příležitost ke kouskovitým posudkům.

I v tomto díle je myšlenka všenápravy, jak tomu bylo s předchůdkyní této myšlenky ve »Via lucis«, spojená s chiliastickým přesvědčením, že se blíží jakási podivuhodná přeměna. A právě pro tuto přeměnu, až všechno staré bude vymýceno, chystal Komenský své celé dílo.

Koncepce byla zde tedy poněkud jiná než ve »Via Lucis«. Dílo nebylo přípravou prací, která by měla vytvořit předpoklady oné velké

³⁵⁾ Týž dopis Hottonovi.

³⁶⁾ Patera, č. 83.

přeměny ještě za starého stavu. Mělo přijít až po proměně, aby potom bylo pomoci při výstavbě nového světa.

V dopise de Geerovi o tom Komenský psal: »Nadchází světu podivuhodná proměna, všechno se připravuje k znovuzrození, a když Bůh dopřává viděti, kterak by se zde mohlo pomocně sloužiti jeho prozřetelnosti, jest po zásluze třeba dáti pozor, abychom předbíráním příležitostí neuvedli věc samu spíše ve zkázu, místo abychom jí dopomohli kupředu. Nyní boří Bůh u národů a kmenů to, co se mu nelíbí, aby připravil cestu pro lepší. Nechme ho tedy bořiti a své stavivo nezahazujme doprostřed rumišť. Přijde čas, kdy odklizení rumu ukáže nám zarovnané staveniště pro nové budovy. A tehdy bude vhodný okamžik, abychom vyšli ze svého úkrytu a přinesli na světlo to, co by sloužilo k obecné radosti a bylo přijato jako Bohem seslaná útěcha za dřívější zbořenou stavbu.«

Švédové ovšem vůči Komenskému uplatňovali nový, kapitalistický vztah. Jeho pracovní čas byl koupen de Geerem, proto de Geerovi zcela náleží. Komenský v něm nemá práva pracovati na ničem jiném než na zaplacené objednávce. Komenský naproti tomu hájil práva lidskosti, té lidskosti, které si tak vysoce cenil a kterou vždy dovedl žhavě hájit, ať šlo o kohokoli a proti komukoli. Zároveň se v jeho obhajobě ozývaly i tóny onoho vysokého ocenění člověka-tvůrce, s nímž přišla renesance, povznášejíc »knížata ducha« na nejvyšší stupeň společenského žebříku. Komenský si byl vědom lidských práv a zároveň i své osobní hodnoty jako tvůrčího ducha. Hájil právo umělce, jehož dílo potřebuje čas k dokonalému růstu, i právo myslitele, který musí tvořit to, co sám pokládá za významné, co mu imperativně napovídá jeho myslitelské tušení.

Konflikty, které tu vznikaly, nebyly již konflikty s feudalismem. Ve sporu mezi de Geerem a Komenským se již odrážely základní rozpory kapitalismu, rozpor mezi jeho studeným sobectvím, jež uznává jen zásadu »platiti hotovými«, a ohleduplnou lidskostí, rozpor mezi abstraktním, ryze kvantitativním časem, který si kapitalista od námezdníka kupuje, a kvalitativním, neodcizeným časem, v němž zraje nejvlastnější tvořivé dílo, mezi stroze nařízenou objednávkou a svobodnou prací, odrážející potřeby celé společnosti, mezi úspěšným výrobcem děl, těžícím z válečných konjunktur, a utopikem mírových vztahů.³⁷⁾ V dopise de Geerovi (Patera, 97) píše Komenský s ušlechtilou hrdostí o tom, že není

³⁷⁾ O těchto protikladech viz J. Polišenský: »Komenský a jeho doba«. – V. Kantorek: »Komenského snahy o přestavbu lidské společnosti«.

z těch, kdo díla chrlí, ale že tvoří zato díla, která budou mít trvání. Připomíná historku o Vergiliovi.³⁸⁾

Vergilius si kdysi posteskl, že za tři dny napsal sotva dva verše. Kdosi z přítomných na to řekl, že on píše každý den tři sta. Vergilius odvětil, že tyto verše budou trvat po tři dny, kdežto jeho po celý věk.

Stejně odmítal Komenský nucení ke spěchu v dopise Hottonovi,³⁹⁾ v němž píše o rozumné porodní babě, která nebude uspišovat porod.

Když se Komenský zdržel v práci cestami, k nimž byl veden svými snahami o náboženský smír, de Geer mu řečí vypočítavého kapitalisty sdělil, aby si hledal obživu u těch, pro které pracuje. A tu opět je Komenského odpověď proniknuta hrdým pocitem těžce dotčené lidskosti. Vysvětluje, že i ony cesty jej rozptýlily a pomohly mu lépe pracovat, neboť je člověk a ne anděl, je z masa a ne ze železa, potřebuje proto pokrm, které skýtá rozmanitost zájmů. A opět se tu ozývá termín »humanus«,⁴⁰⁾ s člověkem je třeba lidsky zacházet a dopřát mu oddechu a ozývá se i vědomí vlastní důstojnosti, když si vyžaduje šetrnějšího chování slovy »liberalia ingenia liberaliter fovi volunt« s velkorysími povahami je třeba jednat velkoryse. Zároveň pak píše Hottonovi, který ho předem upozornil na patronův hněv a přidal slova povzbuzení, že kdyby tak byl ne učinil, mohlo se stát něco nemilého pro ně i pro něho samého, neboť i my jsme lidé (nam et nos homines sumus).⁴¹⁾

Ohled, který Komenský marně žádal od de Geera, projevovali plně lidé Komenskému bližší. Figulus, který měl de Geerovi podat zprávu,⁴²⁾ jak postupují objednané práce, píše, že viděl práce Komenského, z nichž pansofie byla v posledních dvou letech velmi zdokonalena. Figulus je nad ní pln obdivu (»slunce dosud nevidělo takové dílo«) a nelze se proto diviti, že není od Komenského vidět jiných prací. Kdyby bylo na něm, dal by mu 15 let klidu, aby mohl přivést k toužené dokonalosti všechny své myšlenky, aniž by byl tlačen, aby něco vydával. Pak bychom měli knihu knih.

Myšlenka všenápravy, sotva jednou vznikla, již Komenského ne-

³⁸⁾ Patera, 97. Si cui datum est libros fundere, mihi datum non esse. Hoc autem esse datum talia velle scribere, quae perennent, hoc est, quidquid scripsero, ut veritatis robore et ordinis luce et ad profectum publice supra omnem sophisticam sit et invidiam.

³⁹⁾ Patera, 114.

⁴⁰⁾ Pat., 112. »Primum quod animus, laboribus domi continuatis fractus, (homo enim sum, non angelus, carneus, non ferreus) sive ipso itineris motu, sive varietatis negotiationum obiectis, recolligit sesse ...

⁴¹⁾ List z 12. X. 1643. Pat. 111.

⁴²⁾ List z 3. ledna 1646. Pat. č. 96, s. 116.

opouštěla. Všechny ostatní věci, na nichž pracoval, posuzoval s všenápravného hlediska. Zmínky o ní se neustále objevovaly v korespondenci. I ony školské věci, které pokládal za méně významné, zařazoval do budoucího díla všenápravného, do »Pampedi«. Zmínka o tom v dopise Hottonovi ukazuje,⁴³⁾ jak do všenápravy vplývají všechny ostatní snahy a podřizují se jednotné koncepci. I to, že již uvažoval, komu má být všenáprava věnována, ukazuje, jak na všenápravu stále myslel a jak vysoce si jí cenil. Hendrich připomíná, že když jednou Komenskému Wolzogen radil, aby své didaktice napsal věnování »Císaři římskému, všem králům světa křesťanského, knížatům, obcím atd.« (Cont. 43), Komenský odmítl. Ale všenáprava se mu zdála podnikem takové světové důležitosti, že sám na skvělé věnování pomýšlel. Dokonce vznikaly pro zamýšlenou dedikaci nevěle v korespondenci se Švédy. Menší, školské práce byl Komenský ochoten dedikovat de Geerovi nebo Švédům, ale s velikým dílem poradním měl dalekosáhlejší úmysly.⁴⁴⁾ Již v dopise Hottonovi uváděl, že dílo bude dedikovat, jak si patron přeje, i když jemu samému přišla na mysl tři severní království, a upozorňoval, že jeho díla jsou dvojího druhu. V dopise Wolzogenovi z června 1645 mluvil již jasněji. Menší školské práce chce jménem de Geerovým věnovat švédskému království, avšak veliké dílo poradní buď pokolení lidskému nebo evropskému okruhu nebo třem severním královstvím. Soudí však, že na to je dosti času, protože odkládá uveřejnění »Všeobecné porady« až do doby, kdy Bůh potře Babylon, neboli až porazí Habsburky a protireformaci.⁴⁵⁾

Byl tu tedy na jedné straně už vyslovený světový pohled, sebevědo-

⁴³⁾ V dopise Hottonovi ze 7. VIII. 1643 (Pat. 108) píše Komenský: »quid de emendatione rerum humanarum moliamur«, v dopise k témuž z 4./14. června 1643 (Pat. s. 102) »Minora vero illa Scholastica (quae tamen et ipsa pars magnae consultationis de rerum emendatione, erunt sub pampaediae titulo comprehensa) in lucem ire poterunt, quamprimum erunt absoluta.«

⁴⁴⁾ Hendrich: »Snahy«, str. 61 a n. Pat. 104.

⁴⁵⁾ Patera, 104. Dedicanda esse regno Sueciae nostra, suadet Patronus. Fiet, si volet Deus, ut me vivo publicentur. Sed observandum, duum esse generum laborum nostrorum. Humiliores, didacticos et sublimiores, pansophicos, aut potius, uti nunc votorum extensae sunt metae, de emendatione rerum humanarum consultatio. Priora immediate dicabuntur per nomen Patroni regno illi, ut primitias messis habeant, qui sementem fecerint primi. De posteriori grandi opere ambigo, quid faciendum. Cogitabam istud dedicare generi humano aut Europaeo orbi, tandem septentrionalium regnorum trigae. Cuius rei specimen ut habeatis, jussi amanuensem operis titulum cum concepta praefatione aut dedicatione duplici exscribi, videatur sub No 4. et 5. Verum de his agendi temporis satis restat, cum expectandum sit judiciorum Dei de Babylone complementum, ne Dei iudicia antevertere videamur. Nec talium nunc capax est mundus, erit autem ...» Viz i Hendrich: »Snahy«, str. 61 a n.

mí mluvit ke všem národům, na druhé straně však zesílení utopické noty tím, že zveřejnění se odkládalo až do zlatého věku. Jistě tento odklad byl dán i tím, že realizace snah ať již politických, nebo mírových se ne-dařila. Irenické snahy, významná složka snah všenápravných, doléhaly na Komenského přímými podněty a úkoly. Sám Elblong byl městem, v němž evangelické církve žily smírně. Dával tak praktický důkaz o možnosti uskutečnit irenické úsilí. Ještě více byl Komenský zlákan zdánlivě irenickým podnikem, organisovaným shora samým polským králem Vladislavem, t. zv. colloquium charitativum v Toruni. Komenský ve své důvěřivosti měl sice obavy o zdar, ale přece jen si zprvu nebyl vědom, že podobná rozmluva za současné situace v Polsku, charakterisované růstem reakčních sil a ideologickou ofensivou jesuitskou, bude mnohem spíše nástrojem jesuitské propagandy než církevního smíru. Oxenstjerna i de Geer tušili mnohem lépe nereálnost podniku a varovali Komenského před účastí. Když pak, veden přáním své církve, přece se účastnil, vzbudil jejich prudkou nelibost. Ta byla ještě zvýšena tím, že byl bez svého vědomí v tištěném seznamu řečníků zapsán mezi řečníky kalvínskými, což proti němu vzbudilo ostrou nevoli mezi nesnášenlivými švédskými luterány. Oxenstjerna mu dokonce vyčetl, že tímto svým počínáním poškodil věc české emigrace v očích Švédů.⁴⁶⁾

Rozmluva neměla kladný výsledek. Katolíci nebyli ochotni k žádným ústupkům, pokládali rozmluvu jen za příležitost k lovení duší a ve své síti se všemožným způsobem snažili zaplést i Komenského. Avšak ani mezi evangelíky nedošlo ke shodě pro naprostou nesnášenlivost luteránských zástupců. Nástrahy, jež činili jesuité Komenskému, se dály prostřednictvím Bartoloměje Nigrina, který pocházel ze Slezska, unikl odtud před protireformací do Polska, tam přestoupil k reformovaným a stal se jejich kazatelem, měl veliké úspěchy při veřejných disputacích a věnoval se pak za podpory samého polského krále otázkám církevního smíru. Usadil se v Elblongu a snažil se získat Komenského pro spolupráci, především slibováním hmotných výhod. Podezření, které měl od počátku Komenský proti Nigrinovi, ukázalo se plně oprávněným, když Nigrinus došel ve svých smírovacích pokusech s katolíky tak daleko, že přestoupil na katolictví. Rozhorlení, které se Komenského nad tímto činem zmocnilo, je jen důkazem, jak jeho snahy o smír nijak nebyly smířlivectvím za každou cenu, jak nebyly osnovány na principu ústupků vůči dogmatice některé z tehdejších církví, nýbrž již na principu tole-

⁴⁶⁾ Novák - Hendrich, str. 344 a n. - »Vlastní životopis«, par. 78-81. Pat.

rančním, jenž uznával za závazné pro všechny jen nejpodstatnější zásady křesťanské a ve všem ostatním ponechával volnost. Jak ostře dovedl Komenský rozlišovat pravou toleranci od smířlivectví, které vede k přeběhlictví a zradě, dokazuje dopis, jež Komenský psal Bartoloměji Nigrinovi v Gdansku 12. července 1643, když zvěděl o Nigrinově přestupu ke katolictví.⁴⁷⁾ »Nepopírám, že kdybychom šli všichni ve Tvých stopách, byly by roztržky a rozpory, přetřásané mezi papeženci a námi, co nejsnáze uklizeny a jednotlivci vráceni v původní jednotu. Vždyť všude, kde se rozvaděné strany stmelí v jediné těleso, nezbyvá nic, oč by se mezi nimi dále bojovalo. Ale touto cestou by přišla ve zkázu pravda.« A po různých historických příkladech Komenský uzavíral:

»Zlořečeno budiž smířování, které zraňuje pravdu, proklete narovnání, kterým se znásilňuje svědomí. Písmo, které jmenuje obě popolu, klade na první místo pravdu před pokojem. (Zachariáš, 8, 19.) Proto se silně divím, že si dosud beřeš za zástěru snahu o narovnání. Buď to myslíš, že svět blázní, nebo si to svět myslí o tobě. Či snad půjdou za tvým vedením našinci, kteří mají jistotu, že jsi dříve, než dozní polnice nebo je ujednáno příměří, přeběhl k četám nepřátel? Všechno je kolísavé u toho, kdo je nepevný v Kristu: nikomu není pevný, kdo je proradný proti pravdě, nikoho nemůže vésti, kdo ukáže záda dobré věci, dříve než dojde k rozhodnutí nejistým utkáním. Byl bys musil ukázati, čeho pochybného, čeho mylného se držíme, dříve než jsi opustil věc, kterou jsi po tolik let horlivou snahou hájil jako společnou... Vskutku všechny prostředky, kterých se chápeš ty, jsou cestou nikoli k míru, nýbrž ke zmatkům a pronásledování...«

Irenické snahy vyjádřil Komenský v té době několika příležitostnými spisky, ale nepřinášejí pro koncepci »Poradního díla« již nic nového. Spíše můžeme sledovat vývoj jiné významné složky »Poradního díla«, snahu o umělý jazyk. Jeho znamenitý methodický spis z tohoto období, »Methodus linguarum novissima«, přinesl po methodické stránce mnoho poznatků i podnětů, kterých mohl Komenský využít při pokusech o vynález umělé řeči, naprosto logické a proto všem snadno pochopitelné a naučitelné. V »Methodu« pomýšlel na tehdy běžné jazyky a doporučoval především latinu, ale všechny úvahy o podstatě jazyka a methodě jeho učení, které Komenský při tomto díle měl, se staly dalšími prameny, které zesílily a v podobě »Panglottie« vplynuly do »Poradního díla«. Že práce na díle »Methodus« byla podnětem k přemýšlení o jednotném

⁴⁷⁾ Kvačala I, č. 87.

jazyku a zároveň že z práce na této knize chtěl i pro sestavení umělého jazyka těžit, tak jako všech svých dílčích prací chtěl využít k jednotnému konečnému cíli, toho důkazy nacházíme nejen v »Panglottii«, ale i v korespondenci z údobí bezprostředně následujícího po ukončení práce na »Methodě«. Tak v dopise Hartlibovi, v němž ohlašuje zaslání opisu »Nejnovější metody«, mluví o potřebě umělého jazyka.⁴⁸⁾ Tato myšlenka se Komenskému spojuje s představami chiliastickými. Komenský věří, že se blíží čas, aby byl dán národům »jeden ret«. S Babylonem počalo zmaření jazyků, přestane zároveň s jeho pádem. Rozmnožením jazyků začal Kristus rozsévati evangelium mezi národy, dokončí dílo sjednocením jazyků.⁴⁹⁾

Práce na »Poradním díle« pokračovala po návratu z Toruně dále a její postup můžeme sledovat v korespondenci, které bylo k tomuto cíli využito v práci Hendrichově a z níž se proto dotkneme jen nejdůležitějšího. Závažná je zpráva z 15. VI. 1647, že Komenský před nedlouhou dobou poslal Hartlibovi »Magnaе consultationis Excitatorium«, jímž je míněn první díl pozdější »Porady«, který v konečné redakci je nazván »Panegersii« a název »Excitatorium« zůstává v podtitulu.⁵⁰⁾

Hendrich soudí, že v Elblongu byl napsán úvod a »Panegersie«, ostatní že zůstalo v náčrtech. Zároveň je z korespondence patrné, že Komenský měl rozvrh celého díla a když na něčem pracoval, že si již zároveň rozvrhoval, do které knihy »Poradního díla« to zařadí. Hendrich⁵¹⁾ rovněž ukazuje na to, jak v Elblongu úsilí o smíření církvi i válečné útrapy vedly k myšlenkám o všeobecné obrodě a jak zároveň dobou i vzdáleností ztrácel svůj vliv reálný duch anglický, který působil na Komenského v době, kdy psal »Cestu světla«, a jak zesílily nálady chiliastické a s nimi víra Komenského, že sám je vyvoleným nástrojem, aby spolupůsobil při všeobecné nápravě.⁵²⁾

Z korespondence se dovídáme nejen o postupu práce, ale i o útrapách, které přinášela svému autoru. Jednou z nejtrpčích bylo jistě lidské ponížení, které zakoušel, když se musil neustále dožebraťvati pomocí pro sebe, pro svou rodinu i své pomocníky. Stěžoval si na to trpce v dopise Hartlibovi z 21. ledna 1647, v němž se přiznával, že stále žije v nouzi a existenčních starostech a dokonce vyčítal Hartlibovi, že ho vytáhl na

⁴⁸⁾ Pat., str. 135.

⁴⁹⁾ Pat., 133. Hendrich: »Snahy«, str. 64.

⁵⁰⁾ Pateta, 137 a 134. – Hendrich: »Snahy«, 64.

⁵¹⁾ Hendrich: »Snahy«, 64 a 66.

⁵²⁾ Hendrich: »Snahy«, 61.

veřejnost a tím způsobil, že se Komenskému dílo nyní daří méně, než když pracoval sám.

V této výtce vidíme i rozdíl mezi jeho službou Švédům a pobytem londýnským. Tam Komenský pracoval v jakési radostné pospolitosti a pokládal svou práci za společné dílo vlastní i svých přátel. Nyní vyčítal, že mu rady ani pomocníci ničím nepříspěli a že by jemu samotnému byla práce šla právě tak zdárně kupředu, jako mu šly práce dřívější. Psal:

»Kdybych byl býval zůstaven sám, dávno bych byl dokončil, co jsem si předsevzal na začátku s pomocí Boží. Obrysy jsem totiž zahlédl a vyjádřil v »Prodromu«, již před čtrnácti lety, a tehdy byl duch svěží k práci a požehnání Boží znatelné, dokud jsem pracoval v skrytu, spoléhaje jenom na Boha. Ale od té doby, co byly naše záměry zveřejněny a co jsme se začali ohlížeti po lidské pomoci a vésti všechno nákladně, začala nějak i svěžest ducha, vymknuta jsouc ze svého středu a rozpadnuvši se po okraji, pozvolna ochabovati, z mnohosti rad vznikati zmatek a konečně pokrok znatelně nás opouštěti. Vím, vzácný příteli Hartlibe, že jsi to učinil s dobrým úmyslem, když jsi mne vytáhl na světlo, zjednával mi přízeň mecenášů a sháněl druhy v pracích: ale hle, jak jinak to dopadlo, než jsme si přáli! Do bahna jsi mne shodil, z něhož ani sám nenalézám východu, ani Ty mi nakonec zjeviti nemůžeš . . . – Vždyť ani nepozorují nějak zvláštní přírůstek světla z rad tak rozmanitě přetřásaných, naopak, první obrysy byly lepší; ani nepostupujeme proto rychleji, že jsme přibrali více rukou – spíše stojíme na místě, – nevzdalujeme-li se dokonce zpět, anebo aspoň se pohybujeme v oklikách a kruzích, a tak se zpožďujeme bez konce . . . Kromě toho sháněním zdrojů, z nichž bychom vydržovali ony, které jsme pozvali k společné práci, působíme si tolik nesnázi, kolik by nepůsobilo samo dílo v tichosti rozvíjené. A co je ještě horší, jsme nuceni provozovati ostudné dožebraťvání a zapomínati onoho výroku Lysandrova: Lépe je zemřít nežli žebraťvati. Já se opravdu již stydím psáti dopisy takového obsahu – ten, který jsem napsal pastorům belgické církve, nechť je poslední! Stydím se za to již do té míry, že se i u svého ochránce, který také letos přislíbil pomoc, ostýchám ohlašovati, třebaže mám nouzi. Spíše uvažuji, kterak bych se po skončení nesmírně trnitých prací didaktických vrátil do nějakého povolání a vydělávaje si svůj chléb v tichosti prožil léta, která mi zbývají . . .«⁵³⁾ Trudnou situaci poznáváme i z dopisu dvěma pastorům belgické církve, Kalandrinovi a Optebekovi, o němž se Komenský Hartlibovi zmiňoval. Vedle doznání

⁵³⁾ Pat. č. 107. Český překlad: »Sto listů«, str. 144–6.

tísň se v něm setkáváme s touž lidskou hrdostí a sebevědomím, jež plynou z vědomí důležitosti a původnosti díla, kterým se Komenský zabýval, jako tomu bylo v listech de Geerovi.

Vedle tísně hmotné pak působily i nepříznivé úsudky o Komenského díle. Vyplývaly z toho, že Komenský nic z pansofie nevydával, a to, co vydal, byly spíše projekty, předmluvy než dílo samé. Těžce se Komenského dotkl nepříznivý úsudek Jana Valentina Andreae, jemuž částečně byl zavázán za některé podněty k vševědným a sociálně utopickým snahám, jak se dovídáme z Komenského dopisů i z dopisů Hesenthalerových.⁵⁵⁾ Víme však, že nepříznivá mínění počal o Komenském mít i jeho dřívější nadšený obdivovatel a propagátor Hübner, jenž soudil, že Komenský slibuje více, než je s to splnit a vytýkal mu přílišnou sebevědomost.⁵⁶⁾ Ba ani Hartlibovi se nijak zvláště nelíbila zasláná »Pangergerie«, chtěl by již něco reálnějšího.⁵⁷⁾ I Komenský sám byl si vědom toho, že se šíří pochyby o uskutečnění jeho vševědného díla, ba že dokonce někteří mluví o podvodu.⁵⁸⁾ Naproti tomu Komenský se odcizoval snahám svých přátel v Anglii. Jako oni s nelibostí viděli utopičnost, nadměrnost a zároveň nereálnost a neuskutečnitelnost záměrů Komenského, tak jemu se zase jejich dílčí realizace zdály malicherné a nepotřebné, nehodné tak veliké námahy, protože se Komenskému všechno, co se netýkalo veliké všenápravné koncepce, vůbec nezdálo dosti důležité. Je to patrné již z citovaného dopisu Hartlibovi, kde se vyslovuje pochybovačně o významu jeho »korespondenční kanceláře«,⁵⁹⁾ ale později i z postojů vůči nově založené královské společnosti londýnské, kterou sice v předmluvě ke knižnímu vydání knihy »Via lucis« uvítal (r. 1668), ale později při tom poukazyval na to, že se společnost zabývá jen dílčím úkolem, totiž zkoumáním smyslového světa, že tedy pěstuje jen abecedu Boží moudrosti a že se nedobere pravdy, zůstane-li jen při těchto základech. Reálná cesta a cesta utopická, běžící ještě souběžně v »Cestě světla«, se tedy v Elblongu povážlivě rozešly.

Jako při všech ostatních konfliktech, odrážejících světodějně události, nejvíce rozporů se objevilo při hledání metody. Nebudu je analysovat v podrobnostech. Přináleží k pansofii, jejíž složitou problematiku

⁵⁴⁾ Patera, č. 106.

⁵⁵⁾ Kvačala, I, 129, 131, I, 138.

⁵⁶⁾ Kvačala I, 125, I, 128.

⁵⁷⁾ Kvačala I, 191.

⁵⁸⁾ Patera, 120 a 132, Hendrich: »Snahy«, 63.

⁵⁹⁾ Patera, č. 107.

jsem vyloučila z této práce.⁶⁰⁾ Ačkoliv v lapidárních thesích obecně didaktické kapitoly díla »Methodus linguarum novissima« Komenský znovu proklamoval zásady sensualistického empirismu, metoda »Poradního díla« se opírala o aprioristickou gnoseologii. Ta jediná totiž, plynoucí ze substantiální homogenosti celého lidského rodu, byla schopna zaručit mu apodiktické, všem evidentní a pro všechny závazné normy myšlení, chtění a jednání. I tato nová trojice byla vyvolána dvojím protichůdným procesem Komenského vývoje. Komenský na jedné straně opustil v koncepci »Poradní« aposterioristickou basi své sensualistické didaktiky, a protože base matematicky formulovaných přírodních zákonů mu byla nedostupná, upadl do spekulace. Na druhé straně však odrážel stále intenzivněji reálné potřeby své třídy a vedle poznání stále více chápal i význam chtění a jednání v životě národů. Odtud mír a harmonie nemohly již být garantovány jen bezesporným systémem apriorních pojmů, nýbrž i apriorními pudy a schopnostmi. Byly to v jiné, zaxiomatisované formě ony přirozené vlastnosti člověka, z nichž plynou jeho přirozená práva a které jsou nutným podkladem každé přirozenoprávní theorie. Význam praxe, a to jak výrobní, tak politické neustále zesiluje, avšak v historicky podmíněné oblasti utopických řešení i praxe se promítá jako postulát spekulativní jednoty akčních principů a racionálního systému přirozených schopností.

Základem pansofie byla neustále usilovněji hledaná první filosofie, systém nejjednodušších základních pojmů, jehož vyhotovení kdysi Komenský čekal od Herberta z Cherbury a později od mladého Českého bratra Jiřího Ritschla. Komenskému jeho vlastní úspěchy v jazykovém vyučování vnukly myšlenku, že tento racionální systém by mohl být vytvořen analogicky k racionálnímu systému, který mu byl nejbližší, ke gramatice. Dovídáme se o tom z dopisu, který psal Komenský dne 27. XII. 1646 Ritschlovi do Londýna.⁶¹⁾

Tak jako se »Janua linguarum« pojila ke gramatice, a to kontextem podle věčného pořádku, který obsahuje příklady na všechna mluvnická pravidla a není ničím jiným než plynulým rozvedením mluvnických pravidel, tak se i »Janua rerum« musí obdobně pojit k metafysice, která je analogií gramatiky v oblasti jsoucna. »Janua rerum« bude tedy jakousi malou pansofií, plynulým paradigmatickým příkladem, jež se opírá o meta-

⁶⁰⁾ Její důkladný rozbor můžeme čekat od Jana Patočky, který se této problematice věnuje.

⁶¹⁾ Patera, č. 105.

fysiku jako abstraktní soustavu tvarů a zákonů věcí nebo děl a předkládá k názoru díla božská i lidská. Zákon se tu zase chápe aristotelsky, jako přirozenost každé věci, nikoliv tedy ve smyslu přírodovědném. Vidíme tu v jiné formě totéž kuriosní sepětí principu názorného a pojmového, smyslového a racionálního v didaktické či predikantské podobě příkladů. Pozoruhodný je stále stoupající zřetel k praxi, snaha uvést ji do jednotného systému, k čemuž opět má napomáhat triadičnost. Později se znovu a zase poněkud jinak objevily tyto pokusy v spise »Triertium catholicum«. Nepřekonatelný rozpor těchto snah vedl k tomu, že z pera Komenského plynuly stále nové projekty, stále nová přepracování. Podivuhodná je tu neúnavnost tvůrce, stále hledající cestu, ale mimo magistrálu vědeckého snažení jeho doby.

Znovu a znovu přepracovával Komenský metafysiku. V předmluvě k »Bráně věcí«, kterou připravil do tisku až po smrti Komenského Daniel Nigrin, je vyslovován důvod, proč jí autor věnoval tak velikou péči. A tento důvod jistě platil pro Komenského po celou dobu neustálého snažení a pokusů. »Neboť sluší vyznati, že jsme se proto tak dlouho a tak pracně lopotili při vytváření nové metafysiky, aby nám sloužila za obecnou normu při budování velikého díla pansofického«. (Par. 41.) A v 25. paragrafu shrnuje příčiny svého celoživotního hledání. »Poněvadž jsme již před čtyřiceti lety vzali na sebe práci usnadnit studium moudrosti, (pokud dá ten, kdo dává všechno, Bůh) usoudili jsme, že na nás naléhá potřeba i tuto část, ba bránu moudrosti oprostiti od trnů. Přistoupivše tedy již tehdy k tomu úkolu, pokusili jsme se, abychom od nejhlubších základů učinili všechno plnější, souladnější, pevnější a věcem samým plně odpovídající, přivedouce všechno k takové snadnosti, aby to bylo naprosto přístupno i chlapcům, osvojivším si dříve věcnou znalost smyslům přístupných předmětů, k čemuž postačí třeba i naše Brána jazyků.«⁶²⁾

Tvrdá námaha a stále pochybnosti při práci na metafysice se nejeví jen ve stálém a stálém přepracování. Mají ohlas i v korespondenci, na př. v listě J. Ritschelovi z r. 1847 (Patera, 123).

Čím více pochybností měl Komenský o výsledcích své metafysiky, tím pevněji byl přesvědčen o správnosti synkritické metody a obhajoval ji proti námitkám přátel i odpůrců. Na její obhajobu napsal celý spis, »Sapientia bis et ter oculata«, který shořel při lešenském požáru. Že byla

⁶²⁾ J. A. Komenský: »Brána věcí«. Šmahův překlad z r. 1886, sbírka Bayerova. – Viz i J. Hendrich: »Vývoj metafysiky J. A. Komenského«. Pedagogické rozhledy, roč. XXXII, r. 1922, str. 167. – F. B. Květ: »Jádru metafysiky J. A. Komenského«, ČCM XXXIII, 1859, str. 468. – J. Kapras: »Nástin filosofie J. A. Komenského«, Velké Meziříčí, 1894.

psána za tímto účelem, dovidáme se ze spisu, psaného až v Amsterdamě z »Věječky moudrosti«. V tomto sebekritickém díle, kde Komenský přehlíží, co v jeho počínání bylo zrním a co snad jen plevami, trvá pevně na správnosti synkritické metody. Tvrdí (§ 30 n), že věci podobné mají touž ideu a objasňují se navzájem. Ve spise »Triertium catholicum«, na němž pracoval v letech 1650–70, podává Komenský theoretické důkazy správnosti této metody. I když je »Triertium« pozdějšího data, je třeba se zmínit o důkazech správnosti synkritické metody již v této souvislosti, neboť právě elblonský pobyt je dobou hledání zvláště intenzivního. V »Triertiu« jdou paralelně logika, gramatika a pragmatika (nauka o jednání). V logické části kapitoly XVI, vykládá Komenský oprávněnost důkazů z podobnosti. Na otázku, zda se mohou brát důkazy z podobnosti, odpovídá, že podobnost nedokazuje, nýbrž jen ilustruje. Sám však k tomu dodává, že důkaz z podobnosti je velmi účinný, účinnější než pravý důkaz, nutí totiž k souhlasu do té míry, až je stydno odporovat. Komenský to dokazuje argumenty z rozumu, ze smyslového světa i svědectvími. Neuvádí tedy důvody ontologické povahy, z paralelismu jsoucna, nýbrž spíše povahy psychologické a didaktické.⁶³⁾

Pro gnoseologický optimismus Komenského je příznačné, že přes sebe větší potíže stavějící se pansofii do cesty nepochyboval ani dost málo o její možnosti a že příčiny nezdaru připisoval spíše vnějším okolnostem. Tak vyčítal v citovaném zde již dopise z Elblongu Hartlíbovi, že ho vytáhl na světlo, neboť dokud pracoval v skrytu, věc se mu lépe dařila.

Vývoj názorů na nápravu veřejné správy a na mezinárodní politiku v letech 1648–56

Na národní katastrofu dovršenou rokem 1648 Vestfálským mírem, odpověděl Komenský dvěma jímavými pracemi. »Kšaftem umírající matky Jednoty bratrské«, v němž poslední biskup Jednoty promlouval s celou důstojností svého úřadu a s vědomím historické závažnosti okamžiku. Pak osobněji laděným vroucně lyrickým nářkem, dílkem »Řvoucí

⁶³⁾ »J. A. Comenii Triertium catholicum«, Praha (Štenc, 1920), str. 103 a n. Mluví se tu o logice elegantní nebo symbolické, nebo také o »parabolice« (str. 105). »An Logica symbolica sit argumentativa? An ex similibus petenda sint argumenta?« A odpověď zní: »Canone similia non probant, sed illustrant. Enimvero veritas respondere cogit, plus quam probant, demonstrant ad assensum, ut contradicere pudeat.« – Viz též Hendrich: »Důkazy z podobnosti u Komenského«. Pedagogické rozhledy, XXXV (1922), str. 321 a n.

hlas hrdličky v rozsedlinách skalních a skrýši příkré dlouho zůstávající, třetím to dílem »Truchlivého«.

Utopická koncepce »Všenápravy«, vzniklá v Elblongu, prokazovala bezmocnost české diaspory vésti boj vlastními silami. Avšak protiklad mezi neustále slábnoucími možnostmi i vůlí roztroušených krajanů a mezi neustále objektivně vzrůstajícími silami světové buržoasie se projevil v realistických prvcích uvnitř Komenského utopie. V období od r. 1648 do roku 1656 se v ní zesilovaly jednak utopické rysy, jednak reálné prvky. V konečné formulaci »Všenápravy« se projevila některými velmi kretními návrhy na nápravu veřejné správy. Jaký je reálný podklad onoho rozporu i oněch realistických prvků a postřehů, které se zvláště bohatě ukazují v Komenského spisech z této epochy?

I když Vestfálský mír s konečnou platností ukončil třicetiletou válku a rozhodl proti Čechům, napětí mezi oběma tábory tím skončeno nebylo. S historickou nutností byla druhá polovina XVII. století ve znamení stále silícího buržoasního bloku, ekonomicky opřené o stoupající buržoasní produkci. Ani mezinárodní napětí v různých končinách Evropy neklesalo. Byla proto stále možnost protihabsburských aliancí a naděje emigrantů stále se jí živily. Převaha buržoasního tábora v oblasti hospodářské, politické a kulturní musila být zřejma těm z nich, kteří měli mezinárodní styky a při svém bludném životě se dostali do mnoha zemí. Naděje byly proto tím silnější. A proto i Komenský v té době vyvíjel horečnou politickou činnost informativní, agitační a i přímo diplomatickou, ostře protihabsbursky zaměřenou. Avšak feudální svět se bránil a nastupoval k ofensivě v zemích, kde vyhnanci měli dosud poměrně klidné útulky, především v Polsku a částečně i v Uhrách. Polská šlechta, která cítila ohrožení svého panství zdola, vlnou protifeudálních povstání i národně osvoboditelských bojů ukrajinského a běloruského národa, opírala se stále více o feudální mocnosti, zvláště o papežství a Habsburky a zesilovala rekatolisaci, kterou bylo pak ohroženo stejně pravoslavné obyvatelstvo na východě, jako roztroušené evangelické osady, odkázané na ochranu majitelů panství, na nichž žily. Šlechta se vracela ke katolictví a přestávala poskytovat ochranu jinověreckým kolonistům. Bratří ztratili významné středisko Ostrorog. Avšak mocná povstání a boje na severu a na východě, do nichž se polský šlechtický stát na základě své vnitřní politiky dostával, vytvářela možnost nových protihabsburských koalicí.

R. 1650 v březnu byli svoláni do Lešna vynikající představitelé Jednoty bratrské, aby se poradili, co mají dělat, když přes všechny sliby

slavnostně od Švédů dané byli opuštěni. Zda mají církev rozpustiti či dále ji udržovati. Bylo rozhodnuto, aby se církev nerozcházel, a zároveň bylo učiněno usnesení navštívití rozptýlené bratrské osady v Sedmihradsku i v Uhrách. Komenský dostal se až na dvůr sedmihradských knížat Rákóczyů, pod jejichž ochranou některé bratrské obce žily. Vedle naléhavých pozvání knížecí rodiny byl veden Komenský k vstupu do sedmihradských služeb i podobnými motivy, jaké ho předtím vedly k Švédům. Po zklamání v Oxenstjernovi, viděl totiž postupně v obou bratrších rodu Rákóczyů vůdce možné protihabsburské koalice. Nové konflikty na severu a východě budily naději na koalici švédsko-sedmihradsko-ukrajinskou za pomoci nebo neutrality Turků anebo Tatarů a s diplomatickou a hmotnou pomocí Francie, Anglie a Nizozemí. Konstelace se s poměry měnila ve svém složení, ale základ zůstával. Tato koalice měla zničit papežství a jezuity, jak si to Komenský představoval a to i v Polsku i v habsburském panství. Těžko říci, počítal-li snad Komenský při této své koncepci soustředěného protihabsburského útoku i s lidovým povstáním na Valašsku, které leželo uprostřed předpokládaného operačního pole.

V období těchto napětí a s nimi spojené horečné činnosti se politicko-spoločenské názory Komenského rychle vyvíjely. Byla to doba citlivého odrazu i aktivního nepřetržitého zasahování do mezinárodní politiky, při němž drabíkovské a jiné věštby jsou jak posledním podnětem, tak i příležitostí, jak proniknout na evropské panovnické dvory i do tureckého tábora. Je nutno pochopit Komenského neúnavné sledování evropské situace a diplomatických zápletek, jeho nesmírně citlivé – přímo lze říci – větření mezinárodních napětí, objevování možných ohnisek konfliktů, osnování smělých tahů na šachovnici světové politiky, abychom pochopili celou hloubku rozpornosti, z níž klíčila myšlenka všesvětové jednoty. Je nutno pochopit boj protikladů jako něco absolutního a jednotu protikladů jako něco jen relativního, abychom se nepodívovali rozporu mezi Komenským – pacifistou, členem mírumilovné Jednoty a Komenským, který je dějinnou nutností, osudem svého národa a své církve nucen toužit po válce, nedbát strašných běd, které by přinesla, ale číhat po možných konfliktech a rozněcovat je a být hluboce zarmoucen po uzavření každého míru. Právě z tohoto strašného konfliktu Bratří, ničených válkou a bojících se míru, právě z té vytrženosti z půdy, která nenutí k utopii zaměřené k nápravě vnitřních poměrů, nýbrž k nápravě poměrů mezinárodních, z neustálého úzkostně napjatého sledování mezinárodní politiky a všech jejích úskoků, proradností, vratkostí, krutostí,

kořistnictví, líceměrnosti a bezohledného ničení slabých vzniká a neustále určitějšími konturami se formuje koncepce všesvětové jednoty a spolupráce.

A jen ona historickou nutností vnucená šíře pohledu, objímající neustále celoevropskou, ba i mimoevropskou dějinnou arénu, v níž Komenský přímo číhal po zárodcích i rozvoji mezinárodních třenic, jež by mohly vést až k zvratu pořádku, mírem vestfálským ustanoveného, umožňuje viděti centra, z nichž se sejdou vyslanci k celosvětové poradě a odkud budou vedeny ony nitky spolupráce a dohody, které se budou sbíhat v trojím mezinárodním kolegiu.

Je třeba pozorně číst Komenského korespondenci z těchto let i z doby amsterodamského pobytu, korespondenci s anglickými přáteli, s Ondřejem Klobusickým, s Schaumem, s fantastou Redingerem a s nespočetnými jinými, kterou máme pečlivě sebranou u Kvačaly a Patery, abychom pochopili, že nikoli z nečinného snění, nýbrž skutečně z pro-pastnosti rozporů a vnějších i vnitřních reálně neřešitelných konfliktů rostl utopický obraz nápravy mezinárodních vztahů.

Ostatně chceme-li pochopit rozpor mezi mírumilovným knězem a pedagogem a přímo fanatickým podněcovatelem k válce, jehož si všimli a proti němu horlivě mluvili Komenského současníci, odsuzující bojovný fanatismus revelací, vydávaných Komenským, i chceme-li pochopit jeho diplomatickou činnost, musíme si uvědomit ještě jedno. Komenský i v pojmání rozporu je představitelem buržoasie své doby i s jejím nutným omezením. Převědeme-li jeho náboženskou terminologii, mluvící o boji mezi evangelickým táborem a papežstvím, do termínů společenských, pak Komenský pokládá za rozumný, nutný a mravní boj buržoasního světa s feudalismem. Jen velmi zřídka doufá, že by zde bylo možno dojít ke shodě mírnou cestou. Porážka feudalismu, t. j. papežství a Habsburků je nutným předpokladem mírového uspořádání světa.

Komenský tu zcela neomylně, s ostrým třídním instinktem vidí hlavní rozpor doby, před nímž se mu jako zcela podružný jeví rozpor mezi Evropou a Tureckem, mezi křesťanstvím a mohamedánstvím, i vnitrostátní konflikty v Anglii. Odtud úsilí získat Turecko jako člena protihabsburské koalice, odtud péče o překlad bible do turečtiny a překrásná předmluva napsaná k překladu, tehdy neuskutečněnému.

Všechny rozpory uvnitř buržoasních států a mezi nimi pokládá Komenský za nenutné, nerozumné, absurdní, plynoucí ne ze zákonitosti vývoje, nýbrž z nahodilosti, nedokonalosti a z omylů. Odtud jeho hluboké pobouření, když vypukl anglicko-holandský konflikt, který pokládal

za nesmyslný, bratrovražedný, vzniklý z hanebných příčin, odtud jeho přesvědčení, že povinností evangelických vládců je pomáhati utlačeným evangelikům, odtud nesouhlas se zahraniční politikou Cromwellovou, odtud idealisace buržoasních vztahů, jejichž rozpory považoval Komenský za něco náhodného. Nelze vytýkat Komenskému jeho dobovou omezenost. Naopak je třeba se obdivovat, jak právě v těchto omezeních citlivě obrazil dobu.

V období uherského pobytu Komenského je nejvýše pozoruhodné, jak si byl vědom spojitosti mezi úspěchy zahraniční situace a politickou, společenskou a hospodářskou situací uvnitř země a jak dovedl tohoto poznání využít k praktickým radám. První, čeho si v Uhrách všiml, byl rozpor mezi cíli zahraniční politiky, kterou od domu Rákóczich očekával, a vnitřní situací země. Již Jiří I. Rákóczi, jehož vdova Zuzana roz. Lorantfy byla vlastní hostitelkou a příznivkyní Komenského, snažil se překonat hospodářskou i kulturní zaostalost své země a v zásadách merkantilismu usiloval o scelení různých hospodářských odvětví a o vývoz zemědělských produktů, zvláště tokajského vína.⁶⁴⁾

Zájem jeho a jeho nástupců o vzdělanost a školy nebyl jen důsledkem úsilí kulturně povznést zemi, ale i obranou v ideologickém boji, v němž protireformace rychle dobývala půdy šířením znamenitých škol jesuitských (na př. velmi průbojní byli jesuité v Trnavě) i v územích zčásti protestantských. Proto reforma školská, započatá význačnými evangeliky, povolanými z Německa i Anglie (Alsted, Piscator, Bisterfeld, Tolnay), jejímž dovršitelem měl být Komenský, neměla jen odstraňovat zaostalost země, ale byla též součástí ideologického boje proti lákadlům studia u jesuitů a proti utužení závislosti na Habsburcích.

Komenský plně chápal své poslání jako poslání politické a jako vždy, když byla naděje na zvrát v mezinárodní situaci, přímo hořel zá-palem a horlivostí. Symbolickým se jeví svatební obřad, který Komenský jako kněz vykonával, oddávaje mladého knížete Zikmunda Rákócziho, v němž viděl budoucího bojovníka proti Habsburkům, s Jindřiškou, dcerou Friedricha Falckého, kterého čeští emigranti nikdy nepřestali pokládat za pravého krále. Při této příležitosti věnoval mladému knížeti dvě skladby »Tajnou řeč Nathanovu k Davidovi« a její doplněk »Řeč tajnější«.⁶⁵⁾

⁶⁴⁾ Jos. Šmaha: »Jiří I. Rákóczi jako hospodář, jako pěstoun věd a vědců«. Škola a život, 1885.

⁶⁵⁾ »Sermo secretus Nathanis ad Davidem« a »Sermo secretior«. Oboje otištěny u Kvačaly, Kor. II, str. 249–262.

V těchto politických traktátech, podaných knížeti před svatbou, se mísí výzvy k politickému posláni se slovy věšteg i s Komenského důvěřivým spoléháním na význam vlastního pansofického díla. Poznáváme z nich mezinárodní koncepci Komenského, jeho žhavé podněcování k politické akci protijesuitské a protihabsburské i veliký význam, který Komenský přičítal své vlastní panbuleutické práci při úpravě mezinárodních poměrů. Komenský oslovuje knížete Jiřího II. jako Davida, který se má postavit v čelo svého národa, aby vykonal veliké věci. V době sňatku, kdy bude na dvoře přítomno mnoho vynikajících mužů, je možno uspořádat poradu, aby byla založena heroická společnost na nápravu světa a zničení řádu jesuitského, v jejíž čelo by se postavil kníže sám.⁶⁶⁾ Připravou k takové společnosti může být škola vševědná. Jaké poslání vytyčuje Komenský knížeti? Je to především zlomení moci císaře (habsburského) a jesuitů, což je vyjádřeno slovy, že je nutno lvovi (t. j. císaři) vyrvat kořist a přemoci Goliáše, vlastně společnost světoborných gigantů, která by chtěla ovládat všechny trůny světa (jesuity).

Dalším úkolem, s tím spojeným, je pomoci sousedním národům podporováním mstitelů, které jim Bůh vzbudil. Tato pomoc sousedům zabezpečí postavení jeho země, která má kolem sebe tolik nepřátel, že je nutno proti nim vystoupiti. Také ostatní Evropě pomůže, sjedná-li Jiří smluvy se stejně smýšlejícími králi. I Turkům třeba pomoci a Komenský slibuje sdělit ústně, jakým způsobem. Důvěru ve vlastní práci vyjadřuje přesvědčení, že bude pomozeno celému světu, bude-li vydáno dílo »Všeobecná porada o nápravě věcí lidských« a bude-li rychle přeloženo do národních jazyků. Zároveň je úkolem knížete zbavit vlastní zemi barbarství a osvobodit ji od tureckého jha, což bude uskutečněno zároveň se všemi těmito politickými úkoly.

Mezinárodní politická koncepce Komenského je zřejmá. Sedmihradské knížetství je ohrožováno říší habsburskou a šlechtickým katolickým Polskem. Ale tyto státy jsou otráasány vnitřní nespokojeností a vzpourami těch národů, které potlačují. Těm je jen třeba podat pomocnou ruku zvenčí. Co se týče Turecka, je koncepce Komenského jiná. Komenský, zdá se, soudí, že překladem bible a všenápravných děl do turečtiny budou Turci získáni a přivedeni do řady kulturních národů a z vděčnosti za tak veliký dar vzdají se nadvlády v Sedmihradsku a poskytnou pomoc proti Habsburkům i papeženskému Polsku. Je to ovšem

⁶⁶⁾ Sectam Heroicam, Mundi reformatricem et beatricem, et Jesuitiperdam, Kvačala Kor. II, str. 251.

nesmírně naivní předpoklad, a emisar Komenského, Redinger, který se později vypravil s exemplářem věšteg do tureckého tábora, div nezaplatil životem tyto pošetilé představy. Ale i ony měly své jádro. Komenský počítal s reálnou historickou úlohou, kterou měli Tataři a Turci v protihabsburských a protipolských koalicích, (na př. pomoc krymských Tatarů, i když vrtkavá, Bohdanu Chmelnickému), a byl pevně přesvědčen, že hlavním dějinným rozporem doby je rozpor habsburského, papežského a protihabsburského tábora. Úspěch překladů »Brány jazyků« do různých východních řečí ho podporoval v představě, že ještě pronikavější úspěch bude mít překlad »Všenápravy«.

Tak, jako nám traktát věnovaný Zikmundu Rákóczimu podává obraz mezinárodních koncepcí Komenského, podává nám spisek, věnovaný po smrti Zikmundově jeho bratru Jiřímu, nazvaný »Štěstí národa«, obraz o jeho názorech společenských.⁶⁷⁾ Tento obraz lze ještě vhodně doplnit Komenského řečí, pronesenou při otvírání první třídy potocké »pansofické« školy »O pěstění přirozených nadání«.⁶⁸⁾

Oba spisky obsahují jednak odvážnou kritiku společenských poměrů v Uhrách, jednak obraz řádně prosperujícího státu a šťastného národa, který není již utopickou představou prvokřesťanské společnosti s minimálním množstvím potřeb, nýbrž představou vzkvétající, dobře spořádané buržoasní společnosti, pro kterou bylo Komenskému vzorem současné Nizozemí. Spojení mezi zahraničněpolitickými bojovnými plány a ostrou kritikou vnitřních poměrů a požadavkem jejich zlepšení, je zřejmé. Komenský vidí sedmihradského knížete v čele protifeudální koalice, ale ví dobře, že tento úkol nemůže splnit kníže zaostalé země. Jako před lety v »Haggaeu redivivu« ostře kritisoval společenské poměry, které způsobily českou porážku a kreslil obraz nápravy poměrů, které by jediné mohly zajistit šťastnou budoucnost národní, tak po letech užil téhož postupu vůči národu sice cizímu, ale který byl pohostinný k němu a jeho spoluvěrcům a v němž Komenský viděl předního spojence v boji za osvobození vlastního národa. Pozoruhodný je i pokrok, který Komenský za tu dobu v společenských názorech učinil, pokrok možno říci – buržoasního uvědomění. Komenský kritisoval v Uhrách feudální zaostalost.

⁶⁷⁾ Gentis felicitas, Speculo exhibita iis, qui ut felices sint et quomodo fieri possint, cognoscere velint. Ad Serenissimum Transilvaniae Principem Georgium Racocię. Spisek byl vydán až r. 1659, ale psán zřejmě již za potockého pobytu Komenského. Nové vydání Kvačala. Kor. II, str. 263–286.

⁶⁸⁾ »De cultura ingeniorum«, vyšla nejprve ve sborníku »Primitiae laborum scholasticorum« 1650–51, nejnovější vydání latin. textu s českým překladem ve sborníku »Praeceptor gentium«, Praha, 1956.

Nejprve vytýkal chyby, pak ukázal jejich příčiny, konečně navrhl prostředky k nápravě. Závadou je za prvé mnohonárodní a mnohojazyčné obyvatelstvo, které si navzájem nerozumí, leda za pomoci latiny, z čehož vzniká jakési barbarství. Další závadou jsou zlí sousedé, (z nich Němce a Habsburky Komenský pokládá za ještě horší Turků) a stále ohrožování země válkou. Zlem je rovněž panovník ne z vlastního, nýbrž z cizího národa, neboť to zmenšuje slávu národa a přináší strach z naprosté ztráty svobody a ze zotročení.

Ostře Komenský kritisoval vnitřní stav národa. Ač je země velmi bohatá, přece má obyvatelstvo málo početné a to trpí žízni, častým hladem, morem, nemocemi a předčasnou úmrtností. Komenský přímo mluvil o tom, že tato zem požívá své obyvatele. Odsuzoval nesvornost v národě a špatné zákony nebo vůbec nedostatek zákonů, špatné úředníky a soudce, soudní praxi šlechty, při níž nevinný se nedovolal práva. Výslovně vytýkal, že lid, ve všem nevědomý, je ovládán toliko tupou poslušností a je tísněn otročským jhem, že panuje násilí, spory, útlak. Požadoval zákony o všem a pro všechny (i pro nejnižší lid ve městech i na venku). Ostře odsuzoval, že lidé všech stavů, šlechtici i neurození, obojího pohlaví, mladí i dospělí, nejsou cvičeni v počestných pracích, libují si v zahálce a nečinnosti, do práce musí být honěni násilím – Komenský soudil, že sotva kde v jiném národě se vyskytuje taková zahálčivost a netečnost.

Z toho plyne, k potupě národa, že domorodci se zřídka učí mechanickým dovednostem, zvláště jemnějším, jako zpracovávání kovů, sklářství, výrobě papíru, malířství i přesnějším řemeslům. Také hospodaření není dost racionálně vedeno, takže nejen městečka, župy a budovy, ale i pole, lesy, zahrady, vinice skýtají ve srovnání se stavem u pokročilejších národů žalostnou podívanou. S hořkou ironií hovořil Komenský o blahobytu země. Zem oplývá žebráky a špínou a z nedostatku zdravých pokrmů a nápojů lidé trpí churavostí, častými nemocemi a předčasně umírají, z čehož plyne, že země je napolo pustá. Země ovšem má drahokamy, stříbro a zlato, ale pod zemí. Dobývání těchto pokladů je ponecháno z naprosté netečnosti jiným. Další závadu sledával přísný kritik v nedostatku bezpečnosti na veřejných cestách, v častých loupežích a krádežích i mezi domácími, a ukazoval, jak příznivé jsou po této stránce poměry v Polsku a ve Švédsku. A stejně zle na tom jsou školy. Přímo za neslýchanou, nikde jinde u křesťanských národů se nevyskytující, označoval Komenský tu věc, že v Uhrách není žádná škola v národním jazyce. Latinské školy pak jsou v ubohém stavu.

Ani stav náboženství není lepší. I když je pokládáno za čistší, Komenský se děsí jeho chladu a střízlivosti, toho, že se neprojevuje činem, ukazuje, jak takové náboženství je lehce vydáno nástrahám modlářství.

Hlavní příčinu všeho zla viděl Komenský v nevědomosti, jak jsme to u něho viděli i jinde; ale zároveň se snažil příčiny i konkretisovat. Ukazoval jako příčinu mnoha závad nedostatečnou péči o populaci, zvláště o to, aby malé děti neumíraly. Bylo by třeba, aby všichni lidé k tomu schopní uzavírali manželství. Ale v tom překáží nedostatek možností najít výživu a vydržovat rodinu, buď že jsou tyto možnosti málo známé nebo že pro krutost mocných k nim není volný přístup. Velká úmrtnost je zaviněna nepořádnou životosprávou a při nemoci naprostým nedostatkem lékařů a lékárníků. Komenský citoval smutný výrok jakéhosi Uhra: »Žijeme zde jako dobytek a jako dobytek umíráme.« Nevědomost, nečinnost a nouze jsou tři hlavní příčiny zla, že v zemi je tak mnoho lačných, otrhaných a nuzných. Komenský s velkým smyslem pro hospodářský a společenský život navrhoval konkrétní cesty k nápravě. Zdůrazňoval nutnost zvýšit populaci uzavíráním řádných sňatků i mezi obecným lidem a ulehčením břemen i umožněním hospodářského zabezpečení rodiny. Stejně doporučoval zúrodnovat půdu pečlivým obděláváním, neboť kde se spojí příroda s dovedností, tam vzniká pozemský ráj – a při dobrém obdělávání by země mohla uživit čtyřikrát více obyvatel a všichni by žili v dostatku.

Zvláště ostrá opatření požadoval proti zahálce, metle tohoto národa, navrhoval veřejné zákony a přísné vyšetřování i jejich provádění, aby nebyl trpěn nikdo, kdo by nepracoval, takže by se každý dům, kraj, město i celá země staly jakoby mraveništem, v němž by všichni užitečně pracovali, malí i velcí, mužové i ženy, urození i neurození. Doporučoval péči nejen o zemědělství a vinařství, ale i o všechny druhy průmyslu a obchod, aby se zaskvělo všechno, co je nyní zanedbané, budovy, oděv, všechny ozdoby života.

Vhodným doplňkem »Štěstí národa« je řeč »O pěstění přírodního nadání«. »De cultura ingeniorum«. Komenský ostře zápasil v Uhrách o zdar své reformy. Šlechtičtí synkově se nezajímají o vzdělání, nesnášejí školské kázně a ti, kteří se přičiňovali o povolání Komenského do Uher, jako Tolnay, jsou horlivými independenty. Komenský však právě ze svých měšťanských posic stál proti independentství, jehož radikalismu v církevní správě se bránil. Přijímal s odporem i některé projevy independentství, které jsou odrazem radikálního plebejského selského asketismu, jež bychom mohli označit jako obrazoborectví, – to, co ozna-

čuje jako suchost, střízlivost, studenost náboženského života a co kontrastuje s onou představou umírněného měšťanského blahobytu a uhlazených, životních forem, jimž se Komenský obdivoval v Nizozemí a jež se mu spojovaly se vzpomínkou na české země před třicetiletou válkou. Odtud prudký spor s Tolnayem o zavedení divadelních her do školy, v nichž Komenský viděl mocný prostředek jak k pěstování uhlazených mravů, tak k tomu, aby se škola, zvláště pro šlechtu stala přitažlivější, kdežto puritáni v tom viděli hříšné napodobení jesuitské praxe.

Právě zjemnění života a měšťanského životního ideálu žádal Komenský v řeči, pronesené 24. listopadu 1650 v hlavním auditoriu potocké školy. Vycházel v ní z lidské přirozenosti. Lidé svou přirozeností jsou obrazem božím, t. j. malými bohy, nepřestávajíce při tom býti lidmi. Avšak člověk musí být dobře vychován, aby byl plně člověkem. A jako musí být dobře vychováni jedinci, tak musí být i dobře vychován národ, aby byl skutečně vzdělaným národem a lišil se od barbarů. Před knížecím dvorem a šlechtickým publikem nemluvil Komenský o výchově elit, o výchově šlechticů a galantních kavalírů, nýbrž o znacích vzdělaného národa, jež se ztotožňují se znaky idealisovaného buržoasního národa, který si získává všeobecný blahobyt pilnou prací všech, dokonalým využitím přírodních darů a dobrou veřejnou správou. Jestliže Komenský ve své řeči stavěl stále proti sobě vzdělané národy a barbary, nebyl to u něho rozdíl rasový nebo kmenový, nýbrž rozdíl ve stupni vývoje. Vzdělaný národ mu byl v podstatě buržoasní národ. A každý národ může a má přejíti od barbarství na úroveň vzdělaného národa. Právě z oné zkušenosti, jaký je rozdíl mezi národy, jež jsou na různé úrovni vzdělání, vznikal u Komenského požadavek, vtělený důrazně do »Všeobecné porady«, aby byl světový orgán, který by všechny vymoženosti, kdekoli na světě objevené a uvedené v život, sděloval do všech ostatních zemí a zaručoval tak rovnoměrný vývoj všech národů, v němž Komenský viděl nutný předpoklad mezinárodní spolupráce, jako zase naopak ve vývojové nerovnoměrnosti viděl zdroj mezinárodních napětí. Požadavky, jež klade na vzdělaný národ, jsou podobné těm, jež klade v pozdějším spisku »Štěstí národa« na šťastný národ, ale vyslovuje je, jak je to dáno samou povahou zahajovacího projevu, ještě pregnantněji. Vzdělání lidí jsou opravdovými lidmi, t. j. jsou lidští ve svém chování na rozdíl od barbarů, kteří jsou divocí a krutí.

U vzdělaného národa jde všechno svým pořádkem, jedno zapadá do druhého jako u hodinového stroje. U barbarů se všechno podobá rozvalenému snopu nebo pisku bez malty.

U vzdělaného národa si lidé slouží navzájem a každý na svém místě koná práci, užitečnou sobě i jiným. U barbarů se nestará jeden o druhého, vše se dělá nejednotně, jeden překáží druhému, panuje všeobecný zmatek.

U vzdělaného národa slouží lidem všechny živly, i útroby země dávají jim kovy, drahé kameny, minerály, u nevzdělaných zůstávají bez užitku i ty dary, které dává příroda sama, nejpříhodnější podnebí, úrodná půda, splavné řeky.

Vzdělání národové nenechají ani kousek země pustý, ani žádný materiál nevyužit. Stromy i chrástí, kameny, šterk, ba i písek najdou své upotřebení, kdežto u nevzdělaných všechno hyne a rozpadá se. U vzdělaných národů i ty kraje, které jsou od přírody neúrodné a kde je jen písek, skály nebo močály a mech, jsou tak dovedně vzdělávány, že se zdají rájem. U nevzdělaných i kraje, které jsou od přírody rájem, jsou tak zaneřáděny odpadky, že ztrácejí svůj půvab. Proto u vzdělaných národů je nadbytek všeho a to nejen co je k životu nezbytné, ale i toho, co jej zkrašluje, ba co skýtá rozkoš. Nevzdělání žijí jako zvěř. Vzdělané národy se starají o budoucnost, zásobují se vším nutným i pro nepředvídané případy, jako je neúroda, nepřátelský vpád, morová rána nebo jiné nemoci, zabezpečují se proti nim sýpkami, zbrojnicemi, lékárnami, kdežto barbari žijí den ze dne, náhodně a bezplánovitě.

Vzdělaný národ má velkolepá, lidnatá města, naplněná řemeslnými i uměleckými díly – u nevzdělaných jsou pustiny a chatrče.

Vzdělané národy jsou ovládány zákony, ve městech, vesnicích, domech, ba i v jednotlivých rodinách se drží každý v mezích určeného pořádku, u nevzdělaných vládne anarchie.

Proto u prvních je bezpečnost, nejsou u nich vzpoury, nýbrž klid a pokoj, u nevzdělaných je tomu naopak.

U opravdu vzdělaného národa ani vesničané nejsou hrubí a jejich mravy jsou městscky uhlazené, u nevzdělaných i obyvatelé měst se chovají jako vesničané.

Příslušníci vzdělaného národa jsou přívětiví a zdvořilí k přichozím, střeží se způsobit jim nepříjemnost, nevzdělání jsou buď hrubí, nebo plaše utíkají.

Vzdělaný národ netrpí mezi sebou lenochů a zdravých žebráků. Žebráci v něm nejsou, protože o chudé se stará stát. U barbarů je spousta nepracujících, kteří se živí žebratou, krádeží, žijí o hladu a bídě a vyvolávají nepokoje a pohromy. Jestliže se proti tomuto zlu bojuje, tedy jen násilím, a lidé jsou pak věznění, zotročováni, popravováni a mučeni.

Vzdělaný národ má zálibu ve vědách a umění a horlivě je pěstuje. Studuje hvězdy, nebe, země, propasti, nechce nic na zemi i ve vzduchu nechat neprozkoumáno, stejně i dějinný běh, aby znaje minulost, mohl lépe využít přítomnosti ve prospěch budoucnosti. U barbarů není nic podobného.

Vzdělání lidé milují a pěstují hudbu, nevzdělání ne. Vzdělání lidé žijí spolu mírně, jsou plni světla, rozumu, dobré vůle a čistého svědomí – u nevzdělaných není pravé lidskosti.

Komenský zde podával vzor buržoasního národa bez buržoasních rozporů. Vidíme, že tento jeho buržoasní ráj zdaleka už není »rájem srdce«, odvratem od tohoto světa. I ekonomicky plným rozvitím a ukájením lidských potřeb i politicky postulátem občanské rovnosti Komenský stál tu na stanovisku nejpokročilejších buržoasních národů, a sdílel s nimi iluzi, že buržoasní pořádek bude obdobím bez rozporů. – I »Orbis pictus«, vzniklý v Blatném Potoce, – tato encyklopedie pro mládež, je obrazem stejně dokonale uspořádaného buržoasního světa vzkvétajících řemesel a dobře využitě, zvládnuté, člověku sloužící přírody, kde všechno je plno účelného pracovního ruchu, zahradník zalévá záhony a sadař štěpuje stromy, sedlák oře, seje, sklízí, pasák se stará o dobytek, včelař o včely, mlynář mele mouku, pekař zadělává a peče chléb, je tu rybář, lovec, řezník, kuchař, vinař, všichni při své práci se svými nástroji a se svými výrobky, vaří se tu pivo, přede, tká, bílí plátno, pracuje tu krejčí, švec, tesař, zedník, jsou tu tehdy známé stroje, jeřáby, hřídele, jsou tu doly i kovárna a všechna obvyklá řemesla i věci, zušlechťující život, koupel, holič a p. Jsou tu umění i vědy, mořeplavba i knihtisk, knihkupectví, škola, museum, pojmy astronomické i zeměpisné. I ethické představy a společenské vztahy jsou podány konkrétně a jsou ztělesněny v podobě mírných občanských představ. Vůbec celý ten »svět v obrazech« je jakýmsi přívětivým, hřejivě lidským, pracovitým, rušným, skrz naskrz občanským a při tom zemitým, vezdejší světlem.

Stejný svět věcí, řemesel, práce propaguje Komenský i v hrách, jež v Potoce složil a v nichž rozvádí své pansofické učení do řady scénických výstupů.⁶⁹⁾ Zvláště třetí hra je celá věnována práci nejrůznějších řemeslníků.

Zbývá jediná otázka. Když si Komenský konfrontoval polobarbarské poměry uherské se spořádaným státem buržoasním, zda na jeho

⁶⁹⁾ Schola ludus seu encyclopedia viva, hoc est, Januae linguarum praxis comica, res omnes nomenclatura vestitas et vestiendas sensibus ad vivum repraesentandi artificium exhibens amoenum. VSJAK IX, 117-468.

společenské názory zapůsobilo i zřízení některých bratrských osad v Sedmíhradsku i v Uhrách, které žily rovněž ve spořádaném světě řemesel a hřejivě lidských vztahů, ale v jakési formě výrobního i spotřebního komunismu. Od Komenského se o společenském zřízení těchto osad nic nedovídáme, ale máme jejich podrobný popis od Komenského zetě Figula z doby jeho cest po Uhrách a Sedmíhradsku. Figulus poslal tento popis Hartlibovi; Hartlib jej přeložil⁷⁰⁾ do angličtiny a zaslal dr. Worthingtonovi, z jehož pozůstalosti byl přetištěn. Figulus popisuje, že tam žije mnoho rodin, podle jeho odhadu 100, 200 i více, které bydlí spolu a provozují řemesla, ale jen ta, která jsou užitečná lidskému životu, ne výrobu pušek, mečů nebo válečných zbraní. Od vrchnosti, pod jejichž ochranou jsou, mají dovolení stavět svá obydlí mimo ostatní obyvatelstvo a tak si stavějí společná sídliště, jakési malé republiky, spravované kazatelem, hospodářem a dvěma nebo třemi dozorci; toto představenstvo je voleno ode všech členů. Každá rodina má své stavení. Dvůr i stáje, chlév pro koně a dobytek jsou společné. Každý koná své řemeslo, ale mají své ševce, krejčí, pekaře, sládky, výtěžek jde do společné pokladny. Pokrmy se připravují společně ve společné kuchyni, společně se jí, ale muži a ženy sedí zvlášť, společná je i výchova všech dětí, opět hochů a děvčat odděleně, takže rodiče nemají s nimi žádné starosti. Správce a dozorci opatřují všechny věci.

Je možno soudit, že Komenský neučil v Sedmíhradsku jen nizozemskému způsobu života, ale že i život bratrských obcí zapůsobil na něho a projevil se v některých reformních návrzích »Všenápravy«? Je jistě těžko to rozhodnout – bylo by to novým dokladem pro onen dvojitý vliv, vliv pokročilé buržoasie na jedné straně a lidovějšího hnutí na druhé – celým jeho dílem pronikající.

K názorům, jež Komenský vyslovil v dílech napsaných v Blatném Potoce, se těsně pojí dílo, vzniklé po návratu ze Sedmíhradska do Lešna a osudné pro další osud Lešna i samotného Komenského, »Panegyrik na švédského krále Karla Gustava«.⁷¹⁾ Spis byl psán z podobného podnětu jako politické spisy potocké. Jako tam viděl Komenský budoucí vítěze nad papežstvím a Habsburky postupně ve dvou bratřích Rákócziích, skládá nyní své naděje do švédského dobyvatele, který zasazuje rány papeženské a šlechtické Polsce a získává přízeň nejen českých emigrantů, ale i polské opozice proti rodu Vasovců.

⁷⁰⁾ Patera, s. 371, č. CLXXXIX. Otištěno ze spisku: »The diary and correspondence of dr. John Worthington«. Edited by J. Grossby Vol. I (1847), p. 153-6.

Komenského spis není pouhým panegyrikem. Ukazuje zároveň Karlu Gustavovi, jaké jsou úkoly dobrého panovníka a jakým způsobem může Polsce pomoci. Požadavky, které jsou tu kladeny, plynou z představy osvíceného panovníka.

Spis je zajímavý i svou formou. Je psán s diplomatickou obratností, požadavky se střídají s vybraným a důstojným lichocením. Komenský ostře kritisoval tehdejší stav Polska, které bylo neschopno odrazit zahraniční nepřátele i zamezit domácí zvlůli a v němž ti, kdo předstírali, že jsou přátelé, číhali na zničení svobod. Polska se již zdála být mrtvolou státu (*cadaver rei publicae videri potuerit Polonia*). Z kritiky znovu poznáváme, jak Komenský v podstatě kritizuje feudální zaostalost a feudální zvlůli šlechty i bezprávný stav občanů. Švédský král nepřichází proto jako nepřítel, nýbrž jako záchranec. Zvláště vše doporučuje Komenský králi vládné zacházení, nutnost vládnout ne strachem, nýbrž láskou. Je třeba být pevným, ale dát svobody, neboť svobodným je možno vládnout jen svobodomyšlně. (*Liberis imperare non poteris nisi liberaliter* (§ 7)). Mnozí budou králi radit, že polská šlechta i lid jsou otrockého ducha a že nedovedou správně užívat svobody, ale že jí zneužívají k nesvobodným věcem, že je proto třeba jednat s nimi bez rozdílu jako s otroky, aby odložili divokost, a svobody je spíše třeba jim vzít než zmenšit. Komenský naproti tomu hrdými slovy rádce, dobře znalého věci, říká, že je opačného mínění.⁷²⁾ Hluboká humanita, kterou známe z tolika děl Komenského, proniká celým jeho politickým spisem. Mluví o ušlechtilosti krále i o ušlechtilosti Poláků. Král přece nechce vládnout oslům, nýbrž lidem. Bůh sám dal lidem a andělům svobodnou vůli, aby jeho vláda byla skvělejší a vznešenější. Vládnout strachem je totéž, jako by se vládlo dobytku, z toho nikomu nemůže vzejít velikost. Jsou však i důvody praktické pro mírnou vládu, neboť i poraženým, jsou-li přes míru tísněni, se vrací statečnost.⁷³⁾ Odtud výzva ke králi, aby svobody vrátil a ještě je rozmnožil, a to pro všechny, ke všemu a všemožným způsobem. Svobodná má být vysoká i nižší šlechta, města i městečka i venkovský lid, každý svým způsobem a na svém stupni.

⁷²⁾ *Panegyricus Carolo Gustavo, Magno Suecorum, Gothorum, Vandalorumque Regi, incruento Sarmatiae victori & quoque venit Liberatori, Pio Felici, Augusto: Heroi Afflictis in solatia Regibus in exemplum nato. MCDLV.*

⁷³⁾ *Ego tamen, quisquis sum, in contraria penitus sum sententia (§ 8).*

⁷⁴⁾ *Nec optabis imperare asinis, praestat hominibus. Homo autem obtuso spiritu et a sublimitate sua deiectus, quid rudi et a abiecto distat asello? Et quisquam sibi hoc nomine magnus videatur, quod metu adactis ceu pecudibus imperet. Redde libertates sed auctas in maius et melius. Quomodo? Extendendo libertatem ad omnes et ad omnia et*

Nemají být jen někteří v zemi svobodní, ale všichni, od nejvyšších až k nejnižším, mají bezpečně užívat svého majetku, nikdo nevinný se nemá bát útlaku ani otevřeným násilím ani pod záminkou práva, svobodná mají být těla i mysli, i svědomí, svobodná mají být i všechna náboženství s výjimkou bezbožectví.⁷⁴⁾

Odvážně a s obratnou diplomacií se Komenský dotýká největší metly tehdejších válek, vojáckého loupežení a ničení. Vytýká je, diplomaticky však ukazuje, že se ho nedopouštějí Švédové, ale žoldnéřská sebranka ze všech zemí. Žádá krále, aby je naučil řídit se švédským mravem. Právě tak má naučit své správce, aby i oni, tak jako všichni, pochopili, že král přišel, aby Polsko zachránil, nikoliv aby je zahubil (§ 10). Lásky poddaných upevňuje království.

Panovník má být především lidský, přísný ale i velkomyslný a laskavý, spravedlivý, svobodomyšlný a mírumilovný. Komenský zdůrazňuje, že se i pocty a statky mají udílet spravedlivě, bez přihlížení na osoby, doporučuje pomoci udílením statků drobné šlechtě, která dobře slouží státu. Je třeba dodržovat pod přísahou slíbené svobody, zvláště náboženské (§ 18). Je nutno zachovávat smlouvy, a to i ty, které byly uzavřeny s nevěřícími (§ 19). Konečná výzva pak apeluje na to, aby Karel Gustav hájil a uskutečňoval mír. Blaho státu spočívá v zákonech, ale za války zákony mlčí. Příčiny sporů se nemají žít, ale také ne násilně potlačovat, nýbrž rozumně odstraňovat. Odmítá skrytost, lest, nástrahy, vůbec, jak doslovně říká, *macchiavellismus* v jednání. Protože lid posuzuje přátelství podle užitku, nechť král slíbí užitečné věci, především všechno, co plodí svobodu a z ní plynoucí mír, bezpečnost, hojnost všech věcí a rozkvět (§ 20).⁷⁵⁾

Tyto vnitrostátní rady, při nichž nám imponuje sebevědomý postoj Komenského, plynoucí z vědomí hluboké zkušenosti a z přesvědčení o vlastní pravdě, silný důraz na svobodu pro všechny a na lidskost a přímá polemika s *macchiavellismem*, jsou ve zdánlivém rozporu s pokyny pro politiku zahraniční. Protichůdnost je však zdánlivá, nebo lépe, je nutným ohlasem doby, s níž Komenský plně žil. Jak již jsem ukázala na jiných místech, jeho ideologie se v této době již opírá o buržo-

omnimodo. Ad omnes iubendo liberos esse Omnes et singulos in universum, Proceres Regni, Nobilitatem inferiorem, Civitates et Oppida, Plebemque ipsam Rusticanam suo modo et gradu.

⁷⁴⁾ *Vivete et mori cuique suo loco liceat. Dico, libera esse debere omnia, corpora, mentes, conscientias, ut ne quisquam alteri compedes iniciat.*

⁷⁵⁾ *Et quia vulgus amicitias utilitate probat, promitte utilia, Libertatem omnigenam, et inde venientem Pacem, Securitatem, Rerum abundantiam, Florentemque statum.*

asní základnu. Chce buržoasní řád bez jeho rozporů, nevidí ještě nutnost těchto rozporů, vidí v nich náhodné, odstranitelné nedostatky. Proto je, jak to ukazuje i na jiných místech (na př. ve »Via lucis«), pro zakládání kolonií, ale bez loupežného a vykořisťovatelského charakteru. Zakládání kolonií pokládá za prospěšné s dvojího hlediska. Jednak se tím ulehčí těm zemím, které samy mají málo půdy a málo nerostného bohatství a mnoho podnikavého obyvatelstva, za druhé se povznesou ony málo obydlené krajiny, jejichž obyvatelé se sami nedovedou povznést na vyšší civilizační úroveň. Kolonie si tedy Komenský představuje, budou-li správně a nezištně zakládány, jako prostředek oboustranného užitku. Jedna z ilusí, které byly důkladně vyvráceny celou historií kolonialismu.

Dalším úkolem, který králi klade, je dílo všeobecného míru – jak uvnitř Polska, aby v něm přestaly všechny loupeže a nástrahy, tak mimo jeho hranice. Komenský si nijak nepředstavuje, že to půjde jen mírnou cestou. Karel Gustav má naučit i druhé vést války, aby mohl být sjednán mír (§ 23 - bella gerere Pacis causa); má vrátit svobodu Polsku, jako to kdysi učinil Gustav Adolf Švédsku, a určití osud celé Evropy. Osobně v závěru přeje Komenský králi nekrvavá vítězství, ale nijak nevyklučuje válečné zásahy, spíše k nim krále vybízí, jak to dříve činil s bratry Rákóczi. Myšlenka získat svobodu pro vlast, stojí v pozadí Komenského výzev, i když není přímo vyslovena. Čech vidí v postupu protireformace a refeudalisace v Polsku analogii s tím, co se dalo v předbělohorských Čechách, a vidí ve švédském zásahu jedinou možnost, jak zachránit Polsko před katastrofou, která stihla jeho český národ.

Shrňme-li vývoj Komenského názorů na vnitřní i mezinárodní politiku v době pobytu v Uhrách i za doby třetího pobytu lešenského, pozorujeme, jak nesmírně se rozrostl Komenského obzor, jak se u něho v Lešně sbíhají nitky nejen informací, ale přímo vyjednávání mezi Anglií, Uhrami, Holandskem, Gdanskem, Švýcarskem a Švédskem. Bratrský kněz v horečné činnosti hledá světskou pomoc a dobře odhaduje vnitrostátní, právní, ekonomické i společenské podmínky zdárného rozvoje národa a tím i příznivých předpokladů zahraniční protihabsburské a protipapežské ofensivy. Základy realistických prvků »Poradního díla« je nutno do značné míry vidět v této činnosti a v kladném zapojení do vývojového proudu buržoasních národů. Komenský nemůže nevidět i první rozpory v buržoasním táboře, jež se jemu, vklíněnému, jako celá česká diaspora, především do mezinárodních zájmů, rýsují v zahraniční politice buržoasních států.

Komenského koncepcí dvou táborů, v nichž je nejen mravní povinnost, ale i životním zájmem národů evangelických, aby dobojovali do konce boj proti Antikristu, je narušována neustálými rozpory již uvnitř buržoasního tábora, které odsunují často až na druhé místo to, co se jeví Komenskému hlavním rozporem doby a situace. Hořký nářek a trpkou ironií nad takovým počínáním najdeme na př. velmi výrazně v Komenského dopisu Duracovi z Lešna v dubnu r. 1655. V něm Komenský vytýká, že Cromwell nesplnil naděje do něho kladené a nestal se ochráncem pronásledovaných evangeliků. Zatím co byli valdenští krutě hubeni v Piemontě, Cromwell nepřekazil krveprolití, ale staral se jen o mamon a obchod, má loďstvo v Středozezemním moři a v Indiích a zajímá se o Afriku a Tunis.⁷⁶⁾

Vzrušený tón řečnických otázek: »K čemu ono loďstvo v Středozezemním moři? K čemu v Indiích? Což o nic neusiluje, než o Mamon a obchod?« ukazují, do jakých detailů prohlíží Komenský události v mezinárodní politice a jak v hmotných zájmech buržoasních států a v rozporech z nich plynoucích objevuje hlavní překážku, proč nemůže být dobojován boj s Habsburky.

Bylo by ovšem ukvapené, dělat z podobných zmínek vývody, že Komenský byl proti koloniální politice v zásadě. Komenský stál pevně na půdě současné buržoasie. Viděl nesmírné výhody, které světový obchod a zakládání kolonií přineslo mořeplaveckým národům, a to nejen výhody hmotné, nýbrž i kulturní. Byl opojen tím, že se celý svět otevřel, nechce zabránit zakládání kolonií, nýbrž jen krutostem při něm, jak říká výslovně ve »Via lucis«, kde zakládání kolonií navrhuje, ale ne oním loupeživým způsobem, jak to dělali Angličané, Španělé a Portugalci. Chtěl buržoasní systém bez jeho rozporů, které pokládal za nenutné, nesmyslné, absurdní, jak se to později jasně projevilo i v jeho názoru na konflikt holandsko-anglický. Lze říci, že pravděpodobně tento zintenzívněný zájem o mezinárodní politiku, vnitřní správu, zákonodárství i věci ekonomické, je posledním z pramenů, vplývajících do veletoku »Poradního díla« a formujícím jej v jeho nejvelkorysejších koncepcích a zároveň v jeho nejrealnějších prvcích.

⁷⁶⁾ Quid de Republica? Nihil, somnus, topor. Vester ille nos omnes inani spe lactat. Quid illae classes in Mari Mediterraneo? Quid in Indis? An praeter Mercaturam et Mammona nihil quaeritur? Exspectabamus aliud quid ab eo, sed nunc plane despero. Nimis lentus est. Annon cum novus Antichristus nondum erat creatus, poterat ei Legem dicere, et impedire illam abominabilem Tyrannidem? Sed de Africa, Tuneto et nescio quibus nugis agitur. (Kvačala, Kor. II, CLI.)

asní základnu. Chce buržoasní řád bez jeho rozporů, nevidí ještě nutnost těchto rozporů, vidí v nich náhodné, odstranitelné nedostatky. Proto je, jak to ukazuje i na jiných místech (na př. ve »Via lucis«), pro zakládání kolonií, ale bez loupežného a vykořisťovatelského charakteru. Zakládání kolonií pokládá za prospěšné s dvojího hlediska. Jednak se tím ulehčí těm zemím, které samy mají málo půdy a málo nerostného bohatství a mnoho podnikavého obyvatelstva, za druhé se povznesou ony málo obydlené krajiny, jejichž obyvatelé se sami nedovedou povznést na vyšší civilizační úroveň. Kolonie si tedy Komenský představuje, budou-li správně a nezištně zakládány, jako prostředek oboustranného užítku. Jedna z ilusí, které byly důkladně vyvráceny celou historií kolonialismu.

Dalším úkolem, který králi klade, je dílo všeobecného míru – jak uvnitř Polska, aby v něm přestaly všechny loupeže a nástrahy, tak mimo jeho hranice. Komenský si nijak nepředstavuje, že to půjde jen mírnou cestou. Karel Gustav má naučit i druhé vést války, aby mohl být sjednán mír (§ 23 - bella gerere Pacis causa); má vrátit svobodu Polsku, jako to kdysi učinil Gustav Adolf Švédsku, a určití osud celé Evropy. Osobně v závěru přeje Komenský králi nekrvavá vítězství, ale nijak nevyklučuje válečné zásahy, spíše k nim krále vybízí, jak to dříve činil s bratry Rákóczi. Myšlenka získat svobodu pro vlast, stojí v pozadí Komenského výzev, i když není přímo vyslovena. Čech vidí v postupu protireformace a refeudalisace v Polsku analogii s tím, co se dalo v předbělohorských Čechách, a vidí ve švédském zásahu jedinou možnost, jak zachránit Polsko před katastrofou, která stihla jeho český národ.

Shrneme-li vývoj Komenského názorů na vnitřní i mezinárodní politiku v době pobytu v Uhrách i za doby třetího pobytu lešenského, pozorujeme, jak nesmírně se rozrostl Komenského obzor, jak se u něho v Lešně sbíhají nitky nejen informací, ale přímo vyjednávání mezi Anglií, Uhrami, Holandskem, Gdanskem, Švýcarskem a Švédskem. Bratrský kněz v horečné činnosti hledá světskou pomoc a dobře odhaduje vnitrostátní, právní, ekonomické i společenské podmínky zdárného rozvoje národa a tím i příznivých předpokladů zahraniční protihabsburské a protipapežské ofensivy. Základy realistických prvků »Poradního díla« je nutno do značné míry vidět v této činnosti a v kladném zapojení do vývojového proudu buržoasních národů. Komenský nemůže nevidět i první rozpory v buržoasním táboře, jež se jemu, vklíněnému, jako celá česká diaspora, především do mezinárodních zájmů, rýsují v zahraniční politice buržoasních států.

Komenského koncepcí dvou táborů, v nichž je nejen mravní povinnost, ale i životním zájmem národů evangelických, aby dobojovali do konce boj proti Antikristu, je narušována neustálými rozpory již uvnitř buržoasního tábora, které odsunují často až na druhé místo to, co se jeví Komenskému hlavním rozparem doby a situace. Hořký nářek a trpkou ironií nad takovým počínáním najdeme na př. velmi výrazně v Komenského dopisu Duraeovi z Lešna v dubnu r. 1655. V něm Komenský vytýká, že Cromwell nesplnil naděje do něho kladené a nestal se ochráncem pronásledovaných evangeliků. Zatím co byli valdenští kruté hubeni v Piemontě, Cromwell nepřekazil krveprolití, ale staral se jen o mamon a obchod, má loďstvo v Středozemním moři a v Indiích a zajímá se o Afriku a Tunis.⁷⁶⁾

Vzrušený tón řečnických otázek: »K čemu ono loďstvo v Středozemním moři? K čemu v Indiích? Což o nic neusiluje, než o Mamon a obchod?« ukazují, do jakých detailů prohlíží Komenský události v mezinárodní politice a jak v hmotných zájmech buržoasních států a v rozporech z nich plynoucích objevuje hlavní překážku, proč nemůže být dobojován boj s Habsburky.

Bylo by ovšem ukvapené, dělat z podobných zmínek vývody, že Komenský byl proti koloniální politice v zásadě. Komenský stál pevně na půdě současné buržoasie. Viděl nesmírné výhody, které světový obchod a zakládání kolonií přineslo mořeplaveckým národům, a to nejen výhody hmotné, nýbrž i kulturní. Byl opojen tím, že se celý svět otevřel, nechce zabránit zakládání kolonií, nýbrž jen krutostem při něm, jak říká výslovně ve »Via lucis«, kde zakládání kolonií navrhuje, ale ne oním loupeživým způsobem, jak to dělali Angličané, Španělé a Portugalci. Chtěl buržoasní systém bez jeho rozporů, které pokládal za nenutné, nesmyslné, absurdní, jak se to později jasně projevilo i v jeho názoru na konflikt holandsko-anglický. Lze říci, že pravděpodobně tento zintenzívněný zájem o mezinárodní politiku, vnitřní správu, zákonodárství i věci ekonomické, je posledním z pramenů, vplývajících do veletoku »Poradního díla« a formujícím jej v jeho nejvelkorysejších koncepcích a zároveň v jeho nejreálnějších prvcích.

⁷⁶⁾ Quid de Republica? Nihil, somnus, topor. Vester ille nos omnes inani spe lactat. Quid illae classes in Mari Mediterraneo? Quid in Indis? An praeter Mercaturam et Mammona nihil quaeritur? Exspectabamus aliud quid ab eo, sed nunc plane despero. Nimis lentus est. Annon cum novus Antichristus nondum erat creatus, poterat ei Legem dicere, et impedire illam abominabilem Tyrannidem? Sed de Africa, Tuneto et nescio quibus nugis agitur. (Kvačala, Kor. II, CLI.)

DÍLO PORADNÍ

Vnější osudy »Poradního díla«. Jeho struktura

Osud již hotového »Poradního díla« byl stejně dramatický jako celý průběh jeho vzniku. Po lešenském požáru, v němž rukopisy »Poradního díla« shořely, pokoušel se Komenský hned na krátkých zastaveních své křížové cesty po útěku z Polska zrekonstruovat dílo ze zachráněných náčrtků.¹⁾ V Hamburku dal opisovat »Panegersii« a »Panaugii« a v Amsterdamě odevzdal obě části do tisku. Zatím co se tiskly, pracoval na části třetí, nejobtížnější na »Pansofii«. Dílo šlo ztěžka. Mnohokrát je změnil v základní koncepci a v provedení. V listě Harsdörfferovi si naříká: »Postupujeme zvolna, poněvadž to, co bylo přichystáno k tisku, zničil oheň, a listy z plamenů vyrvané neb u přátel nalezené mají všechno nedokončené a mezerovité; i jest všechno znovu vrátiti na kovadlinu myslí; a stařecká ochablost nedovede tolik, kolik mladistvá čilost. Ó kéž by mi byl Bůh zachoval alespoň látku vševědy! Všechno by bylo snazší, ale byla zničena s ostatním.«²⁾

Ještě větší utrpení než těžce znovu sestavovaná Pansofie připravily Komenskému ony části »Poradního díla«, které byly šťastně dokončeny a vydány. V tvrdé srážce snů s realitou právě žhavé úsilí mírové vrhalo Komenského do nových prudkých konfliktů. Hendrich dovozuje³⁾ z údajů citovaného již listu Harsdörfferovi, že v Amsterdamě bylo vytištěno 36 filur in folio, že tento rozsah přesahuje objem obou dvou prvních dílů »Všeobecné porady« i s předmluvou Evropanům. Domnívá se proto, že další, tehdy vytištěné sloupce byly části »Panorthosie« a to onou, která v posledních hallských nálezech byla objevena již vytištěna. Hendrich

¹⁾ Zprávy o lešenských ztrátách jsou jak v Komenského vlastním životopise tak v jeho korespondenci, zvláště v listu Petru Figulovi z 22. května 1656 (Kvačala, Kor. I., č. 162), Jiřímu Filipu Harsdörfferovi z 1. září 1656 (Patera, č. 162) a jinde. Výčet míst je u Hendricha: »Snahy«, atd., str. 78.

²⁾ List z 25. ledna 1657 (Pat., str. 191).

³⁾ Doslov k českému překladu »Všenápravy«, str. 381 a n.

tak soudí ze srovnání této části »Panorthosie« s fanatickou polemikou, kterou proti Komenskému vedl orthodoxní kalvínský theolog z Groningen Samuel Maresius.⁴⁾ Z Maresiových citátů dokazuje, že tento odpůrce Komenského měl v rukou druhou a osmou kapitolu »Panorthosie« v takové podobě, v jaké ji máme my. A právě nejsmířlivějším duchem vedená apologie a propaganda tolerance vydražďuje Maresia k nejzvětším útokům, stejně jako společenské důsledky chiliastických názorů. Fanatický theolog nazývá Komenského fanaticem a je věru případné, nazve-li Komenský svou obhajobu »de zelo sine scientia«, neboť horlivost neosvícená poznáním vytváří ono ovzduší zavlého destruktivního sektářství, jež ohrožuje možnost vzájemného porozumění. Můžeme se domnívat, že prudký útok, s nímž se Komenský setkal nejen u Maresia, ale i u jiných blízkých přátel, odvedl Komenského od úmyslu pokračovati ve vydávání dalších částí »Všeobecné porady«? Byla to touha po míru a obava před furielemi náboženské nesnášenlivosti, která mu s toužou rozporností, kterou je naplněn celý jeho život, zabránila uveřejnit horoucí apologii míru a odsoudit náboženskou nesnášenlivost? Lze si to tak vykládat ze slov ve spisku »Jednoho jest jen potřebí«, v němž, skládaje počet z celého svého života, zpovídá se i ze snah mírových, jež označuje za jeden ze svých životních labyrintů. Na »Poradní dílo« v němž zřejmě narážejí slova, že si někteří vykládali za nesnesitelnou odvážlivost a pošetilost, že nějaký jednotlivec si osobuje právo dávat rady všem, na pansofii pak staré výtky mšeni božského s lidským. »A to mne přimělo«, píše Komenský, abych své myšlenky až do dnešní doby tak skrýval, že ačkoli mnozí vědí, že se o tom jedná, přece skoro nikdo neví, zda bylo něco vykonáno, a někteří již ani po ničem nepátrají, domnívajíce se (jak se doslýchám), že já sám pokládám to dílo za beznadějné.⁵⁾ Z dalších slov je však patrné, že Komenský sám se naděje nevzdal, i když vydání díla odložil a že to, co mu jiní vytýkali jako bloudění, hrdě bránil. A jistě nikoliv jen ze snahy dokázat alespoň posmrtně utrhačům, že neměli pravdu, pomlouvající, že »Poradní dílo« jest podvod, kterým Komenský lákal na de Geerovi peníze,⁶⁾ umírající Komenský hrozbou božího soudu zavázal dědice, aby písemný materiál »Poradního díla« uvedli do pořádku

⁴⁾ Plný název polemiky Maresiovy zní »Antirrheticus sive defensio pii zeli pro retinenda recepta in ecclesiis reformatis doctrina, praesertim adversus chiliastas et fanaticos; contra Joh. A. Comenii fanatici zelum amarum, scientia et constientia destitutum«. Groningae, 1669.

⁵⁾ »Unum necessarium«, X, 5.

⁶⁾ Tak totiž soudí Hendrich: »Snahy«, str. 83 a n.

a pokud možno vydali. Spíše jej trápilo nenaplnění toho, co pokládal za své životní poslání a za prostředek ke spáse lidstva.

K dokončení díla vyzval svého syna Daniela a pak Kristina Nigrina, jenž Komenskému v posledních životních letech nabízel pomoc na »Pansofii«, ale byl jím odmítnut. O postupu prací po smrti Komenského jsme poměrně dobře zpraveni, neboť se zachovala korespondence D. Nigrinova, týkající se dokončení díla, přímo označená »De negotio pansophico«.⁷⁾ Jsou to listy adresované především Vavřincovi de Geerovi, který se nabídl podnik financovat, i jiným osobám, u nichž D. Nigrinus hledal pomoc při shledávání a řazení materiálu. Zprvu se zděsil chaotičnosti rukopisné pozůstalosti, ale dal se do práce a ukončil r. 1678 celou »Všeobecnou poradou«. K vytištění nedošlo, nevíme, z jakých důvodů. D. Nigrinus vydal z pozůstalosti »Klasobraní didaktické«, které vyšlo r. 1680, »Triertium catholicum« a »Bránu věcí«, které vyšly r. 1681. Dále se už ve vydávání nepokračovalo. Z »Poradního díla« byla r. 1805 vydána znovu »Panegersie« s předmluvou »K světlům Evropy«, ale bez »Panau-gie«. Je to vydání, které se dostalo do ruky Herderovi a uchvátilo ho. Ač stopa po ztracených rukopisech vedla až do sirotčince v Halle nad Salou a tam se ztratila, a ač i Herder upozorňoval na to, že prý jsou v Halle rukopisy dalších částí Komenského díla, jejichž vydání by mohlo být velmi užitečné, přece nikdy nebylo na tom místě hledáno dost intenzivně. Až r. 1935 ohlásil prof. Dimitrij Čyževskýj svůj nález »Poradního díla« v tomto sirotčinci. Jsou to rukopisy dalších pěti částí »Konsultace«, kromě prvních dvou již dříve vydaných. Z »Panorthosie« je tu 9 kapitol 16 paragrafů z kapitoly desáté tiskem; byl to patrně onen tisk, určený pro posouzení přátelům. Ostatní všechno je zachováno v rukopise a badatelé soudí, že rukopisy jsou pravděpodobně v onom uspořádání, které dal odkazu D. Nigrinus.⁸⁾

Z rukopisů byla prozatím vydána v Hendrichově překladě »Vše-výchova« a »Všenáprava«, »Panglottie« byla Hendrichem přeložena a čeká na vydání, z »Pannuthesie« Hendrich přeložil a vydal výňatek, VII. kapitola ve výboru, vydaném r. 1951 »Jan Amos Komenský ve světle

⁷⁾ Kvač., Kor. II, str. 154–167.

⁸⁾ D. Čyževskýj: »Neue Comeniusfundes«, Zeitschrift für slavische Philologie, XII, 1935, Lipsko.

D. Čyževskýj: »Hallské rukopisy děl J. A. Komenského«. Archiv pro bádání o životě a spisech J. A. Komenského, Brno, 1940.

J. Hendrich: »Comeniana, VII. Komenského Klasobraní didaktické a hallské rukopisy«. (Věstník král. čes. spol. nauk. Třída fil. hist., r. 1950.)

J. Hendrich: Doslov k »Všenápravě«, »Všenáprava«, Praha, 1950.

svých spisů. Přeložil ji úplně, ale překlad »Pansofie« čeká dosud na vydání. Badatelům je již dostupna celá »Všeobecná porada«.

Její koncepce je velkolepá. Vrhá světlo nazpět na všechno počínání Komenského a uzavírá je v celek. V dílčích poznátcích a postřezích byl Komenský v mnohém ze svých předchozích děl dále. V »Didaktice«, v »Cestě světla« i ve »Štěstí národa«. »Poradní dílo« je spoutáno vášnivou touhou po universalitě, která nutí obětovat myšlence veliké jednoty leckteré dílčí pravdy. Přísně promyšlená architektonika díla, jeho monumentální výstavba a důsledná potrojnost zavádějí často ke schematismu, snaha budít, přesvědčovat, povzbuzovat strhuje ke kazatelství místy grandiosního pathosu a jímavé vroucnosti, místy ale i rozvleklému, opakujícímu se, moralistnímu. Potrojnost sama nutí rozvádět biblické příklady, obrazy a citáty více, než tomu bylo ve světsky orientovaných pracích Komenského. Samo prahnutí po smíru a dohodě, stupňované k visionářství ve jménu všejednoty, otupuje ostří a zasypává propasti více, než je zdrávo reálnému vidění skutečnosti o neúprosné logice myšlení. Avšak všechny tyto nedostatky se ztrácejí, chápeme-li strukturu díla jako celek a poddáme-li se mocnému dojmu.

Máme tu systém, hodný století velikých systémů. Tušíme v jeho tvůrci nejen myslitele, ale i umělce, který jej buduje jako monumentální architekturu nebo jej skládá jako chorál. Jsou v něm již stopy stařectví, které se projevují umdleností na slabších místech, ale na místech nejsilnějších stáří mluví zkušeností dozrálou nesčetnými podzimy, moudrostí nejen vlastního životního běhu, ale i životního běhu celého národa, ba ještě více, věkovitou moudrostí lidstva, počínající kdesi v jeho mlhavém úsvitu u patriarchálních proroků. Již Herder se obdivoval tomu, jak Komenský dovede mluvit ke všemu lidstvu stejně, jako by se obracel jako biskup ke své malé církvi. Právě na těchto místech pochopíme, co pro konečnou koncepci jeho díla znamenala víra v proroctví, nám tak cizí!

Ta zesiluje jeho zaměření k budoucnosti a dodává formulacím prorockého pathosu. Otřesná účinnost těchto velikých míst je vzápětí vystřídána didakticky rozškatlukovanými výklady, šíří, vhodnou při bratrských kázáních, detaily neúměrně propracovanými. Učitel a kazatel přehlušuje místy filosofa. Avšak jako celek je heptalogie dokonale v sebe uzavřeným cyklem s podivuhodnou gradací. Úvodní promluva k světlům Evropy je apelem ke vzdělavcům, zdůrazňuje jak jejich vysoké postavení v lidské společnosti, tak jejich nesmírnou odpovědnost vůči ní. Tolikrát hledané a diskutované poslání inteligence ve světě je tu vyřčeno s velko-

lepou důvěrou ve světlo rozumu i s mocným důrazem na společenskou závaznost vzdělanosti.

Dílo samo začíná mohutnou ouverturou, »Panegersií«, všeobecným probuzením. Intrádami mocných a jímavých slov burcuje z otupělosti a probouzí zájem o nápravné úsilí. Druhý díl, »Panaugie«, všeobecné osvícení, je jako náhlý východ slunce po předjitním signálu části předchozí. Její účinnost i filosofická hloubka záleží v tom, že v ní jde přímá nit ode všech světelných ontologií a gnoseologií, jak se projeví v novoplatonské tradici a byly Komenskému zprostředkovány Augustinem, Mikulášem Cusanem i renesančními mysliteli, až k racionálnímu pojetí osvícení, které již předjímá názory XVIII. století.

Po nadšeném, programovém ohlášení všeosvícení, po jeho vyvození z dějinné filosofie přicházejí části, propracovávající prostředky: »Všemoudrost«, »Vševýchova« a »Všeobecná mluva«. Výzva a projekt jsou práce nadlehčované nadšením, propracování prostředků je cesta klopotná a namáhavá. Víme, co nezmarného úsilí dala elaborace pansofie a jejího základu – metafysiky, vždyť metafysiku přepracovával Komenský dvacetkrát! Universální věda, universální výchova a universální řeč, to je trojí úsilí, které vychází z touhy po všeobecné nápravě, zároveň pak se stává jejím předpokladem. »Všenáprava« je všechny ústrojně dovršuje. Finalem této myšlenkové symfonie je »Pannuthesia«, všeobecné vybidnutí, závěrečná výzva k účasti na díle.

Ve velkolepé koncepci důstojně doznívá odkaz husitských Čech. Potomek božích bojovníků, dědic chiliastického snu o spravedlivém věku, spojuje tento sen s tendencemi oněch protifeudálních sil, které se šikují v století sedmnáctém a jež ve století příštím najdou ideologický odraz v osvícenství. Všechna změř vlivů, celé zástupy myslitelů, v jejichž poli působnosti se Komenský ocíтал, nabývají ve všennápravném kontextu svého zdůvodnění. Jako by byli svědky povoláními ze všech končin země a ze všech staletí, aby vydali svědectví o odvěké lidské touze po míru a o stejných přirozených tužbách lidského rodu. I biblické výroky odhalují v tomto zařazení svou zemitou prapodstatu, promlouvajíce sytými obrazy kýženého času, kdy »pokoj bude na národy vylit jako řeka«, kdy »muži zkují meče své v motyky a oštěpy své v srpy a nebudou se více učiti boji« a kdy bude každý pokojně odpočívat »pod révou svou a fíkovníkem svým«. Starý i Nový Zákon, filosofové od dob klasického Řecka až po dobu nejnovější se shromažďují v díle jako poslové všech věků a kultur, aby odevzdali své votum ve prospěch Komenského myšlenky dříve, než tak učiní synod vzdělavců současných.

Dílo počíná⁹⁾ proslovem k světlům Evropy, vzdělavcům. Komenský je přirovnává k athenskému areopagu a oznamuje, že jde sice o věc novou, avšak že je nutno se o ni pokoušet universálnějšími a slavnějšími prostředky než dosud.

Z podaného obsahu díla je patrné, jak záměrně skloubil Komenský jednotlivé díly v jediný celek. »Panegesia« neboli »Excitatorium universale« určuje, co to jsou lidské věci, jak jsou porušeny i jaká touha po jejich nápravě panuje. V části druhé, »Panaugia«, se hledají možné cesty nápravy a nachází se, že je to světlo myslí, které, všude se šíříc, může najít a účinně odstranit temnoty lidských zmatků. V části třetí se hledá v záři tohoto světla nepřetržitý, nikde neporušený řetěz věcí, který jediným zjevením odhalí vše, co jest, v tom pořadí, v kterém to jest a jakým způsobem to jest. Odtud název »Pantaxia«, universální koordinovanost věcí, obsahující to, co bylo dříve označováno jménem pansofie. Ve čtvrté části, »Pampedii«, universálním vzděláním myslí, se při téměř světle hledá způsob, jímž by každý vzdělaný člověk mohl onen řád věcí a všechno pod sluncem pochopiti. V pátém díle se hledá způsob rozšíření tohoto světla, aby mohlo pronikat všemi kmeny, národy a jazyky celého světa. Protože to lze jen za pomoci řeči, zabývá se tento díl universální řečí, odtud »Panglottie«. V šestém díle se ukazuje, jak zásluhou všeho předchozího se může zlepšiti stav vzdělanosti, náboženství i státní správy, aby byl přiveden na svět věk osvícený, zbožný, pokojný. To je »Panorthosie«, všennáprava. Když byla dokázána možnost i snadnost toho, následuje výzva »Exhortatorium universale«, která se obrací ke všem vzdělavcům, představitelům církví i světským vládám, aby se vážně zasadili o tyto věci, tolik toužené a tolik hodné touhy.

Z dalších slov provolání vidíme, jak nesmírně jde Komenskému o věc, co naléhavosti vkládá do výzvy, co úpěnlivé úzkosti tolikrát zklamaneho bojovníka za mír i co konkrétních rad, aby dílo bylo dobře započato a nerozbilo se hned v počátcích špatným postupem nebo předčasnou skepsí. Komenský tu volá mocným hlasem všechny vzdělance, přesvědčuje je, že jde o věc obecné spásy, která musí být prováděna se souhlasem všech. Kdyby se pokusy děly separátně, z iniciativy jednotlivců, nebyl by konec podezření, stížností, hádek, násilí, odporu a vzájem-

⁹⁾ Název celého »Poradního díla« zní »De rerum humanarum emendatione consultatio catholica ad genus Humanum, ante alios vero ad Eruditos, Religiosos, Potentes Europae«.

ných bojů.¹⁰⁾ Komenský by chtěl mít věž, z níž by mohl vybízet všechny. Jde o to, aby světlo bylo nabídnuto jménem Evropy těm, kdo dosud žijí v temnotách. Bude to mít větší váhu, než kdyby pokus dělal jednatel nebo skupina jménem svým, svého národa, své církve nebo sekty. Naléhavou výzvu uzavírá Komenský působivým obrazem. »Jsme všichni v Evropě na jedné lodi, a díváme se na ostatní světadily, jak se na svých lodích potácejí na oceánu lidských pohrom.«

Komenský pak přichází se svou oblíbenou myšlenkou chiliastickou, a z řady zjevů jak nepříznivých, tak příznivých uzavírá, že se blíží věk veliké obnovy. Nechce však, aby touto myšlenkou byli někteří odrazeni od účasti na podniku, a zapřísahá, aby se nedali růzností názorů na blážený věk mást, neboť náprava světa je třeba v každém případě. Rovněž nechce Komenský nikoho odradit maximalismem projektu. Cíl je vysoký; i kdyby ho bylo dosaženo jen částečně, je to čestné. Žádné nedorozumění nemá hned od počátku vadit jednání. Je třeba nedívat se na osobu, stav, národ, sektu, ale jen na věc, a tou je všem společná spása. Komenský vyzývá k dychtivé touze poznat. Ale zároveň prosí, aby čtenáři nepro- nášeli úsudek, dokud nepoznají všechno. Evropané jsou roztrženi nekonečným počtem názorů filosofických, politických, náboženských, nikdo nemá proto tak veliký podnik zatěžovat skepsí, dokud vše důkladně neprozkoumá. Nemá se hledět na to, kdo mluví, ale co mluví. Komenský, přímý i nepřímý svědek mnoha jednání jak mezi církvemi, tak mezi státy, ví, jak záleží na postupu. Proto dává psychologicky hluboce podložené rady jak postupovat. Celé dílo bude mít za základ radu. Každý z lidí, národů a sekt bude mít právo souhlasit nebo nesouhlasit. Jestliže všichni budou souhlasit s návrhem a nikdo nenamítne nic rozumného proti, bude se věc pokládat za nepochybnou pravdu. Zvítězí-li při hlasování názor opačný, ustoupí strana a opět společné rozhodnutí se bude pokládat za dokázanou pravdu. O čem nebude shody, odloží se mezi ty věci, o nichž bude ještě třeba uvažovati na základě vzájemné snášlivosti. Při tom je třeba postupovati spíše promluvou k druhým než autoritativními projevy, spíše přesvědčováním než předpisováním, spíše příjemným, vyprávěcím způsobem než strohým filosofickým. Je nutno zachovat obezřetlost při jednání, nikomu nevytýkat jeho lidské nedostatky, nikoho přímo nebo nepřímo neurážet. Je třeba poučovat, ne tupit. Vedení

¹⁰⁾ »Hic negotium communis salutis agitur, non aliter id ac melius quam communibus suffragiis agi posse. Publica in publico fiant, non unius alicuius Gentis praerogativa, publicaeque libertatis suae basis est.«

je činnost laskavá, ne násilná, přívětivá, ne nenávislná.¹¹⁾ Koho chci vést, toho nenapadám, nestrkám, nesrážím na zem, ani nevěču, ale, uchopiv za ruku mírně vedu, nebo jda napřed, vábím, aby mne následoval. Ani omyly nemají být prudce vyvraceny. Máme-li snahu o smíření, není doba na to, abychom napadali. Je třeba shromážďovat a sjednocovat pravdy, a úchylky mírně přivádět ke středu pravdy, nebo raději je zatím přehlížeti, dokud se nenajde cesta, aby byly převedeny k pravdě. Omyly vzniklé z tmy zažene světlo. Temnota nevyžene temnotu, ani názor názor, ani sekta sektu, ani nenávisť nenávisť, – to všechno tmu spíše zesiluje. Pravda se získává zvolna, počínajíc od základních kořenů, a je nutno ji dokazovat po stupních, začít od těch tvrzení, která nejsou rozporná, a pokračovat pomalu, bez urážení, aby i žid, Turek, pohan mohl jít s sebou, nejsa dotčen, až by byl obklíčen pravdou a nemohl beze studu ustoupit zpět a sám toužil jít dále.

Po předmluvě následuje »Panegersia«,¹²⁾ všeobecné probuzení. Komenský, jako ve všech částech, podává napřed synoptickou tabuli obsahu, kde je s didaktickou přehledností podán rozvrh kapitol. Nejdříve vystupuje již v předmluvě zdůrazněná důležitost věci. Jde o podnik, nad nějž není větší. Je proto třeba probudit lidi, jako je budíme ze spánku, když je nalahavá práce, když hrozí nepřítel, oheň nebo bouře. Lidé vidí zlo, ale nepohne jimi, je třeba je probudit z netečnosti. Dále se vysvětluje, proč jsou všichni svoláváni k poradě. Jde o společnou věc, a o společné nebezpečí, proto je nutno společně se chopit práce, k níž vede jak sama důstojnost lidského rodu, tak Bůh. Dříve bylo nemožné svolat celý svět, ale nyní je to možné. Vynořuje se tu opět myšlenka Komenského, tak často opakovaná, že věk, v němž komunikace různého druhu sblížily svět, musí dovést ke zdaru i dílu míru. Svolání je pak možné pomocí listů i prostřednictvím dílčích shromáždění a konečně na světovém koncilu. Proto je třeba složit poradní spis, a v něm vyložit, proč je třeba porady o zlepšení věcí lidských. A to právě je spis Komenského.

Nejprve Komenský vykládá, co jsou to lidské věci. Jeho pojetí je aristotelské. Lidské věci nejsou ty, které máme společné s nižšími stupni

¹¹⁾ Par. 34. Omnes dum optamus et quaerimus reconciliari, oppugnandi alicuius profecto tempus non est. Praestabit veritates colligi, et adunari, aberrationes vero aut leniter ad Veritatis centrum reduci; aut saltem interim dissimulari, donec illas quoque ad communem Veritatis centrum reducendi pateat via.
¹²⁾ »Panegersia – Excitatorium universale, id est, quid res humanae sint et quam corruptae, quamque de emendatione semper in Coelo et Terra consultatum sit, consultantumque novo modo restet, explicato, ad suscipiendum pro re tam communi communia consilia Omnium hominum sit invitatio.«

přírody, neboť to nejsou »propria nostra«, nýbrž ty, které nás od nich liší a povznášejí k Bohu. Je to duše a její tři části, intelekt, vůle a schopnost jednat (intellectus, voluntas, res agendi facultas). Odtud filosofie, náboženství, politika. Komenský, ač tak často v pedagogických i filosofických a politických věcech vyzvedá i praktickou, výrobní činnost člověka, přece chápe jednání především jako správu státu, čímž rozumí i řízení hospodářských věcí. Nedostává se až k tomu, aby viděl specifickou činnost lidskou také ve výrobě; to je vyhrazeno až době mnohem pozdější.

Všechny lidské věci jsou porušeny a i pojem porušení je chápán aristotelsky. Věc je porušena, je-li tak změněna, že již neodpovídá své ideji a svému cíli.¹³⁾ Cílem filosofie je smír mysli s věcmi, cílem politiky smír mezi lidmi, cílem náboženství smír svědomí s Bohem. Komenský ukazuje postupně, jak všechny tři věci jsou porušeny. Řídí se při tom důsledně zásadou toleranční, uváděje vedle sebe souřadně čtyři hlavní náboženství (V. 13): židovské, křesťanské, mohamedánské a pohanské, právě tak jako ústavu monarchickou, aristokratickou a demokratickou.

Závady jsou shrnuty do nejobecnějších rysů a opakuje se v nich to, co Komenský již v jiných spisech vyjádřil pregnantněji. Zato vystupuje jednotné, filosofické hledisko, snaha ne empiricky hromadit závady, nýbrž svést je k samé podstatě porušenosti.

Hlavní rozpor politiky je v tom, že člověku je vrozena láska k svobodě, vždyť i zvířata setřásají jho. Správně vládnout proto znamená respektovat lidskou svobodu. Vládnout je uměním všech umění, avšak vládci to nedovedou, jsou zpupní, domnívají se, že lidé jsou k vůli nim, s lidmi zacházejí jako s dobytkem. A tak jsou lidé horší než zvířata. Ve státě má vládnout pořádek, klid a mír. Místo toho jsou stálé spory o vládu a vpády do cizích zemí, i za oceán. Loupení, rozhazování, ničení nezastaví ani hory, ani řeky, ani jezera, ani moře, ani sama polokoule. Ve válkách se lidé projevují horší než zvířata, protože ta válčí jen proti jiným rodům a jen svými zbraněmi, kdežto lidé válčí pro nenutné příčiny a stroji vymyšlenými ďábelským uměním (arte diabolica excogitatis machinis). Ve filosofii (již se myslí vědění vůbec) se nejde k přímému názoru a lidé jsou klamáni idoly, místo aby poznávali věci. V náboženství se tepe fanatická nesnášenlivost, na druhé straně i netečnost, a to, že se nevidí podstata náboženství ve skutečích.

O nápravu lidé počali usilovat od samého počátku porušení, a to

¹³⁾ (V. 2.) Corruptum dicitur, quod sic a se ipso mutatum est, ut Idea sua non amplius conforme nec fini suo idoneum sit.

úvahami, řečmi i různými pokusy. Tak činili učenci, ale lid (vulgus) usiluje neustále o zlepšení, i když si není vždy plně vědom toho, co činí. Důkazem univerzálnosti touhy po zlepšení je všeobecná touha něco nového poznat, učinit, vymyslet i nemožnost zůstat netečným. Důkazem je i všeobecný boj za svobodu i to, že člověku stále něco chybí.

Při řešení prostředků nápravy se projevuje nezmarný optimismus Komenského. Všechno, i činy, jež by se mohly zdát záporné, svědčí o bytostné touze člověka po lepším. V Komenském není po této stránce ani zrnka konservatismu. Plně se v něm odráží doba převratných změn, hledání, objevů, zápasů a zlepšování. Novým rysem je, že Komenský objevuje dialektický zvrát téměř ve všech nápravných prostředcích. Opatření, která lidé ve filosofii, náboženství a ve státní správě podnikají k odstranění závad, naopak tyto závady ještě zvětšují nebo způsobují závady nové. Tento zjev označuje Komenský termínem perversio. Na příklad stejná pozornost ke všem náboženstvím, která panovala u Římanů, vedla k nebezpečí, smísit víru s modlářstvím a pověrou. Množství knih, jimiž se rozšiřuje vzdělání, vede k přesycení knihami a pod.

Zajímavý je výčet nápravných snah, které byly a jsou podnikány ve státní správě, t. j. pro světový mír. První je spolčování v rodině, ve vesnici, v obci, v kraji, v království, čímž vzniká soustava sobě nadřazených správ (subordinatio), která je znakem dobrého pořádku, sama však nestačí, aby bránila všem závadám. Dalším prostředkem jsou zákony, ale srážejí se s lidskou touhou po svobodě. Pak přicházejí státní moci na pomoc mudrci, filosofové, státníci, ba i komičtí, tragičtí a satiričtí básníci, aby vynášeli občanské ctnosti a zadržovali od neřestí, také morální filosofie, ale i ta pomohla jen málo a malému počtu, protože většina jí ani neslyšela, ani by jí nebyla rozuměla. Rovněž tresty nepomáhají. Zkoušely se proto různé formy vlády, monarchie, aristokracie, demokracie, každá však má své nevýhody. Každá totiž má v sobě dávku násilí, a lidská mysl má vrozenou takovou touhu po svobodě,¹⁴⁾ že kdekoli se cítí potlačována, hledá únik. Na spory mezinárodní se hledal lék v mezinárodních smlouvách, ale ty bývají porušovány. Další pomoc se hledala v podčinění více zemí jediné vládě, až k pokusu přivést celý svět pod jedno vedení. Avšak tak velikou říši nutno svěřit správě mnohých, kteří se pak dopouštějí bezpráví, chtějí spíše vládnouti než spravovati, odtud vzniká nespokojenost národů, reptání, povstání, vzpoury, války,

¹⁴⁾ *Innatus autem menti humanae libertatis amor usque adeo expugnari non potest, ut ubicunque se circumveniri et constringi (seu unius seu plurium concessae potestatis abusu) sentit, non quaerere exitum, qua datur, impossibile est VII, 28.*

rozpad říše. A tak stále trvají příčiny konfliktů, a jestliže se nejdříve trpělo nemocemi a pak léky, nyní trpíme obojím.¹⁵⁾ Neboť na př. zákony se rozrostly zároveň s jejich interpretací tak, že jejich praktikování je kluzké, nebezpečné, zvrácené, odtud snaha navrátiti se nazpět k přirozenému právu. Stejný zjev je u filosofie, která se zaplétá do stále větších subtilností, sporů a umělostí a právě tak i theologie.

Komenského bystrozrak, s nímž v každém prostředku hojivém odhaluje zároveň nebezpečí zvrátit se v pravý opak (perverti) zní někde téměř hegelovsky. Je to dialektika, odhalující, jak jeden rozpor rodí rozpory další a jak jeho hojení je jen dočasným překlenutím, při čemž se rozpor znovu objeví na jiné úrovni. Ještě podivuhodnější však je, že tento objev nevede Komenského k pesimismu, ani k závěru, že harmonie je nedosažitelná a že řád světa, sám jsa rozporný, bude věčně plodit rozpory. Vede ho k závěru, že na místo dílčích, selhávajících pokusů je nutno se pokusit o nápravu universální. Po výčtu nápravných prostředků vedoucích k stále novým rozporům následuje kapitola osmá, naplněná optimistickým osvícenským přesvědčováním, že přirozenost lidská je dobrá. I když kořeny dobra jsou v nás porušeny, přec jen nejsou zničeny a stále v nás mocně pracují. Člověk se raději mylí, než nemyslí, raději jedná chybně, než je nečinný. Kdyby se tedy člověku ukázalo nejvyšší dobro, nejen by je snášel, ale i dychtivě uchvátil.

A táž dialektika nutných protikladů slouží nyní Komenskému ve smyslu opačném. Naději na harmonii světa zvětšuje i sama nenávisť filosofických, politických a náboženských sekt, neboť je vlastně touhou po jednotě, pravdě a dobru.

A zájem a úsilí o jednotu světa neustále roste. Ohlas formujícího se světového trhu, ohlas výroby, spotřeby i kultury, která se stává mezinárodní, odráží se v důvodech Komenského optimismu. Sama změna lidského života a vzrůst vzájemných styků vede k jednotě. Svět je jednotný svou přirozeností.¹⁶⁾ Světadíly jsou sice od sebe odděleny, království a provincie jsou ohraničeny horami, údolími, řekami, moři, ale je společná matka země, vzduch, větry, nebe a slunce.

»Jsme-li tedy všichni spoluobčany jediného světa, co nám brání spojití se v jeden státní celek pod týmiž zákony? Zábрана byla tehdy, dokud lidé žili rozptýleni na venkově, zbaveni vzájemných styků, dokud každý se staral o sebe a hovořil svým nářečím. Změna nastala, když

¹⁵⁾ *Ita prius morbis laboratum est, post remediis, nunc utroque. Nec enim iam vel morbos nostros, vel remedia ferre possumus.*

¹⁶⁾ *Mundus namque unus est naturaliter.*

vznikla městečka, města, společnost. Obce se sdružovaly v království, menší království ve větší. Co tedy brání doufat, že všichni se staneme jednou společností, dobře uspořádanou a vskutku správně spojenou týmiž vědami, zákony a náboženstvím?¹⁷⁾ Všichni lidé mají stejnou přirozenost i náboženské důvody mluví stejně, nadto nikdy od počátku světa nebylo tak nesmírné vření zápalu o nápravu. Proto je nutno pomáhat, zbavit se všech skrupulí, zda se o to člověk smí pokoušet. Je zřejmé, že smí, protože každý má přirozené právo zlepšovati svůj stav.¹⁸⁾

Tyto skvělé, osvícenským zápalem proniknuté vývody Komenského doplňuje dalšími, poněkud rozvleklými argumenty, na př. že nikomu nemůže být zakázáno hledat, co ztratil, nebo kdo pozná, že zabloudil, má se vrátit, a p.

Avšak záhy jsou vystřídány důraznými otázkami. Není to nad naše síly? A mimo sféru péče o nás, která nám byla svěřena? Není smělé a drzé pokouseti se o něco podobného? A nebrání strach z marnosti podniku? Komenského odpovídá rozhodným: »Ne!« O nápravu věcí lidských je nutno se pokoušet, a jestliže dosavadní prostředky selhávaly, je nutno to učinit dosud nezkoušenými, universálními prostředky, cestou jednoty, jednoduchosti a dobrovolnosti.

Dobrovolnost (spontaneita) je definována jako to, co děláme spontánně, t. j. svobodně, z vlastní náklonnosti.¹⁹⁾ Opakem je nucení. Svoboda má božský charakter, byla dána člověku od Boha. Proti těmto třem zásadám se doposud hřešilo a z toho plynul nezdar. Na řečnickou otázku, zda nová cesta nebude znamenat zrušení staré filosofie, politiky a náboženství, Komenského odpovídá záporně. Nová cesta nic neruší, nýbrž všechno zdokonaluje. Vždyť žádná filosofie neučí hloupému mínění, žádné náboženství bezbožnému jednání a žádná politika uvádění lidských věcí ve zmatek. Důkazem toho jsou všem společné pojmy, pudy a schopnosti.

→ Osmá kapitola je jednou z nejzávažnějších v »Panegersii«. Je v ní nadšená víra v dokonalost lidské přirozenosti i nadšený obdiv pro pokrok doby. Pokrok výroby, mezinárodního styku a kultury se uvádí jako předpoklad nutného pokroku mírového soužití lidstva. Komenského aristotelismus se tu objevuje s nejlepší stránky. Proti metafysickému materialismu sedmnáctého a osmnáctého století uplatňuje totiž dialektičnost vývoje v tom, že vidí v člověku kvalitativní skok proti předchozím stupňům

¹⁷⁾ »Quid sperare prohibet fore tandem ut Omnes fiamus unus, bene ordinatus, lisdemque earundem Scientiarum, Legum, Religionisque vere bene colligatus coetus.« (VIII, 14.)

¹⁸⁾ (Jura natura cuius licet) a jde o naše věci.

¹⁹⁾ Quod sua sponte, h. e. libere, propriaque inclinatione, aut fit aut operatur.

přírody. To Komenskému umožňuje zdůrazňovat důstojnost člověka, jeho rozumovou podstatu a opírat o ni postulát dokonalé společnosti. Zároveň ta okolnost, že je mu vzdálen kartesiánský dualismus, odtrhující rozum od ostatních složek psychických i biologických, mu dovoluje vřadit do optimistické představy lidské přirozenosti nejen rozum, ale i instinkty a schopnosti a postavit tuto přirozenost proti nižšímu světu zvířecímu. Komenský se tak dostává se svými humanistickými předpoklady a postuláty do protikladu k obojímu deshumanistickému proudu sedmnáctého století, totiž i k proudu protireformačnímu, snižujícímu lidský rozum ve prospěch pokorné víry, i k proudu realistickému, jenž opírá nevíru v člověka o střízlivý pohled na lidskou povahu a politické dění a filosoficky je zdůvodněn buď cartesiánským odtržením pudového života od stránky rozumové, nebo mechanicko-materialistickým stržením člověka na úroveň zvířat.

Tato druhá linie šla od Macchiavelliho k Hobbesovi a theoretikům státní resony, nebo v oboru individuální ethiky k La Rochefoucauldovi a k Mandevillovi.

Vedle pevné víry v dokonalost lidské přirozenosti se však Komenský v této kapitole tak jako nikde jinde dotkl zejících rozporů své vlastní koncepce, dotkl se řetězu spontánně vznikajících antagonismů a dialektiky nechtěných následků.

Hlavním z těchto rozporů je požadavek jednoty a řádu na straně jedné a člověku vrozená touha po svobodě a dobrovolnosti na straně druhé. Každá organizace, zjednávací řád, nějak potlačuje tuto svobodu a tím vyvolává odpor. Právě tak touha po dokonalejším poznání s sebou přináší různost protichůdných mínění. Čím více se lidé snaží ve filosofii nebo v náboženství dopátrati se pravdy, tím více se jejich mínění třští, tím více vznikají rozbroje, nesváry, sekty. Knihy, které mají šířit pravdu, šíří zmatek a p. Šíření plavby k novým světadílům šíří tam i přepady, lcupeže, smrt a zhoubu. Komenský tu je na samé stopě objevit nejhlubší rozpory kapitalismu, ale nevidí v rozporech podstatné, nýbrž náhodné, víra v harmonii všechno překlenující zní v »Panegersii« vítěznou jitrní písní. A víme, že i v díle bolestného účtování, v »Unum necessarium« zní i když ne jásavými fanfárami, ale přece hlubokou a tichou nadějí. Rozpory ovšem nelze přehlúšit. Promítají se do návrhů »Všenápravy« a projevují se jak rozporností přímo v tomto díle, tak rozporem s závažnými předchozími názory Komenského.

Ze závažnosti a obtížnosti podniku plyne nutnost neobyčejně obezřetného postupu. Komenský v desáté kapitole začíná vcelku schematic-

kými výklady o poradě vůbec, ale přechází odtud k radám, naplněným životní zkušeností a prodchnutým diplomatickou i vychovatelskou moudrostí. Komenský v této části »Panegies« propracovává stanovy a jednací řád pozvání na poradě i poradě samé. Opírá se při tom jak o filosofické zásady, tak i o dlouhodobou kladnou i zápornou zkušenost z různých církevních synodů, politických a diplomatických jednání, i o zkušenosti pedagoga i kněze jednat s lidmi, a to i v obtížných a choulostivých situacích. V poradě má být pro všechny zřejmost záměrů, svoboda volby, jistota o tom, co je třeba rozhodnout.²⁰⁾ Pozvání bude adresováno všem, kdo mají na srdci blaho svého rodu, ať jsou z kterékoli země, jazyka, sekty, jen jsou-li zhnuseni lidskými zmatky a jen touží-li dychtivě po lepším. V pozvání se výslovně uvede, že, nenajde-li se nic absolutního, najde se lék, ne-li na všechno, alespoň na něco. Lépe je něčeho dosáhnout, než všechno zanechat. Čím větší je věc, tím více jsme povinni všichni o ni usilovati, a tím omluvitelnější je, nedosáhneme-li úspěchu. Míti nezdar při velkém podniku je lepší, než vůbec se do něho nedati. Avšak naprostý nezdar mít nemůžeme. Jednat je třeba srdečně, důvěřivě, svorně, s čistým smýšlením k sobě navzájem, s napjatou pozorností k věci, s odložením předpojetí, s úmyslem vytrvat při poradách klidně, bez hádek, bez vzájemného vyčítání předchozích omylů, bez podezřívání nových. I při nesouhlasu je třeba se chovat přátelsky.

Část druhá, »Panaugia«, »Všeosvětlení«,²¹⁾ přejímá mnoho svých vývodů i strukturu z »Cesty světla«. Nevyřešitelné rozpory překonává Komenský cestou světelné metafysiky, onou tradiční cestou, již bylo dáno tolika vynikajícím myslitelům minulosti z dialektiky antagonismů dospět do klidu Všejednoty. Kde chybějí důkazy, pomůže zase přirovnání. Světlo se rozlije na věci, ozřejmí je a odkryje, takže se divákům odhalí formy, podoba i pohyb věcí.

Již při analýze Cesty světla jsem ukázala, jak podivuhodné je u Komenského přerůstání toho, čemu se říká mystické osvícení, v racionální pojem osvěty, descendenční dějinné filosofie augustinské v dějinnou filosofii pokroku, mystických stupňů osvícení ve stupně kulturního vývoje a pasivního přijímání světla v myšlenku horlivé součinnosti.

Všechno to bylo přejato i do »Panaugie«. Světlo mystiků se změnilo ve světlo intelektuální. Jemu je dáno, aby objasnilo všechno, všem a všestranně. Jen ono zažene pochybnosti a ukáže cestu jednoty, jednoduchosti

²⁰⁾ Evidentia consiliorum, sufragiorum libertas, decernendorum certitudo.

²¹⁾ Panaugia, ubi, de accedenda mentibus ante omnia Luce quadam universali, in qua Omnes, omnia, omnino videre possint, consultatur.

a dobrovolnosti. Stejně jako v dřívějších spisech se mluví o třech božích lucernách, o přírodě neboli božích dílech ve světě, o naší mysli, t. j. o božím obrazu zářícím v nás, a o Písmu svatém. Světlem myslí jsou vrozené pojmy, vrozené pudy a vrozené schopnosti. Při výkladu o Slově Božím opět překvapuje ohleduplnost vůči židům a mohamedánům, připomínající téměř Lessingovu bajku o třech prstenech. Je třeba zkoumat Korán se vši šetrností a být při tom veden jen snahou přesvědčit. Nic nového nepřinášejí další vývody o trojím oku, jímž jsou smysly, rozum a víra a které je dáno člověku, aby viděl světlo, i o trojí metodě, analytické, synthetické a synkritické, přirovnané ke třem pomůckám vnějšího zraku, zrcadlu, teleskopu a mikroskopu. Dokazuje se dále nutnost postupu mathematickou methodou přes definice, postuláty, theoremata a problemata.

Jestliže v tomto bodě Komenský jako všude naráží na rozpor mezi postulováním matematické metody a neschopností postavit se na její základní stanovisko, pak mnohem snadněji plynou jeho vývody, když proklamativně ukazuje, jak snadno universální světlo přivede k panharmonii.

Tím se dostáváme k samému jádru Komenského myšlení, k hluboce ontologicky podloženému postulátu panharmonie, která se v oblasti gnoselogické projevuje jako jakási mathesis universalis a v oblasti společenské jako jednota blaženého osvíceného věku, k onomu jádru, které nazpět ukazuje přes renesanční myslitele a Kusana až k Plotinovi a ještě dále za něj, a kupředu k Leibnizovi. A onen hluboký ontologický základ umožňuje Komenskému nevidět osvětu jen vnějšně, jak tomu někdy bylo v 18. stol. i v t. zv. osvětářských snahách pozdějších, nejen v jevových formách, nýbrž ve spojení se základní zákonitostí jsoucna.

Netřeba zde rozvádět všechny, i když často velmi duchaplné paralely mezi vlastnostmi optického světla a světla mysli. Patrizzii tu byl Komenskému učitelem a mnoho je tu i přejato již z »Cesty světla«.

Nové je podobenství, jímž Komenský vysvětluje důvod, proč staří ještě neměli universálního světla. Stupňovitost kulturního vývoje se v tomto podobenství jeví Komenskému jako stupňovitost školní docházky, lidé starých dob procházeli jen nižšími třídami Boží školy, ve středním věku střední školou, nyní na prahu konce věků jsme před otevřením Boží akademie. Postupné přibývání světla se líčí jako sedm postupných cest, totožně s líčením v »Cestě světla«. Překážky, které se zdají stát v cestě obecnému světlu, budou odstraněny následujícími částmi »Poradního díla«.

Prvním z děl, které má překážky odstranit, je »Pansofie«, nazvaná nyní rovněž »Pantaxii«, což už samo ukazuje, jak jakýsi zhuštěný, axiomaticky seřazený přehled věcí byl zcela nahrazen souborem principů jsoucna a poznání. Vyložit dobře »Pansofii« vyžaduje připravit si k tomu cestu postupnou analýsou jejího vzniku a hledáním příčin různých metamorfos její celkové koncepce i jejích formulací. Ale tato má práce je zaměřena především k společenským názorům Komenského, a proto do ní nebyl pojat vývoj »Pansofie«. Nebudu se jím zabývat ani v této souvislosti. Omezím se jen na to, co je nezbytně třeba k pochopení všennápravných snah. Mohu to učinit tím spíše, že pansofií se zabývá s filosofickou hloubkou a důkladnou erudicí J. Patočka.²²⁾

Pansofická verze – nebo lépe »Pantaxie« v »Poradním díle« je jakýmsi třetím stupněm (kromě mnoha mezistupňů) ve vývoji pansofické myšlenky. První formou byla pravděpodobně encyklopedie, více méně uvedená v řád. Druhou formou bylo rovněž všechno věcné vědění, ale již přísně zaxiomatisované, při němž věci plynou nutně ze sebe, podle předem daného řádu, jako geometrické figury nutně ze sebe plynou podle řádu geometrických axiomat. Mathematickou methodou nazýval Komenský, jako mnoho jeho současníků, methodu geometrickou, t. j. aplikaci postupu z Eukleidových Základů. Komenskému je jistě i tím bližší, že poučky jsou tu v těsném sepětí s názornými modely. Je to ona forma, při níž se pansofie opírá o metafysiku, a jak Komenský psal v dopise Ritschlovi, jejich vzájemný poměr je takový, jako byl poměr »Brány jazyků« ke gramatice, t. j. poměr plynulého paradigmatu příkladů k soustavě gramatických pravidel.

Tuto metafysiku chtěl kdysi Komenský od Herberta a později od Ritschla, na ní teprve měla být vybudována soustava vědění. Nyní však v »Pantaxii« vidíme, že pansofie je vlastně filosofií jsoucna, a sice, jak ukazuje Patočka, na rozdíl od dřívější koncepce, jež byla jakousi vzeštinou výstavbou jsoucna, od světa myslí jako světa možného k přírodě, odtud k světu mravně politickému a dále k duchovnímu a věcnému, je v poradní verzi pansofie východiskem svět nekonečné myslí, v níž je obsaženo všechno konečné jsoucno. Odtud stupňovitě je postupováno všemi vrstvami skutečnosti, jejichž paralelnost je zárukou stejných poznávacích možností a dokonalé skloubenosti poznání, tedy uskutečnitelnosti pansofie. Pro cíl naší práce – analýsu společenských názorů Komenského, je v tomto pojetí nesmírně důležitý význam, jaký je přiřkládán

²²⁾ Viz jeho stat v »Pedagogice«, r. 1957, č. 3.

specificky lidským oblastem skutečna, t. j. pátému a šestému stupni této monumentální architektonické koncepce. Po stupni čtvrtém, světu smyslové přírody, přichází stupeň lidského přetváření přírody, lidské techniky (ars), lidské práce. Toto dotváření přírody se děje na základě poznání přírody, a obráží se v něm onen současnou dobu obražející vztah Komenského k světu lidské práce, lidského ovládnutí přírody. Viděli jsme již v Triertiu catholicu jak Komenský staví paralelně vedle sebe myšlení, řeč a konání, jak vedle logiky a gramatiky si vytváří důsledně a velmi vhodně a novodobě pojem pragmatiky, totéž se nyní opakuje v pansofii, začleněno do koncepce stupňovitě jsoucna. A nad světem technických dovedností je svět dovedností ještě vyšších, dovedností vlády nad člověkem, kde již nevládne ars, nýbrž prudentia. Sem patří vláda nad sebou (ethika), nad sebou a druhými (symbiotika), správa v rodině (ekonomika), ve škole (scholastika) a ve státě (politika). Máme tu tedy skvěle promyšlenou stupnici vědění, předjímající stupnice pozdější a nenadarmo Chalupný vidí v Komenském geniálního předchůdce Comteova. Chybí ovšem jediné. Soudobá přírodní věda.

Je to pochopitelné. Komenský nemohl včlenit ve svou soustavu základní principy tehdejšího vědění, protože mu zůstal cizí v jeho době se formující princip přírodní zákonitosti, který by byl umožnil shrnout základy vědění v apodiktické pravdy. Mezi smyslovým a rozumovým světem není u něho vztah zákonitosti, nýbrž paralelismu. Ovšem, tento paralelismus poukazuje na hlubší zákonitost, na substanciální jednotu, pronikající jednotlivými vrstvami jsoucna. Jan Patočka připomíná, že toto pojetí má u Komenského nejen theoretickou, nýbrž i praktickou, heuristickou a inventivní úlohu. Jestliže se táž podstata odráží v struktuře našeho myšlení jako v struktuře světa věcí, pak to, co nám chybí v řadě jedné, můžeme doplnit z řady druhé a tak je nám princip analogie, plynoucí z principu všeobecné harmonie, i methodou objevování, vynalézání.

Sbližení pansofie s metafysikou se v »Pantaxii« projevuje tím, že »Pansofie« v sobě obsahuje s malými změnami onu verzi díla »Janua rerum«, kterou r. 1681 vydal z Komenského pozůstalosti D. Nigrinus. Jan Patočka upozorňuje, že velikým překvapením proti tomuto vydání je, že hallská »Pantaxie« obsahuje Komenského vyrovnání s descartovským »Cogito«, jež Patočka analyzuje jak v tom, v čem oba myslitelé postupují shodně, tak v tom, v čem se Komenský od Descarta odlišuje, a v čem podle Patočky jde i přes Descarta směrem k Leibnizovi. Odkazují čtenáře v této věci na práci Patočkovu, která se ponořuje hluboce

do vnitřní struktury Komenského filosofie a subtilní analysou konfrontuje myšlenkový postup obou filosofů, v jehož centru je proslulé »Cogito, ergo sum«.

Z Patočkových výkladů o Pansofii je nutno pro celek »Poradního díla« akceptovat souhlasně jeho zdůraznění principu panharmonie, jež tvoří ontologicky základ všech ostatních částí »Všeobecné porady«. Patočka má pravdu i v tom, že Komenský chápe substanci jako činný princip. Toto pojetí substance se neprojevuje jen v pansofii, ale, jak ještě uvidíme, i v jiných částech »Poradního díla«. Princip činnosti, aktivity, praxe, uplatňovaný vždycky v Komenského pracích didaktických a v názorech společenských, zasahuje stále více i v jeho ontologii, vniká do tradičních pojmů a modifikuje je. Rovněž princip nekonečnosti lidské mysli a nekonečnosti lidské touhy po poznání, známý již z »Didaktiky«, ba i z »Informatoria« je v pansofii transponován do ontologické roviny.

Tuto proměnu pojetí substance nelze vyložit jen sledováním immanentního vývoje filosofie, nýbrž je třeba v ní vidět odraz mocně pulsujícího života, v němž se rodí v prudkých konfliktech a v překypujících kaskádách uvolněné společenské síly nový ekonomický řád.

Jak se projevuje vliv »Pansofie« v ostatních částech »Poradního díla«, jimž měla být v původní koncepci základem? Je v nich vsutku velmi patrný a projevuje se směrem pantaxickým. Dává základy, uspořádání a postup díla. Z kdysi zamýšlené bohatosti poznatků zbylo, jak to Komenský sám nazývá, mřížoví věcí, cancelli rerum, řetěz, nebo lépe, síť forem. Spíná všechny části stejným seřazením, jevícím se v analogických synoptických tabulích obsahu, a zatěžuje je schematismem. Patočka velmi cení inventivní význam tohoto postupu, soudě, že právě v oblasti pedagogiky universální paralelismus pomáhá Komenskému k objevům. Zrno pravdy v tomto postřehu je. Princip universální analogie pomáhá posvítit do všech koutů a objevit zjevy běžně přehlížené (na př. v »Pampedii« problém vzdělatelnosti neplnosmyslných). Plodný je však jen tam, kde se setkává s Komenského empirií, jinde vede jen k abstraktnímu škatulkování.

Byl si Komenský vědom, že pansofie v rouše, které jí dal, nemůže být onou průzračnou, všem pochopitelnou soustavou poznání, která odstraní všechny zmatky názorové a zaručí jednotu mysli, nutný předpoklad všeobecného smíru? Jeho stálá nespokojenost, stálé předělávání a návaly pochybností svědčí o tom, že ano. Stejným tempem s poklesem myšlenky pansofické stoupá myšlenka poradní. Ne kniha jednotlivcova,

ale všeobecná porada ustanoví principy universální dohody. Pansofie zůstává »kulturou« mysli, která umožní chápat každému, v ní vychovávajícímu, strukturu věcí (compago rerum).

Jestliže »Pansofie« neplní očekávání, vyvolané u každého, kdo sledoval celoživotní zápas Komenského právě o toto dílo, je tomu opačně při četbě »Pampedie«. Zklamání z »Pansofie« plyne z toho, že nikde nemáme onu »Pansofii«, kterou Komenský v tak četných projektech sliboval a které věnoval tolik úsilí. »Pampedie« dovršuje Komenského názory a projekty, podané v četných jiných dílech. Ukazuje význam vzdělání nejen pro věk dospívající, ale pro celý život člověka. Proto v ní najdeme mnoho cenného pro otázky osvěty a sebevzdělání. Význačná problematika těchto oblastí je tu postavena ve vývoji kultury po prvé.

Nutnost vzdělání u všech lidí zdůvodňuje Komenský vedle argumentů známých z děl předchozích také argumentem, jenž souvisí s činným pojetím substance, které je posledním vývojovým stadiem ontologických názorů Komenského. V činnosti spatřuje podstatu nejen lidské přirozenosti, nýbrž přirozenosti všech věcí. Činnost je podstatou vesikrenstva. »Přirozenost lidská je cele činná, a proto se cele vylévá tam, kam se obrátí. Hodí se tedy k pěstování. To je zřejmo; neboť je částí společné přirozenosti, která nedovede býti nečinná; což se dokazuje indukci ze všech přírodních činností. Voda plyne po svahu, kamkoli jí dáš odtok a nedáš-li, najde si ho sama a způsobí zátopu. Paprsek sluneční, zachycený zrcadlem, se odrazí, kamkoli budeš chtít; nenastavíš-li zrcadlo, buď sám padne do vody a odrazí se kamkoli nebo se rozptýlí po zemi, po lesích, budovách, mracích atd., rozdáva je světlo. A tak ve všem.«²³⁾

Tak i do pojetí substance se promítá Komenského zaměření k budoucnosti. Užívá sice reformační terminologie, mluví o porušení původního stavu, ale vidí vždy zlatý věk lidský před sebou a ne za sebou. Přirozenost lidská je dobrá, ale musí být vychována, a výchova je dílem postupným, které se uskutečňuje v celém historickém vývoji lidstva. Komenský to ukázal krásným podobenstvím, srovnávajícím vývojové etapy dějinné s školskými stupni. Odčinit porušení neznamena návrat k primitivnímu stavu, nýbrž záruku zdravého růstu, jak je ukazuje i symbolem štěpaře a štěpu, který Komenský rýsuje na titulní list »Pampedie«. Tak si vysvětlíme zdánlivý rozpor mezi Komenského vývojovou teorií a představou neporušeného původního stavu.

²³⁾ Vše výchova, II, 16, str. 32 (Hendrichův překlad, Praha, 1948).

Z koncepce neustále činné přirozenosti se vyvozuje potřeba celožitovní výchovy, prostírající výchovný universalismus na dobu od zrození až k smrti. Po výchově ve školách následuje sebevýchova, terminologii Komenského po školách veřejných přijdou školy osobní. V »Pampedi« se tak důsledně řeší problém, na nějž znovu narazila pedagogika socialistická. Je-li sama podstata světa v neustálém pohybu, formuje-li se lidská přirozenost nejen fylogeneticky po všechny věky, ale i po dobu každého individuálního života, není pak nutno překonat omezení kompetence pedagogiky jen na věk dětský a jinošský?

Komenský tak činí a rozšiřuje i vzdělání i vědu o něm na celý život. Zahrnuje do ní ony procesy, které dnes označujeme termíny veřejná osvěta, sebevzdělávání, životospráva a p. Celoživotní vzdělávací proces zachycuje jak ty, kteří vyšli veřejné školy a pokračují »školou osobní«, tak ty, kterým se z jakýchkoli příčin školního vzdělání nedostalo a kteří se vzdělávají jako samoukové.

Komenský asi často musil vyslechnouti mnoho námitek proti požadavku všeobecného vzdělání, a proto se i v »Pampedi« proti námitkám energicky hájí. Dovede při tom odhalit nečisté, stavovské zájmy těch, kteří nevědomosti druhých využívají ve svůj prospěch, »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 prvé 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 nerozváznosti, z níž by mohli vzniknout nové nebezpečné herese, – ale i mezi lidmi, zvláště nakloněnými pravdě i mně, našli se tací, kteří mi našeptávali do ucha: šetři sebe! Vydáš se na posměch! Uvidíš matení všech stavů! Kdo zůstane u pluhu?«²⁴⁾

Důvody Komenského zdůrazňují, že nechceme jen, aby lidé nebyli jako nemá tvář, nýbrž aby vyspěli k moudrosti co největší. Vzdělání je nutné proto, aby se člověk nezvrhl v nečlověka. Zajímavě se argumentuje i pojetím nezmarně činné lidské přirozenosti. Tři základní síly člověka, poznávací síla myslí, síla vůle a síla jednání, nejsou-li ve svém neustálém spontánním pohybu správně řízeny, buď se opotřebovávají bez užitku, nebo se zvrhají. »Lidská přirozenost je životná, má ráda pohyb a činnost, nepotřebujíc nic než moudré řízení, neboť jako se mysl stále zabývá přemýšlením o něčem a vůle stále rozhodováním o něčem, tak

²⁴⁾ »Vševýchova«, II, 1 (str. 26).

schopnosti výkonné se nemohou nezabývat prováděním myšlenek a rozhodnutí. Vnějších popudů tu není nijak třeba, každý je nosí sám v sobě, jen řízení je třeba, aby se slepým pudem nezacházelo za meze.«²⁵⁾

Vševýchova tedy má řešit i onen rozpor, který se Komenskému objevuje v částech předchozích. Jak se při rostoucí touze po poznání vyhnout i růstu sporných mínění a bludů, a jak při usilovném chtění a nezmarné aktivitě smířit spontaneitu, dobrovolnost s řádem. Komenský odráží svou dobu nejen citlivým zachycením těchto rozporů, ale i tím, že nechce při jejich řešení jít nazpět, k primitivnosti, nechce omezovat potřeby, jak tomu bylo v lidových náboženských sektách a v primitivním komunismu nebo i u Komenského v »Ráji srdce«. »Některí se domnívají, že jednoduchost je nejlepším lékem proti mnohostrannosti lidské podstaty. Jednoduchost prý záleží v tom, aby se člověk dotýkal svými smysly co nejméně předmětů a stranil se mnohosti i rozmanitostí věcí. Kdybychom si osvojili tento názor, museli bychom hochy vzdalovat od poznávání věcí. To nás budiž daleko!« Komenský ukazuje, že i zájem obrácený k malému počtu předmětů se zvrhá, jak je vidět na venkovském lidu a na nevzdělaných národech.

»Z těch nečetných představ, které získají pomocí smyslů, nabývají o věcech nejzvrácenějších představy a zvyky; a drží se jich tak, že často raději zemrou, než by je změnili a ustoupili lepšímu přesvědčení. Kdybyš tedy mermomocí chtěl touto cestou učinit člověka vzdělavatelným, pak by bylo nejjistější, vzdálit ho ode všech předmětů; čili, což je totéž, zbavit ho smyslů a učinit ho slepým, hluchým a nevnímavým; to by znamenalo, udělat z člověka nečlověka. Ale my hledáme cestu k zdokonalení, ne k odlidštění lidí.«²⁶⁾

Rozpory nejen už feudálního světa s novým buržoasním řádem, ale i klíčoví rozpory uvnitř tohoto řádu, stále více se odrážející v Komenského díle, nejsou řešeny cestou zpět, ke společnosti s minimem potřeb, ale osvícením, vzdělaností, která má také vyřešit konflikt mezi láskou k svobodě a nutným řádem, protože osvícená láska k svobodě bude dobrovolně spět za týmž cílem, který plyne z nutného řádu.

Z týchž důvodů plyne postulát vzdělání co nejuniversálnějšího, nejen všech jednotlivců v národě, ale i pro všechny národy, a to i zcela barbarské, neboť i u nich z nezmarných tuh a činností vznikají poruchy, nakažlivě se šířící, takže mohou ohrozit i ostatní. Jedinou zárukou zdravého vývoje je proto stejná vzdělanostní úroveň celého lidského rodu a

²⁵⁾ »Vševýchova«, III, 41, str. 55/56.

²⁶⁾ »Vševýchova«, IV, 12, str. 68/69.

»křivdí tedy celému lidství, kdokoli si vážně přeje, aby se nevedlo dobře celému lidstvu.«²⁷⁾

Princip universálnosti vzdělání vede Komenského i k otázce, mají-li být vzděláváni i lidé s vadami smyslů, slepí, hluchí, zaostalí a pod. Komenský odpovídá kladně. Jednak potřebují pomoci vzdělání více než zdraví, jednak sama příroda nahrazuje nedostatek jednoho smyslu u smyslů ostatních, přidá-li se pěstění. Komenský v didaktickém optimismu uvádí nejen vynikající slepé hudebníky a vynikající hluché malíře, sochaře a řemeslníky, ale i bezruké, kteří se stali jen pomocí nohou obratnými písaři (II, 30).

Po důkazech nutnosti vše výchovy dokazuje se její možnost. Cesty k ní jsou tři. Všeškolství-panscholia (všeobecná školní docházka), vše-knižnictví (pambiblia) i všeučitelství (pandidaskalia, V, 19). Všeškolství přináší v obecné formě vývody známé z didaktických spisů Komenského. Vše-knižnictví se obírá knihami jako školními učebnicemi, jako pramenem poučení v době poškození i pomůckou vzdělání pro samouky. Komenský se tu omezuje na literaturu naukovou; literaturu uměleckou, na př. klasické básníky nebo dramatická díla vidí jen s jejich poučné stránky. I v tom jde v tradicích předbělohorských Čech, kde nenastal rozkvět domácí renesanční umělecké literatury a kde literární tvorba byla ze značné části nauková a poučující. Problém redukce obrovského množství knih na díla základní a problém orientace v nezměrnosti literární tvorby a v záplavě poznatků vystupuje na první místo. Komenský hledá odpomoc na zlo, které sám zažil v době studií, na epitomátorství a eklektickou erudici. Chce knihy jasné, stručné, přinášející něco nového. Kdo píše, má psát knihu, ne slepenec (VI, 18).

Komenský odsuzuje nadměrné uvádění citátů. I nové objevy a myšlenky se mají světu oznamovat stručně, bez opakování věcí již známých.²⁸⁾ Nové knihy mají být psány matematickou methodou, každé tvrzení má být dokázáno. Je-li dosud něco nejisté, má to být předloženo ve formě problému a v tom případě se má autor zdržet úsudku. Zvláštní zájem věnuje Komenský knihám pro samouky, doporučuje v nich jasnost, srozumitelnost, dialektickou formu.

Rozpor mezi zmatkem a řádem, mezi tolikrát zdůrazňovanou lidskou svobodou a potřebou jednoty, mezi spontánní mnohostrannou tvorbou, překypující rozmanitými myšlenkami a postulátem pevné orientace,

²⁷⁾ »Výchova«, II, 10, str. 29.

²⁸⁾ V otázce zacházení s knihou i v otázce postulátů u užitečné knihy navazuje Komenský na jeden z proslulých Potockých, věnovaný témuž thematu.

řeší Komenský ve prospěch řádu, jednoty, pevné orientace. Žádná nová kniha nesmí vyjít, která by neprošla cenzurou sboru Světla. Komenský, tolikrát postižený zlovolnou kritikou i vnějšími zásahy do tvůrčí svobody, kterou si vždy hájil, je hotov ji obětovat ve prospěch všejednoty za předpokladu objektivnosti a vysoké osvícenosti sboru Světla. Světlo rozumu je tedy opět cestou z aporií.

Doporučuje cyklus knih obsahujících universální poznatky důležitých oborů, pankosmografie, panchronologie, panhistorie, pandogmatie a panscie. V pankosmografii se požadují přesné mapy nebe i země, a to obojí polokoule. Pandogmatie, jak již bylo řečeno v dřívějších pracích, má obsahovat pozoruhodné názory rozmanitých národů a jejich vynikajících mužů. Její zdůvodnění nám dává opět nahlédnout do téhož rozporu mezi zájmem bohatství lidské tvorby a požadavkem jednoty mezi zájmy humanisty, jenž miluje knihy, a přísnosti biskupa, který se obává šíření bludů. Vítězí milovník knih. Pandogmatie má vybrat z autorů všech dob a národů nejpozoruhodnější věci a dosáhnout tak trojího užítka. Četba úplných děl bude doporučena lidem obsáhlejšího nadání, avšak alespoň ochutnání bude poskytnuto všem. Bude vidět postupně přibývání světla v pokolení lidském. I časté mylné kroky, budou-li řádně osvětleny, budou doporučovat, posilovat a obnovovat záři vševedného světla.

Komenský odmítá názor, že omyly minulých věků mají být uvedeny v zapomenutí. Požaduje, aby nebyla opominuta žádná kniha a žádný myslitel, ať žil kdykoli a kdekoli, v kterékoli lidské společnosti nebo v kterékoli sektě filosofické, lékařské nebo theologické. Názory všech se mají revidovat, probírat a vyzkoušet, aby se shromáždila pravda, ať se kdekoli roztráštěně vyskytla. Pozoruhodná je věta: »Vždyť každý omyl se zakládá na nějaké pravdě (neboť není nic jiného než jakési pokřivení pravdy nesprávně pojaté); bude-li tedy omyl odhalen a odstraněn, pak to, co zbude, bude pravdivý poznatek, který třeba připojit k společné a harmonické pravdě.« Komenský navrhuje ryžovat takto zlato i z klasických autorů, ba doporučuje nenechat stranou ani fantastické paradoxy některých myslitelů. Vrcholem těchto knih bude »Vše-veda«.

Všeučitelství nepřináší mnoho nového proti starším pracím didaktickým a totéž platí o většině didaktických pokynů, týkajících se všech životních škol, od školy zrození až ke škole smrti. Tyto kapitoly mají však veliký význam v celé koncepci všenápravy. Kdežto většina vše-nápravných zásad je zaměřena k veřejnému, ať již církevnímu nebo

světskému uspořádání věcí, vševýchova se soustřeďuje na individuální život. Její universalismus není makrokosmický, nýbrž mikrokosmický. Harmonie, k níž směřuje, je harmonií každého jedince. Komenský postupuje od celku k jednotlivci. Nesoudí, že by součet harmonických životů jedinců dal harmonii celku, naopak, harmonické uspořádání celku dovolí harmonii života jedinců. Ta totiž nemůže vzniknout izolovaně, protože se člověk formuje ve společnosti, potřebuje veřejné školy, ale i řadu jiných veřejných institucí. Žije plně, jen když je obohacen souvislostí s celým minulým vývojem a živým stykem s živou současností nejen své země, nýbrž celého světa. Harmonické uspořádání celku je tedy základem, ale vedle něho a v nerozlučném sepětí s ním musí být i harmonické uspořádání života každého jedince, splývajícího v dobrovolném souhlase s harmonií celku.

Péče o něho začne již dávno před zrozením. Ne až v době ženina těhotenství, ale již tehdy, když se muž a žena spolu sblíží, mají myslit na příští dítě a již svým předchozím životem formovat předpoklady budoucího života svých potomků. Jsou to předpoklady jak vysoce mravní, tak i fyzické. Komenský uvádí tu i některé pokyny eugenické. Sňatek nemají uzavírat lidé příliš mladí, dosud nezralí věkem, a rovněž ne nemocní nebo nakažení. Někteří prý soudí, že sňatek nemají uzavírat lidé chudí a nuzní, kteří nemají prostředků uživit sebe a své potomstvo. Tomu Komenský odporuje a tvrdí, že budou-li zdraví, čilí a pracovití, má otec nebeský víc než dost, aby je uživil i s jejich potomstvem. (VIII, 9.)²⁹⁾ Tytéž momenty mravní i hygienické pokračují i v době ženina těhotenství. Významně tu vystupuje pokyn, aby těhotná žena byla činná a aby se otužovala.

Všechny životní školy jsou spjaty jedinou myšlenkou, žádné údobí není nazíráno samo o sobě, nýbrž každé je viděno v celku lidského života a ukazuje i za ně. Universálnost a potrojnost i to, co nazýval Komenský matematickou methodou, přináší s sebou často hluchá místa, ale vede i k plodným didaktickým pokynům. Potrojnost pěstění myslí, jazyka a ruky vede k zdůraznění tělesných cvičení, her, závodů, soutěžení, pracovních činností, všelijakých cviků v obratnosti, pěstění všech smyslů a pod. ve větší míře, než tomu bylo v dílech předchozích, a

²⁹⁾ V škole dětství nacházíme zajímavý ústupek proti »Informatoriu školy mateřské«. Kdežto v »Informatoriu« se pokládalo za něco naprosto nepřipustného, ba zvráceného, aby zdravá matka nekojila své dítě, nyní Komenský souhlasil s tím, aby ženy urozeňejší odevzdávaly děti zdravé, počestné a zbožné kojné. Byl to zřejmý vliv společenského postavení nizozemského patriciátu, v jehož kruhu Komenský žil v poslední čtvrtině svého života.

mnohem více než kdekoli jinde v intelektualistické pedagogice osvícenské. Výchova, rozšířená nejen na školu, ale na celý život, nutí k podrobnějšímu propracování předpisů výchovy mimoškolní a sebevýchovy, na př. dělání výpisků z knih, psaní deníků a p. Zvláště podrobně a na základě velikých praktických zkušeností udílel tu Komenský pokyny pro cesty doma i v zahraničí. Projevuje se v nich živý zájem o věci tohoto světa, o současné společenské dění. Komenský doporučoval obeznámit se předem s geografickými i historickými poměry navštívených zemí, složit v nich poklonu vynikajícím mužům, ubytovat se v předních veřejných hostincích, v nichž je příležitost obohatit své poznání hojným stykem se zkušenými lidmi, prohlížet nejen přírodní a historické pamětihodnosti, ale především současné společenské instituce, jako koleje učenců, radnice a soudy, tržnice, směnárny, divadla a představení, a to tehdy, když jsou v činnosti. Vůbec využit cestování k šťastnému, mnohověrnému styku s mnoha lidmi (XI, str. 208 a n.).

Zvídavý poutník z »Labyrintu« měl na konci své životní pouti týž živý zájem o lidi, jako měl na počátku, a v styku se zkušenými, světa znalými lidmi všech národů viděl nejen pramen poučení, ale i jednu z příjemností života, bez níž by byl člověk ochuzen. K usnadnění bohatého styku navrhoval znalost jazyků, znalost fysiognomie, znalost dějin, kterou případně nazýval zhuštěnou zkušeností, znalost zvyklostí a cestování. Dovedl zároveň dát i radu, že je nesprávné, věnovat společenskému styku všechnen čas, a ukázal i na umění, být se sebou samým.

Silně se uplatnil v tomto díle zájem o životní povolání. Mládež se učí ne pro učení samo, ale aby se uplatnila, až dospěje, v užitečném povolání. V úvodu ke škole mužného věku je muž překrásně definován jako »člověk, který dosáhl mezníku vzrůstu a sil, schopný k životním úkolům, a už skutečně zahajující ten druh života, k němuž se připravil«. Muž má v životním zaměstnání využít všeho, co nahromadil v mládí při vzdělání a výchově, a vedle toho má neustále pokračovat v sebevzdělávání, a to jak odborném, tak všeobecném, jak je zřejmo z výběru knih, které tomuto věku Komenský doporučoval (kap. XIII, str. 218 a n.). Jsou to hlavně knihy týkající se povolání jednoho každého, vedle toho pak vynikající díla všeobecná, která jsou psána jasným slohem a zvláště ta, která pojednávají o dějích nedávno minulých nebo o tom, co se právě děje nebo chystá. Jako je celý svět od začátku až do konce školou lidského pokolení, tak je každému člověku školou hlavně vlastní jeho doba.

I v moudrých radách pro život se všude projevuje měšťanské stanovisko. Za přirozenou náplň života Komenský pokládá zaměstnání a i když sebevíce chválí zemědělství, oceňuje i řemeslo a obchod. Snahu o zbohatnutí a odevzdání dědictví potomkům hodnotí kladně a varuje jen před jejím přepínáním. Neustále sice připomíná péči o život věčný, zvláště ve stáří, ale tato péče je v harmonii s časnými zájmy a je zcela prostá asketismu. I tu byl představou Komenského buržoasní svět bez rozporů, nebo lépe s rozpory překonatelnými. Všichni v něm žijí životem přičinlivým, sice šetrným, ale na kulturní požitky bohatým a každému práce jeho rukou zaručuje slušnou výživu vlastní i rodiny. Stoupajícím všeobecným vzděláním, kterého se dostává všem ve stále hojnější a dokonalejší míře, povznáší se všeobecná úroveň a odstraňují všechny závady i nerovnost a spory mezi národy. Harmonie života jedincova, o níž se pečuje již před jeho početím a k níž je v dětství i mládí veden výchovou, pokračuje ve věku mužném, uskutečňuje se v povolání a je podporována dalším sebevzděláváním a sebevýchovou a končí ve stáří harmonickým splněním životního úkolu i umírněnou činností, odpovídající stařeckým silám, až ke konci, který je skutečnou euthasií.

Autor »Znovuoživlého Fortia« a »Katonových distich«, kazatel církve, již šlo o každého jedince, neviděl jen síť veřejných opatření, ale doplňoval je školami života, v nichž jedinci vyzrávají ke smíru se sebou samými, s ostatními lidmi, se všemi věcmi i s Bohem. Bůh je cílem. Ale kolik světského, zemitého, občanského, současného proniká neustále při udílení rad pro život, který má být přípravou pro věčnost! A tak se hlavní cíl »Pampedie« jeví v návodu, jak zabydlit harmonický vesmír harmonickými jedinci, kteří žijí bohatý a činný život a jimž den života končí smířeným západem.

V »Škole stáří« a »Škole smrti« se ozývají jímavé osobní tóny. Stařec Komenský v nich objektivisoval zkušenosti svého stáří. Náboženská nota tu je nejsilnější, avšak i tu vědomí splnění časných úkolů je předpokladem vhroužení se do sebe a přípravy na věčnost.

Pátým pramenem poradního veletoku je »Panglottie«, v níž se uvádí o otevření universálních styků mezi národy mocí moudrého pěstování jazyků a kde se předkládají ukázky věci tak důležité »slibně začaté, k pokusům dalším«.³⁰⁾

³⁰⁾ Používám Hendrichova přepisu latinského textu z hallského nálezu spolu s Hendrichovým rukopisným překladem do češtiny i s jeho předmluvou. Název »Panglottia« předkládá Hendrich termínem »Všemluva«, aby vystihl stejnou předponou »vše-« universální

Jako prudký nástup buržoasních národů otrásl jednotou katolické církve a politickou jednotou Svaté říše Římské i ideologickou vazbou scholastiky, tak bylo otrěseno i jazykové pojítko této jednoty, vláda latiny. Ztratila existenční význam, když byl podlomen universalismus katolické církve a když se vzdělání stále více stávalo doménou laiků a bylo naplňováno světským obsahem. Humanismu se jen nakrátko podařilo oživit význam latiny, ne již jako řeči universální církve a scholastiky, ale jako řeči minulé kultury, jež se probouzela k životu, aby z ní byly brány zbraně k boji proti feudalismu. Humanistická latina spojovala jen tenkou vzdělaneckou vrstvu, mnohem tenčí, než tomu bylo u latiny církevní, kromě toho odsouzená »barbarisace« latiny a požadavek užívání jen vazeb a slovní zásoby dochované u klasiků, omezily rozvoj latiny jako živého jazyka. Latina již tak jako tak nemohla stačit volně se rozvíjejícím jazykům národním bezprostředně odrážejícím překotný vývoj výroby, techniky, přírodních věd a společenských vztahů.

V oblasti jazyka stál Komenský před stejným rozporem jako v oblastech ostatních. Na jedné straně otrěsená jednota – víme, že toto otrěsení bylo v intencích Komenského, který důrazně hájil práva národních jazyků proti jedynovládě latiny, – na druhé straně potřeba jednotné řeči pro rozmach politických, obchodních i kulturních styků. Projevovала se tu snad i specifická situace diaspory, jejíž prostí členové, neznalí latiny i řeči národů, k nimž se ve vyhnanství uchýlovali, tím tíže nesli chlad cizoty a tím hůře překonávali existenční obtíže?

Panglottické snahy Komenského byly jednak určeny vlivy zvenčí, jednak ústrojně souvisely s jeho celoživotní činností jazykovědnou. Snaha o nový jednotný jazyk, více vyhovující potřebám soudobé vědy než latina, byla v 17. stol. živá od Vivesa a Bacona až k Leibnizovi. Je pochopitelné, že v době živě pocítované potřeby mezinárodního styku, cítila se její potřeba, ale je i pochopitelné, že v době, kdy v různých formách vystupoval ideál »mathesis universalis« a kdy vzorem pro vědecký postup se stávala matematika, předpokládalo se, že takový jazyk je možný.

předponu Komenského »pan-«. Jestliže však název vševěda, všesnápava, vševýchova budí v nás představu adekvátní těm, které měl na mysli Komenský, termín »Všemluva« bez dalšího vysvětlení, těžko asi vybaví představu, že se jim míní universální jazyk. Zdá se nám, že nejvystižnějším překladem všech částí by byl překlad termíny dvoučlennými: obecné probuzení, obecné osvícení, obecné vědění (vystihuje lépe věc než vševěda), obecná výchova, obecná řeč, obecná náprava a obecná výzva. Tyto termíny nacházíme u Komenského tam, kde obsah svých děl rozvádí. Termín obecný byl běžný v české řeči předbělohorské při zdůraznění nadosobních interesů, vzpomeňme, jak závažně bylo užíváno termínu »obecné dobro«. Přidržíme se však překladu Hendrichova v zájmu nutné jednoty terminologické.

Cestu se zdály ukazovat matematické znaky a axiomatisace všeho vědění. Hendrich v úvodě k »Panglottii« připomíná některé soudobé pokusy o universální řeč, případně o grafické znaky, stejné pro všechny jazyky, které by usnadňovaly písemné dorozumění tak, jako je usnadňují číslice a matematické symboly. Uvádí pokus Athanasia Kirchera v jeho díle »Polygraphia nova et universalis«, vydaném v Římě r. 1663, pokus Dalgarnův o umělý jazyk, publikovaný v Londýně r. 1661 v díle »Ars signorum, vulgo Character universalis et lingua philosophica«, postulát dokonalé umělé řeči v III. knize Vivesova díla »De tradendis disciplinis«, Baconův projekt nauky o sdílení (ars traditiva) i zájem Descartův a Mersennův o tento problém. Nejsilněji působil v této věci na Komenského vliv Mersennův. Psal o něm již ve »Via lucis«, kde se zmiňoval o návrhu na universální písmo od Le Mairea. Byl na něj upozorněn Mersennem v dopise ze dne 22. listopadu 1640.³¹⁾ V témže dopise Mersenne chválil »Bránu jazyků«, ale soudil, že námahy na její zpracování by bylo bývalo užitečněji využito k vytvoření umělého jazyka, a upozorňoval Komenského na svůj vlastní pokus o to. Že Komenský nejen pod vlivem Mersennovým, ale i z podnětů dřívějších (patrně daných četbou Vivesa a Bacona) zařadil vytvoření umělého jazyka mezi své snahy je patrné především z »Via Lucis«, kde snaha o umělý jazyk byla organicky zařazena mezi prostředky k zlepšení světa. Projevuje se pak i nadále v korespondenci, z níž cituje příslušná místa Hendrich v úvodu již zmíněném. Silný zájem má Komenský o pokus Dalgarnův, ježž zná již před vyjitím Dalgarnova díla, jak svědčí korespondence.

Vedle vnějších podnětů byla genese a vývoj panglottických snah určována stejnými procesy jako jeho snahy ostatní. Veškerá jeho činnost, jak jsme ukazovali, byla postupně vtahována do všennápravného úsilí a modifikována jeho cíli. To platí i o činnosti jazykové. Neboť logickým stupňováním a vyvrcholením snahy usnadnit a uspišit výuku cizímu jazyku a usnadnit tak sdělování myšlenek mezi různými věky a národy, musí být snaha, vynajít takový universální prostředek sdělovací, který by byl prost všech obtíží, které klade žákům latina a které Komenský tak dobře znal z vyučovací praxe. Zároveň zdařilý pokus o usnadnění výuky latiny spojením s výukou věcnou vede Komenského k předpokladu, že ještě mnohem úspěšnější bude spojení nového, minulostí nezatíženého jazyka s věcmi ne již empiricky, ale přísně logicky sřetěženými, tedy spojení universálního jazyka s universálním vědění. A jako »Brána jazy-

³¹⁾ Paterna: »Koz. A«, str. 31.

ků« a »Svět v obrazech« spolu s výukou jazykovou dávaly žákům i encyklopedii nejnntnějšího vědění, tak učení novému jazyku mělo být zároveň učení vševědě, t. j. vědění naprosto jistému, logicky sřazenému, pro všechny jednotnému. Tím měla jednotná řeč zaručit i jednotu myšlení a poznání a také mír mezi lidmi.

Jako ve všech ostatních snahách, nešel Komenský ani ve snahách panglottických zpět, nýbrž kupředu. Roztříštěnost jazyků nelze napravit návratem k universalismu latiny. Stejně ale nelze odstranit jazykový zmatek hegemonií jednoho z existujících jazyků, jako nelze zmatek náboženský odstranit podřízením dosavadních církví hegemonií jedné z nich. I tu neřešil rozpory návratem k jednotě staré, plně rozporů, nýbrž vytvořením jednoty nové, bez rozporů, která měla do sebe pojmout klady jazyků dosavadních, ponechávajíc stranou jejich nedostatky. V »Panglottii« (VII, 3) podal Komenský přehled předností, jimiž, jako vzorem, poslouží jednotlivé známé řeči jazyku novému. Hebrejščina a němčina dají příklad, jak zakládat kořeny krátké, řečtina a němčina poskytnou příklad bohatosti, pocházející z umělého skládání slov, latina a slovanština ukáží zdárné odvozování a bohatost slovní zásoby, jež z něho vyplývá, latina sama dá příklad půvabné výslovnosti bez vší drsnosti, slovanština ukáže opakovací vidy všech sloves, angličtina u rodu jmen vázanost na pohlaví, turečtina u sloves nejen časování, ale i skloňování a stejně i ostatní jazyky něčím přispějí k získání lesku, bohatosti, snadnosti a síly nového jazyka. Právě tak všechny jazyky měly dát příklady, čemu je třeba v novém jazyce se vyhýbat.

Vývojové schema mezinárodního dorozumění vypadalo u Komenského asi takto (zrekonstruované nejen podle »Panglottie«, ale i podle ostatních děl Komenského). Na počátku, ve stadiu původní neporušenosti byla jediná řeč. Ta byla proměněna v mnohojazyčnost při stavění věže babylonské. Mnohojazyčnost byla v křesťanské vzdělanosti nahrazena jedinouvládou latiny, ta však je jen pro vzdělané a zaviňuje, že se národní jazyky nepěstí a že prostý lid je vzdalován od vzdělání. Avšak pěstění jen národních jazyků způsobuje, že si národy navzájem nerozumějí, to pak překáží nutné spolupráci a rozněcuje spory a války. Dokonce je na závalu i rozkvětu samých národních jazyků, protože ve své izolovanosti se nemohou obohacovat tím, co vznikne v jiných národních kulturách dokonalejšího. Náprava tohoto stavu je tím nezbytnější, že komunikační rozvoj spojil prostorově celý svět a nerovnoměrný vývoj civilizační si vynutil účinnou pomoc pokročilých národů národům méně pokročilým, neboť nikomu nemůže být dobře, není-li dobře všem. Odtud nutnost

nového jazyka, jenž by spojoval přednosti starých a odstraňoval jejich nedostatky a pro svou snadnost byl s to být skutečně demokratickým a vniknout do všech vrstev. Neboť zatím co většina současných návrhů na universální písmo a na universální jazyk je zamýšlena především pro potřeby vědeckých styků, Komenský pomýšlí na co nejdemokratičtější užití nového jazyka. Jím právě se má dobrodíní vzdělanosti dostati zaostalejším národům i prostým lidem ve všech národech, kterým ovoce obecné kultury bylo dosud nedostupné. Proto tím naléhavěji se mu stavěl požadavek jednoduchosti a snadnosti. Snaha Komenského, vyslovená v předmluvě mladického spisu »Amphitheatrum universitatis rerum«, dát užitečné poznatky lidu jazykem jemu srozumitelným, opakuje se tu na universální rovině. Nejen jednomu národu, nýbrž všem, ať jsou kdekolí na světě a na jakémkoli vývojovém stupni, je třeba dát základní poznatky v řeči jemu srozumitelné.

Základem, jako u všech ostatních snah byla Komenskému i v »Panglottii« racionalnost a dobrovolnost. Ze stejné rozumové přirozenosti všech lidí plyne, že řeč, sestavená přísně racionálně bude pro všechny snadno srozumitelná i naučitelná. Ze zásady dobrovolnosti plyne, že musí získávat svou jednoduchostí, snadností, logičností, bohatstvím a libozvučností, aby všichni ji rádi přijali.

Vedle obecných rozporů počínající buržoasní éry, daných na jedné straně vytvářením světové pospolitosti hospodářské a kulturní, a na druhé straně zesíleným partikularismem jednotlivých národních států i nerovnoměrným vývojem různých zemí a národů, jevil se v Komenského panglottických snahách i rozpor další, hluboce zakořeněný v údělu jeho národa a pobělohorských vyhnanců. Komenský miloval nesmírně svůj rodný jazyk, zahrnoval ho epithety nejrůznější nehy, věnoval jeho rozkvětu mnoho životního úsilí. A přece byl hotov ho obětovat potřebám všejednoty, stejně jako samostatnost církve po otcích zděděné, pro niž on a jeho bratři a sestry odcházeli do trpkého vyhnanství, byl hotov obětovat novému, universálnímu náboženství. Komenský ovšem nedoporučoval zánik národních jazyků a uvidíme, že i v »Panglottii« pomýšlel na jejich další zvelebení. Avšak předpokládal, že lahoda a moudrost universálního jazyka povede k tomu, že národy samy mu budou dávat přednost před vlastní řečí, která vzhledem k němu bude hrubá a barbarská.

»Panglottii« Komenský sám pokládal za nehotovou, za pouhý návod, nástin, předběžný náčrt pro definitivní propracování universálního jazyka. Ten totiž nemůže být zpracován dříve, než bude dokonale vypracována vševěda, a není ani možno, aby jej zpracoval jednotlivec, ný-

brž je k tomu třeba universálního souhlasu moudrých lidí. Komenský tím nepřímou doznával, že »Vševědu« nebo »Pantaxii« zařazenou do »Poradního díla«, nepokládá za definitivní a dokonalou, nýbrž že i břímě jejího vypracování je třeba s jednotlivce přenést na světový sbor učenců, právě tak jako vypracování umělého jazyka. Právil o tom v úvodu k »Pokusu o nový harmonický jazyk«, který je připojen k »Panglottii«: »Za tohoto předpokladu nebude možno žádným způsobem založit tento věcný jazyk, pokud věci samy nebudou uvedeny v pravý, přirozený a neměnný řád: proto je naprosto nezbytné především ustavit řádně vševědu (a to tak, abychom následkem její samozřejmosti měli souhlas všech lidí, kteří volky nevolky uznají, že vševěda už vyhovuje věcem). Ostatně prohlašuji co nejslavnostněji, že před plným a dokonalým usoustavněním věci a bez jaksi universálního souhlasu moudrých lidí nelze se pokoušet o úplnou stavbu tohoto jazyka (tím méně o jeho užívání). Neboť není možno, aby nebylo rozptýlené a nesouhlasné, co konají rozptýlení lidé, a to podle norem nikoli neměnných. Jestliže však vynalezneme více nových jazyků, nezjednáme odpomoc proti zmatku, nýbrž zmatek rozmnožíme a budeme mítí nový Babylon.« Rozvážnost, ohleduplnost, taktnost vedená snahou o zdar porady mluví i z tohoto odstavce. Mluví tu víra ne v individuální rozum jedince, nýbrž v kolektivní rozum sboru vzdělanců celého světa.

Všimněme si z »Panglottie« podrobněji toho, co osvětluje společenskou stránku snah o universální jazyk, a jen stručně se dotkneme zásad, na nichž Komenský svůj návrh budoval. Začínal pojednání slavnostně, dopisem, který píše Evropané »všem národům, kmenům a jazykům, rozptýleným pod celým nebem«. Dopis je veden ušlechtilou lidskou snahou o kulturní pospolitost. Celý svět je nyní otevřen plavbám a obchodu, je proto třeba, abychom si byli navzájem přístupní i my a naše statky, zejména duševní. Evropané ústy Komenského se vyznávají obyvatelům zámořským, že dosud Evropa měla více užitku ze zámoří než naopak. »Vy z Asie posíláte k nám vonné látky, hedvábní a drahokamy; vy z Afriky dodáváte nám papoušky, opice, lvy a slonovinu; vy Američané jste naplnili naši Evropu zlatem a stříbrem. Což tedy my budeme bez darů? Nic navzájem nepošleme? Hle, posíláme navzájem naše myšlenky o naši i vaší spáse, a jiskry k rozžetí světla moudrosti k společnému užívání!«

Tento ušlechtilý tón, obrácený zvláště k mimoevropským národům, proniká celou prací. Problém nerovnoměrnosti vývoje národů a problém, jak pomoci méně pokročilým a jak se navzájem dorozumět, abychom mohli vytvořit skutečnou navzájem si pomáhající pospolitost, vedl k po-

žadavku odstranit jazykový zmatek. Komenský pak znovu hymnicky oslavuje bratrství celého světa. »Jest si přáti, aby žádný kmen neležel ladem jako nevzdělané pole, poseté trním, nýbrž spíše, aby všichni národové byli přibráni k vzdělanosti...« (I, 2.) – »Nadto jest si přáti, aby se tento společný přibytěk země stal všestranně průchodným všem, kteří patří k společné rodině světa; aby všichni, kdekoli se potkají, mohli se jakožto bratři a sestry, příbuzní a příbuzné navzájem pozdravovat a vzájemným oslovením se navzájem poučovat o čemkoli potřebném. Věru teprve pak by se nám svět mohl zdáti nikoli vyhnanstvím, nýbrž vlastí, kdybychom si mohli vyjít po kterýchkoli pásmech, prodlévati kdekoli jako mezi domácími a hledati i nalézat, dávat i přijímat rady i útěchy.« (I, 4.) Komenský viděl trojí cestu z jazykových zmatků. První, aby všechny jazyky, i nezapadléjší kmenů, byly vypěstovány tak, aby odpovídaly stavu věcí a mohly se stát svým národům zprostředkovateli moudrosti. Není-li možná cesta první, pak je nutno uvažovat o druhé, aby k takové dokonalosti byly vypěstěny některé jazyky, které větší vyspělostí jsou k tomu způsobilější, a těmi aby byla zprostředkována moudrost i sousedním národům. Komenský si představoval, že by to byl vždy jeden jazyk v určité oblasti nebo světadílu.²²⁾ Nejlepší však a nejdokonalější cestou by byl vynález jednoho nového, dokonalého jazyka, jemuž by se naučili všechny národy.

Komenský na to navázal pronikavé úvahy o jazyce, o jeho vztahu k věcem a k myšlení, i o požadavcích na dokonalý jazyk. I když mu tanula na mysli především cesta třetí, přece psal s porozuměním i o prvních dvou. Zdůrazňoval nutnost pěstování všech jazyků a jeho řádky hřejivě prokmitá táž láska k národním jazykům a porozumění pro ně, kterou známe z jeho dřívějších spisů. Všechny jazyky by měly být povzneseny na takovou úroveň, aby do nich mohly být přeloženy všechny vševedné knihy, aby každý mohl dojít všeobecného vzdělání ve svém národním jazyce. Bylo by to krásné z několika důvodů.

»Za prvé, poněvadž přejeme všem národům potěšení; neboť každému je krásné a milé to, co je mu vlastní. Za druhé, poněvadž by všeobecné zvyšování úrovně postupovalo utěšeněji, právě kvůli této lásce k vlastnímu jazyku; neboť nechuť k neznámému jazyku a představa ne snadnosti budí dojem jakési nucenosti a už tím odstrašuje mysl. Za třetí, poněvadž všechny jazyky by se samy mohly vzájemným závoděním zúšlechťovat lépe, plněji a příjemněji.« (IV, 6.) Komenský pokládá tuto

²²⁾ Mnohé vývody Komenský přejímá z díla »Methodus linguarum novissima«.

cestu sice za obtížnou, zvláště u národů s jazyky primitivními, ale nikoli za nemožnou, a kladl Evropanům za úkol, přispěti v této věci národům zámořským. »Kdyby se kladla otázka, kdo prokáže barbarským národům tuto službu, bude třeba odpověděti: My, již vzdělaní, rozdělíme si mezi sebe úlohy tak, aby nebylo žádného nevzdělaného kmene, po jehož vzdělání by nevzplanuli touhou někteří lidé, opatřice si nejdříve nástroj pro vzdělávání lidí, znalost jejich jazyka. A aby měli tento nástroj co nejpřiměřenější pro svůj záměr, vynasnaží se učinit ten jazyk dokonalejším, než jej přijali, jako by byl již přidělen jejich péči. A tak bude každý Merkuríem onoho národa, přinášeje jim písmo; a takřka Adamem, zakládaje jim k budoucímu použití rozumové názvosloví. Jak snadno by to mohli prokázat Angličané obyvatelům Nové Anglie, Francouzi Nové Francii, Nizozemci Novému Nizozemí! Jakož i Španělé Mexikánům a Peruáncům, Portugalci Brazilánům a Indům, Švédové svým Finům a Laponcům...« (IV, 10).

Komenský zdůrazňoval, že bude nutno zacházet s těmito novými žáky, barbarskými kmeny, nejenom šetrně a osvíceně, nýbrž i pokojně a vlídně, ne jako panovační učitelé, ale jako milí spolužáci. Právě v těchto pokynech vidíme celého Komenského i rozdíl jeho pokusu od ostatních pokusů tehdejších. Nebyl jen rozumovým osvícencem, ale měl mnoho vřelého citu k primitivním národům. Byl si vědom křivdy, kterou na nich páchají Evropané a přál si, aby byla napravena, chtěl nejen rozumový všejazyk, ale dobře věděl, s jakou láskou lpějí národové na svém jazyku mateřském, a proto chtěl i rozvoj všech jazyků.

Přesto že tato první cesta nejvíce vyhovovala šetrnému Komenského vztahu ke všem národům, přece nesoudil, že by se zcela zdařila všude, a proto vyložil v páté kapitole možnosti cesty druhé, a nakonec nejvíce pozorností věnoval cestě třetí, podle jeho názoru nejschůdnější. Jedině všem společný jazyk bude dokonalým lékem na rozervání lidské společnosti a pomůže novému jejímu stmelení. Tento jazyk měl 1. svou bohatostí odpovídat rozsahu věcí, vládná všemožnou rozmanitostí znaků, 2. jakostí struktur odpovídat struktuře představ a tak býti nejpřesnějším zprostředkovatelem pojmů od mysli k mysli (doveda vystihnout všechnu rozmanitost, běžnou v oboru věcí), 3. ale při tom sám v sobě být velmi snadný; vždyť by byl naskrze pravidelný, žádnými nepravidelnostmi neposkrvněný a nezapletený (VI, 15). Komenský dále hromadil vlastnosti nutné universálního jazyka. Pak přechází k návrhu některých zásad, podle nichž by měl být nový jazyk složen. Hendrich zdůrazňuje, jak ostatně činil i Komenský sám, že příklady, uváděné v Panglottii, nejsou ještě

hledanou novou řečí, nýbrž jen principy, podle nichž měla být sestrojena. Ty měly být předloženy sboru vzdělanců, aby byly podkladem práce na novém jazyku.

Principy jsou dvojího druhu. První směřují k zpřesnění, zjednodušení a zpravidelnění řeči. Zpřesnění se mělo dosáhnout vymýcením synonym a homonym, zjednodušení a zpravidelnění odstraněním všech nedůsledností a zbytečností, daných historickým vývojem, všech úchylek a anomálií a zavedením zcela jednoduchého skloňování a časování i označování rodu, čísla, osoby a p. Jako příkladu zpravidelnění a zjednodušení používal Komenský latinských kmenů i prvků latinské flexe, byl to však jen příklad, nikoliv ještě obraz budoucí řeči. Všechna navrhovaná opatření se opírala o zkušenost učitele jazyků, znalce mnoha řečí a autora jazykových učebnic... Je to radikální reforma gramatiky a pravopisu, o něco radikálnější než v pozdějších umělých řečích (esperanto, ido). Nejsou tu ještě zásady vševědného jazyka.

Druhé principy jsou mnohem převratnější. Šlo v nich především o kmenoslovi, které stejně jako předpony a přípony mělo být cele postaveno na vševědný základ. Kmenoslovi se mělo přísně vázat k pojmové hierarchii aristotelské. Úkolem vševědy bude zbudovat stupeň za stupněm pojmovou pyramidu, v níž budou pojmy navzájem spojeny vztahem nadřazenosti a podřazenosti. Každý rodový pojem měl mít své označení. A tak jako pojem podřazený je určen per genus proximum a differentia specifica, bude tomu i ve slově, v němž se ke kmeni danému rodem budou přidávat druhové rozdíly ve formě dalších hlásek. Hláska bude tak totožná s logickým znakem. Pojmy stejné podstaty budou mít stejná označení, skládání pojmů bude odpovídat skládání jejich hláskových nebo slabičných ekvivalentů, obdobně, jako se v němčině tvoří složená slova. Tak bude proveden důsledný paralelismus mezi řadou pojmů, která odpovídá přirozené řadě věcí a jazykem. Každé slovo bude jakousi zhuštěnou definicí, každá hláska v něm bude nositelkou významu. Že v tomto případě znalost řeči předpokládá znalost pojmové hierarchie, nebylo pro Komenského závadou, nýbrž naopak předností, vždyť znalost řeči měla být v těsném sepětí s vševědou.

Nejvíce tápal Komenský při hledání přirozených vztahů mezi hláskami a pojmovými kategoriemi i myšlenkovými operacemi. Přirozenost je mu nejsamozřejmější tam, kde jde o výrazy onomatopoeické jako v platonském Kratylu, kterého si cituje. Jinde se přirozenost zvrhá v hláskovou symboliku.

«Panglottii» je třeba hodnotit s několika hledisek. V kontextu Porad-

ního díla tvoří jeho nutný stupeň, nezbytný předpoklad universální harmonie, která musí být zajištěna i harmonickým jazykem. V tomto kontextu harmonický jazyk plní dvoji, navzájem se doplňující funkci. Jsa universálním prostředkem komunikačním, zaručuje mír mezi lidmi, jsa výsledkem důsledného paralelismu mezi řádem věcí, myšlenek a slov, zaručuje mír člověka s věcmi a harmonii mezi myšlením, jednáním a mluvením, postulát to známý i z jiných děl Komenského, hlavně ze spisku «Triertium catholicum». Avšak právě v tomto kontextu si nesmíme v Panglottii všimnout jen cesty třetí, projektu jediného jazyka, ale i cesty první, bratrské pomoci národů vzdělaných národům nevzdělaným při zdokonalování jejich jazyků a vytvoření písma. V těchto návrzích, které se citovým zbarvením nápadně liší od projektu jediného jazyka, hovoří nejvroucněji Komenského láska k národním jazykům i jeho úctyplný vztah k barevným národům. Je přesvědčen, že i jejich jazyky mají své hodnoty, výslovně uvádí přednosti turečtiny a mexičtiny a neméně porozumění má pro lásku, kterou všechny kmeny, byť sebeprimitivnější, k svému jazyku chovají. Slyšíme tu jasně předzvěst herderovských tónů. Zároveň si ovšem Komenský uvědomuje, jakou překážkou civilisaci kmenů je veliká rozmanitost jazyků a nářečí. Opírá se při tom o Acostovo dílo o amerických Indiánech.³³⁾

Myšlenka, využít pro mezinárodní dorozumění jednoty základních logických operací, nebude se zdát v období rozvoje kybernetiky a strojového překládání děl do cizích jazyků ničím tak absurdním, jak se jevila ještě Hendrichovi. Základem tu sice již není logika aristotelská, ani není Komenského myšlenka realizovatelná v celém rozsahu, protože řeč obsahuje mnohem více než jen logické vztahy, ale což Komenský v «Poradním díle» neviděl úspěch třeba jen v částečném splnění projektů? Rozhodně jde od Komenského přes Leibnize k realizacím novodobým přímá linie.

Přejdeme-li od ideových projektů ke konkrétním návrhům v «Panglottii» obsaženým, je třeba říci, že jsou dvoji hodnoty. Obsahují některé reálné, praktické, z bohaté zkušenosti čerpané návrhy na reformu gramatiky. Cítíme přímo starostlivého učitele, který má porozumění pro

³³⁾ Že hledat cestu k jazykovému dorozumění v širokém okruhu zámořských zemí zjednodušeným, usnadněným jazykem nebylo ničím příliš utopickým, ukazuje «Basic English», která se vskutku stala jazykovým pojítkem světa ovládaného Anglosasy. Tendence tu byla ovšem méně ušlechtilá než u Komenského, imperialistické cíle, snaha rozšířit spíše povrchní civilisaci než hlubokou vzdělanost, zjednodušení jazyka nešlo ruku v ruce s jeho obohacením, jak o tom snil Komenský. Komenský ovšem, jak jsme již tolikrát viděli, si představoval buržoasní svět bez jeho rozporů.

všechny útrapy žáčků při učení gramaticy a který lituje zmařeného času, jehož by se mohlo využít plodněji k výuce věcné. Některé z jeho zásad logického jazyka jsou obdobné zásadám vědecké nomenklatury v rozličných vědních disciplínách. Avšak tyto návrhy obsahují i mnoho hravě-kářišského, nicotného, bizarního a nepraktického (na př. návrh nového písma).

Dojímá, jak i do projektů mezinárodního jazyka maně se vloudila vzpomínka na případnost a jadrnost mateřštiny. Když v »Pokusu o harmonický jazyk« uvažuje Komenský o hodnotě a použitelnosti jednotlivých slovních kategorií, nesouhlasí s těmi, kdo znevažují citoslovce, a cení je jak pro jejich stručnost, neboť často zastanou úkol celé věty, tak pro důraz a půvab, jak se projevuje v češtině, »kde nejpůvabnější rčení a pořekadla, a to v nesmírném počtu, vznikají z citoslovcí. Komenský z nich cituje dvě. »Mně z úst a jemu mimo uší šoust!«, »Všechno on hr-br dělá«. V internacionálním projektu toto lidové rčení přímo ovane vůní domova.

Konečně obsahuje »Panglottie« zajímavou filosofii řeči, materialisticky zabarvenou, jež se poji k názorům, vysloveným v dílech »Methodus linguarum novissima« a »Triertium catholicum«.

»Všenáprava« vrchol »Poradního díla«

Jako po stupních stoupáme jednotlivými částmi »Poradního díla« k jeho vrcholu – k »Všenápravě«. V ní je zhuštěně obsažen výsledek celoživotního úsilí. V ní více než jinde cítíme, co námahy stálo sklenout tuto jednotící klenbu nad výhni rozporů.

Snahy irenické ztroskotávají. Úsilí lidí, o jejichž zbožnosti a žízni po pravdě nelze pochybovat, vedou k růstu nových a nových sekt náboženských i filosofických. Není i Descartes jedním z těchto nebezpečných sektářů? Není i snášelivost vláhou, jež pomáhá růstu bludů? Není sama nezmará lidská touha po poznání živnou půdou, z níž rostou omyly a spory? Není lidská svoboda – ono differens specificum a nejvzácnější dar člověčího rodu – příčinou neustálého porušování řádu, rozporů a válek? Nejsou všechny velebené cesty k osvětě cestou k novým temnotám? Není knihtisk otcem šíření myšlenek nicotných a matoucích? Není plavba do zámoří příčinou loupežení a vraždění bezbranných domorodců? Není zahraniční obchod, tento nástroj bohatství a poznávání, původcem bratrovražedné války mezi Anglií a Nizozemím? Není rozklad církevní a říšské jednoty přípravou k nevybíravému sobectví velkých

i malých absolutistických států s jejich bezohlednou státní raisonou a macchiavellismem? Neocitlo se lidstvo v labyrintě mnohem spleťtější nežli dávný Poutník?

Rozpory, které Komenský citlivě odrážel, nebyly jen rozpory nového řádu s řádem feudálním. Byly to konflikty uvnitř řádu kapitalistického. Komenský je nechápal v jejich ekonomické rovině. Kapitalistické vykořisťování v Holandsku zůstávalo pod prahem jeho vědomí. Viděl-li protiklad k nizozemskému bohatství, viděl jej v bídě české diaspory, ne ve vykořisťování práce v Nizozemí. Avšak rozpornost doby se mu projevovovala v ideologické rovině jako stále štěpení názorových sekt. Odtud nevěle vůči independentství, a v mezinárodní politice vůči zhoubným konfliktům v evangelickém táboře, v první řadě vůči konfliktu nizozemsko-anglickému.

Jaká je cesta z nich? Komenskému bylo jasné, a v tom je jeho velikost, že to není cesta zpět. Je zavřena brána vedoucí z »Labyrintu světa« do »Ráje srdce«, do prvokřesťanských obcí bez potřeb, stranou světového ruchu. Je však zavřen i návrat k universalismu feudální hierarchie, kterým láká protireformace. Komenský prudce odmítal cestu, po níž šel kalabrijský rebel Campanella až k universalismu španělské monarchie a k idealisované jedynovládě papeže, která vedla vězně inkvisice, lidsky tklivě líčícího, kolik liber jeho krve vypila země při mučení, až k návrhu nemilosrdně pronásledovat kacíře ve jménu všejednoty. Víme, jak Komenský odmítl jednotu, nabízenou Martiniem, i jednotu, k níž byl lákán ideologickou protiofensivou v Polsku, protože mír a shodu nelze vykupovat ani za cenu pravdy, ani za cenu svobody.

Pro Komenského byla pravou jednotou ta, které se dosahuje překonáváním rozporů na vyšší úrovni. V každém ze sporných hledisek je obsažena část pravdy. Překonání rozporů znamená vyloučit z antagonismů bludné části a ponechat správné a sloučit je v jednotu. Tak s použitím podobenství synthetické metody zdůvodňuje Komenský jednotu jako nadrozporovou synthesu. Je to víc než kusanská »coincidentia oppositorum«, protože má v sobě vývojový prvek. Neruší nic kladného, jen záporné složky, a v jakési anticipaci principu negace negace postuluje vznik nového náboženství, nové filosofie a nové státní správy překonáním záporů a vyzvednutím kladů z dosavadního vývoje.

Základním rozporem, na nějž lze převést ostatní, je rozpor svobody a řádu, rozdrobenosti a jednoty. Zároveň s Komenským jej řešilo mnoho jiných současníků z evangelického tábora. Komenský se v této souvislosti o nikom nezmiňuje. Znal Hugona Grotia, nevíme však, byl-li pod jeho

vlivem ve svém pojetí přirozeného práva jako základu mezinárodních styků. Také nic nevíme o tom, znal-li Komenský státní teorii Hobbesovou, řešící rovněž protiklad mezi svobodnou vůlí jednotlivců a potřebou řádu. Hobbesovo řešení je však přímo protikladné řešení Komenského a Komenský by byl jistě proti němu namítal nejen jeho deshumanismus, blízkost k macchiavellismu a státní raisoně, ale i neúčinnost, neboť by soudil, že tlak absolutistického státu by jen vzbudil zákonitě protitlak tendencí odpůrců a tím houževnatější zápas za svobodu. Zato jde od řešení Komenského přímá cesta k Spinozovi a Leibnizovi.

»Všenáprava« je souhrnem nejen všech životních snah Komenského, ale i souhrnem toho, o čem již bylo pojednáváno v předchozích částech »Poradního díla«. Proto se v ní téměř napořád setkáváme s rozváděním nebo reprodukcí myšlenek, které jsme četli již dříve a na něž budeme moci v tomto výkladu jen prostě poukázat. Pozoruhodné je, jak Komenský sloučil všechny předchozí ideje v jedinou koncepci a jak rozpracoval názory na reformu státní správy, které tu, po zákonu triady, zaujímají stejné místo jako snahy vševedné a mírové, převažující ještě v předchozích projektech.

»Všenáprava« se dělí ve tři části. První obsahuje teorii, druhá praxi, třetí využití (chresi). Teorie začíná výměrem samého pojmu vše-nápravy. Doposud všechny pokusy o nápravu byly chybné proto, že jednak byly zlomkovité a netýkaly se všeho, co náprava potřebuje, za druhé bylo použito nedostatečných prostředků, za třetí se postupovalo nikoli pokojně, nýbrž násilně, takže se rozbroje a trhliny ještě zvětšovaly (kap. I). »Všenáprava« je náprava všech, ve všem a všestranně, jejím cílem je plně reformovat stav vzdělání, stav náboženství a stav občanské správy, aby nastal věk osvětlený, věk zbožný, věk pokojný a aby zavládla všeobecná jednota, jednoduchost a dobrovolnost.

Komenského nápravné snahy nejsou tedy reformismem, jak tomu termínu rozumíme dnes my, nýbrž jeho pravým opakem. Reformismus, to jsou pouhé dílčí reformy, kdežto všenáprava, na rozdíl od parciálních nápravných pokusů, je zásadní přeměnou, radikálním obratem k lepšímu. Odtud její spojení s myšlenkou chiliastickou, které se projevuje hned v první theoretické části (v druhé až čtvrté kapitole). Přijde nový věk – to je základní these celého »Poradního díla«. Nepřijde až po posledním soudu, nýbrž ještě před ním, zde na zemi. Již při výkladu »Cesty světla« jsem ukázala, jak motivy lidového i učeneckého chiliasmu přerůstají v světskou představu o vládě buržoasie, chápané jako nástup osvětleného věku. Prolínání obojího pojetí, formálně umožněné paralelismem poznání

náboženského (biblického) a smyslového i rozumového, se projevuje ve »Všenápravě« jak v celkové koncepci, tak v detailech. Vedle biblických citátů zvláště z žalmistů a proroků, barvitě kreslicích blažený věk sytými obrazy rolnické a pastevecké fantazie, staví se obraz zcela odpovídající soudobému mechanickému materialismu, v němž se spořádaná společnost budoucnosti srovnává s dobře jdoucím hodinovým strojem: »Je žádoucí, aby stav světa se stal co nejpodobnějším hodinám, zhotoveným přesně rukou umělcovou a sestaveným všude tak, aby všechno navzájem na sebe navazovalo v nejúplnějším souladu«. Stejně se ohlas chiliasmu a tehdejších buržoasních snah prolínají v uváděných svědectvích, z nichž lze soudit, že naděje na všeobecnou nápravu věcí před koncem světa je nepochybná.

Touha lidových vrstev po zlatém věku, vtělená v biblická proroctví, střídá se s pokrokovou teorií, opřenu o rozvoj výroby, obchodu i vědy a techniky posledních dob. Některé důvody nejsou nic víc než podobenství, ale právě v nich se uplatňuje básnická síla Komenského, jak je tomu v překrásném přirovnání světa k divadlu, jehož děj se před námi postupně rozvíjí a vyvrcholení přichází až na závěr. Dramatický básník, praví Komenský, se teprve tehdy setká s potleskem za své umění, je-li všem zřejmo, že všechny spleť záležitosti našly utěšený závěr. (II, 6.) Jaký závěr musíme čekat od správce všehomíra ke konci velikého divadla, které hraje s celým lidským pokolením! Je-li v tomto přirovnání metafysická mystifikace a básnická transkripce vývojové theorie, vystupuje zcela odkrytě v dalším svědectví, k němuž Komenský používá dějinné filosofie, líčící historický proces jako postupné přibývání světla vzdělanosti. Přebírá je téměř doslovně z »Cesty světla«. Stejně tak z dřívějších svých děl opakuje i krásný důkaz vzatý »z nenasytné lidské touhy po světle«, – – – »usilující přirozeným pudem stále výše a vášnivě hledající něco vznešenějšího nade všechno to, co již má«. Optimistická vira v člověka se pojí s optimistickou vírou v lidský úděl, harmonie vesmírná sama žádá, aby tak veliká touha nezůstala bez naplnění. »Svět tedy hledá a hledáním vyznává svou touhu po plnějším světle. Jestliže je tato touha všípena našemu srdci bez naděje na nasycení, pak ji musíme už vykořenit, Bůh a příroda nečiní nic nadarmo. Je-li však nevykořenitelná, pak je splnitelná« (II, 10).

Rovněž důkaz, že se brzký příchod osvětleného věku ohlašuje dosud nikdy nebývalým rozvojem vědění a rozněcováním stále větší touhy po dalším poznání, je znám již z »Cesty světla« a je odrazem současných hospodářských a politických proměn (II, 41). Avšak ani množství výrob-

ků biblických, věštby, mystické výpočty, rozmanité současné zázračné úkazy nelze interpretovat jen nábožensky. Již v první kapitole jsem ukázala, proč měl Starý Zákon tak významnou úlohu v lidových náboženských hnutích. A u české diaspory přistupovaly k tomu ještě důvody zvláštní. Láska k žalmům byla v českých lidových sektách tradiční, z žalmů čerpaly bratrské kancionály, žalmy uchvacovaly svou hymnickou velebností a mluvily k srdci názorností a zemitostí svých obrazů. Stále utlačované, stále pronásledované sekty cítily přes hranice staletí blízkost písní pastýřského a selského národa, národa utlačného, porobeného, slabého, národa vyhnaného ze své vlasti, jenž ve své bezmoci hovoří se svým Hospodinem, zemitě blízkým Bohem zástupů, který mu slibuje pomstít se nad jeho nepřáteli a uvést jej ne do nebe, ale do zaslíbené země, země pokoje, sladké pohody a hojnosti, ač cizokrajné, přece hmatatelně blízké, protože byla vysněna trpícími zástupy. Jak se neměly žalmy a proroctví stát přímým výrazovým prostředkem vyhnance, bezmezně toužícího po vzdálené vlasti? Jejich slovy a obrazy mluví v »Řvoucím hlase hrdličky« i v »Smutném hlase hněvem božím zaplašeného pastýře« i v »Kšaftu«, takže mnohá slova Písma nám tak splynula se smyslem, jímž je Komenský naplnil, že již je přímo vnímáme jako jeho slova. Vzpomeňme jen krásného žehnání národu, aby byl ratolestí rostoucí podle cest. Jak by Komenskému a rozptýleným Bratřím nezněla lahodně slova o potření nepřátel, o míru a hojnosti, o pokojném životě! A jak by se nestala živoucím poutem všem čtenářům bible Kralické a příslibem, který od představy obnovené vlasti přerůstá v obraz pokojného věku pro všechny národy. Tak nutno chápat slova: »Vyplením vozy z Efraima a koně z Jerusalema a vypleněna budou lučistiště válečná. Nadto rozhlásí národům mír a panování své rozšíří od moře k moři.« (Zachariáš 9, 9 a 10, Všenáprava II, 28). Nebo slova známá již z husitské tradice: »I zkují meče své v motyky, a oštěpy své v srpy a nebudou se více učití boji.« (Izaiáš 2, 4, »Všenáprava«, II, 28). »Aj, já vyleju na něj pokoj jako řeku a slávu národů jako bystřinu.« (Izaiáš 66, 12, »Všenáprava«, II, 28). Jak by byla nezněla jako konejšívý balsám slova: »Aby byly očištěny nepravosti naše, aby byly znovu vystavěny zříceniny naše a aby naše pustiny se staly jako zahrada Eden.« (Ezechiel, 36, 33-35, »Všenáprava«, III, 45.) A kde by byli našli Bratři i Komenský plastičtější, slunnější obraz pro vysněný věk pokoje než žalm Davidův, jenž zpívá o časech, kdy »spravedlnost a mír se potkaly« a »kdy každý bude moci sedět pod révou svou a fíkem svým a pokojně užívat svých statků i darů Božích« (»Všenáprava«, XII, 13). Biblické výroky nejsou však jen odrazem nadějí diaspory. Věk Komen-

ského je věkem Miltonovým, Cromwellovým, věkem levellerů, anglické revoluce. Kdo v této době vidí v Písmě jen věc náboženskou, myslí nehistoricky. Citace z Písma jsou stejným odrazem revolučního převratu společenského, jako je jím dovolávání se objevů, vynálezů a zámožských cest.

➤ Odrazem revoluční situace je i požadavek všenápravy a odmítání nápravy dílcí. Co jest naprosto zkažené, říká Komenský, nedá se napravit, je třeba postavit dílo zcela nové (kap. V). Všeobecná náprava požaduje, aby bylo napraveno všechno a naprostým způsobem a aby napravovali všichni. Účast všech na nápravném díle odráží aktivitu doby. Její forma však není dosti jasná. Lidé se na ni účastní především vzděláním, výchovou, osvětou, činností, která jednak připraví přechod k novému věku, jednak už je uskutečněním vztahů, základních pro nový věk. Jak ale dojde k druhému předpokladu osviceného věku, ke zničení Babylonu, k přemožení Goga a Magoga, pod jejichž jmény se kryje panství Habsburků a Říma? Bude to přímý zásah Kristův? Nebo z jeho podnětu zásah některého z oněch protihabsburských bojovníků, které Komenský vybízel k boji věštby a proroctvími? Lze tak soudit z toho, že o svolání světového koncilu se mají starat především ty národy, které přemohou Babylon. Víme, že Komenský při bytostné touze po míru nebyl proti všem válkám. V listě prefektům nizozemského loďstva, ze dne 7. února 1658,³⁴⁾ kterým doprovází věnování výtisku svých »Opera didactica omnia«, píše o oprávněnosti zbraní, jsou-li nástrojem nikoli zuřivosti, nýbrž spravedlnosti a pokud se jich užívá nikoli k působení, ale k odrážení křivd. Jeho činnost diplomatická nesměřovala (s výjimkou sporů mezi evangelíky) k míru, nýbrž k podnícení boje proti Habsburkům. Není tedy osvěta a modlitby jedinou cestou k zlatému věku, jehož hlavní podmínkou je přemožení Antikrista, je však pochopitelné, že o způsobu této porážky, o níž mluví temnými nápo věštby, se v »Poradním díle«, díle smíru a spolupráce, nemluví.

Struktura »Všenápravy« záleží na protínání dvou triadických řad. Jednou je theorie, praxe a chrese, druhou náprava náboženství, filosofie a veřejné správy. Nepřekonaným rozporem díla je konflikt mezi tolerancí, zajišťující maximum svobody, šetrnosti a svébytnosti, a mezi rigorosní, někde až inkvisitorskou kontrolou, zajišťující řád, jednotu a mír. Cesta k všenápravě se vyznačuje ohledem a šetrností ke všem. Udržování řádu, vzniklého všeobecnou dohodou, je zajišťováno prostředky zcela

³⁴⁾ Patera, č. 74.

netolerantními, přísnou censurou knižní, týkající se nejen děl současných, ale i pohanské (řecké a latinské) filosofie a literatury, rigorosním dohledem na mravnost, kontrolou i nad soukromým životem, ba dokonce i tajnými dohledači.

Komenský hledá příčiny narušení ve všech třech řadách a jejich nalezení je mu již podkladem pro určování nápravných prostředků. V oboru vědění je závadou lhostejnost a netečnost, v oblasti náboženské bezbožnost, v oblasti státní správy nelidskost, jejíž analýsa i náprava se týká všech tří oblastí. Lidé se odcizují sobě navzájem, protože se různí ve svých názorech, protože nedovedou se lišit v názorech bez nepřátelského zaujetí proti sobě a protože odtud přecházejí až ke zjevným křivdám a k nezastřenému pronásledování (X, 1). To Komenský nazývá nelidskostí, protože člověk by měl být všestranně vlídný, líbezný a pokojný. »Když se člověk odděluje od člověka, když člověk nedovede snášet člověka, když člověk zuří proti člověku, je to zřejmý úpadek lidskosti (X, 2). Proti němu čelí tři léky, smazání minulosti, snášenlivost a vzájemné smíření (X, 3). První lék záleží ve vzájemném odpuštění minulých hádek, žalob a křivd. V takovém zapomenutí vidí Komenský něco velkomyslného, bohatýrského, křesťanského, ba božského. Máme na sobě vidět, co nás spojuje, ne co nás dělí. Druhým stupněm nápravy je snášenlivost. Všichni jsme lidé a máme své nedostatky, nemáme proto pro ně jeden druhým pohrdati. »Menší početnost, nižší úděl, odlišný domov, národ neb jazyk ... dává snadno příležitost, abychom znevažovali jedni druhé. Ale tyto předsudky musíme odložit ve věci tak svaté. ... Je zlou překážkou smíření, vidí-li nebo podezírá-li jedna z obou stran, že je vydána štítivému pohrdání« (X, 12). I když se nám zdá, že někdo hájí zřejmou nepravdu, máme býti snášenliví, neboť jednak nelze se ukvapit s úsudkem, že je to zřejmá nepravda, a i je-li tomu tak, je lepší snášenlivost než poplach. Ostatně v každé nepravdě je vždy přimísena nějaká pravda, která rozmnoží společný poklad, oddělíme-li ji od zlého (X, 24). Výslovně rozvádí Komenský, proč máme snášet křesťany, mohamedány, židy a pohany. Stadium snášenlivosti je však jen průchodním stadiem. V něm ponecháváme objektivisticky vedle sebe různá existující náboženství, filosofie i státní správy. Ač je toto stadium lepší než stadium vzájemných zápasů, přece není žádoucí, aby bylo konečné. »Musíme si přát, aby se rozdílnost názorů dala nejen snášet, ale i odstranit: to jest, aby se všechny sporné otázky rozřešily tak moudře, že by se našla ústřední pravda: v ní by se dobře sešly i názory protichůdné proti sobě stojící, takže by kterýkoli názor podpíral společnou pravdu a byl by od ní podporován

potud, pokud má podíl na pravdě: při tom by samo sebou vymizelo, jestliže se přimísilo něco nenáležitého« (X, 28). To je Komenského program nadrozporové synthesy, který známe již z jeho prací dřívějších: nyní jej nalézáme jen usoustavněnější a universálnější. Jeho možnost se opět dokazuje z jednoty lidské přirozenosti, t. j. z jednoty smyslové soustavy, ze stejné podstaty společných pravd, mohoucností a pudů vrozených člověku a z Písma, stejně mluvícího ke všem (X, 33).

Ve víře v jednotnou pravdu dochází Komenský až k zajímavě reaktivistickému výkladu dosavadních rozporů. Je prý tomu podobně, jako se předpovědi nového měsíce, úplňku a zatmění mohou rozcházeti prostě proto, že je astronomové činí vzhledem k rozličným zeměpisným délkám a k rozdílným krajinám. Neodborníku se takové spory musí zdát nesmiřitelné a přece je znalec snadno smíří (X, 36).

Komenský pak podává deset základů smíření, které spočívají v tom, že popírat smíme jen to, co je evidentně nepravdivé, a naopak vnucovat jen to, co je evidentně pravdivé (evidence je trojí, smyslová, rozumová a na základě Písma). Tam, kde takové evidence nemáme, snažíme se dojít k souhlasnému závěru na základě dalších zásad, z nichž jedna radí pozorovat, z které theorie vyplývá lepší praxe, a kde ani tak nedojdeme k cíli, ponecháme věc stranou s právníckou formulí non liquet (není jasno). Komenský pak dává příklady řešení sporných otázek v theologii, opakuje případy často traktované v jeho irenických spisech, o něž se tak ostře bojovalo mezi evangelickými církvemi, křesť. večere Páně, ospravedlnění milostí nebo skutky a pod., a ukazuje všude jejich řešitelnost.

Ze zásad platných pro všechny tři oblasti vyplývá řešení v jednotlivých oblastech. Není již jen tolerantní. Idé o novou filosofii, nové náboženství i o novou politiku. Základní požadavek je vysloven lapidární větou: »Vědění, které nevede k skutkům, nechť zhynel Víra, která se nepřipravuje křesťanskými skutky, nechť zhynel Státnictví, které neudrzuje lidské věci v míru, nechť zhynel« (XI, 18). Již princip, z něhož vycházejí Komenského názory na náboženskou snášenlivost, ukazuje, jak jsou mu cizí a vzdálené dogmatické spory (víme, jak byly Jednotě cizí vždycky). Komenský chce všechny sporné otázky řešit buď tím, že navrhuje dát za pravdu oběma stranám, nebo převést části sporné otázky na nějakou obecnější nespornou thési a ponechat volnost oběma stranám v druhé části otázky. Již tím je dán základ pro negativní část nového náboženství nadřazeného starým. Obsahuje minimum dogmat. Od deismu se liší tím, že uznává autoritu Písma. Neuznává však

autoritu žádných jiných věroučných a liturgických zásad, ani autoritu jedinců (svatých otců a p.), ani autoritu koncilů, ani světskou autoritu ve věcech církevních. Závaznost budou mít až nově svolaný světový koncil a nově ustavené sbory. Vedle základních pravd rozumových a autority Písma je obsahem nového náboženství i mravní kázeň. Zde Komenský nejvíce čerpá z kázně Jednoty, kterou vždy velebil a opírá se o Řád Jednoty, jehož editorem byl. Právě kázeň je oním odkazem, který jako svůj největší poklad dává »malá Jednota« budoucí »Jednotě velké«. Připomíná-li koncepce nového náboženství deismus svým požadavkem tolerance, eliminováním dogmatiky a požadavkem shody s rozumem a vůbec požadavkem »přirozeného náboženství«, připomíná důraz na citovou stránku a na praktickou, mravní stránku pietistické hnutí, které se ostatně Komenského dovolávalo.

Tato dvojakost je dána dvojím společenským prostředím, které odrážela diaspora, zájmově zasazená mezi nejpokročilejší evropské země a mezi střední Evropu rozdrásanou válkami a politicky i hospodářsky zpustošenou. Komenský intelektualisticky doufá, že si toto náboženství, bude-li hlášáno jazyky všem přístupnými, svým rozumovým obsahem získá všeobecný souhlas, a to i u Turků, pohanů a židů. Důrazně při tom upozorňuje, že se při šíření náboženství nesmí postupovat tak, jak se postupovalo při hlásání křesťanství americkým domorodcům, a že je nutno přísně zachovávat zásadu dobrovolnosti. Pečlivě promýšlí universální pojitko církve, světovou konsistoř (XVIII), která je jedním ze tří sborů, jež se mají starat o universální správu světa. Její úkol je kontrolní. Má pečovat o chrámy a posvátná shromáždění, o představené církve v jednotlivých zemích, o dobrovolnou zbožnost a o obrácení nevěřících na víru i o stále větší osvícení věřících, o skládání a vydávání i užívání posvátných knih, o skutky zbožnosti, zvláště o pohostinství, má dohlížet na ostatní dva sbory (to je služba vzájemná, kterou současně vykonávají všechny sbory). Konečně hlavním předmětem péče je, aby nijak nebyla porušena dosažená jednota.

→ Ač hlavním znakem všenápravy je dobrovolnost obnovy, přece i ta dobrovolnost má své meze, tak jako má své meze Komenského láska k míru a pokoji. Komenský není bezzubým pacifistou a uvědomuje si problémy se svobodou svědomí spojené. Ve spojení s náboženstvím si formuluje tento problém v otázce, zda svoboda svědomí se má připustit pro všechny, a ptá se, o jaké všechny jde. Odpovídá záporně, kdyby se tím měli rozumět i lidé nevzdělaní, bez věcných znalostí, a při tom zatvrzelí, zvrácení a bezbožní. Zdůvodňuje to tím, že svědomí

také není svobodné tam, kde je poutáno pouty nevědomosti, zatvrzelosti nebo bezbožnosti. Rovněž svoboda bez plné znalosti práva není svobodou, nýbrž zvlí. Není ale jasno, jak si Komenský představuje nátlak vůči takovýmto lidem, neboť hned v následujících řádcích zdůrazňuje, že si nikdo nesmí osobovat právo, vládnout cizím svědomím, jediný Kristus (XVIII. Dodatek, str. 231).

V kapitole XXIII zavrholuje Komenský návrh na nápravu náboženských věcí různými dílčími pokyny. Projevuje se v nich jako pedagog a zkušený pastýř své církve, který dává návod, jak co nejpřístupněji a nejsnáze vštípit náboženskou výchovu. V návodech na církevní kázeň i na církevní organizaci a úkoly církevní správy se ozývá, někde téměř doslovně Řád Jednoty (na př. i v doporučení církevního zpěvu a pod.). Kláštery se mají změnit v koleje a z jejich důchodů mají být vydržováni studenti doma i za hranicemi a podporováni chudáci a mrzáci. Zde Komenský opakuje svůj návrh, který připravoval v r. 1632, až obnovená vláda evangeliků v zemi bude moci disponovat katolickými kláštery a zvláště jezuitskými nadacemi.

→ Druhou oblastí všenápravy je vzdělanost. Odsuzuje se nevšímavost k věcem, užívání autorit místo vlastního pozorování, špatné zacházení s věcmi (IX). Novou filosofií rozumí Komenský v širokém smyslu veškerou moudrost, získanou smysly, zdravým rozumováním nebo Zjevením, kryje se mu tedy s vševědou (kap. XI). Rozvádění vševědného plánu je jen stručným opakováním toho, co známe z »Vševědy« a z »Vševýchovy«, a jako u Komenského vždy, přistupují i opatření organizační, týkající se jak vědeckého výzkumu, tak rozšiřování vzdělanosti mezi lid. Pozorný zájem Komenského o věci (IV) je ve svém vzniku i svým konečným účelem společensky podmíněn – gnosologie těsně souvisí se společenskou orientací. V návrhu na nápravu poznání se zdůrazňuje nutnost pozorovat přírodu, a to se zřejmým praktickým zřetelem.

Nepřekonaný encyklopedismus a empirismus je patrný z požadavku universálního soupisu všech věcí ze světa přírody, lidské práce i mravů, a tento soupis má být opatřen indexem. Jako pomůcky k tomu navrhuje vedle knih 1. co nejvyšší věže na nejvyšších horách, 2. co nejhlubší šachty do země uprostřed údolí, i zkoumání různých pásem zeměkoule i různých krajín uvnitř těchto pásem, a to na obou polokoulích; zkoumat se má podnebí, větry, deště, mořský příboj i rostlinná a živočišná úroda, aby se zjistily příčiny, které tu působí (XI, 12). Vedle empirie se Komenský v poznávání ovšem dovolává i vrozených potencií a Písma. Je tu tedy opět jen paralelismus mezi rozumovým a smyslovým.

Plané disputování, které Komenský nazývá dialektikou, Komenský příkře odsuzuje a jako kritérium pravdivosti staví praxi a použití. V jejich jménu se s důrazem ptá: »Rekněte, akademici, co jiného jste získali až dosud, dva tisíce roků disputující o místě, o prázdnu, o entelechii, nebo zda se otáčí nebe či země? Rekněte, státníci, co jistého jste našli, zápolíce po tolik věků o nejlepší, nejpokojnější a obecné dobro, nejlépe podporující formu vlády? Rekněte, theologové, co jste našli nejlepšího a nesporného, šedesát století se hádající o nejlepší způsob, jak ctít stvořitele? –« (XI, 17).

Nejvýznačnější částí »Všenápravy« jsou kapitoly zabývající se nápravou veřejné správy. Mnoho myšlenek v nich obsažených bylo sice vysloveno, jak jsem ukázala v předešlé kapitole, při kritice sedmihradských poměrů a v memoriálu pro Karla Gustava, přesto však, ve spojení s vševednými a irenickými názory, jsou tyto projekty soustavně zpracovány po prvé. Z nich nejlépe poznáváme společenský postoj Komenského jak v otázkách ekonomických, tak v otázkách vnitřního a mezinárodního práva.

Komenský tu vychází z pojetí lidské přirozenosti. Odtud všeobecná politika je »pokud možno dokonalé uplatnění lidské moudrosti v řízení lidské přirozenosti; jejíž mocí by všechno u všech lidí bylo a zachovávalo se v míru; aby každý člověk, odkud neznepokojován, měl možnost klidně žít, bezpečně držet, co jeho jest, a užívat co nejsvobodněji společné svobody«. Tím se dosáhne svornosti malých i velkých lidských společností, takže budou jako kterékoli zdravé tělo rostlinné, živočišné nebo lidské nebo kterýkoli umně zhotovený předmět, orloj, vůz, loď atd. Vidíme tu příbuznost soudobým teoriím, zachování majetku i svobod je přirozeným právem, splývání mechanického pojetí s teleologickým dovoluje přirovnávat stát i k organismům i k mechanismům (XII, 1). Zásadou nové politiky je dobrovolnost a přirozenost, útočí se proti macchiavellským kličkám (XII, 10). Války nejsou ničím přirozeným, na počátku nebyly a v novém věku rovněž nebudou. Jsou dílem ďáblovým, které bude odstraněno (XII, 11). Jestliže v této věci je Komenský rozhodný, zůstává lhostejným vůči vládním formám. Nepatří mu k zásadním věcem. Aristokracie, demokracie nebo samovláda se dají navzájem smířit nebo lze je ponechat volnému rozhodnutí států. Mezinárodní mír bude zaručen universálním pojátkem států, mírovým soudem, který Komenský slavnostně nazývá direktoriem mocností světa, senátem světa nebo arcopagem světa. Ten nedohlídí jen na mír mezi národy, ale i na mír a spravedlnost uvnitř států, protože jedno nemůže být bez druhého.

Proto je jeho úkolem dohlížet všude na soudní dvory, soudce a na provádění práva, na sbírky zákonů i na vykladatele, komentátory a notáře zákonů, na míry, váhy, mince, veřejné cesty jako na nástroje veřejné spravedlnosti a bezpečnosti, na to, jak tomu je i u druhých sborů, na sebe samy a na ostatní dva sbory (XVIII, 1, 2). Jejich významným úkolem bude dohlížet jak všichni sledují mírové plány. Budou tedy »předními hlídkami obecného blaha, k zamezení toho, aby se nevrátily války, bouře, krveprolití nebo příležitost k nim«. »Nebudou bdít jen nad pokojem jediného národa nebo každý nad pokojem národa svého, nýbrž nad pokojem celého světa, stavějíce všade věčné hráze proti všem válkám« (XVII, 4). Účelem dohledu nad prováděním práva bude, aby »nikdo nebyl zůstaven bez útočiště, obhajoby a ochrany, komu bylo ublíženo nebo kdo se bojí ublížení«. K tomu cíli je jim uložen zvláštní úkol, ukazující jak sociální zájmy Komenského, tak jeho víru v buržoasní řád bez jeho rozporů – ve spravedlivé kolonie.

»Přihodí-li se, že se některý národ Božím požehnáním velice rozmnoží a bude proto právě svou početností tak tísňen, že rodná půda nestačí k výživě všech, tu bude povinností mírovládců předvídat a předem učinit opatření, aby nehledali svého zisku na škodu druhých, jako dosud, proti řádu vyrážejíce na sebe nebo na sousedy, vyhánějíce a vraždíce: nýbrž raději zakládáním kolonií v cizině se postarají, aby se všem vedlo dobře, a tím naplní zákon lásky a zároveň i celý svět svorností. A to nikoli bouřlivě, loupežením, jako nedávno Španělé, Portugalci, Angličané, Nizozemci atd. nýbrž... za zprostředkování mírových rozhodčích« (XVII, 5).

Jak jsem se již zmínila, při »Panegyriku Karlu Gustavovi«, Komenský nebyl tedy odpůrcem zakládání kolonií, v němž viděl nástroj pokroku, nýbrž jen odpůrcem vykořisťování v koloniích, tedy kolonialismu, jak se v kapitalistickém řádu vytvořil. Osady mají být nástrojem šíření osvěty, proto jejich zakládání není právem jednotlivých států, nýbrž ústředního koncilu. Ten má za úkol rozdělit hmotné dědictví národů, určovat, kam se má plavit který z národů, zabývajících se plavbou, aby si navzájem nepřekážely a nedostávaly se do konfliktů. Ústřední koncil má však také pečovat, aby národy nevyužívaly plavby jen k přivážení bohatství, nýbrž aby také rozvážely osvětu národům. Proto je třeba konat plavby i tam, kde nekyne žádný zisk, »mimo zisk duše« a »proto těm, kteří mají bohatou kolonii, má se přidati chudá, aby měli možnost pomáhat potřebným« (XV, str. 343). Spor liberálnosti a řádu není tu řešen prostě svobodou moří, péčí universálního sboru.

K zajištění vnitřního míru ve státech musí být ustaveno univerzální právo, které bude sloužit celému lidskému pokolení ve všech případech. Bude sestaveno jen z přirozeného práva a zákonů Božích. Proto bude třeba vyšetřit i práva pochybná a práva zjevně nespravedlivá, aby o prvních se učenci poradili a druhá aby byla na věky zavržena. Mírovládci světa budou mít za úkol, upomínat a vymáhat na učených lidech, aby sepsali neúchylné normy práva a spravedlnosti, a starat se, aby se staly známými všem lidem. Přirozenoprávní teorie vede tak k naprosté rozluce s feudalismem, zároveň ale je, ve svém strohém racionalismu, daleka Montaigneova poznatku o vázanosti zákonů na místní podmínky a vyžaduje přísnou universalnost (XVII, 8).

Náprava světské správy musí být podporována nápravou rodiny, školy a církve. Náprava rodiny je navrhována v bratrských intencích ukázněné, šetrné, střídme a příčinlivé rodiny, jejíž všichni členové pracují a každému je přidělován úkol, přiměřený jeho silám; všem v rodině se dostává i poučení a odpočinku i radovánek po větších pracích. Pracovitost proniká celý stát. Ve státě nemá být trpěn nikdo nepracující, kdo by nežívil počestně sebe i své příslušníky orbou, řemeslem, obchodem nebo duševním povoláním. Nemají být trpěni zahaleči, a stát musí dát všem příležitost k práci podle jejich možností. Komenský zde již formuluje právo na práci a povinnost státu, opatřit k ní příležitost. Ani bohatí nejsou vyňati z povinnosti pracovat, jsou privilegováni jen tím, že mají studovat a věnovat se povoláním duševním. Mravní rigorismus i společenské ohledy vedou Komenského k zákazu krčem, nálevení, kořalen a domů pitek a stejně i k zákazu lichvy, spekulace a jiného cizopasnictví. Požaduje rovněž zákaz monopolů a oligopolů, a to po celém světě.

«Osvícenému věku má být cizí tato hanba století, že několik lidí si zřídí po městech i říších monopoly a tím vylučují jiné z obchodu, chtějí jim chleba urvat od úst...» «tak také nelze trpět, aby to, co by mohlo lépe dělat více lidí, závodících navzájem slušnou horlivostí a přičiněním, to aby na sebe strhoval jediný, sice s jistým úlovkem pro sebe, ale s neméně jistou škodou a újmou státu.» – «Ačkolí to budí zdání pořádku (ve věcech státních, církevních, ba i školských), přece je v tom sklon k tyranství: proto v Nizozemí učinili moudře, že zamítli cechovnictví. Všechno budiž svobodno všem, cokoli je podnikáno kýmkoli v mezích rozumu a s obecným prospěchem.»³⁵⁾

³⁵⁾ Jos. Polišenský ve stati «Komenský a jeho doba» ukazuje na paradoxnost situace,

Rozčlenění ve státě již není feudální, nýbrž podle povolání, jež Komenský třídí podle funkcí. Funkci výživné odpovídají tělesní pracovníci, funkci oživné lékaři, vnímající filosofové a učitelé, funkci hybné kupci, vozkové a běžci, vyjadřovací funkci řečníci a soudci, obranné úředníci a plododárné theologové. Roztřídění podle tělesných funkcí je ovšem násilné, ale to je věc podružná, rozhodující je, že není stavovské, feudální. – Zmizel nejen stav panský, rytířský a pod., ale i vojenský. Mají být odstraněni bezbožní, krvaví a násilníci správce věci lidských, stejně jako pochlebníci a udavači, jež Komenský nazývá nejzlobnějším druhem lidí. Veliká účast právních vědců při vzniku zákonů souvisí s myšlenkou přirozeného práva. Právo není výsledkem rozhodnutí mocenského, nýbrž je objeveno vědci analogicky, jako jsou objeveny ostatní zákony přírody. A proto jsou vědci významnými pomocníky státníků. Zákony Boží jsou brány ze společenského obsahu evangelíí, jako na př. zákony: «Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.» – «Co chcete, aby vám lidé činili, čiňte jim, a co nechceš, aby se ti dalo, nečiníš druhému!» Veřejné soudy mají být na otevřených místech, aby všichni chudí, sklíčení a utlačováni k nim měli přístup a aby všichni měli příležitost seznamovati se s právem a spravedlností.

Úřady, kterým je svěřena správa obce (nejsou to již feudální vrchnosti, nýbrž veřejná správa v buržoasním pojetí), mají řadu povinností, které souvisí s buržoasním pojetím státu. Mají mít péči o chrámy, sirotčince, chudobince, starobince, nemocnice. Dále pečují o školy, opatřují pro ně budovy, učitele a jejich platy, prostředky na udržování chudých dětí po dobu školní docházky a mají i kontrolu nad školami. Mají na starosti trestnice, jejichž cíl je dán odůvodněním, že rušitelé řádu nemají být popravováni, nýbrž napravováni, tedy jimž je základem nápravné pojetí trestu. Engelsovo hodnocení významu hodin pro počínající buržoasní společnost, si připomeneme při dalším požadavku, který klade Komenský na úřady, totiž péči o hodiny, jejichž užívání se má stát běžným v městech, na dědinách i v domácnostech, aby byl přesně rozdělován čas k pracím i odpočinku. Plné pochopení potřeb buržoasního státu dokazuje Komenský i tím, že státu ukládá péči o veřejné cesty, o přesné vyměření vzdáleností na nich, o silniční sloupy s orientačními

při níž Komenský odsuzuje oligopoly a monopoly, jsa při tom v služebním poměru k domu de Geerů, jejichž bohatství právě na těchto formách spočívalo. Ovšem poznámka Komenského o zrušení cechů v Nizozemí dává uvažovat o tom, nemíní-li vlastně monopoly a oligopoly ještě různá feudální privilegia a omezení, jejichž zrušení v duchu měšťanstva své doby požaduje..

ukazateli, o mosty a přivozy, o hospody s nepředražnými potravinami v náležitých vzdálenostech, o mapy, o veřejnou bezpečnost a o posázení okrajů cest stromovím, dále péči o cestování mladých lidí. Rada opatření je rázu hospodářského: aby nikdo nežil zahálčivě, aby všichni byli v slušném postavení a zaměstnání, aby nikdo nic neuchvacoval druhému od úst. Aby žádná část země, polí, lesů, zahrad a budov neležela ladem. Aby všude byla zaručena veřejná bezpečnost a nikdo druhému neškodil ani veřejně, ani soukromě, doma nebo venku. Aby se pečovalo o zásobování potravinami, aby jich stát neměl nedostatek a aby se zabraňovalo hladu. Komenský při tom připomíná a schvaluje nizozemský úřední dohled nad sítěmi rybářů, aby nebyly příliš husté, aby propouštěly drobné rybky kvůli zachování druhu. Od těchto zásadních pokynů se přechází k podružnějším, avšak rovněž důležitým, jako je péče o založení jakýchsi botanických a zoologických zahrad spolu s musei, kde by bylo všechno rostlinstvo, nerosty a zkameněliny, živočišstvo a všemožné výrobky, což vše by se stalo vhodným prostředkem ke vzdělání všeho obyvatelstva i pobídkou. Komenský při svém konkrétním, praktickém smyslu hned uvádí, jak sehnat k tomu účelu pozemky, budovy, prostředky na udržování.

Požadavky povahy buržoasní jsou doplněny požadavky utopického socialismu, stanovenými s touž naivní podrobností, kterou máme téměř u všech utopiků. Strava má být jednoduchá, a má být u všech lidí v městě i na venku přivedena na jakousi společnou úroveň, aby jedni se nepřejídali a druzí nehladověli. Všichni mají mít proto jídlo ve stejnou určenou dobu, nemají si dávat předkládat víc než tři, čtyři chody a chudší mají dostávat podpory, aby úroveň byla vyrovnána. Prefekti mají v domácnostech dohlížet, zda všichni pracují a zda mají z práce dostatečnou obživu; nemají-li pro nemoc nebo jinou příčinu obživu, pak má být učiněno opatření z obecního jmění a sousedi mají na takové případy upozorňovat, aby nikdo nezůstal bez pomoci. Rovněž má být rovnost v odívání, a zde uvádí Komenský, ovšem jen jako námět, ony svěže naivní podrobnosti, které nás dojmají k úsměvu v tolika utopických projektech. U Komenského jsou spojeny s barevnou symbolikou. Děti by se mohly oblékat bíle, mládež žlutě, vzdělanci zeleně, duchovní modře, světské úřady nachově a starci šedě nebo černě. Rovněž tituly mají být odstraněny. Má se pečovat i o veřejné zábavy, a to doma, ve škole, v městečkách i městech, i o zábavy celostátního rázu má být pečováno. Zvláště doporučuje Komenský divadlo a olympijské hry. Naivní pokus o sociální vyrovnání uvádí Komenský při uzavírání

sňatků; výběr se má řídit důvody jak eugenickými, tak společenskými. Sňatky se mají uzavírat tak, aby jeden z budoucích manželů byl bohatý a druhý chudý, aby tímto způsobem se odstraňovala hospodářská nerovnost.

Mezi prostředky k ustálení obecního řádu se udává všeobecnost a známost zákonů a dobře organisovaná veřejná správa, která od nejvyšších organizačních jednotek (čtvrtní v každé městské čtvrti) až k nejvyšším, má mít mezi sebou stálý styk ve formě pravidelných porad i styk s občanstvem, jež má být soustavně informováno o tom, co se děje doma i za hranicemi, úředně vydávanými novinami. Úřad se rovněž plánovitě stará o cestování, za jehož cíl se vedle potěšení a poučení udává i to, »aby se podporovala a udržovala svornost a jednomyslnost mezi národy sousedními a vzdálenými«.

Jednou za rok má být slavnostní veřejné skládání účtů, na němž se všichni úředníci od nejvyššího až k nejnižšímu budou všemu lidu odpovídat ze své činnosti a kde bude možno jim vytknout stálé chyby a provinění (ale mírumilovně, dodává Komenský). Bude-li jejich hospodaření schváleno, má se jim poděkovat a mají být ponecháni v úřadě nebo povýšeni, nebude-li schváleno, mají být přeloženi nebo propuštěni a na jejich místo dosazení schopnější. Zde jistě je možno vidět ohlas toho, jak se v některých náboženských obcích starší každoročně odpovídali obci věřících. Mnoho pozornosti je věnováno soudcům, jejich spravedlivosti, neúplatnosti, ale i milosrdenství a tomu, aby zločiny byly odstraňovány spíše preventivním dozorem než trestem.

Všechn tento řád má být přijat na světovém koncilu, svolaném ihned po přemožení Goga. O způsobu, jak bude přemožen, ani na tomto místě Komenský nemluví, ale očekává porážku ďáblu velmi brzy. Místo zasedání má být vhodně položeno, schopno přijmout velké množství účastníků a opatřeno všim nutným k jednání. Komenský navrhuje Benátky na rozdíl od »Via lucis«, kde byl navrhován Londýn. Benátky jsou voleny pro blízkost Afriky a Asie. Zvátí mají králové a republiky křesťanského světa, zvláště vítězové nad Babylonem, sezvány mají být všechny kmeny a národy, co je jich pod nebem (»až kam je svět obydlen«, říká Komenský krásně na jiném místě). Nemají být zváni jen státníci, nýbrž i zástupci universit, filosofové a theologové. Přítomní mají být i znalci jazyků pro práce tlumočnické.

Jako v »Panegersii« i ve »Všenápravě« podává Komenský prozíravý, psychologicky propracovaný, ušlechtilou snášenlivostí a jemným taktem naplněný organizační řád i návod k jednání. Mnohé jeho organizační

pokyny a taktické rady by ještě dnes směle mohly být směrnicemi k důležitým mezinárodním jednáním. Uvádí se na paměť všechno, co bylo v minulé době řečeno o nutnosti míru, ať již to řekli proroci starozákonní, církevní otcové nebo římstí státníci a historikové. Nynější mírové hnutí by snadno našlo v Komenském soubor výroků o nutnosti a kráse míru, počínajíc dobou biblickou až do XVII. století. Je možno říci, že Komenský přečetl a promyslel celé světové dějiny i všechny filosofy a náboženské myslitele s aspektu mírové myšlenky. V tradicích humanistické učenosti hledal spíše výroky o míru než fakta mírového úsilí, ač ani fakta nejsou zcela opominuta. Výroky vládl mistrně, se zkušeností kazatele, který každý vlastní návrh uvádí citátem z dějin, které mu jsou zhuštěnou zkušeností. A tak při návodu, jak má jednat koncil, připomíná Liviov výrok z římské historie: »Pak byl uzavřen mír, a s větší horlivostí začali nato mírové práce (Římané) než s jakým úsilím vedli války.«

Jednat mají všichni společně, státníci, theologové i filosofové, v tom pořadí, že nejdříve se bude jednat o věcech vzdělanosti, která má dát světlo všemu dalšímu, naposled o věcech politických jako základu, vrchole a poutu ostatních. Před jednáním je třeba se dohodnout o jeho podmínkách. Je to 1. odložení předsudků, nikdo totiž nemá sobě nebo svému názoru prisuzovat universálnost; 2. neutralita, t. j. nikdo se nemá na žádnou věc dívat jako na cizí nebo na svou vlastní, nýbrž na všechny věci jako společné; 3. nikdo se nemá odvolávat na zvyk nebo předpis doby, protože zvyk není nad pravdu. Je nutno nechat stranou všechna stará usnesení právní i církevní i všechny staré hypotézy.

Na podmínky jednání navazují jednací zákony. Každý má mít možnost pronést svůj názor o všem. Nesmí být nucen a zastrašován. Všechno musí být tak jasné, aby všichni rozuměli. Usnesení smí být učiněno jen o tom, s čím všichni dobrovolně souhlasí a proti čemu ani není možno mít námitky. Soudcem bude sám lid. Komenský, jako často i jinde, užívá tu spíše jako řečnické ozdoby formy sylogismu. Horní premisou bude trojí přirozený zákon, dolní premisou bude svědomí všech lidí a zároveň bude nadšený souhlas všeho lidu.

Důsledně by Komenský měl všechen další obsah jednání koncilu ponechat až koncilu samému a nepředvídat již předmět jednání a dokonce i jeho výsledky. Jak by však bylo možno, aby se muž touhy nelaskal v mysli konkrétními obrazy předmětu jednání i jeho závěrů? Hlavním cílem jednání je dosáhnout jednoty ve všech lidských věcech a učinit opatření, aby jednota byla zachována. Bázeň o jednotu – spor liberalismu s řádem, vede k představě kontrolních úkolů světového kon-

cílu, které mohou zarazit rigorosností a netolerančností, na př. přísná opatření dohledu nad pohanskými knihami, které se mají dostat široké veřejnosti (Komenský nechce censurními návrhy omezit vědecké používání starých autorů). Jednota a řád je nejvyšším dobrem, které musí být všemi prostředky udrženo. Jeden ze tří centrálních sborů, světový soud, »bude krotit vnější moc rušitelů míru vnější mocí. Kdekoli se totiž vynoří nějaká násilnost, která by se nechtěla dát udržet v mezích řádu ani světlelem rozumu, ani láskou k Bohu, ani bázni Boží, udusí ji mocně z nejvyšší pravomoci. Představuje si tedy Komenský ústřední sbor nadaný výkonnou mocí, která by v případě potřeby, vynutila jeho opatření.

Ve »Všenápravě« se promýšlí i organizace sborů. Je budována zdola nahoru, nadstavbově. Sборы má každý kraj, každý světadíl a konečně je jeden (složený zase ze tří) pro celý svět. Ústřední sbory jsou voleny zástupci, kteří jsou vysíláni ze všech národů. Postupuje se naprosto demokraticky, bez nátlaku, za účasti všech národů. Usneseno nesmí být nic, s čím nebudou souhlasit všichni. Světový styk je zaručen jednak neustálým stykem nadřazených sborů se sbory podřazenými, dále pak tím, že se jednou za deset let k šíření společných otázek bude konat celosvětové shromáždění, oběslané zástupci všech národních sborů (jednou v Evropě, po druhé v Asii, po třetí v Africe, po čtvrté v Americe, připomíná Komenský, ve své úzkostlivé spravedlivosti ke všem světadílům). Ze záležitostí, o něž má pečovat trojí ústřední sbor, je třeba jmenovat: zavedení jednotného jazyka, rozdělení vlády nad koloniemi (jak jsem o tom již mluvila), péči o kalendář a p.

Závěrem pojednává Komenský o formě, jakou se mají usnesení světového koncilu oznamovati všem národům. Opět tu vystupuje diplomatický takt, plynoucí z úcty ke všem národům a k jejich svobodě-milovnosti. Při doporučení věcí národům »bude třeba jednat opatrně, aby nebyly předkládány formou dekretování, nýbrž formou doporučení nebo i čestného a štědrého daru. Neboť lidská povaha velmi lpí na své svobodě a nesnáší poroučení; raději má horší věci vlastní volby, nežli lepší věci cizí volby, vnucené lidem proti jejich vůli; je také ctižádostivá, chce být ctěna, ne znevažována« (Všenáprava, XXV, str. 346). Je třeba obrátit se ke každému národu jeho vlastní řečí a »s takovou skromností, aby se nezdálo, že přinášíme něco zcela nového, neznámého a jim cizího; nýbrž něco takového, co oni sami mezi sebou před očima a na jazyku mají a milují, hledají a ctí, ale snad dostatečně nechápou« (kap. XXV, str. 347).

Svět se tak stane blaženým, všude nastane mír, budou zmírněna »stále rozmnožovaná břemena národů, kterých nyní bylo nevyhnutelně třeba na válečné náklady králů« (kap. XXVI, str. 352). Zhuštěná zkušenost, historie, je opět volána za svědkyni, ač v negativním smyslu. Komenský cituje Tacita: »Páteří říše je získávání peněz; neboť nelze mítí mezinárodní pokoj bez zbraní, ani zbraně bez žoldu, ani žold bez daní.« Komenský ukazuje, že to platí jen pro ony říše, které vznikly násilím a které se proto musí udržovat násilím, a přece nakonec zaniknou. Nebude to však platit pro řád, zakládající se na všeobecné dohodě (kap. XXVI, str. 352). Bez jakýchkoli omezení rozevírají se před Komenským horizonty budoucího lidského blaha. Není to již jen gnoseologický optimismus, nýbrž i optimismus společenský a ontologický. Když Komenský ukazoval na neblahé následky špatného poměru člověka k věcem, zdůrazňoval, že z něho plyne trojí zlo. Při nadbytku bohatství, kterým Bůh přestědře opatřil svět ve prospěch jeho obyvatelů, přece většina lidí trpí nedostatkem a zakouší trampoty místo radosti, místo zdraví nemoci, místo dlouhého věku předčasnou smrt (IX, 9). V novém věku všem bude dobře, nastane blahobyt národů, bude zvyšována plodnost země, přemáhány nemoci. Jako se gnoseologický optimismus Komenského vzpínal až k představě vševědčnosti, tak se jeho optimismus ontologický vzpíná až k představě, že »jako nejposlednější nepřítel musí být zahlazena smrt«. (Všen., kap. XVI, str. 354.)

Závěrem »Poradního díla« je »Všeobecná výzva«, »Pannuthesia«. V ní se Komenský znovu obrací k mužům odpovědným za zdar lidských věcí, aby usilovně pracovali na uskutečnění projektů, v »Poradním díle« obsažených. Znovu tu hovoří mocně jeho optimismus i jeho demokraticismus. Vzdělanci, jimž se dostalo světla pravdy, nesmějí je podržet pro sebe, nýbrž musejí je vracet všem. Jen s tou podmínkou smí kdokoli z lidí přenést k soukromému užívání, cokoli je dáno pro celek, vrátí-li zase ze svého soukromého držení do držení veřejného, cokoli může. Sic by nemohla obstát společnost lidská ani veškerenstvo věcí, kdyby se vždycky bralo z obecního, ale nikdy se nic nevracelo.³⁶⁾ Hledat nápravu věcí lidských je činnost záslušnější, než hledat kámen mudrců, kvadraturu kruhu, perpetuum mobile. K ní jsou mobilisováni vzdělanci, theologové i politikové.

Bylo by možno citovat do nekonečna. Protože však je nutno se již

³⁶⁾ Hendrichův překlad VII kapitola »Pannuthesie ve výboru«, »Jan Amos Komenský ve světle svých spisů«. Str. 141 a n.

rozloučit s touto podivuhodnou heptalogií, je nutno shrnout její obsah zhuštěnou zkratkou. Je to hymnus víry v budoucnost lidstva spojený s naléhavou výzvou ke všem, aby ji svým úsilím připravovali.

Východ z labyrintů osobních i z labyrintů lidstva.

Snažila jsem se ukázat, jak Komenského snaha po jednotě roste ne z přehlížení rozporů, ale z hlubokého nahlédnutí na samo jejich dno. Komenský si našel svůj termín pro rozpory osobní i společenské, ať již se projevují ve vědě, náboženství, školství, státní správě nebo v nejsoukromnějším životě. Je to termín »labyrint«, spojený s konkrétní představou jeho mladistvé básnické alegorie. Pro překonání rozporů si pak nachází termín »východ z labyrintu«, jehož použil i jako název práce »Východ ze školských labyrintů«.

Zvážit vývoj společenských názorů Komenského znamená sledovat, jak chápe a odráží rozpory své doby, jak se vyvíjí jeho pojetí těchto rozporů a jak se mění rovina, v níž si představuje jejich řešení.

Jestliže pozornost v poradním celku je soustředěna na jednotu a jestliže rozpory jsou v ní sice analysovány, avšak úmyslně nejsou stavěny do popředí, projevují se nám zato v plně hloubce ve dvou malých spisech z jeho stáří, »Angelus pacis« (»Posel míru«) a »Unum necessarium« (»Jednoho jest jen potřebí«). První z nich podává obraz toho, jak Komenský chápe objektivní rozpory nejposlednější vývojové etapy. »Unum necessarium« je skládání počtu z celoživotních rozporů vlastních.

I když Komenský své celoživotní úsilí nazývá labyrintem, sledující ho, uvědomujeme si, že to nebyla cesta v kruhu. Komenský si drásavě uvědomoval bloudění, okliky, marnost sisyfovských pokusů, únik jablka, jež se zdálo již na dosah ruky. My však si uvědomujeme, sledující Poutníka od »Labyrintu«, psaného v útulku nad Orlicí, až k »Unum necessarium«, psaném v nizozemském vyhnanství, že tu myslitel prošel obrovskou cestou kupředu. Šel od řešení otázky národní k řešení otázek všelidských. Šel od feudálního, stavovského pojetí společnosti, přes společnost buržoasní až k výhledům někam daleko za ní, kde budou odstraněny nejen rozpory mezi světem feudálním a světem měšťanským, ale i rozpory uvnitř nového řádu. Obojí postup šel paralelně. Zničení habsburské říše a papežské nadvlády je spojeno s touhou po návratu do vlasti. Ještě memoriály oběma sedmihradským bratřím Rákóczim i Panegyrik na Karla Gustava švédského spojovaly porážku nejsilnějších

sloupů feudalismu a zničení feudálních zlořádů v Sedmíhradsku a v Polsku s nadějí na návrat českých vyhnanců do vlasti. Feudální zaostalost uvnitř země a mocenské sloupy feudalismu ve Vatikáně, na habsburském dvoře i v jezuitském řádu byly tu hlavním nepřítelem. Rozpor mezi papeženskou Evropou a zeměmi, kde vládl corpus evangelicorum, byl hlavním dějinným rozporem. Jevil se v náboženské rovině jako rozpor mezi reformací a protireformací.

Vývoj evropských událostí ukázal však rozpory další. Vítězství nezaručovalo by o sobě mír a světelný věk, jak bylo možno věřit ještě v předvečer anglické revoluce v Londýně. Zklamání ze zahraniční politiky Cromwellovy, pozorování praxe kolonizačních států, situace Nizozemska, které se stalo Komenskému druhou vlastí, nutilo zvidavého Poutníka uvidět první trhliny oněch propastí, které se v kapitalistickém řádu rozevrou v plné síle až v období imperialismu.³⁷⁾ Nový nepřítel se rýsoval vedle feudálního Babylonu. Státní resona, sobecká, vypočítavá, bezohledná, kterou jsou ovládány i nové buržoasní státy ve své vnitřní a zahraniční politice, macchiavellské prostředky vůči vlastním poddaným i vůči sousedům sejevily jako nové zlo, nijak neomezené jen na říši Antikristovu. Nebylo třeba porazit jen Babylon, jen zlo feudální, ale také vzrůstající zlo nového světa, neboť »vznikla jiná nákaza tísnící a hubící lidskou společnost, porušovatí totiž božská a lidská práva libovolně, jen když je naděje, že člověk upevní stav, který si učinil cílem. Nazývají to zřetelem ke skutečnému stavu (ratio status) a rozumějí tím dělati vše, co by sloužilo vlastnímu prospěchu, při čemž nejsou překážkou žádné smlouvy a sliby. Jestliže se však tohle dovolí (a podle příkladu jedněch žádají druzí, aby se jim to dovolilo), bude veta po vzájemné důvěře mezi lidmi, nic nebude bezpečno před věrolomností, nebude již vládnouti právo, nýbrž násilí nebo lest. A tak veškeré lidské věci budou pouhým labyrintem bez východu, pouhými balvany Sisyfovými, jichž nelze nikde upevniti, a všechny naděje na sousedskou lásku a svornost budou pouhými prchavými jablky Tantalovými.«³⁸⁾ Právě toto místo

³⁷⁾ Zesílení vědomí rozporů v pracích Komenského z amsterodamského období je jistě obrazem vyhrocujících se rozporů v Nizozemí, této klasické zemi kapitalismu v XVII. stol. Připomeňme si drastický obraz holandského koloniálního hospodářství v I. d. Marxova »Kapitálu« (český př. I. d., str. 792 a n.). Marx glosuje strašná fakta slovy: »Dějiny holandského koloniálního hospodářství – a Holandsko bylo vzornou kapitalistickou zemí XVII. století – skýtají nepředstavitelný obraz zrady, úplatnosti, vražd a podlostí.« ... »Kam vstoupila jejich noha, zůstala po nich spoušť a liduprázdno. Banjuvangi, provincie na jávě, měla roku 1750 80.000 obyvatel, roku 1811 již jen 8000. Tomu se říká doux commerce (hladký obchod)! (Karel Marx, Kapitál I, Praha, 1953, str. 792).

³⁸⁾ »Jednoho jest jen potřebis, VIII, 12. (Překl. J. Ludvíkovského, Praha, 1920, str. 139).

z »Unum necessarium« přimělo Friedricha Meinecka k tomu, že uvádí Komenského jako prvního odpůrce »státní resony«.³⁹⁾

Jiným rozporem je zlo spojené se zámořským obchodem a s plavbou. Komenský je vidí v dvojím, jednak jako vykořisťování kolonií, jednak jako příčinu konkurenčního boje mezi národy, které provozují zámořský obchod a jsou pány kolonií. Tomuto rozporu je věnován krásný spisek »Posel míru«. Komenský chápe boje mezi feudálními státy a státy buržoasními jako nutné a spravedlivé, chápe je jako boje o sám obsah společenského řádu (pojímaného nábožensko-mravně, ale i ekonomicky a politicky), kdežto vzájemné boje států příbuzných politickou, hospodářskou i náboženskou strukturou chápe jako nemravné a absurdní, protože mají motivy hospodářské. Proto rozhořčení nad konfliktem nizozemsko-anglickým, proto neúčinný osobní zásah v Bredě.

Ale dalo to popud i překrásnému dílu, hlasu starce, který je si vědom toho, že jeho ústy mluví nejen osobní přání, ale i tužby všech pokojných lidí. Jeho hluboké pobouření pramení z toho, že tento rozpor otrásá tím, co sám pokládal za základ nové jednoty. Proto ta naléhavost výzev, ukazování na absurdnost války, vedené mezi těmi, kteří kdysi proti společnému nepříteli společně bojovali za svobodu, proto tak naléhavé mírové usilování muže, který nedávno všim úsilím podněcoval válku proti Habsburkům.

Trhlina se otvírala tam, kde podle jeho přesvědčení již nemělo být trhlin. Odtud touha zažehnat nový spor, odtud snaha prohlásit jej za omyl a nesmysl, ukázat jeho nemravnost, absurdnost i neúčinnost. Odtud realistické postřehy, ukazující absurdnost rozporu, odtud naléhavá slova: »Vždyť, kdybyste byli nezačali, vaše pokladnice soukromé i státní nebyly by tak vyčerpány; nebyla by v takovou tíseň uvedena většina poddaných; nebylo by zahynulo tolik tisíc statečných mužů; nebylo by tolik lodí (vystavěných jako hrady) i s takovou silou statků potopeno v hlubinách mořských: nebylo by bývalo tolik křesťanské krve smíšeno s mořskou vodou; nebylo by spáleno tolik korábů; nebylo by ztraceno tolik krajů, měst, ostrovů atd. Jestliže na obou stranách někteří jednotlivci (piráti to, ke vzájemné škodě nepřátelsky proti sobě vyzbrojeni) se obohatili kořistí, oč více jiných bylo oloupeno o všechno své jmění a do naha vysvlečeno! Jestliže se ta i ona strana honosila, že zabila některého z nepřátel (ale z jakých nepřátel! Z bratří a sousedů, bohužel!), nechť

³⁹⁾ Viz Archiv pro bádání o životě a spisech JAK, II, 21 a X, 47, a Friedrich Meinecke: »Die Idee der Staatsräson«, Mnichov, 1924.

počítá zase, kolik tisíc svých příslušníků ztratila! Vyplatí se lovit ryby na zlatou udici? Vyplatí se cizí krev vlastní krví čerpati? Vyplatí se prodávati loď, na které s tebou tvůj nepřítel jede, abys s jeho záhubou zahynul i ty?» («Anděl míru», 12. cit. vyd., str. 27–28). Komenský tu jasně chápal nesmyslnost rozporů kapitalismu, nechápal však (nechtěl a nemohl) jejich nutnost.

Mnoho čtenářů se již obdivovalo vroucnosti a pádnosti mírových výzev v «Poslu míru». Byly vysvětlovány odporem Komenského k válce a jeho přičylností k pohostinnému Nizozemí. Nebyly však dosud vysvětlovány silou otřesu, který prožíval svět a jež Komenský citlivě odražel, když se před ním rozevírala propast rozporů nového věku. Nezapomeňme, že mořeplavba byla Komenskému poslední dosaženou cestou k šíření osvěty, předstupněm konečného, úplného světla. A nyní právě ona se stávala zřídlem bratrovražděného boje, který snižoval nejen moc a sílu, ale i morální prestiž dvou předních představitelů evangelického tábora, před tváří dosud číhajícího feudálního nepřítele. Jako psal kdysi Oxenstjernovi, později Rákóczi a Karlu Gustavovi, tak pronáší nyní poselství brebským vyslancům.

Ale pastýř rozprášeného stáda se tu již nechvěl o svůj národ a církev. Chvěl se o Evropu, o její velké poslání kulturní a mravní, které sama utápěla v mamonu a loupežení, chvěl se o mír světa a o jeho budoucnost. Nepotřeboval si již k svému vystoupení, jako kdysi, vypůjčovat hlas i tvář proroka Haggaea. Celoživotními zkušenostmi a zásluhami sám se stal patriarchou a prorokem, hodným svého starozákonního jmenovce Amose. Mohl důstojně pozvednout svůj hlas, mluvící za mírumilovné zástupy.

«Já, posel míru, vybízím Vás jménem Boha míru, abyste si při tomto mém setkání nebrali k jednání nic než věci míru, s tím pevným přesvědčením, že budete v Bredě dlítí jakoby před nejrozsáhlejším hledištěm celého světa a že na Vás budou obráceny oči všech na nebi, na zemi, ba i v podsvětí.» Říkal jim, že budou blahoslaveni, obnoví-li jejich schůzka svornost mezi sousedními národy, zároveň však varoval: «Ale jak jste naopak nešťastni, jestliže se rozejdete bez pořízení a jestliže všem duším míru chtivým, ba celým národům, ano i celému okrsku světa (neboť všechno jste ve své války zapletli) dáte příčinu k nářku a trpkému pláči, že jsou pustošeny silnice, že přestává přechod po steskách, že v nívech přicházejí úmluvy, že jsou v nevážnosti města, že lidé nejsou považováni za nic, že kvílí a zemdlévá země.» Jako v «Poradním díle» i jako v «Jednom potřebném» byl si Komenský vědom i ve svém poselství na mírové porady v Bredě, že lidská touha je odvěká, že často byly činěny

nekonečně rozmanité pokusy o odstranění sporů, avšak, ať se užilo jakýchkoli smluv, záruk, čestných slov, slibů, přísah, nikdy nebylo dosaženo trvalého výsledku. «Neznali cestu míru», opakuje Komenský biblická slova. A i v «Poslu míru» i v «Jednom potřebném» se vracel raný motiv labyrintu. «Proto až podnes stejně umění míru jako umění války bylo jako labyrint, bloudění bez konce, a jako balvany Sisyfovy, které vždy až k vrcholu nějaké touhy se daly pracně valiti, ale nikdy se nedaly postavit, nýbrž vždy se dolů svalovaly; a jako uhýbající jablka Tantalova, po nichž se ústy dychtivé touhy vždy sahalo, ale která se nedala nikdy dosti pevně zachytiti.» («Anděl míru», par. 6. Vyd. Kalich, 1938, str. 21.)

A v «Jednom potřebném» vedle onoho labyrintu, jimž po dlouhé historické věky bloudí celé lidstvo za bludným světélkem touhy po míru, je připomenut i labyrint druhý, osobní, vlastní celoživotní mírové úsilí Komenského. Jako tak často v jeho myšlení je postaven vedle sebe makrokosmos a mikrokosmos hledání pokoje v tisíciletém labyrintu krvavých lidských dějin i usilování o mír v celoživotním labyrintu toužícího poutníka Amose. Na objektivní i subjektivní pochyby odpovídal Komenský stejně – nadějí. V «Poslu míru» se ptal: «Jest však naděje, že se někdy ve věcech lidských bude dít jinak?» A odpovídal slavně: «Ano, jest.» (§ 6.) V «Jednom potřebném», vzpomínaje na všechno, co pro věc míru podnikal, ptal se podobně: «Zdaž marně?» a odpověděl: «Bůh ví. Já dosud neříkám, ani že jest nějaká naděje, ani že není, třebaš na mne nyní již čeká hrob.»⁴⁰⁾ Dodával pak na obranu svých snah: «Nesmí se mluvit o pošetilosti, jestliže někdo důvěruje v dobrou věc a spoléhaje na Boha chtěl by a měl by odvalu volati na celý svět, a celé lidské pokolení napomínati, aby zmoudřelo.» (X, 6, str. 182.) Připojil ještě své žhavé vyznání víry v jednotu lidstva a v nutnost, navzájem si pomáhat. «My, celé pokolení lidské, jsme jedním potomstvem, jednou krví, jednou rodinou, jedním domem: tedy právě tak, jako část pomáhá svému celku . . . tak i my, kteří jsme účastni přirozenosti lidské, máme pomáhati jiným, rovněž jí účastným» (X, 5, str. 183).

Ptáme se, co dovolovalo Komenskému po všech zklamáních, po všem bloudění věřit, že je nit, která vyvede z labyrintů do volného prostoru («ex labyrinthis in planum»)? Viděl nezdary dosavadního úsilí. Jeho idealistický názor na dějiny, v jeho době nutně daný historickými podmínkami, mu nedovoloval poznat příčinu těchto nezdarů. Jen někdy, v dílčím postřehu, spatřil v hmotném zájmu a v bezuzdném kořistnictví

⁴⁰⁾ Unum necessarium X, 5, l. c., str. 182.

živnou půdu, z níž se rodily spory a která bránila jejich smírnému řešení. Zablédl tyto okolnosti právě tak, jako si uvědomil, že touha po vykořisťování lidské nevědomosti se stává brzdou šíření vzdělání do širokých vrstev. Viděl však také neustále rostoucí touhu po míru a slyšel neustále silněji se ozývající hlas pokojných, pracovitých občanů. Nabyt přesvědčení, že tato touha více a více roste a nemůže zůstat bez vyplnění. Nemohl ještě vidět příčiny jejího růstu a sílení. Ale svým dalekozírným pohledem dohlédal čas, kdy se touha vystupňuje tak mocně, že již nic ji nebude moci zadržet. Vyslovoval touhu lidových mas po pokoji v době, kdy lidové masy neměly ještě dosti sil, aby svůj požadavek prosadily. Avšak veliké dějinné převraty, které prožíval, růst sil nového, které dobře chápal v ekonomii, technice, politice i kultuře, vdechly mu dějinný optimismus, který spolu s chiliastickým snem zástupů vyděděnců dovedl jej až k velkolepému projektu světového míru.

Celou velikost mírového projektu ve všech třech oblastech, vědní, náboženské a politické, pochopíme teprve, když se ještě jednou ohlédneme nazpět a přehledneme ony propasti rozporů, ona bludiště hledání, přes něž jde Poutník k světlu nejjasnějšímu. Prvními rozpory jsou reformace a protireformace, český stavovský stát s náboženskou tolerancí a reakční absolutismus Habsburků, stará scholastika a nové proudy přírodovědné. Fronty jsou tu jasné, je zřejmo, kde je Antichrist, proti čemu je třeba bojovat.

Rozevřela se propast nad jiné mučivá. Pokrokové národy šly svou úspěšnou cestou kupředu, zatím co vlast zůstávala v chapadlech Antikristových; jejich úsilí pomoci »národu, na nějž první shlédli Kristus« nebylo takové, jak by si vyhnanci přáli. A přece naděje, že věk světla je na dosah ruky, že objevy, vynálezy, zvýšený blahobyt i růst vzdělání jsou jeho předzvěstí, plála stále jasněji a za londýnského pobytu v předvečer velikého převratu se rozhořela intenzivním jasnem.

Přišly nové rozpory. Anglická revoluce se rozštěpila v proudy, jimž Komenský nerozuměl, independentství se mu zdálo úkladem proti křesťanému církevnímu smíru, rozpor mezi státy brzdil vítězství nad Habsburky a osvobození Čech a rozpor mezi baconovskou, induktivní metodou, Komenskému tak blízkou a srozumitelnou, a požadavkem apodiktčnosti a axiomatisace, který si sám ukládal, hromadil nepřekonatelné překážky v cestu realizaci pansofie.

A přece i tu se fronty ještě zdály jasné. Porazit Antichrista, to je Habsburky v politice, jesuity v náboženství a planou scholastiku ve filosofii.

Zatím však, sotva Komenský vyhlédl jasnou plochu, po níž možno postupovat, již se na ní objevily zlověstné trhliny, šířily se a prohlubovaly. Sotva se zdálo, že kyne cesta z labyrintu, zase tu byla místo východu jen zeď, o níž se krvavě rozbíjelo čelo. Novodobá filosofie, vítěz nad scholastikou, zdála se šířit nové »zmatky«, a největším z nich je Descartes se svou skepsí, se svou těžko pochopitelnou, Komenského dráždící teorií vírů i se svým oddělováním filosofie od theologie. Nestačilo odmítnout »obludnou theorii Koperníkovu«. Ze svobodného pozorování přírody se rodí obludnosti nové.

Mořeplavba nesla s sebou vraždění a loupení v koloniích a bratrovražedný boj mezi Nizozemím a Anglii. Komenskému bylo jasno, že zde již nejde o Antichrista a že se tu nic nespraví bojem. Uvědomoval si, že není možno zničit příčiny těchto zjevů, protože tyto příčiny jsou zároveň i příčinami pokroku. Není možné jít zpátky. Komenský si uvědomoval, že v obchodu je právě onen činitel, který je jak nositelem pokroku, tak strůjcem podnětů k loupení a válkám. Jak tu najít smír?

V »Poslu míru« si Komenský kladl otázku, zda plavby Evropanů do cizích krajín přinesly Evropě více dobra či zla. Připomíná konkurenční kruté války, z nich vzniklé, připomíná i, že dovoz afrického a amerického stříbra a asijských perel a drahokamů i nesmírné rozmnožení kovu přineslo s sebou nesmírný vzestup cen, připomíná i rozmnožení hýřivosti a neřestí. (29, str. 45.) Komenský však stojí plným nohama na buržoasní půdě. Poněvadž umění plavecké nutno uznati za nesmírný dar boží, nechceme-li býti vůči Bohu samému nevděční a také vůči výhodám životním nespravedliví, »nesmíme uvažovati o jeho opuštění, nýbrž o zastavení zlořádů, které se jeho zneužíváním vloudily (míním lakotu, vzájemnou závist, nenávist a krvavé války, jimiž se před očima barbarů ubíjíme«). Navrhoval proto dohodu mezi národy mořeplaveckými, kdo z nich má provozovati tyto plavby, a plaiduje pro ty, kteří nemají jiných prostředků k výživě, jako jsou Nizozemci. Spor tedy nebylo možná řešit zásadním prohlášením svobody moří, které by nezabránilo válkám, nýbrž jakýmsi rozhrančením zájmových sfér mezi mořeplavecké národy.

Nejen mořeplavba, i kupectví samo má v sobě jak prvek dobrý, tak prvek zlý, a Komenský se opět snažil dobrý ponechat a zlý odstranit nebo kompenzovat dobrem. Kdo shromažďuje mnoho zisku z obchodu, má mnoho vynakládat na chudé, sirotky, pocestné, chudobince, školy, chrámy a p. Rovněž zisk ze zámořského obchodu má být vyvažován dobrodiním křesťanství, vzdělanosti a civilisace, jež mají Evropané šířiti mezi domorodci. Víme již, že ve »Všenápravě« svěchoval Komenský péči o roz-

dělení zámožských tříd i koloat i péči o zamezení loupeží a šíření civilizace do zámoří, světovému mírovému soudu.

Nové rozpory tedy nelze řešit tím, že jedna strana zvítězí nad druhou, nebo tím, že zničme zlo, když vytrháme to, z čeho zlo klíčí. Vždyť často semeno je jak příčinou dobra, tak příčinou zla. Zlo je možno řešit jen všeobecnou dohodou, vyrovnáním, ne návratem k starému, ne jednostranným přikloněním k nějakému názoru, nýbrž syntesou kladných prvků ze vši bohaté se rozrůstající mnohosti. Nejde již o vítězství reformace nad protireformací, nýbrž o nové náboženství, nejde již o vítězství jednoho bloku států nad druhým, nýbrž i organisování a zajištění mezinárodní dohody a spolupráce, nejde již jen o vítězství nad scholastikou, ale o novou filosofii. Všechny tyto nové celky podržují v sobě klady minulého vývoje, jsouce zrušením jeho záporů.

Je tu však ještě jeden rozpor, na jehož řešení je třeba se podívat, týž na něj ostře narazil Hobbes. Rozpor mezi svobodou vůle a řádem. Tento rozpor vidí Ernst Bloch⁴¹⁾ jako základní v utopiích na přechodu od feudalismu ke kapitalismu. Mezi nimi rozlišuje utopie svobody, proniknuté pathosem svobody (typem je mu Tomáš Morus) a utopie řádu, proniknuté pathosem řádu (typem je mu Campanella). Tím dramatičtější je vnitřní pathos Komenského, v němž plane stejně žhavě touha po svobodě i řádu a dostává se do neřešitelných kolís. Je to jeden ze základních rozporů kapitalismu, odrážejících se ve zmysťifikované formě ve filosofii. Skládá-li se společnost z osamělých monad, z Robinsonů, svezných na jeden ostrov, jaká je mezi nimi souhra? Komenský jako Hobbes vychází z počáteční svobody všech. »Lidská přirozenost je pamětlivá té svobody, jež jí při stvoření byla dána, a nemůže býti ujařmena, leč proti své vůli a stále pak hledá vysvobození« (»Unum necessarium«, II, 10, str. 48). Komenský však nesoudí, že by z této svobody musila nutně vzniknout válka všech proti všem. Války vysvětluje tím, že ti, jimž se zalíbilo panovat, vymýšlejí si násilí a úskoky, aby mohli panovat stále. Tak vznikají války. Války tedy nejsou výsledkem lidské svobody, nýbrž výsledkem potlačování této svobody od mocných jedinců. Lidská přirozenost není špatná, ale také není tak dobrá, jak si představuje Rousseau, že by její добрota spočívala v počáteční neporušenosti a kazila se civilizací. Pedagog Komenský si představuje přirozenost prvotních lidí asi jako zdravou, bujnou, nezkrácenou přirozenost dětí. Je dobrá, ale potřebuje vede-

⁴¹⁾ Ernst Bloch: »Das Prinzip Hoffnung«, II, d.

ni, vzdělávání, osvěty. Špatné vzdělání nebo nevzdělanost ji porušují, náprava této porušenosti neznamená restituci původního stavu, nýbrž nápravu vad, způsobených špatným osvícením a přivedení k stavu opravdového vzdělanému. Ne nadarmo proto přirovnává Komenský k různým stupňům školním nejen život jednotlivce, ale i historický vývoj celého lidstva. Tato theorie, v níž se pojí počáteční neporušenost s nutností vzdělání je jistě pedagogičtější než Rousseauova. Zvíle člověka nemůže být proto spoutána absolutistickou vládou, která by jen vzbudila síly odporu a zhoršila stav, nýbrž musí být osvícena vzděláním a ovládnuta laskavým jednáním. »Lidská přirozenost se nevzpírá tomu, aby byla ovládnuta, ale lidsky a ne zvířecky: neboť člověk je člověk a ne zvíře.« (»Unum nec.« II, 11, str. 49) . . . »K řízení lidské přirozenosti jest jednoho potřebí, totiž laskavého vedení: násilí, přinucení, úskoky a nástrahy nejsou pravými prostředky, jimiž dosahujeme poslušnosti u tvora rozumného« (II, 11). »Umění vládnouti se zakládá na moudrosti, nikoli na síle, na opatrnosti, nikoli na úskoku. Neboť povaha lidské přirozenosti nedovolí, aby se s ním krutě nakládalo« - » . . . zkrátka tedy vyžaduje se k dokonalé svornosti buď důstojná rovnost, nebo jak důstojná vláda, tak důstojná poslušnost, neboť obecná svoboda (jakoby obecné věno lidské povahy a obecný znak božského obrazu, jenž je v nás) je vůdkyní a světlem svobodných činů.« (Unum nec. VII, 2, str. 130.) Na otázku zneužití svobody odpovídá Komenský tím, že každé věci může býti zneužito, byt byla sebelepší, a že zneužívání svobody je nutno zamezovati zákony. Čím jsou lidé osvícenější, tím lépe chápou nutná zákonná omezení své svobody, tím dobrovolněji přijímají řád. A tak osvěta je konečným řešením aporie mezi svobodou a řádem.

Jako je Komenský s nejlepšími právníky své doby zajedno v theorii přirozenoprávní, a jako je s osvícenci budoucího století zajedno v tom, že pokládá nevědomost za příčinu všeho zla a osvětu za všelék, tak se jim blíží i v theorii smluvní. Nelze zapomínat, že i použití smluvní theorie je částí odkazu předbělohorských Čech. O právo sesadit panovníka, který neplní náboženské svobody, k nimž se smluvně zavázal, se opírali čeští stavové při svém povstání, o ni se opíral i Friedrich Falcký, když zdůvodňoval svému anglickému tchánovi, že oprávněně přijal českou korunu, aniž ovšem tohoto zapřísáhlého legitimistu přesvědčil. Pozoruhodné u Komenského je, že se nikde nezabýval smluvní theorií v minulosti, ale že se snažil jí využít v budoucnu. Společnou dohodou všech národů, pevnými smlouvami na základě dobrovolného souhlasu všech bude

pravoplatně zrušeno všechno staré a zaveden nový řád mezi národy i uvnitř národů.

Komenský již svým dlouhým životem se dostává do situací, v nichž se opatření na odstranění starých rozporů stávají podněty ke vzniku rozporů nových. Náboženská reformace s sebou nese nové rozkoly, ale i dychtivá lidská touha po pravdě, nová a nová produkce knižní přináší nové, rozporné názory. Independentství, cartesiánská filosofie a konflikt nizozemsko-anglický jsou nejvýmluvnějšími projevy těchto nových rozporů, rozporů, kterým Komenský již nechce rozumět. Proto vynakládá tolik úsilí, aby je zažehnal.

Marx nám analýsou vývoje teorií hodnoty ukázal, jak nová společenská formace rozumí rozporům formace předchozí a jejich příčinám, ale jak historické podmínky samy jí brání pochopit pravé příčiny rozporů formace vlastní. Totéž se nám projevuje u Komenského. Vidíme, jak hledá, tápe, mučí se, jak se přímo děsí oním neustálým objevováním se nových bludištních cest, a jak se mu zároveň objevuje jejich dialektičnost. Každá věc má svou kladnou a zápornou stránku, proto se z ní rodí další rozpory, odtud nekonečný řetěz rozporů. Ale kladná stránka každé věci bere rozporům jejich úděsnost a vrací naději, ukazuje cestu z rozporů. Dialektika věčného boje dává naději na věčný smír, nebudeme-li rozporné věci zavrhovat jako celek, nýbrž budeme-li z nich neustále vyjímat jejich kladné stránky a z nich stavět žebřík syntheses.

Pamětlivý čtenář Cusana již v době mládí, který až do stáří nezapomněl na jeho vývody, pravděpodobně si při theoretických řešeních připomněl i jeho koincidenci oposit, i když první inspirace k překlenování protiv byla jistě společenské povahy. V praxi to znamená tápavé hledání – skutečný labyrint. Nejjasněji si jej uvědomíme, sledujeme-li úzkostlivé hledání východu z labyrintu knih, názorů, různé učenosti. Zdálo se, že z nich vyjdeme četbou knihy přírody, avšak, což z ní nevyčetl něco jiného Campanella, a něco jiného Bacon, Descartes a jiní a jiní?

Komenský kolísá od přísného rigorismu, zakazujícího téměř knihy vyjma bibli a »Pansofii«, až k nutnosti přihlížet ke všem názorům, které se kdy v dějinách vyskytly. Mučivost tohoto labyrintu si znovu, v objektivní i subjektivní naléhavosti, staví před oči v »Unum necessarium«, a jakoby v nekonečném katalogu klade do stále se množících kolon seznam lidských rozporů. Nemá tedy katalog toho, co známe, jak o tom často snil při osnování pansofie, nýbrž katalog toho, v čem se rozcházíme, jak jej již kdysi, na počátku cesty, shledal v »Labyrintu«. Harmonický světový názor plyne často z přezírání rozporů. U Komenského tomu tak není.

Rovněž nechce Komenský zmatek odstranit jen odchodem do prostornějšího labyrintu, jak označuje bezrozpornost, kterou se honosí katolická církev.

V »Jednom potřebném« se nám misty zdá, jako bychom opět slyšeli Pascalův motiv z let krise. Strašný katalog rozporů, znovu a znovu uvá-kořil, aby přiznal, že je mu jen jedno potřebné, pokořit se Ježíšovi. Avšak z »Unum necessarium« není opakováním této pokory z »Truchlivého« a z »Ráje srdce«. Zestárlému muži touhy je třeba již jen spočinutí v Bohu, ale východ z labyrintů, který nepřestává hledat pro celé lidstvo, se sice rovněž opírá o základní pravdy křesťanské, ale je už naplněn světskými rysy, totiž pevnou vírou v lidskou přirozenost a v její nezmarnou touhu po překonání rozporů, která si východ z labyrintů najde.

Zbývá ještě se zamyslet nad rozporem reálného a utopického v Komenského společenských koncepcích. Oba prvky jsou v ní historicky nutné. Je realistou, pokud žije svou dobu, je utopikem, pokud se dívá za její předěly. Je realistou, pokud stojí na pozicích buržoasie. Je utopikem, pokud vyslovuje potřeby bezprávných mas v Evropě a za mořem. Jako si našel v »Labyrintu svůj termín pro rozpory, našel si i překrásný termín pro utopika – »muž touhy«. Vedle překvapivě realistického odrazu současnosti je v jeho díle v zesílené míře vyjádřeno to, co Ernst Bloch nazývá »principem naděje«, avšak co bychom mohli i nazvat pisarevovským termínem, reálné snění.

Odkaz husitských Čech spolu s revolučním vzmachem mladé buržoasie Západu je Ariadninou nití, která vede tuto velikou osobnost bludištěm lidských, národních i osobních rozporů, aby z nich vynesla jako konečnou, neumořitelnou devisu ona slova J. Val. Andreae, která byla kdysi napsána jako motto Didaktiky. »Neslavno jest zoufati nad pokrokem.«

Místo Komenského ve vývoji politických teorií XVII. století

Velikolepá koncepce »Poradního díla« staví před badatele několik problémů. Z jakých společenských vlivů vznikala tato koncepce? Které byly její literární předlohy? Jaké je její místo ve vývoji politických teorií její doby? V čem je vlastní přínos Komenského? Na první otázku jsem se snažila odpovědět v průběhu své práce. Zbývají otázky ostatní.

Na otázku druhou není odpověď snadná. Komenský byl horlivým čtenářem. Přijímal z četby nejen poznatky přímo čtených autorů, ale

i poznatky knih, které byly v jeho četbě citovány nebo o nichž v ní byla jen zmínka. Při tom si čtený obsah obměňoval, vybíral z něho podle své potřeby, využíval pramenů nejen tak, jak je zvykem v současné badatelské práci, ale i tak, jak používá literatury obratný didaktik nebo kazatel, který vybírá to, co pro své účely potřebuje, aniž pokládá za nutné se vyptávat s celou koncepcí nebo se stanoviskem citovaného autora. To mu dovoluje vybírat hodící se myšlenky i z nepřátelského tábora. Dovede na pět souhlasně citovat i usnesení lateránského koncilu. Uvádí často autory příkladů, dokladů, použitých citátů, ale zřídka prameny své základní koncepce. Zřejmě tuto koncepcí pokládá za své původní dílo. Je si vědom, že vznikala z podnětů životních, nikoli knižních. A tak se nám rozsáhlý okruh knih a autorů, které cituje, někdy stává spíše průvodcem po jeho rozsáhlé sčítlosti, po šíři zájmů i učenosti, které se obdivoval již Kvačala, než vodítkem k hlavním literárním zdrojům jeho základních společenských a politických idejí. Z autorů citovaných v »Panglottii« a v »Methodus linguarum novissima« se dovídáme o jeho rozsáhlém vzdělání filologickém, o obrovském zájmu o jazyky mimoevropských národů (na př. o jazyky indiánské). Náhodná zmínka ve »Vševýchově«⁴²⁾ o vynálezu Angličana Plata, jak ušetřiti pěstěním tři čtvrtiny osiva, ukazuje na jeho zájem agronomický, souvisící s jeho zájmem o populační politiku. Zájem o nejrůznější technické vynálezy je velmi častý, stejně časté jsou doklady z antických historiků i z antických básníků. V dílech, která tvořila předstupně k »Všeobecné poradě« i v její konečné verzi najdeme dlouhou řadu citovaných knih a autorů i připomínaných událostí, a to z nejrůznějších oborů i věků. A přece nám v této hojnosti chybějí jména, o nichž tušíme, že by byla klíčem ke zdrojům hlavní koncepce. To, co máme, jsou spíše zdroje myšlenek vedlejších a hlavně doklady, příklady, svědectví pro vlastní koncepcí, ne však prameny jejího vzniku.

A tak se musíme spokojit myšlenkovými okruhy, k nimž má Komenský blízko, a tím spojit řešení druhé otázky s otázkou třetí, totiž s určením místa Komenského ve vývoji politických teorií. Nebude při tom nejzávažnější, zda najdeme skutečné prameny a přímé vztahy, či jen blíženecké koncepce, vzniklé z analogické historické situace.

Komenského společenská teorie je teorií politickou. Politika je mu nejvýše nadřazeným pojmem, jednou ze tří nejvyšších lidských věcí. Do ní jsou zahrnovány otázky právní teorie i praxe, otázky ekonomické i administrativní. Komenský svou politickou koncepcí staví do velmi

⁴²⁾ »Vševýchova«, str. 138.

určité bojové fronty. Potírá vehementně teorii i praxi státní resony a buduje svou koncepcí na přirozeném právu a na teorii smluvní.

Státní resona, i když nebyla neznáma již dříve, byla theoreticky pracována jako teorie protifeudálního boje a odráží ono jeho stadium, kdy feudální rozdrobenost a omezení, jež klade ekonomickospolečenskému vývoji uvnitř národa, byla překonávána zápasem o národní jednotu, absolutistické státy. Státní resona je pak aplikována nejen na situaci vnitrostátní, ale i mezinárodně politickou. V praxi ovšem se s politikou státní resony shoduje i politika dravého habsburského bloku, i když své universalistické nároky opírá ještě feudální teorií universální monarchie.

Komenský staví proti ní svůj vysoce etický názor na lidské dění. Nemluví však jen jako moralista, který horlí z mravních důvodů proti teorii, že moc je nad právo, nýbrž mluví jako politický myslitel, který proti jedné politické koncepcí, odrážející zhruba stadium absolutistických monarchií, staví koncepcí přirozenoprávní a smluvní, odpovídající již stadiu dalšímu, boji buržoasie proti absolutní monarchii. Nelze popřít, že státní resona i jako politická praxe i jako teorie plnila nutnou roli v protifeudálním zápase. Komenský, který vidí pouze násilnictví a sobectví macchiavellismu, neuvědomuje si, že znamená zároveň podřízení resum jednoty národa a moci státu.

Země české neprošly etapou absolutního jednonárodního státu s panovníkem, opírajícím se o silná města. Absolutistické tendence habsburské monarchie byly zcela protichůdné životním zájmům českého národa i společenskému pokroku. Komenský nepoznal tedy státní resonu ve službách protifeudálního absolutismu národního státu, nýbrž ve službách protinárodních a feudálních. Poznal také, že tolik jim kritisovaná formula concordiae »Cuius regio, eius religio« je obdobou státní resony. Pokročilé národy, u nichž se učil politické moudrosti, Nizozemci a Angličané, byly již v jiném stadiu ekonomického a politického boje a kuly si v zápase proti absolutní monarchii ideologické zbraně z teorie přirozenoprávní a smluvní. Tím se kladly základy oněch idejí, jejichž rozkvět přineslo další vývojové stadium protifeudálního boje v XVIII. stol. Nizozemsko pak, odkázané svými obchodními interesy na klidný vývoj mezinárodní, mělo zájem i na tom, aby se bezohlednost rationis status neuplatnila v mezinárodních vztazích vnitroeurospkých, i když ji prakticky uplatňovalo a theoreticky hájilo při šíření svého koloniálního panství.

Je jisté, že již předbělohorský vývoj domácí vedl k zájmu o vše-

chny theorie, které čelily habsburskému absolutismu a které byly bojovně namířeny proti universální monarchii španělské. Jejich výrazem byl praktický i theoretický boj proti dominiu absolutu, požadovanému Habsburky. Jednou z theoretických zbraní, o níž se v boji proti němu stavovská oposice opírala, je i theorie smluvní, která ovšem smlouvou panovníka a národa rozumí smlouvu panovníka a stavů. Zvláště v době českého povstání se zdůrazňovalo a theoreticky zdůvodňovalo právo národa svrhnout panovníka, neplní-li smluvní závazky týkající se svobody svědomí, které dal národu. Již Josef Tvrđý⁴³⁾ při výkladu smluvní theorie upozorňuje na to, že sehrála roli i v českém protihabsburském povstání r. 1618 a že jí použil sám Fridrich Falcký, když odůvodňoval anglickému králi Jakubu I. oprávněnost protihabsburského jednání českých stavů. Tyto názory byly ovšem nebezpečně blízké názorům parlamentní oposice v Anglii a musily se nutně srazit s legitimistickým smýšlením Jakuba I. Rovněž bylo již v českém předbělohorském prostředí běžné vybírat si ze stoických myslitelů a z římských historiků proniknutých stoickou filosofií, různé myšlenky o oprávněnosti odboje proti tyranům, které byly již theoreticky opřeny o antické pojetí přirozenoprávní. Vzpomeňme jen, jak Ješín z Bezděčí tlumočil bolest nad následky poraženého českého povstání celými pasážemi z Tacita a přejímal jeho chmurné líčení tyрана!

Okruh stoického myšlení historického a právního se projevuje u Komenského v citacích po celý život. Jsou to jednak sami stoičtí filosofové, především Seneca, který je velmi často citován, pak Cicero, který se v názoru na stát a zákony stoiků přidržuje, potom historikové a básníci, ovlivnění stoickým pojmem lidské přirozenosti a z ní plynoucích práv a lidské důstojnosti (Tacitus, Livius, Sallustius). Často se u něho objevují i citáty z básníků římského imperia, proniknutých myšlenkou světoobčanství a »římského míru«. Je to nejen Vergilius, ale i Claudianus, opěvateľ šíře, bezpečnosti a světoobčanského rázu římské říše pod moudrým vedením Stilichonovým. Z něho si Komenský ve »Via lucis«⁴⁴⁾ cituje místo, líčící, jak je v římské říši možno se stěhovat z nejbzdálenějšího konce světa na druhý a přece být všude stejně občanem a cítit se jako doma. Zároveň je Komenský obeznámen se soudobými mysliteli ovlivněnými stoicismem a souhlasně je cituje. Je to v »Truchlivém« i v jiných spisech Justus Lipsius, Besold i jiní. Sbližuje tedy Komenského se soudobými

⁴³⁾ J. Tvrđý: »Průvodce dějinami evropské filosofie«, Brno, 1947, str. 198.
⁴⁴⁾ »Via lucis« XIX, 7.

proudy přirozenoprávní státní a právní vědy i společný okruh kulturních tradic, t. j. přirozenoprávní theorie helenistické, zvláště stoické, i starorozenoprávně interpretovaná křesťanská myšlenka, že všichni lidé jsou stejně hodnotné dítky boží.

Vedle toho jistě působila i tradice domácího myšlení právního. Ta se vyvíjela po husitských válkách především na půdě českých měst, bojujících jak proti nárokům šlechty (v době vladislavské), tak později proti šlechtě i proti nárokům habsburského absolutismu. Humanistické vzdělání umožnilo v theoretickém zdůvodnění spojit obhajobu feudálních práv městských s přirozenoprávní argumentací římského práva a s humanistickým pojetím Ciceronovým. Není náhodné, že monumentálním dílem českého humanismu není ani dílo duchaplné filosofické erasmovského rázu, ani dílo umělecké, nýbrž vážné, lidské, k praktickým cílům zaměřené právnícké dílo Viktorina Kornela ze Všehrd. Bylo by nesmírně vděčné podrobnější analysou ideových proudů českého právního myšlení ukázat, jak i v této oblasti je Komenský pokračovatelem národní tradice. Přesáhlo by to však meze této práce. Ze současníků a spoluvyhnanců je třeba upozornit alespoň na dílo Ondřeje Habernfelda (Habervešla), horlivého českého bratra, který na sklonku svého života vydal v r. 1645 v Leydenu dílo »Bellum Bohemicum«. V něm nejlépe vystupujeme domácí kořeny celožitovního odporu Komenského proti státní resoně. Habervešl odešel do vyhnanství spolu se skupinou Fridricha Falckého do Haagu a živil se tam lékařstvím. Ze všech obhájců stavovského povstání viděl situaci nejpronikavěji a dovedl ji nejdůsledněji zařadit do mezinárodních konfliktů. Napadal vehementně absolutistický princip španělské politiky s jejími samovládnými snahami, spojený s absolutistickými nároky římské církve a podepřený ideologickou ofensivou jesuitskou. I mohutný historický spis Pavla Skály ze Zhoře, který znal současně politické theorie, bude třeba studovat se zřetelem ke společným domácím zdrojům státních a právních názorů Komenského.

Vedle zdrojů domácích je zajímavou skutečností, že se Komenský na studiích dostal do okruhu působení vynikajícího představitele přirozenoprávní státovědy, v níž se odrazila společenská situace a potřeby nizozemského odboje. Je to okruh působení Althusiova. Jan Althusius (1557–1638, o němž Ernst Troeltsch píše, že theorii smlouvy odloučil od náboženských základů a dal jí plně státovědný význam,⁴⁵⁾ působil totiž

⁴⁵⁾ Ernst Troeltsch: »Die Soziallehren der christlichen Kirchen«, str. 691 a n.

jako profesor práva na herbornské akademii v letech 1586–1604. Komenský ho tam již jako učitele nezastal, ale Althusius udržoval styky s Herbornem i nadále, jak je patrné z toho, že jeho stěžejní dílo »Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata«, která v Herbornu vyšla r. 1603 po prvé, byla tam v letech 1614, 1625 a 1654⁴⁶⁾ vydána znovu. R. 1617 vyšla v Herbornu další práce Althusiova »Dicaeologicae libri tres, totum et universum ius, quo utimur, methodice complectentes«. Althusius se liší od Komenského tím, že jako orthodoxní kalvinista je proti náboženské toleranci. Je však mezi nimi mnoho bodů styčných. Také Althusius uvádí ve vztah tři oblasti, theologii, filosofii a politiku. Kdežto Komenský je staví souřadně vedle sebe a běže je nejen jako theorie, nýbrž jako tři oblasti »lidských věcí«, oblast vědeckou, náboženskou a státní správu. Althusius pokládá filosofii a theologii za základ politiky jako vědy. Filosofie odhaluje přirozený mravní zákon, theologie božský. Politika aplikuje obojí na život ve státě. I když je u Komenského stav paralelnosti a ne podřízenosti, má přece trojstránkovitost u obou podobné rysy. Rovněž u obou je cílem státu blaho národa. U obou má stát vedle cíle podporovat náboženství i významné cíle světské. U obou má výchova úkol jednak vštípit základní pojmy pravé zbožnosti, jednak vzbudit společenský cit a vychovat občanskou kázeň. Stejně se cení rodina a její význam pro společnost. I v hodnocení povolání jsou analogie. Vysoce je ceněn stav rolnický, potom řemeslníci, z obchodníků Althusius zvláště hodnotí obchod mezinárodní, který nazývá nohami politického tělesa. Oceňuje jej nejen pro výhody ekonomického rázu, ale i pro poznatky a zkušenosti z cizích zemí, které přináší. Shoduje se s Komenským v tom, která povolání zavrhuje. Jsou to celníci, penězoměnci, podomní obchodníci a nepoctivá řemesla, sloužící jen marné zábavě a nedůležitým potřebám, jako zaměstnání zápasníků, akrobatů, krotitelů zvířete, kejklířů, potulných pěvců a herců. Shoda s Komenským je i v nejvýznamnější myšlence, v ostrém boji proti principu, že moc je nad právo. Absolutní, věčná, nejvyšší moc, povznesená nad právo, by byla tyraníí. Nejvyšší moc podléhá přirozenému právu a božimu zákonu, to však značí, že podléhá z valné části i pozitivním zákonům, které nemohou být zcela odlišné od přirozeného práva a božího zákona. I tuto myšlenku nalézáme u Komenského ve »Všénápravě«. Největší radikálnost Althusiova se projevuje v tom, že přímo zdůrazňuje suverenitu lidu a bojuje v této věci s názory Bodinovými. Poddaní jsou povinni poslouchat vrchnost, jen pokud ne-

⁴⁶⁾ Althusiova »Politika« vyšla nově ve sbírce Harvard political classis, Cambridge, 1932.

vládne bezbožně nebo nespravedlivě. Althusius je rozhodným, příkrým nepřítelem macchiavelismu i státní resony a uvědoměle a bojovně staví proti mocenskému státu pojetí státu právního, opřené o suverenitu lidu a přirozené právo.

I když Althusiův vztah k Herbornu připouští možnost přímého vlivu a i když některé shody a podobnosti v politických názorech obou myslitelů jsou velmi závažné, přece dosud nelze rozhodnout, nejde-li jen o shody, plynoucí z analogických vlivů historických, literárních i konfesijních.

Vliv Althusiův je tedy jen hypotézou a vztah k němu je nutno formulovati spíše tak, že již v době studií byl Komenský blízek ovzduší, z něhož názory Althusiovy vyrostly. Zato zcela zaručený je přímý vztah Komenského k druhému politickému proudu, který ostře odmítal státní resonu a pokoušel se o utopické návrhy na řešení palčivých společenských otázek. S tímto proudem se Komenský seznámil prostřednictvím díla Jana Valentina Andreae⁴⁷⁾ a částečně i prostřednictvím Alstedovým. Přímá stopa jde až k prvním odpůrcům státní resony a macchiavelismu v jeho vlasti, Italii, k Boccalinimu a Campanellovi.

Trajano Boccacini (1556–1613) ostře napadal macchiavelismus a odhaloval hrůzy a nelidskosti jeho praxe, používaje k tomu ostré a vtípné satiry. Boccaciniho politická satira, podaná formou žertovných zpráv z Apollonova království na Parnasse (»Ragguagli di Parnaso«, 1612–13) byla, právě tak jako politické spisy Campanellovy, dobře známa v oné polovědecké polonáboženskoutopické společnosti, která se vytvořila kolem Jana Val. Andreae. Hověla snům jejích členů, najít útočiště ve víru neklidných politických zápasů v intelektuální obci, řízené křesťanskou láskou, která by vytvořila, stranou zraňujícího dění, campanellovský ideální stát. Je to právě ona společnost, k níž toužil přistoupiti Komenský⁴⁸⁾ v první době po odchodu z vlasti. Již r. 1616 vyšel německý pře-

⁴⁷⁾ O jeho odporu k státní resoně viz kapitulu o něm v díle Friedr. Meinecke: »Die Idee der Staatsräson« (Mnichov a Berlín), 1929.

⁴⁸⁾ Vztah Komenského k této společnosti i ke společností jí podobným vzbudila záhy pozornost komeniologů. Právě komeniologické publikace věnovaly těmto společnostem značnou pozornost. Begemann: »J. V. Andreae und die Rosenkreuzer.« Monatshefte der Comeniusgesellschaft, 18. V téže sbírce vyšly i práce Ludwiga Kellera o podobném temat. »Comenius und die Akademien der Naturphilosophen« a »Die deutschen Gesellschaften des 18. Jahrh. und die moralischen Wochenschriften.« O vztahu Andreae a jeho kruhu k Boccalinimu též Christian Lange »Histoire de l'internationalisme«. Publications de l'Institut Nobel, tome I, 1919, str. 345 a n., též Meinecke, str. 381 a n. Jan Kvačala: »Joh. Val. Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften.« MCG, VIII.

klad díla Boccaciniho «Ragguali», pořizený G. Amnicolou, o němž Meinecke soudí, že se za ním kryje Christian Besold, který byl rovněž překladatelem a obdivovatelem Campanellovým. Komenský jeho díla znal. V «Prodromu Pansophiae»⁴⁹⁾ ho nazývá nejmoudřejším právníkem naší doby, «sapientissimus nostri aevi iureconsultus Besoldus», a cituje jeho dílo «Axiomata philosophico-theologica». Ještě významnější kontakt s myšlenkami Boccaciniho než přes Besoldův překlad a ohlasy ve vlastním Besoldově díle je cesta přes překlad a zpracování J. Val. Andreae. Ten totiž vydal r. 1614 v Kasselu spis «Allgemeine u. General Reformation der ganzen weiten Welt» s přídatkem «Beneben der Fama Fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreuzes an alle Gelehrten und Häupter Europae geschrieben». Je to alegorická satira, v níž sedm mudrců má na rozkaz Apolonův reformovat lidi. Dojdou k tomu, že nic nepomáhá, léčit jedince, protože nejhorší jsou vztahy mezi státy. Náprava se hledá v apelu na dobrou vůli vládců. Není to původní práce Andreaeova, ale právě překlad LXXVII. kap. díla Boccaciniho «Ragguali di Parnasso», která vyšla i separátně v Miláně r. 1614. Nezáleží na tom, zabývat se v této souvislosti otázkou, kdo byli rosenkreuziani a zda nejde vůbec o mystifikaci při uvedení jejich řádu, ale spíše zdůraznit to, co připomíná Chr. Lange, že totiž Andreae v tomto díle jakož i jinde smýšlí internationalisticky a pacifisticky.⁵⁰⁾

Avšak Andreae nebyl jen zprostředkovatelem myšlenky odporu vůči státní resoně a theoretické koncepci ideálního státu, nýbrž i svým praktickým pokusem o vzdělanou společnost s křesťanskosociálním myšlením uvedl Komenského v okruh snah o učenou společnost, která by byla zároveň bratrskou pospolitostí a jež tvořila první stupeň vší nápravných snah Komenského. V souvislosti s těmito společnostmi, Chr. Lange, který v nich vidí důležitý moment ve vývoji mírové a mezinárodní myšlenky, cituje i Komenského. Vidí ve snaze zakládat tyto společnosti superkonfesionalismus, který vede k humanitismu již velmi blízkému internationalismu a pacifismu. Ukazuje (str. 351), že tento přechod nebyl ještě dokončen u Andreae, ale až u J. A. Komenského. Nezná ovšem více z «Všeobecné porady» než její první dvě části, a proto může napsat «... elle (t. j. ona transformace) sera achevée chez le Comenius; qui garde cependant toujours un tel fond de sentimentalisme, qu'il n'arrive ja-

⁴⁹⁾ VSJAK, I., str. 381.

⁵⁰⁾ Chr. Lange, str. 344 a dále M. Möhrke: «Joh. A. Comenius und Joh. Val. Andreae, ihre Pädagogik und ihr Verhältnis zueinander.» Diss., Lipsko, 1904.

mais à poser nettement le problème international sur le terrain politique».⁵¹⁾

Na Langovi je při svém citování Komenského závislý Meinecke za prvního odpůrce státní resony, blízkého německým kruhům. Soudí, že Komenského odpor je veden s hlediska nového čistě lidského životního ideálu, přehlížejícího všechno státní, a uvádí na doklad jediný citát z «Unum necessarium», což mu vytkl i Kvačala v recenzi o «Archivu».⁵²⁾ Ač se Meinecke důkladně zabývá odporem Boccaciniho a Campanelly proti státní resoně, neuvědomuje si souvislost mezi nimi a Komenským, a právě citát z pozdního spisu mu znemožňuje najít rané filiace. Zato nás Meinecke upozorňuje na to, jak některé německé projevy proti státní ostrou německou satiru «Allamodischer Politicus», která bičuje ratio světa» (brýle mámení, neřesti, vystupující jako ctnosti, břemena poddáváným italskými mysliteli, jsou jistě četné a spletité.

Jestliže i vliv Boccaciniho můžeme předpokládat jen jako hypotézu a omezit se na tvrzení, že se Komenský dostal do sféry jeho vlivu prostřednictvím své oblíbené četby a obdivovaných myslitelů, pak zcela určitě můžeme mluvit o vlivu Campanellově, Komenský ho sám jako svůj pramen cituje v úvodu k «Fysice». Zůstává otázkou, zda na něj působila jen jeho přírodní filosofie, či i jeho názory společensko-politické. Druhé je pravděpodobnější, vždyť právě tyto názory působily velmi silně na Valentina Andreae i na jeho přátele, Besolda a Tob. Adamiho, kteří oba osobně Campanellu poznali a šířili v Německu jeho myšlenky. Ty oba Komenský zná a cituje. Campanellova utopie jim dala podnět hledat východisko z bolestných osudů německého národa ve vysněné křesťanské obci. Komenský si cituje několikrát spis «Atheismus triumphatus» a ve «Všenápravě» cituje spis «Monarchia Messiae». V «Triertium catholicum» (par. 103) si cituje jako příklad parabol, vymyšlených historikem, Campanellovu «Civitas solis» a Verulamiovu «Nova Atlantis».

Avšak nejen utopie Campanellova, nýbrž i jeho celoživotní zápas o politickou theorii i praxi a hluboké rozpory, jimiž je proniknut, jsou

⁵¹⁾ ... tato přeměna se uskuteční u Komenského, u kterého je však stále takové množství sentimentalismu, že se nikdy nedostane k tomu, aby vyjádřil internacionální problém jasně na politické půdě.

⁵²⁾ Archiv, seš. X, str. 47.

nesmírně blízké rozporné cestě Komenského za ideálním politickým zřízením. Na podobnost mezi Komenským a Campanellou ukázal i jeho soudobý odpůrce, Samuel Maresius z Groningen.

J. V. Novák ve svém obširném životopise Komenského označuje partii o podobnosti mezi Komenským a Campanellou v třetí kapitole Maresiova útočného díla »Antirrheticus sive defensio pii zeli etc.«, Groningae 1669, za nejzajímavější z celého Maresiova díla. Maresius vidí podobnost v tom, že také Campanella byl nepokojný, zajímal se o věštby a prorocství, měl zájem na státních převratech, měl stejně veliké plány na svolání ekumenického koncilu čtyř národů (židů, křesťanů, mohamedánů a pohanů), aby bylo dosaženo jediného náboženství na celém světě, uvažoval o založení všeobecné monarchie, o všeobecné nápravě věd, o návratu ke stavu nevinnosti. Maresius se nediví, že Komenský rád čítá spisy Campanellovy, a dokonce o něm tvrdí, že si velkou část svých ohňů vypůjčil z Campanellova nebe (podle: Novák a Hendrich »JAK«, str. 658).

Ne nadarmo náš vynikající komeniolog Kvačala byl zároveň vynikajícím znalcem díla Campanellova a je jako takový ceněn ve světové filosofické literatuře.⁵³⁾ Kvačala však ve svých srovnávacích studiích si klade především otázku o vztazích pedagogických názorů obou myslitelů, nikoli jejich názorů politicko-společenských. A přece právě v nich a v jejich rozpornosti najdeme překvapivé analogie. Campanella žíznil po universalismu, po jednotě. A přece právě universalismus španělské monarchie hubil jeho jihoitalskou vlast a nutil ho k účasti na vzpouře proti němu. A universalismus katolického náboženství ho postihl svou drtivou exekutivní mocí, když ho inkvisice po 27 let držela v žaláři. Campanellovi právě tak jako Komenskému je celek více než část. To je součást jeho ontologického, ethického i politického kreda. A tak je tu rozpornost touhy po jednotě s odporem vůči prostředkům, jimiž se jí dosahuje, nutnost obracet se se svými nadějemi a projekty právě na ony mocnosti, které odsuzuje, zvláště na španělskou monarchii. Je to tragika tím větší, že mohla budít dojem charakterové slabosti. Překročilo by rámec této práce, abych se zabývala složitou problematikou vzájemného poměru jednotlivých Campanellových prací, který těsně souvisí i s otázkami jejich datování. Jejich rozpornost spočívá v střídavém velebení a

⁵³⁾ Viz jeho díla: »Über die Genese der Schriften Th. Campanellas«. Acta univ. Iurjevensis 1911. »Thomas Campanella und die Pädagogik«. Zvl. otisk z Deutsche Schule 1905. »Über die Genese der Schriften Th. Campanellas«, 1911.

opět v útocích a obžalobách na španělskou moc, jak se projevují v díle »De Monarchia Hispanica«, v němž autor věří v uskutečnění míru prostřednictvím španělské hegemonie, i mezi dodatkem k tomuto dílu, který byl připojen k jeho vydání z r. 1640 pod názvem »Utrum sit optandum universum orbem Christianum ab uno solo capite ac Monarcha regi ac gubernari?« (»Zda je žádoucí, aby celý křesťanský svět byl řízen a ovládnut jedinou hlavou a panovníkem?«), v němž odmítá, co tvrdil dříve, a buduje na principu národních států. Odkazují při této problematice na citované již dílo Christiana Langa i Fr. Meinecka, kteří oba věnují rozpornosti Campanellovy touhy po jednotě a spravedlnosti, jeho odporu vůči principu státní resony a jeho změnám v nazírání na španělskou hegemonii příslušné pasáže svých knih.

Ponechávajíc stranou sporné otázky, myslím, že je mimo pochybu, že Campanella je proniknut touhou po jednotě a míru po celou dobu svého života; rozpornost jeho koncepcí nutně počíná tam, kde hledá realizátora své ideje. Ještě před svou účastí na protišpanělském povstání píše »Discorsi politici ai principi d'Italia« a v nich právě tak jako ve »Španělské monarchii« (obojí spis vyšel až v podobě, jež mu byla dána během vazby), vychází z předpokladu, že národy sjednotí španělská universální monarchie, podřízená duchovní autoritě papežské, a mírnou vládou, nenarušující rozumnou autonomii národů, sdružených ve světové monarchii, zaručí pokojné soužití. Jaký je vztah této oslavy hispánské monarchie a návodu na rozšíření jejího panství s aktivní účastí na povstání proti ní a s celoživotním theoretickým zápasem proti ratio status? Někteří soudili, a i Meinecke přijímá částečně jejich výklad, že »Monarchia hispanica« měla být zástěrkou a po případě sloužit jako alibi a jakési druhé železko v ohni vzhledem k připravované protišpanělské insurekci.⁵⁴⁾

Tento výklad příliš zjednodušuje. Jistě tu byl v pozadí podobný rozpor jako u Komenského – žhavá láska k jihoitalské vlasti a touha po její nezávislosti, dosažitelná jen protihispánským odbojem, a na druhé straně koncepce universální jednoty, kterou si dominikán a upřímný katolík představuje jako jakousi theokracii, jejímž světským mečem je španělská moc. A není tu i rozpor společný všem utopikům, mezi předčasně zrozeným projektem, črtaným nekompromisní silou racionální fantasie, a mezi kompromisním, často pochlebnickým, nedůstojným hledáním realizátora projektu? Rozpor mezi ideou a prostředky k jejímu

⁵⁴⁾ Meinecke, str. 118.

ztělesnění, který musí být tím hlubší, čím je utopie předčasnější? Ekonomická a společenská situace konce XVI. a počátku XVII. stol., kdy se v části Evropy v těžkých zápasech cestou prvotní akumulace tvořily ekonomické předpoklady buržoasní výroby a kdy absolutistické státy v krvavých zápasech drtily feudální rozdrobenost, jsou vnějšími příčinami rozporů v lůně bouřlivě vznikajících politických teorií.

Campanella ostře bojuje proti ratio status a proti macchiavelismu. V listě Schioppiovi⁵⁵⁾ z 1. VI. 1607 píše, že jeho spis »Atheismus triumphatus« by se mohl také nazývat Antimacchiavelismus. V témže dopise útočí na ratio status slovy: »To je summa politické Ratio, kterou naše protikřesťanské století nazývá „ratio status“, že člověk cení část více než celek, sebe sama více než lidský rod a více než svět a více než Boha; lidé věří jako červi v sýru, že mimo sýr nic není.«⁵⁶⁾

V díle »Le monarchie dele nationi«, které vydal Campanella r. 1635 již ve Francii pod ochranou Richelieuovou, přiznává se k tomu, že viděl kdysi ve Španělsku vykonavatele vůle Mesiášovy, nyní však již může plně uplatnit protišpanělskou zášť a spatřuje v Richelieuovi skutečnovatele svých tužeb. V tomto marném hledání realizátora se Komenský podobá Campanellovi, předčí jej však tím, že již dovede odhalit zápor takové jednoty, jakou uplatňuje španělská světová moc a papež. To je při různém společenském východisku samozřejmé. Podoba je však v ontologickém základu, u něhož je u obou myslitelů státní resona odsuzována. I Campanella zná dvojí centrum člověka, jedno vyšší, mimo sebe, druhé egoistické, v sobě samém. Je tu vzdálená obdoba Komenského minulosti, plynoucí ze stejných tradic renesančního novoplatonismu. Zpronevření člověka vyššímu cíli je ilustrováno podobnou kruhovou symbolikou, i když poněkud jinak pojatou.

Nejde však o hromadění analogií, nýbrž jen o poukaz na názorový okruh, s nímž se Komenský záhy v mládí seznámil a který mohl mít jistý vliv na formování jeho politických názorů.

Třetím názorovým okruhem je přirozenoprávní teorie, jež vyvěrá z podobných společenských posic jako dílo Althusiovo, omezuje se však na právo a proklamuje striktní vymezení právní teorie oproti politice. Je to teorie mezinárodního práva Hugona Grotia. Komenský Hugona Grotia dobře znal a jeho dílo nesčetněkrát citoval v nejrůznějších souvislostech. Ovšem chybějí nám tu souvislosti, které by nás nejvíce zají-

⁵⁵⁾ Citováno podle Meinecka, str. 122.

⁵⁶⁾ Meinecke, str. 125.

mały, – Grotiovo myšlení právní. Komenský se ho dovolává jako znamenitého theologa, po př. jako ethnografa. Již v předmluvě k »Fysice«⁵⁷⁾ Komenský uvádí Grotiův spis proti Manichejským, několikrát pak jej cituje jako význačného znatele organisace prvokřesťanské církve v díle »Ratio disciplinae fratrum Bohemorum«.⁵⁸⁾ Ještě na sklonku života, když byl Komenský v Amsterdamě zapleten do theologických sporů se sociniány a polemisoval se spisem Daniela Zwickera »Irenicum irenicodoporučoval jim, chtějí-li míti filosofii víry, místo knih sociniánských konečně pravdivější a lepší úvahy Lactantia, Vivesa, Raymunda Sabundského a Hugona Grotia.«⁵⁹⁾

V »Methodus linguarum novissima«⁶⁰⁾ se Komenský dotýká jiné oblasti zájmů Grotiových, cituje tu jeho spis »De origine gentium americanarum«. Grotius patřil do okruhu známých Hartlibových, Hartlib na př. oznamuje s velikým potěšením Komenskému, že dílo Grotiovo má být spolu s překladem bible přeloženo do turečtiny. Šlo patrně o Grotiův komentář k bibli. Z Hartlibovy korespondence se rovněž dovidáme, že Grotius znal Komenského »Prodromus Pansophiae«⁶¹⁾ a možná, že úplnější publikace materiálu z Hartlibovy pozůstalosti doplní ještě naše znalosti této věci.

Vedle spisů znal ovšem Komenský Grotia, tak jako celá pobělohorská emigrace česká, jako prvního poradce při sjednávání míru po válce třicetileté. V jeho právní cit, spravedlnost a toleranční smýšlení skládali čeští vyhnanci své naděje, avšak smrt Grotiova r. 1645 znemožnila jeho účast při jednáních konečných. Byl tedy Komenskému jistě dobře znám i Grotius jako právník, i když se výslovně jeho právnických děl nedovolával. Komenský však mohl najít jeho přirozenoprávní myšlenky i v jeho spisech theologických, zvláště při výkladu o prvokřesťanských církvích, neboť právě do prvního křesťanství si promítali společenští theoretikové společenské tužby své doby.

⁵⁷⁾ VSJAK I, str. 155.

⁵⁸⁾ VSJAK XVII, str. 35, si cituje, že pracně dokázal, že kněží v době apoštolské nebyli ničím jiným než pastory. »Non equidem ignoro Hugonem Grotium operose probare...« Jinde (tamtéž, str. 37) si z něho bere doklady, že v prvokřesťanské obci byly ženy presbyterkami. Tamtéž, str. 79, uvádí dva citáty z jeho díla »De imperio summarum potestatum circa sacra«, X, na str. 85 pochvalně se zmiňuje o Grotiovi slovy: »Post alios accuratissime materiam hanc pertractans H. Grotius.«

⁵⁹⁾ Kvačala, Kor. II, str. 25.

⁶⁰⁾ VSJAK VI, str. 515.

⁶¹⁾ Turnbull: »Hartlib, Dury and Comenius«.

Analogie mezi pojetím Grotiovým a Komenského jsou významné. Plynou z obdobných společenských zájmů. Všepohlcující obluda španělská byla i po porážkách v Nizozemí stále na obzoru.

Sotva bylo odraženo ohrožení zámořské plavby nizozemské Španěly a Portugalci, rýsoval se na obzoru nový, ještě nebezpečnější nepřítel, totiž Anglie, a o něco později, již po smrti Komenského, přibyla i Francie. Zaměřením na mezinárodní obchod volalo po právním uspořádání evropské situace alespoň relativně trvalém, tak jako po ní volala roztroušená obec českých vyhnanců. Grotiova teorie odráží obchodní zájmy nizozemské (jeho první právní práce »De iure praedae« vznikla přímo v zájmu Indické společnosti) a je zároveň předzvěstí oněch přirozenoprávních systémů, o něž theoreticky opřela své zájmy francouzská buržoazie osmnáctého století.

Ale přes blízkost základního pojetí přirozenoprávního a nábožensky tolerančního, opřené o racionální filosofii i o náboženskou argumentaci, přes podobnost dokladů čerpaných z Písma a z antické historie, přes podobné vyhnancké osudy, podobnou povahovou ušlechtilost, velkorysost a schopnost dalekosáhlého politického snění, jsou mezi Komenským a Grotiem základní rozdíly, pro něž mohl být Grotius jen vedlejším, ale ne určujícím podnětem ke koncepci světového míru a mezinárodní spolupráce. Grotius je právník, a i když se mu vždy nedaří oddělit argumentaci právní od morální a politické, přece je jeho dílo dílem po výtce právnickým, zdůrazňujícím samostatnost právní oblasti od politické. Bezpečnost právní právě potřebuje rozmach nizozemského podnikání. Komenského koncepce je politickou teorií, právo je Komenskému jen prostředkem politiky, která je uskutečňovatelkou základních, v podstatě lidských cílů společnosti. Politika je u Komenského ústřední lidskou věcí, není chápána jen úzce politicky nebo mravně, zahrnuje i cíle ekonomické, výchovné, vzdělávací, vychází z nejpodstatnějších vztahů mezi lidmi. To platí u Komenského pro politiku nejen vnitrostátní, nýbrž i mezinárodní. Jako srovnání nám může sloužit otázka, stejně řešená Grotiem i Komenským, o právu Nizozemců na moře a zámořský obchod. U obou byla podnětem vnější nutnost – Nizozemcům bránili svobodně obchodovat napřed Portugalci, pak Angličané. Grotius postupoval přísně právně. Od důkazů existence přirozeného práva a rovnosti lidí přichází k důkazu, že statky, pro jejichž získání není třeba zvláštní práce a námahy, jako vzduch a moře, jsou všem společné. Svě tvrzení opíral spoustou citátů, zvláště z antické literatury, a právní analýsou sporné otázky. Odtud přecházel k právnímu vyvrácení

důvodů, které uváděli Portugalci pro své výhradní nároky na zámořský obchod.⁶²⁾

Komenský postupuje jinak. Jemu nad psaným i nepsaným právem národy vztahy jako mezi dobrými sousedy v obci. Vládu nad mořem si nemůže přisvojit žádný národ, neboť vládcem moře je Bůh. Avšak Komenský se nespokojuje heslem svobody moří. Ze zkušenosti dobře ví, že toto heslo nestačí k odstranění konfliktů. Navrhuje, aby si národy provozující zámořský obchod, dobrovolnou dohodou rozdělili mezi sebou zájmové sféry, aby se předešlo sporům.⁶³⁾ Má se při tom přihlížet k potřebě výdělků toho druhu. Oba zřetel mluví pro Nizozemce, kteří mají mnoho lidu a málo země a kteří jsou uzpůsobeni k mořeplavectví svými vlastnostmi i příhodnou polohou své země. V »Poradním díle« pak se právo na zámořský obchod nestává jen věcí úmluvy dvou zúčastněných stran, nýbrž rozdělení zájmových sfér přímo podléhá celosvětovému politickému orgánu.

Podobný rozdíl právního a politického pohledu je i mezi stěžejním dílem Grotiovým »De iure belli et pacis« a mírovými návrhy Komenského. Druhou knihu Grotiova díla, pojednávající o tom, ze kterých podmínek může být válka spravedlivou, připomíná argumentace o spravedlivých válkách v dedikaci »Opera didactica omnia« prefektům holandského loďstva ze 7. února 1658. Z písmo i z antické historie se tu vedoucí spravedlivé války, že není nepřátelská musám. Jako spravedlivé se tu označují ty války, v nichž jde nikoli o působení, nýbrž o odrazení křivdy.⁶⁴⁾ Avšak v celé své činnosti Komenský nikdy nepřestává na vymezení, kdy je válka právně přípustná a jak i při ní se uplatňují zásady přirozeného práva národů. Chce mnohem více než jen omezení válečné krutosti tím, že ani mezi zbraněmi všechny právní principy neumlknou. Grotius ovšem také chce více a velmi často v jeho díle a zvláště v rétorických citátech ušlechtilý moralista, odchovaný křesťanskou a stoickou etikou přirozenoprávně interpretovanou, jde mnohem dále, než si to dovolí jako striktní právní myslitel. Nikdy však nejde

⁶²⁾ Hugo Grotius: »Mare liberum seu de iure, quod Batavis competit ad Indica commercia«, Lugd. Bat. 1609. Byl mi přístupný jen německý překlad.

⁶³⁾ Anděl míru, § 30.

⁶⁴⁾ Patera, č. 174.

tak daleko jako Komenský.⁶⁵⁾ Mezinárodní právo mohlo být proto jen jedním pramenem všenápravného proudu.

Styčné body Komenského s Grotiem jsou především v pojetí přirozeného práva, které je nad násilím a které se má uplatnit nejen uvnitř národa, ale i mezi národy. U Komenského i u Grotia jsou stejné ontologické a gnoseologické předpoklady přirozenoprávní teorie.

Zmiňovala jsem se již při gnoseologii Komenského, že apriornost poznání v jeho pansofických dílech, ostře kontrastující s aposteriorností většiny jeho prací didaktických, má vedle důvodů ryze gnoseologických především důvody společenské. Komenský nutně potřebuje všem společné, apriorní pojmy, ale i tužby a žádosti, aby zdůvodnil možnost harmonické lidské pospolitosti a universální platnost základních pravd náboženských, filosofických i základních principů politických. S tímž pojetím se setkáváme u Grotia, zvláště v předmluvě k jeho základnímu dílu. Rovněž Grotius má apriorní *notiones communes*, které v právní vědě docházejí jen k plnému uvědomění. Ani Grotiovi nestačí k zajištění universální platnosti přirozeného práva jen racionální base apriorních pojmů, nýbrž potřebuje i vrozenou, všem společnou basi afektivní – *appetitus socialis*, pud k uspořádané a mírumilovné pospolitosti. Právě na těchto dvou povahových základech mu spočívá to, co bylo u stoiků *ius gentium*, nikoli mezinárodní právo, (k čemuž by vedl chybný doslovný překlad), nýbrž všem národům společné apriorní právní principy.

Sama lidská přirozenost je matkou přirozeného práva, (Předmluva, § 16), ne užitečnost, jak vytýká Grotius Karneadovi.

V předmluvě k *«Mare liberum»* útočí Grotius na mocenskou teorii právní. Polemisuje proti těm, kdož soudí, že právo a bezprávnost není od přírody, nýbrž závisí jen na lidském mínění a zvyku, i proti těm, kdož míní, že zákon a právo bylo vynalezeno jen proto, aby zabránilo sporům a povstáním těch lidí, kteří se narodili v služebném postavení, naproti tomu pak u těch, kteří mají moc, řídí se právo jejich volným uvážením a volné uvážení jejich užitek. Grotius nazývá takový názor pošetilým a protipřirozeným. Snáší argumenty pro přirozené rovné právo všech lidí, mise při tom racionální důvody s náboženskými, jak se s tím zhusta setkáváme i u Komenského. V přirozenoprávní argumentaci jsou si Grotius a Komenský velmi blízcí – vycházejí u podobných předpokladů společenských i theoretických. Komenský jde dále v tom, že mu nejde jen o stejné právo, nýbrž i o stejné možnosti.

⁶⁵⁾ Hugo Grotius: *«De iure belli et pacis»* (první vyd. Paříž, 1625. Německý překlad J. H. v. Kirchmanna, Berlín, 1869).

I jiné věci jsou u Komenského chápány v přímém protikladu, na př. Grotiovo ospravedlňování otroctví, které Grotia učinilo tak přijatelným oficiálním státním teoriím buržoasních států. Grotius byl blízký komenský vyjadřuje zájmy vrstev daleko širších, než byly ty, k nimž patřil jeho *«patron»*.

Významnou dosud málo probádanou oblastí je vztah Komenského k politickým teoriím anglickým. Bylo by třeba při zkoumání začít již s domácí tradicí. Česká stavovská oposice jistě znala i theoretické názory oněch sil v Anglii, k nimž upírala své naděje politické. Jestliže si čeští evangelíci s takovou oblibou překládali Buchananovy žalmy, je na př. málo pravděpodobné, že by byli neznali i jeho revoluční názory politické. Mnoho nám jistě objasní studium theoreticko politických názorů Pavla Skály ze Zhoře a děl, které znal, obtížnější bude zjistit, které seznal již z domácí tradice, a které až za pobytu v emigraci. Na Komenského všenápravné názory měl jistě veliký vliv Hartlib a jeho okruh. Morton ve svém díle *«Anglická utopie»* vidí v Hartlibově Makarii přechod mezi utopiemi, které má uskutečnit autoritativně monarcha nebo vůbec jedinec, k těm, kde uskutečnění již závisí od lidu samotného. U Hartliba totiž uskutečnění závisí od přesvědčení všeho národa o užitečnosti takových opatření. Víme, jak právě toto *«přechodné»* pojetí bylo blízké Komenskému a jak se v něm přátelé navzájem utvrzovali. Morton vyzvedá u Hartliba i tu okolnost, že Hartlib výslovně volí formu pohádky, protože je nejpobulárnější. Morton jmenuje Hartliba a spolu s ním i Komenského jako přechodný článek ještě jednoho řetězu – a sice jejich plán založení vědecké koleje pokládá za zprostředkovací člen linie, vedoucí od Baconovy *«Nové Atlantidy»* až k založení *«Královské společnosti nauk»*. Vedle Hartliba a jeho přátel můžeme v korespondenci Komenského sledovat i jeho studium Herberta z Cherbury a srovnat názory obou myslitelů. U obou jsou některé podobnosti jak v cíli snažení tak v gnoseologickém východisku. Oba spojují otázku pravdy s touhou po východisku ze společenských a náboženských zmatků. Oba jsou přesvědčeni, že pravdu lze vyloupnout z rozmanitých i protichůdných názorů, eliminováním toho, co je v nich odlišné a shrnutím toho, v čem se shodují. Toto gnoseologické přesvědčení lze u obou odvodit z toho, že jsou méně ovlivněni přírodními vědami soudobými, ale zato více humanistickou filologií, historií a p. Zvláště Herbert hledá pravdu po způsobu textové kritiky, při čemž je mu kriteriem jednak shoda pramenů, jednak rozum. Na př. porážce Římanů u Kann uvěříme spíše

než nějakému zázračnému úkazu. Tak dostává Herbert škálu stupňů pravděpodobnosti a různé aspekty pravdy, které částečně připomínají Komenského pravdy v »Triertiu catholicu«. Oba se shodují i slovně v tom, že je třeba v náboženství hledat pravdu jen v těch věcech, které jsou nezbytné ke spáse. U Herberta v dodatku k dílu »De erroribus«, str. 12 a jinde, čteme »controversiae in iis, quae ad salutem necessariae«. Komenský ovšem má toto kritérium již z domácí tradice, ze zásady českého narovnání, nikoli od Herberta. Herbert postoupil o krok dále k deismu než Komenský v tom, že vidí základ náboženství v pravdách, neodporujících rozumu, a neuznává zjevení, jako Komenský. Zato je Komenský mnohem reálnější a aktuálnější v zkoumání rozporů a shod mezi náboženstvími a církvemi. Komenský vychází z živých sporů, o něž se v jeho době krutě svářely evangelické církve (praedestinnace, křest dětí či dospělých, ospravedlnění skutky či boží milostí a p.) a vedle náboženství křesťanských myslí na smír s tehdy významnými náboženstvími světovými (mohamedánství, židovství). Herbert se ožehavých náboženských sporů nedotýká. Snaží se empirickým rozbořením různých věcí najít všem společné jednoduché, základní, rozumu neodporující pravdy, které jsou hledaným »přirozeným« náboženstvím. Objevuje jich pět (jest nejvyšší bytost, jest ctěna, je ctnost, cítíme lítost, když se proviníme, je trest a odměna po smrti). Herbert srovnává svou radost při objevení těchto pravd s radostí, již pocítil Archimedes při objevení svého zákona. Kde ale Herbert tuto shodu hledá? V spise »De religione gentium« bádá především v mythologii Řeků a Římanů a částečně i v mythologii orientální. Protože hlavní předmět svého zkoumání, mythologii řeckou a římskou, čerpá i z pozdní interpretace, ovlivněné již přirozenoprávní stoickou teorií, je mu velmi snadné najít tam ony přirozené principy, které tam byly již stoicismem interpolovány. Herbert připouští, že these by bylo třeba dokázat úplnou indukci všech náboženství, ale upouští od podobného podniku, jako prakticky neuskutečnitelného. Nikomu by na to nestačil ani duch, ani volný čas, ani bohatství, ani život. (Dodatek k »De erroribus«, s. 13). Bylo by třeba naučit se všechny řeči a proputovat celý svět a to by Poutník (neboť i Herbert má Poutníka, ba i labyrint a východ z labyrintů) nemohl podniknout. Proto se spokojuje jen částečným ověřením (t. j. antickou mythologií). Komenský, kterému nejde o racionální řešení, nýbrž o reálné východisko v celosvětovém měřítku se nezalekne ani nutnosti zkoumat všechna stávající náboženská učení. Nepodnikne je u něho jedinec, ale je to úkol univerzálního shromáždění.

Analogie mezi Komenským a Herbertem je i v tom, že oba používají vedle pojmu *notitiae communes* i pojmu *instinctus communes n. instinctus naturales*. Herbert vysvětluje v díle »De veritate« co jsou *Sacra illa principia, contra quae disputare nefas.* »Instinctus communes sive dávájí bezprostřední pravdy, na rozdíl od *veritates discursus*, které je třeba dokazovat logickými operacemi (na př. harmonii tvarů v architektuře postihneš dříve, než ji poznáš na základě geometrickém). U Herberta je tedy rozdíl mezi *veritates instinctus* a *veritates discursus*, t. j. mezi poznáním intuitivním a poznáním diskursivním, u Komenského společné pojmy jsou povahy intelektuální, kdežto společné instinkty povahy volní a citové, kde přirozený vztah mezi lidmi byl zvláště významný pro jeho společenský program. Přijal-li tedy některé podněty od Herberta, pak je zcela přetavil ve smyslu své základní koncepce.

Zbývá promluvit o Komenského vztahu k soudobým snahám mírovým a ke snahám o mezinárodní organizaci, zajišťující mír. Nebudu podrobně analyzovat tyto proudy, odkazující na citované již dílo Christ. Langa a na dílo ter Meulena.⁶⁶⁾ U Langa se setkáváme s následujícím výčtem mírových snah v XVI. a XVII. stol.: 1. odpor k válce a touha po míru u lidově náboženských sekt, 2. zakládání vědeckých společností s cílem usnadnit mezinárodní vědecké styky, 3. pokusy o uskutečnění světového míru a světové organizace z katolické strany, které jsou vlastně jen zdůvodňováním a apologetikou universalistických nároků hispanšské monarchie a katolické církve, 4. francouzské pokusy, zvláště v období Jindřicha IV., které jsou naopak motivovány snahou o protiváhu proti universalistickým nárokům španělské říše a papežské kurie, 5. pokusy o mezinárodní právo, vycházející z představy, že mír by nezajistila universální monarchie, nýbrž volná federace samostatných států, jak to odrážely poměry švýcarské a nizozemské.

Tento výčet je jen empirický. Schází mu prohloubení analýsou hospodářských a společenských příčin, z nichž jednotlivé snahy vycházejí, ale pro stručnost je třeba se s ním spokojit. O vztahu Komenského k prvnímu, druhému a pátému proudu jsem již psala, zbývá třetí a čtvrtý. S třetím Komenský polemizuje. To je ona jednota, která jest jen větším větvením, jednota dosahovaná násilím za cenu svobody a pravdy. Právě pro prudké odmítnutí návratu k universální jednotě středověku

⁶⁶⁾ Jacob ter Meulen: »Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung«. I. d., Haag, 1917.

i k universální jednotě všesvětové absolutní monarchie, odmítnutí, které Komenský vyjádřil tak často a s tak horlilitským pathosem, nelze Komenského zařadit mezi stoupence barokního universalismu, jak to činí Mahnke, nelze vidět v jeho jednotě »Jedno« novoplatoniků a mystiků, nelze jej zařadit do linie jdoucí od Cusana k předzjednané harmonii. Tam, na cestě barokního universalismu, byla Golgota, na níž byl ukřižován jeho národ i jeho malá církev. I s Campanellou je Komenský zajedno jen v touze po jednotě, nikoli v jeho cestě k jednotě. Na této cestě mohlo jít jen o vlivy literární a o formální shodu. Bylo by zajímavým problémem zjistit, do jaké míry tu snad byly i literární vlivy myslitele, jehož studiu se s láskou a zájmem věnoval Kvačala,⁶⁷⁾ k francouzskému pacifikovi a mystikovi Vilému Postellovi (1510–81), jehož zamilovanou myšlenkou bylo spojit všechny v jednom státě a v jedné církvi, a obrátit na křesťanství Turky pomocí překladu bible.

Patočka ve svých posledních pracích nadhodil problém, jaký byl vztah Komenského ke dvěma velikým soudobým mírovým projektům francouzským, k projektu Émericha Cruceé⁶⁸⁾ a vévody de Sully, premiéra Jindřicha IV. Vliv atmosféry dvora Jindřicha IV. byl možný již v mládí, vždyť členem družiny Jindřichovy byl v době svého pobytu v cizině Karel starší ze Žerotína a byl jistě pod silným vlivem tamějších tolerančních proudů. Avšak nemáme žádný přímý důkaz, že by byl Komenský znal Sullyho »le Grand Dessein«, proslulý veliký projekt, připsaný Jindřichu IV. Jeho koncepce je také zcela jiná než mírové snahy Komenského. Zato mnoho analogií je mezi návrhy Komenského a dílem Cruceovým (»Nouveau Cynée«) z r. 1623. Shoda je tu jak v základní koncepci lidstva jako jediného organismu, z čehož se dokazuje, že se nemoci jedněch nutně přenášejí na všechny, tak v postulátu mezinárodní solidarity a mezinárodní organizace za účelem zachování míry. Rovněž mnoho období je v principech vnitřního řízení státu, v nichž se principy správní a hospodářské povahy pojí s postuláty ethickými. Nápadná shoda je v požadavku, aby se shromáždili zástupci všech národů na jednom místě (jsou to, jako u Komenského ve »Všenápravě« Benátky), a to nejen národů křesťanských, nýbrž všech na zemi. Se stejnou ohleduplností, aby nikdo nebyl uražen, určuje se i pořad míst vyslanců jednotlivých zemí.

⁶⁷⁾ Chr. Lange, tamtéž, str. 377. Jan Kvačala: »Deux pacifistes catholiques au temps de la Réforme«. L. Vives a V. Postell: »Annales d'histoire du christianisme«. Paris, 1927. Týž: »V. Postell, seine Eigenart und seine Reformgedanken«. Archiv f. Reformationsgeschichte, r. 1912.

⁶⁸⁾ O Emerichu Cruceé Christ. Lange (tamtéž, str. 406 a n.) ter Meulen (tamtéž 88–9, 143–152, 158 a n. i porůznu).

Hned na druhém místě za papežem je jmenován turecký sultán a dále vedle politicky nejaktivnějších evropských zemí i Čína, Peru a Moskva. Shoda je i v tom, že mu nejde jen o mezinárodní arbitráž, nýbrž o stálou radu na obranu míru a o ideál produktivní hospodářské a kulturní spolupráce. Je konservativnější než Komenský, nelze ovšem zapomenout, že mezi oběma projekty je doba nejméně čtvrt století. Má však stejné krásné citové zaujetí a ušlechtilou koncepci. Ovšem zatím nebylo zjištěno nic více než analogie bez jakýchkoli stop přímého nebo nepřímého vlivu.

Při analýze úsudků o politických názorech Komenského je třeba se vypořádat i s názorem, který vyslovil F. Spektorskij v díle »Problema socialnoj fiziki v XVII. stoletii« I, Varšava, 1910. Na tuto práci upozornil již Kvačala v Archivu. Autor zařazuje Komenského mezi významné sociální fysiky XVII. stol., t. j. mezi ty společenské myslitele, kteří pokládají zákonitosti ovládající společenské dění za analogické mechanické zákonitosti fysikální. Spektorskij má jen zpola pravdu. Z Komenského lze uvést mnoho dokladů, v nichž přirovnává správně organisovaný stát k dobře jdoucímu hodinovému stroji. Stroj staví jako vzor před oči dvoru Rákoczych v Blatném Potoku, k témuž obrazu se vrací v poradním díle. A přece je mezi »t. zv. sociální fysikou XVII. stol.« a pojetím Komenského zásadní rozdíl. Ukázala jsem již ve III. kap., že u Komenského mechanická metoda nijak nevylučuje, nýbrž naopak předpokládá teleologii. Vyskytuje se u něho vždy spolu s racionálním, plánovitým lidským zásahem. A tak rovněž analogie dokonalé společnosti s hodinovým strojem neznamená vládu slepých mechanických zákonů v lidské společnosti, nýbrž promyšlenou lidskou činnost, která na základě znalosti poměrů a na základě vzájemných dohod a porozumění organisuje lidské věci tak, aby byla odstraněna náhodnost, bezplánovitost, konflikty a nedostatky a aby chod veřejných záležitostí byl hladký jako chod dobře jdoucího stroje.

V hodinovém stroji dobře fungující politické správy se tedy neuplatňuje mechanicky slepá zákonitost přírodní, nýbrž právě naopak, vrcholně promyšlená, prozíravá aktivita lidská. Mechanické pojetí společnosti u Komenského není projevem lidské bezmoci, nýbrž naopak je vyvrcholením moci člověka nad slepou živelností. Na Komenského působí podobně přímé vlivy výroby a mohutně se rozvíjející organizace práce a komunikací, které působí na stoupence mechanického pojetí společnosti. Je však ovlivněn jinou ideologií. Theorie mechanických společenských zákonů neodráží jen tehdejší stav výroby, nýbrž i tehdejší situaci absolutistických států. Stejně vlivy výrobní, ale různé vlivy společenské

české vedou Komenského k tomu, že nadšeně přijímá mechanismus, ale nezdůrazňuje jeho živelné, mimolidské nutnosti, nýbrž chápe jej jako výsledek lidské racionality a plánovitosti a podtrhuje jeho demokratické důsledky. Rozhoduje tu ovšem i nepřekonaná aristotelská teleologie.

Shrňme závěrem vztah Komenského ke všem těmto proudům a vyznačme jeho vlastní přínos! Jeho olbřímí osobnost prochází všemi okruhy, v nichž vznikala, rostla, zdokonaľovala se myšlenka světového míru a spolupráce. Mnozí z badatelů jej poznali jen v některém stadiu, odtud různá hodnocení. Podstatná však je jeho veliká synthesisa, pouť, vyznačená neustálým překonáváním a postupem k pojetí vyššímu, všestrannějšímu a zároveň vnitřně smelenějšímu. Daleko za ním zůstává blažená obec »Ráje srdce«, ona obec, kterou tak živě jako skutečnost bratrských útulků vykreslil Figulus. Daleko za ním zůstávají všechny velké Antilie, všechny společnosti »palmových stromů« i jiných básnivých názvů, daleko zůstává přirozené právo v jen ryze právní podobě neporušitelnosti smluvní, daleko zůstává stoická oikumené i novodobé Atlantidy a Makarie. A přece ze všeho toho je něco vtčeno do jeho koncepce, přijato a umocněno lidsky i myslitelsky. Všechny prameny i říčky se stékají nebo jsou úmyslně svedeny do poradního veletoku a jsou určeny ve svém směru jeho mocným spádem. Velkolepost jeho synthesisy není jen racionální povahy, je dána i vroucností a silou jeho bytostné touhy. Vyznačovat, čím vyniká nad jiné koncepce soudobé, značilo by opakovat vývody této knihy.

Zbývá snad jediná otázka, co z celé jeho neutopické, ale jak vtipně připomíná Patočka, pantopické vise, nejvíce mluví k nám. Je toho mnoho. Komenský žije v samém výchozím pásmu buržoasní epochy, v době ještě nestabilisované se zájmy ještě nepetrifikovanými, při níž sama osudová jedinečnost střetnutí dějinného běhu světového s dějinným během malého středoevropského národa nutí osobnost nesmírně jemně reagující, do hloubi nitra zjitřenou a myslitelsky silnou vyhlédnout daleko za předěly vlastní doby. Vidí tam v mohutné visi splnění odvěkého snu pracujících, za jehož uskutečnění bojujeme i my. Jestliže však Komenský mohl být jen mluvčím plamenné touhy uhnětených zástupů, my žijeme již v době, kdy se uplatňuje jejich realizátorská síla. Tím nabývá i běžné rčení, že jsme národ Komenského, nového významu i nové závaznosti.

Dodatek.

Protože rukopis byl hotov koncem listopadu 1936, byly během dlouhé výrobní lhůty, která připadla do období zvýšeného komeniologického ruchu, formulovány některé zásadní názory a objevena některá fakta, k nimž alespoň v závěrečné poznámce zaujmu stručně stanovisko. Předně vyšla oficiální jubilejní práce o Komenském z pera Jar. Kopeckého, Jana Patočky a Jiřího Kyráška »Jan Amos Komenský - Nástín života a díla« která vyslovuje názory komeniologické komise při ČSAV, které jsou rovněž hájeny v Archivu i v čas. Pedagogika. Chci proto hájit své stanovisko tam, kde se od oficiálního stanoviska liší. Je to předně hledisko periodisační. U osobnosti tak složitě, jako J. A. Komenský, lze najít různá periodisační hlediska podle různých oblastí jeho činnosti po př. podle peripetií jeho osudů životních i osudů vlasti; jde o to, které hledisko zasahuje nejvíce k podstatě. Patočka volí kritérium filosofického vývoje a tak dochází k těmto etapám: encyklopedismus se snahou vědecky a národně popularisační, období pansofické a období všenápravných snah. Soudím, že snahy pansofické i nápravné jdou od počátku spolu, mění se jen ve vzájemné proporci, je tedy toto hledisko chronologicky značně neurčité a postihuje jen literární činnost Komenského, ne jeho vztah k vlasti a světu, k Jednotě malé a k jednotě velké, jak je tomu v periodisaci Kvačalové, opírající se o podstatnější kritéria. Nelze zavrhnout ani vnější periodisační hledisko, podle místa pobytu, protože každá změna pobytu postihuje i zásadní životní a pracovní změnu, kromě toho má toto hledisko výhodu chronologické určitosti. S oficiální publikací se rozcházejí také v tom, že kladu vznik pansofie, nebo lépe přečistění didaktických snah v pansofické až za vznik České didaktiky. Souhlasím sice s Patočkovým zdůrazněním Baconova vlivu na Didaktiku i názor na pansofičnost didaktické činnosti Komenského (didaktiku podřizoval pansofii u nás již Chalupný) avšak soudím, že při koncepci Didaktiky byl ještě důraz na to najít lepší způsob vyučování, teprve po zdaru této činnosti se obrátil zřetel od didaktického a od řeči i k věcné náplni. Kromě toho ono »pane« tak podstatné pro pansofii znamená nejen vše, nýbrž i pro všechny, bez rozdílu stavovských, ale i národních a spadá již do období, kdy národní program se rozšiřuje v celosvětový - t. j. až po České didaktice.

Dále je třeba se stručně zmínit o oněch referátech (jež čtenář sezná sám v chytraném sjezdovém sborníku) z komeniologické konference v září 1937 v Praze, které se týkají mého tematu. Je to referát dr. Schilferta »Komenského názory na stát ve vztahu k německým a západoevropským teoriím jeho doby.« Schilfert sleduje podobné vztahy k soudobým theoretikům jako já, navíc upozorňuje na to, že i David Pareus ve svých theologických spisech zastával státoprávní hledisko blízké Althusiovi, a že Althusiův životopisec Gierke jej dokonce řadí k monarchomachům, pro jeho dílo »Komentář k římským dopisům«, které bylo r. 1622 spáleno v Oxfordě. Tam kde Schilfert uvádí Komenského ve vztah k monarchomachům, po př. k polským právním theoretikům, omezuje se jen na stručné vyslovení domněnky, také při jmenování Lipsiova žáka, Mathiase Beneggera ze Strassburgu opírá velmi obecnou domněnku o možném vlivu jen o to, že Benegger měl i české a uherské posluchače.

Jiřího Klaboucha »Diskusní příspěvek k referátu o otázkách státu a práva ve spisech JAK« podává informace o dvou právnících, které si Komenský cituje ve Věnápravě (XXIV, 5). Je to Mikuláš Vigelius a jeho r. 1579 vydaná Richterbüchlein, jež cituje také v Unum necessarium, kde vedle toho cituje i práci Lycurgus Italicus od Ottavia Pisaniho. Klabouch vyslovuje názor, že Komenský je ovlivněn jurisprudence inspirovanou humanismem a reformací, k citovaným právníkům pak zaujímá totéž stanovisko, jaké jsem já vyslovila obecně o citacích tohoto druhu u Komenského, že to nejsou zdroje jeho názorů, nýbrž doklady, paralely k jeho názorům vzniklým na širším základě.

Zajímavý byl referát Lászlo Makkaie »Uherské prameny - Gentis felicitas«, v němž upozorňuje, že v Sedmihradsku se v XVII. stol. stýkaly dva proudy, jednak vliv národní

strany v Uhrách, vedené Mikulášem Zrinským, a pak sedmihradští puritáni. Soudí, že tam, kde Komenský uvádí obecně «slyšel jsem» atd., byli zdrojem jeho informací asi puritáni Tolnay, Bisterfeld. Výrok «žijeme tu jako dobytek» atd. upomíná na Tolnayovo kázání. Přítel Komenského Klobusický byl významným členem Zrinského strany a podobnost myšlenek, vyslovených v *Gentis felicitas* s myšlenkami anonymního spisu z té doby «Upěnlivá žaloba», zesiluje názor, že byl autorem této žaloby, ostře tepající společenské poměry v Uhrách, právě Klobusický. Tyto vývody jen podtrhávají mou základní koncepci, jak politické aliance, které K. v zájmu české věci všude uzavírá z potřeb protihabsburského boje, zároveň jej vedou i ke koncepci jeho nejpokrokovějších společenských názorů.

Z referátu s. T. Miškovské o Panglottii je zajímavé upozornění na Descartův názor, vyslovený v dopise «L'invention de cette langue dépend de la vraie philosophie», což se shoduje s názorem Komenského, že univerzální jazyk závisí od vypracování pansofie.

РЕЗЮМЕ

Предметом моего исследования являются общественные взгляды Яна Амоса Коменского. Так как их завершением является общесправительная концепция, является генезис и развитие общественных взглядов Коменского также прослеживанием его пути к общесправлению.

Во введении дан краткий критический обзор тех произведений комениологической литературы, которые затрагивают данную тему. Я показываю, что эта тема не нашла до сих пор надлежащей разработки, отчасти потому, что только галльские рукописи и материалы из наследства Гартлиба подтвердили настоящее значение и место общественных взглядов Коменского в его творчестве, отчасти потому, что только марксистская точка зрения привела нас к изучению жизни и творчества Коменского в связи со сложными общественными отношениями. Поэтому даю высокую оценку первым марксистским работам о Коменском, которые явились своего рода почином (Алт, Красновский), несмотря на то, что они исходят из довольно ограниченного знания произведений Коменского, также как и литературы посвященной его личности. Из современной отечественной комениологии оцениваю положительно именно исследование Полишенского (посвященное эпохе Коменского), исследование Паточки (посвященное философии Коменского) и работы Брамборы (библиографические исследования).

BIBLIOGRAFIE

A. Prameny

1. Díla Jana Amose Komenského.

- Problemata miscellanea. Znovu vydal a úvod napsal J. Reber, VSJAK, sv. I, 1914.
Sylloge quaestionum controversarum. Znovu vydal a úvod napsal J. Reber, VSJAK, sv. I, 1914.
Theatrum universitatis rerum. Vydal J. V. Novák ve VSJAK, sv. I, 1914.
O papežství. Vydal B. Souček, Praha r. 1924.
Listové do nebe. Vydání J. V. Nováka ve VSJAK, sv. XV, r. 1920, vydání J. V. Klímy, Praha, 1930.
Přemýšlování o dokonalosti křesťanské. Vydání J. V. Nováka ve VSJAK, sv. XV, r. 1910.
Nedobytedlný hrad jméno Hospodinovo. Vydání J. V. Nováka ve VSJAK, sv. XV, r. 1910. Vydání B. Součka v Trnávce, 1917.
Truchlivý, díl I. a II. Vydání J. V. Nováka ve VSJAK, sv. XV, r. 1910. Vydání B. Součka: Truchlivý, I-IV, Tábor, 1916.
Labyrint světa a lusthaus srdce. Vydání J. V. Nováka ve VSJAK, sv. XV, 1910. Vydání J. Brambory, 1940. Vydání V. Šmilauera, 1940. Vydání F. R. Tichého, 1948.
O sírobě. Vydání J. V. Nováka ve VSJAK, sv. XV, 1910.
Pres Boží, 1624. Vydání B. Součka, Brno, 1945.
Centrum securitatis. Vydání J. V. Nováka ve VSJAK, sv. XV, 1910. Vydání přepr. St. Součkem v Praze, 1920.
Didaktika (česká) to jest umění vyučování. Vydání J. V. Nováka ve VSJAK, sv. IV, 1913. Vydání F. R. Tichého v Didaktických spisech J.A.K., Praha, 1951, II. vyd., 1953.
Moudrost starých předků. Vydání J. V. Nováka, Praha, 1901. Poslední vydání Fr. Svejkovského, SNKLHU, 1953.
Janua Linguarum reserata. Četná vydání.
Praxis pietatis. Vyd. YMCA, 1922.
Prima philosophia, část otištěná Hendrichem v České Mysli, roč. XXXVI, 1942.
Informatorium školy mateřské. VSJAK, sv. IV, r. 1913.
Physicae ad lumen divinum reformatae Synopsis. Vydání Reberovo ve VSJAK, sv. I, 1914.
Čes. př. J. Kaprase v knize Nástin filosofie, J.A.K., Vel. Meziříčí, 1894.
Zpráva kratičká o morním nakažení. V Lešně 1632.

- Polnice milostivého léta pro český národ, zvěstující zarmouceným potěchu, lkajícím radost . . . 1631–32, z holand. př. přetiskl Odložilík v ČMM, 1929.
- Otázky některé o Jednotě bratří českých. Vydání (Müller - Novák) ve VSJAK, sv. XVII, 1912.
- Historia o protivěnských církvě české. Synopsis historica persecutionum ecclesiae Bohemicae. Vyd. r. 1647.
- Navrzení krátké o obnovení škol v království českém (1632). Vyd. F. R. Tichý v Didakt. spisech, SPN, 1951.
- Haggaeus redivivus. VSJAK, sv. XVII, 1912. B. Souček v Táboře 1921 pod názvem Obnova církve, r. 1952.
- Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in unitate fratrum Bohemorum. Vydal Jos. Th. Müller ve VSJAK, sv. XVII, 1912.
- Renuntiatio mundi, t. j. Výhost světu. VSJAK, sv. XV, 1910.
- Didactica Magna. VSJAK, sv. IV, r. 1913. Český překlad Aug. Krejčí, 3. vydání, Komenium, Brno, 1948.
- Conatuum Comenianorum praeludia. Vydání Reberovo, VSJAK v I. sv., 1914.
- Na spis proti Jednotě bratrské od M. Samuele Martinia . . . Ohlášení. Vydání upravil Jos. Th. Müller ve VSJAK, sv. XVII, r. 1912.
- Praecognita. Vyd. G. H. Turnbullem pod názv. J. A. Komenského Dva spisy vševedné. Praha, 1951.
- Faber Fortunae sive ars consulendi sibi ipsi. Itemque regulae vitae sapientis. Vydání Reberovo ve VSJAK, sv. I, 1914.
- Cesta Pokoje. VSJAK, sv. XVII, r. 1912. Nové vydání ve sborníku J. A. Komenského. Apoštol míru.
- Diogenes Cynicus redivivus ve VSJAK, sv. VI, r. 1911. Čes. př. J. Hendricha Diogenes kynik znovu na živu. České Budějovice, 1920.
- Conatuum pansophicorum dilucidatio. Vydání Reberovo v I. sv. VSJAK, 1912.
- Pansophiae diatyposis. Přeložil Jos. Šmaha v časopisu Komenský, roč. 1893 a 1894.
- Duchovní písně. Vyd. Škarkovo, Praha, 1952.
- Dveře věci otevřené. Jahnua rerum reserata. Překlad J. Šmahy s názvem Brána věcí otevřená. V Bibliotece pedagogických klasiků, sv. II, Val. Meziříčí, 1886.
- Via Lucis. Amsterodami, apud Christ. Cunradum, 1668.
- Linguarum methodus novissima. VSJAK, sv. VI, r. 1911, X. kap. Didaktika analytická, překl. v Didakt. spisech, r. 1951.
- Regulae vitae. VSJAK, sv. VI, r. 1911.
- Independentia Aeternarum confusionum origo. Překlad Jos. Šmahy v České škole (roč. XII. – 1889–90) kap. IV, V a IV úplně, ostatní zkráceně.
- Křáft umírající matky Jednoty Bratrské. Vydání Laichterovo, Praha, 1930.
- Lux in tenebris. 1650–1656. Anno inchoandae liberationis, 1657.
- Triertium catholicum. Leyden, 1681. Přetisk podle fotografických snímků vydal 1920 péčí J. V. Klímy J. Štenc.

- De cultura ingeniorum oratio. Přetisk a překlad J. Patočky v knize J. A. Komenského, Vychovatel národů, SPN, Praha, 1955.
- Jak dovedně užívat knih, hlavního nástroje vzdělání. V čas. Pedagogika, r. III, 1913 (překl. díla De primario ingenia collendi instrumento sollerter versando, libris, oratio).
- Laborum scholasticorum in illustri Patakinio gymnasio continuatio. VSJAK, sv. IX, r. 1913; čes. př. Řeči potocké. Praha, 1894.
- Fortius redivivus sive de pellenda scholis ignavia. VSJAK, sv. IX, r. 1913.
- Praecepta morum in usum iuventutis collecta. VSJAK, sv. IX, r. 1913.
- Leges scholae bene ordinatae. VSJAK, sv. IX, r. 1913.
- Orbis pictus. VSJAK, sv. X, r. 1929.
- Schola ludus. VSJAK, sv. IX, r. 1913.
- Sermo secretus Nathanis ad Davidem. 1651. Otisk v Kvačalově Korrespondenci Komenského, II, str. 249–262, Praha, 1902.
- Gentis felicitas. Kvačala, Korr. II, Praha, 1902.
- Laborum scholasticorum Patakinii obitorum coronis. VSJAK, sv. IX, r. 1913.
- Panegyricus Carolo Gustavo. Vyd. r. 1655.
- Opera didactica omnia. Díl I.–IV. Fototypické vydání ČSAV, 1957.
- Syllogismus orbis terrarum practicus. Kvačala, Korrespondence II, Praha, 1902.
- Historia revelationum. 1659.
- Prastaré obecné křesťanské náboženství. Péčí R. Řičana, v Praze, 19 . . .
- Stručné dějiny církve slovanské. Praha, 1940.
- Angelus pacis. Přetisk a překlad J. Hendricha, Žikeš, Praha, 1926.
- Jednoho jest potřebí. Praha, 1920.
- J. A. Komenského vlastní životopis. Praha, 1924.
- Panegersia. První díl všeobecné porady o nápravě věcí lidských. Amsterdam 1656–62.
- Panaugia, hoc est lucis universalis via. Druhý díl Všeobecné porady o nápravě věcí lidských. Amsterdam 1656–62.
- Pansophia. Třetí část Všeobecné porady o nápravě věcí lidských.
- Pampaedia. Čtvrtá část Všeobecné porady. Překl. J. Hendricha pod názvem Vševýchova. Praha, 1948.
- Panglottia. Pátá část Všeobecné porady. Nepubl. přepis a překlad J. Hendricha.
- Panorthosia. Šestá část Všeobecné porady. Překl. J. Hendricha pod názvem Všénáprava. Orbis, Praha, 1950.
- Pannuthesia. Sedmá a poslední část Všeobecné porady.
- Vychovatel národů. SPN, Praha, 1955.
- Korespondence Jana Amosa Komenského. Listy Komenského a vrstevníků jeho. Ján Kvačala v Praze, I. 1897, II. 1902.
- Pansofický vychovatel. Praha, 1956. SPN.
- Jana Amosa Komenského korespondence. Adolf Patera v Praze, 1892.

Ostatní soudobé prameny

- Althusius Joh.: *Politica methodice digesta*. Ed. Harvard political classics. Cambridge, 1952.
- Andreae Joh. Val.: *Chemische Hochzeit Christiani*. Řezno, 1923. – *Rei publicae Christianopolitanae descriptio*. 1619. – *Allgemeine u. General Reformation der ganzen weiten Welt*. Kassel, 1614.
- Blahoslav Jan: *O původu Jednoty bratrské a řádu v ní*. Praha, 1928. – *Pochodeň zažžená*. Praha, 1949. – *Gramatika*. Vídeň, 1857.
- Boccalini Traiano: *De Raguagli do Parnasso*. – Milán, 1613.
- Campanella Tom.: *De Monarchia Hispanica*. Amsterdami, 1653. – *Gorod solnca* (se statí Volginovou), Moskva, 1954. – *Atheismus triumphatus sive reductio ad religionem per scientiarum veritates*. Paříž, 1636. – *La città del sole*. Modena, 1904. – *Universalis philosophiae etc. partes III*. Paříž, 1630. *Monarchia Messiae*. Aesii, 1633.
- Gindely J.: *Dekrety Jednoty bratrské*. Praha, 1865.
- Grotius Hugo: *De veritate religionis Christianae*. Veronae, 1737. – *Mare liberum seu de iure, quod Batavis competit ad Indica commercia*. Lugduni Batavorum, 1609. – *De iure belli et pacis*. Amsterdami, 1632. – *Drei Bücher über das Recht des Krieges und Friedens*. Berlin, 1869.
- Krasnický Vavřinec: *O učených*. 1530. Vydal A. Molnár v díle: *Bratrské školství*.
- Ješín z Bezděčí Pavel: *Posmrtná paměť českým hrdinům atd.*, Praha, 1938.
- Patricius Franciscus: *Nova de universis philosophia*, atd. Ferrara, 1591.
- Skála ze Zhoře Pavel: *Historie česká*. Tieftrunkova sbírka *Staré paměti české*, Praha, 1865.
- Sránský Pavel: *Český stát*. – Okřík. Praha, 1955.
- Tůma Přeloučský: *Spis o původu Jednoty bratrské a o chudých lidech*. – Praha, 1947.

B. Literatura

- Alt Robert: *Der fortschrittliche Charakter der Pädagogik Komenskýs*. – Berlin, 1953.
- Althaus Fr.: *Historisches Taschenbuch*, VI, 3. Lipsko, 1884.
- Baumann B.: *Sovětská práce o J. A. Komenském*. – *Sovětská věda – Filosofie*, IV, 1954 (sešit 6).
- Begemann X.: *J. V. Andreae und die Rosenkreuzer*. – MdCG.
- Beisswänger Gustav: *Amos Comenius als Pansoph*. – Stuttgart, 1904.
- Bernal J. D.: *Comenius visit to England and the rise of Scientific Societies in the seventeenth century*. – *Sborník The Teacher of Nations*. – Londýn, 1942.
- Brambora J.: *Maďarská literatura o Komenském*. *Pedagogika*, 1954. – J. A. Komenský, 1938–1954. *Pedagogika*, 1955. – *Pro lepší poznání a využití díla Komenského*. *Pedagogika*, 1952. – *Nový velký spis o Komenském*. *Učitelské noviny*, č. 15, 1956. – *Knižní dílo J. A. Komenského*. Praha, 1954. – *K oslavám Komenského jubilejí* 1957–8. *Pedagogika*, 1957.
- Bloch Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. II, B. Berlin, 1955.
- Bezold F.: *Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters*. Berlin a Vídeň, 1908.
- Burckhardt Jacob: *Kultur und Kunst der Renaissance in Italien*. Berlin, 1936.
- Dr Čapek E.: *Jan Amos Komenský*. Praha, 1953. – *Comenius als Erzieher*. Praha, 1942.
- Čapek J. B.: *Šest vzácných lešenských tisků J. A. Komenského*. *Archiv*, 1957.
- Čyževskýj Dm.: *Neue Comenius-funde*. *Zeitschrift für slavische Philologie*, XII, Lipsko, 1935. – *Hallské rukopisy děl J. A. Komenského*. *Archiv pro bádání o životě a spisech J. A. Komenského*, č. 15. Brno, 1940. – *Ztracené části Pansofie Komenského nalezeny*. *Slovo a slovesnost*, I, 1935.
- Dršina Fr.: *Význam pansofických snah J. A. Komenského*. *Pedagogické rozhledy*, XX, Praha, 1907.
- Dilthey Wilhelm: *Die Autonomie des Denkens usw. . . . im 17. Jahrhundert*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, sv. VII, Berlin, 1894.
- Durdík J.: *O pansofii J. A. Komenského*. Praha, 1892.
- Engels B.: *Německá selská válka*. Praha, 1950.
- Erlenbusch Fritz (pseudonym D. Čyževského): *Komenský a západní filosofie*. *Sborník: Co daly naše země Evropě a lidstvu*. Praha, 1940.

- Frumov S. A.: Veliký přínos J. A. Komenského do demokratické pedagogiky. Česky v Pedagogice, I, 1931.
- Ueber des Johanna Amos Comenius Leben und Wirksamkeit in der Fremde. Zprávy vídeňské akademie, II. vyd.
- Gereb György: Příspěvek k didaktickým snahám J. A. Komenského v zrcadle jeho činnosti v Uhrách. Archiv, 1957.
- Goll Jaroslav: Příspěvky k životopisu J. A. Komenského. ČČM, 1874. – Chelčický a Jednota v XV. století. Praha, 1916.
- Hendrich Josef: Nový Komenský. Zvláštní otisk z Věstníku pedagogického. – Komenského logika. Zvláštní otisk z Archivu pro bádání o životě a spisech J.A.K., 14. – Komenský a Böhme. Praha, 1936. – Předmluva k Vševýchově. Praha, 1948. – J. A. Komenský – Sbírnka přednášek vysokých škol. Sv. 1. Brno, 1947. – Důkazy z podobnosti u Komenského. Pedagogické rozhledy, XXXII, 1922. – Myšlenka národní a myšlenka mezinárodní u J.A.K., Pedagogické rozhledy, 1928. – Úvod k České didaktice. Brno, 1948. – J. A. Komenského snahy vševědné, všeosvětové a všennápravné. Pedagogické rozhledy, XXXIII, 1923 a XXXIV, 1924 (též otisk). – Příspěvky ke studiu Komenského. Bratislava, 1927. – Comeniana, VII. Komenského klasobraní, didaktické a halské rukopisy. Věstník královské české společnosti nauk, 1930. Praha, 1931. – Světový úspěch J. A. Komenského. Věda a život, XI, 1945. – První metafysika J. A. Komenského? Česká mysl, XXXVI.
- Herder Johann Gottfried: Briefe zur Beförderung der Humanität. Stuttgart und Tübingen, 1829.
- Hill Christopher: Anglická revoluce, 1640. Brno, 1950.
- Hofmann Franz: Základy a perspektivy německé komeniologie. Archiv, 1957.
- Hrejsa Ferdinand: Komenský irenik. Sborník J. A. Komenského, 1947.
- Hrubý František: Ladislav Velen z Žerotína. Praha, 1930.
- Chalupný Emanuel: Dějiny sociologie. Praha, 1912. (O J. A. Komenském, str. 62 a n.).
- of Cherbury, Herbert: De religione gentilium. Amsterodam, 1670. – De causis errorum. Londýn, 1645. – De veritate. Londýn, 1645.
- Chlup Otakar: Pedagogické poslání vševědy. Sborník J. A. Komenského, 1947. – J. A. Komenský, stať v díle Vývoj pedagogických idejí v novém věku. Brno, 1926. – Všennápravou k jednotě lidstva (předmluva k Všennápravě), Praha, 1950. – Komenský reformátor a pedagog. Archiv, 1957. – Komenského boj proti didaktickému formalismu. Pedagogika, 1957.
- Jilek – Oberpfalcer František: Jazyk Komenského. Sborník J. A. Komenského, 1947.
- Kalista Zdeněk: Komenský v politických dějích své doby. Sborník J. A. Komenského, 1947.
- Kantorek Václav: Komenského snahy o přestavbu lidské společnosti (Nevydaná dissertace). Olomouc, 1953.
- Kapras Jan: Nástin filosofie Jana Amose Komenského. Velké Meziříčí, 1894.
- Kavka František: K otázce vzniku mnohonárodnostní habsburské monarchie. ČsČH, 1954.
- Keller Ludwig: Die deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen

- Wochenschriften. MdCG. – Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. MdCG.
- Klíma J. V.: J. A. Komenský (soubor statí o životě a díle učitele národů). Praha, 1947.
- Kopecký Jaromír, Patočka Jan, Kyrásek Jiří: Jan Amos Komenský. Nástin života a díla. Praha, 1957.
- Krasnovskij A. A.: Jan Amos Komenskij. Moskva, 1953. České vydání, 1955.
- Kratochvíl Ladislav: Pedagogický realismus. Sborník J. A. Komenského, 1947.
- Krofta Kamil: Komenský v našich dějinách. Sborník J. A. Komenského, 1947. – Komenskij kak zaveršitel gusitskoj tradicii. Praha, 1946. – O bratrském dějepisectví. Praha, 1946.
- Kvačala Jan: Ueber die Genesis der Schriften Th. Campanella. Pamětní spis university v Jurjevě, 1911. – Thomas Campanella und die Pädagogik. Deutsche Schule, 1905. Také otisk. – Joh. Valentin Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften. MdCG, VIII. Též zvláštní otisk. – Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des XVII. Jahrhunderts – Monumenta Germaniae pedagogica. Berlin, 1903–4. – Analecta Comeniana. Iurievi, 1909. – W. Postell, seine Eigenart und seine Reformgedanken. Archiv für Reformationsgeschichte, 1912. – Deux pacifistes catholiques au temps de la Réforme. Annales d'histoire du christianisme. Paříž–Amsterodam, 1927. – Komenský a Descartes, ČČM, 1894. – J. A. Komenský. Praha, 1921. – Prielomy vo viere Komenského a Mickiewicza. Petrohrad, 1907–8. – Johann Comenius, sein Leben und seine Schriften. Lipsko, 1892.
- Květ P. B.: Leibnitz und Comenius. Akta Král. české společnosti nauk, V. řada, díl 10. – Jádno metafysiky Jana Amose Komenského. ČČM, 1839, XXXIII. – Obraz filosofie přírodní J. A. Komenského vůbec a jeho antropologie zvláště. ČČM, 1860.
- Kyrásek Jiří: Komenský a školy na Ukrajině, Bílé Rusi a Litvě. Pedagogika, III. – Didaktická úloha synkrise u Komenského. Pedagogika, 1957.
- Lange Christian: Histoire de l'internationalisme. Publications de l'institut Nobel, sv. I, 1919.
- Lay Herrmann: Zur Entwicklungsgeschichte der europäischen Aufklärung. Wissenschaftliche Zeitschrift der technischen Hochschule, Dresden, IV, 1954/55.
- Lordkipanidze D. O.: Didaktika J. Amosa Komenskogo. Moskva, 1949.
- Ludvíkovský Jaroslav: Komenského Metafysika z leningradského rukopisu. Listy filosofické, III. – Komenského Praecognita Pansophica. Archiv, 1957.
- Macek Josef: Husitské revoluční hnutí. Praha, 1952. – Tábor v husitském revolučním hnutí. Praha, 1955.
- Mahnke Dietrich: Der Barockuniversalismus des Comenius Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, 1931/2. – Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Halle nad Sálou, 1937.
- Meinecke Fr.: Die Idee der Staatsräson in der neuen Geschichte. 1924.
- Meulenter Jacob: Der Gedanke der internationalen Organisation in seiner Entwicklung. I. svazek. Haag, 1917.
- Miškovská V. T.: Předchůdce asociační psychologie. Věda a život, 1945.

- Meinecke Fr.: *Weltbürgertum und Nationalstaat*. Mnichov-Berlín, 1908.
- Möhrke Max: *Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae, ihre Pädagogik und ihr Verhältnis zu einander*. Lipsko, 1904.
- Molnár Amedeo: *Československá výchova před Komenským*. Praha, 1936. – *Eschatologická naděje české reformace*. Sborník *Od reformace k zítřku*. Praha, 1955. – *Boleslavští bratři*. Praha, 1952. – *Samuel Maresius a Komenský*. Theologická příloha *Křesťanské revue*, 1953.
- Morton A. L.: *The English Utopia*. Londýn, 1952.
- Müller Josef - Bartoš F. M.: *Dějiny Jednoty bratrské, I*, Praha, 1923.
- Mumford Lewis: *The story of Utopias*. 1922.
- Nebe August: *Vives, Altsted, Comenius in ihrem Verhältnis zu einander*. Elberfeld, 1891.
- Nejedlý Zdeněk: *Komenský a zítřek*. Sborník *Jan Amos Komenský*, Praha, 1947.
- Novák Arne: *Čtyři poselství Jana Amose Komenského*. Zvony domova. Praha-Brno, 1940.
- Novák Jan Václav: *Působení vševědných záměrů J. A. Komenského na jeho zásady pedagogické*. Praha, 1899. – *Několik rysů z politické činnosti J. A. Komenského po válce třicetileté*. Naše doba, 1921. – *O filologické erudici J. A. Komenského*. Sborník *filologický*, 1913. – *Komenského idea světové akademie míru*. Naše doba, 1917. – *Jana Amose Komenského myšlenky národohospodářské*. Obzor národohospodářský, 1917. – *Jak v bouřích válečných J. A. Komenský pečoval o svůj národ*. Pedagogické rozhledy, 1919. – *J. A. Komenský a Habsburkové*. Osvěta, I. – *Labyrint světa a ráj srdce J. A. Komenského a jeho vzory*. ČČM, LXIX, Praha, 1895. – *O mírových snahách Jana Amose Komenského*. Osvěta, XVIII, 1918. – *Das älteste pansophische Werk des Comenius*, 1895. – *O jednotnosti metody u Komenského*. Družstevní knihtiskárna v Zábřeze, 1908.
- Novák J. V. - Hendrich J.: *Jan Amos Komenský, jeho život a spisy*. Praha, 1932.
- Novotný V.: *J. A. Komenského Panegyricus Carolo Gustavo*. Sborník k šedesátým narozeninám profesora Fr. Drtiny. Praha, 1921. – *Z politické činnosti J. A. Komenského*. Naše doba, 1921.
- Oberpfalzer Fr.: *J. A. Komenského milý a milostný jazyk otcovský*. Praha, 1921.
- Odložilík O.: *Karel starší ze Žerotína*. Praha, 1936. – *Z pansofických studií J. A. Komenského*. ČMM, Brno, 1928. – *Pobělohorská emigrace*. Sborník *Co daly naše země Evropě a lidstvu*. Praha, 1940.
- Palacký František: *Život blahoslavené paměti Jana Amose Komenského*. Praha, 1865. – *Život J. A. Komenského*. ČČM, III, 1829. *Radhošť, I*, *Spisy drobné, III*, *Spisy estetické a literární*. Praha, 1903.
- Patočka Jan: *Bacon Verulámský a Komenského Didaktika*. Pedagogika, r. 1956. – *Mezihra na prahu moderní vědy: Cusanus a Komenský*, *Vesmír*, XXXII, 1953. – *Cusanus a Komenský - Pedagogika*, 1954. – *Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů*. Pedagogika, 1956. – *Komenský a hlavní filosofické myšlenky 17. století*. *Vesmír*, 1956. – *Dvoji filosofování mladého Komenského*. Theologická příloha *Křesťanské*

- revue*, 1953. – *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. Pedagogika 1957. – *Některé z dnešních úkolů bádání o Komenském*. Archiv, 1957. – *Nad komeniologickou prací Dmytra Cyževského*. Archiv, 1957.
- Pekař Josef: *Bílá hora*. Praha, 1921.
- Peuckert W. E.: *Pansophie*. Stuttgart, 1936.
- Piaget Jean: *L'actualité de J. A. Comenius*. (V díle o J. A. Komenském, vydaném UNESCem, 1957).
- Polišenský Josef: *Současný stav bádání o Bílé hoře*. ČMM, Brno, 1951. – *Komenský a jeho doba*. Historický sborník, I, Praha, 1953. – *Komenský, milovník pravdy a míru*. Dějepis ve škole, 1955. – *Komenský a dnešek*. Lidová demokracie, leden 1957. *Anglie a Bílá hora*. Praha, 1949. – *Česká otázka, habsburská politika a anglická revoluce XVII. století*. (Rukopis.) – *Velikost J. A. Komenského a společnost jeho doby*. Slovesná věda, V. – *České dějiny a anglická buržoasní revoluce*. Dějepis ve škole, 1955. – *Politika nizozemské buržoasie a české povstání 1618-20*. Historický sborník II, 1954. – *Od Bílé Hory k Masaniellovu povstání r. 1647*. Historický sborník III, 1955. – *Jan Amos Komenský a jeho doba*. Praha, 1957. *Nové cesty k poznání života a díla Komenského*. Archiv, 1957.
- Pujman F.: *Komenský a Cartesius*. Praha, 1942.
- Rádl Emanuel: *Věda a víra u Komenského*. Praha. – *Přírodní filosofie Komenského*. Biologické listy, XII, 1918.
- Reber Josef: *Johann Amos Comenius und seine Beziehungen zu den Sprachgesellschaften*. Lipsko, 1895.
- Romein Jan: *Ahnherren der holländischen Kultur*. Bern, 1946.
- Schaller Klaus: *Die Pampaedia des Johann Amos Comenius*. Heidelberg, 1937.
- Souček St.: *Komenský a české písemnictví jeho doby*. Zvláštní otisk z ročenky Masarykovy university.
- Soukup František Alois: *Tři přednášky o J. A. Komenském*. Brno, 1920. – *Komenský jako politik a diplomat*. Brno, 1920.
- Šalda F. X.: *Moderní literatura česká*. Praha, 1909. – *O literárním baroku cizím i domácím*. Šaldův zápisník, VIII, 1935/6. – *Radostný. Časové i nadčasové*. Praha, 1936.
- Štorch K. B.: *Komenského Panegyricus*. ČČM, 1861. – *Komenského snahy pansofické*. ČČM, 1851.
- Treves P.: *La filosofia politica di Tommaso Campanella*. Bari, 1930.
- Turnbull G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius*. Londýn, 1947. – *Samuel Hartlib*. Londýn, 1920. – *Johann Mochinger's opinion of the Didactica Magna of Comenius*. Praha, 1951. – *The Pansophiae diatyposis of Comenius and its continuation*. Archiv, 1957.
- Uher Vlastimil: *J. A. Komenského Listové do nebe*. Slezský sborník, 1955.
- Urbánek R.: *Jednota bratrská a vyšší vzdělání až do doby Blahoslavovy*. Brno, 1923.
- Vajnštejn O. L.: *Rossija i Tridcatiletaja vojna*. Moskva, 1947.
- Vlček Jaroslav: *Dějiny české literatury*. I.-II. díl. Praha, 1951.
- Vočadlo Ot.: *Jespersen and Comenius*. Xenia Pragensia. Pragae, 1929.
- Volgin V. P.: *Campanellova komunistická utopie*. Úvodní úvaha. Campanella T.: *Sluneční stát*. Praha, 1950.

Votrubová Dagmar: Jednota myšlení a řeči vůdčím principem Komenského názoru na jazyk a jeho funkci. Český jazyk, V., 1955.
 Weber Max.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Archiv für Sozialwissenschaften, XX, XXI, Tübingen, 1905.
 Winter Zikmund: Kulturní obraz českých měst, I.-II., Praha, 1890-92.
 Troeltsch Ernst: Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesam. Schriften, sv. II, Tübingen, 1912.
 Young R. F.: Comenius in England. London-Oxford, 1932. - Comenius and the Indians of New England. Londýn, 1929.
 Zibet Čeněk: Mor mezi exulanty českými v Lešně r. 1632-34. V knize »Z doby úpadku«. Praha, 1905. - Bibliografie české historie, V. díl. Praha, 1912.
 Žilka František: Komenský a zítřek. Sborník Jan Amos Komenský, 1947.
 V bibliografii nejsou uváděny dějiny filosofie, encyklopedie a pod., díla klasiků marxismu-leninismu a základní díla filosofických klasiků, i když jejich znalost byla samozřejmým předpokladem pro věcné a metodologické zvládnutí práce. Pokud není zvlášť uváděn pramen životopisných dat, pak je jím základní životopisné dílo Novákovo-Hendrichovo.

OBSAH

Úvodem	-----	7
I. KAPITOLA		
HOSPODÁŘSKO-SPOLEČENSKÉ I THEORETICKÉ ZDROJE KOMENSKÉHO MYŠLENÍ		
Historická situace	-----	35
Vývoj předbělohorských Čech	-----	35
Theoretické a ideologické zdroje	-----	36
Filosofické zdroje Komenského názorů	-----	45
II. KAPITOLA		
SPOLEČENSKÉ NÁZORY KOMENSKÉHO DO JEHO ODCHODU Z VLASTI		
První zdroje společenských názorů	-----	59
Vlivy studia v cizině	-----	59
Společenská kritika	-----	72
Problém řízení světa a otázka theodiceje	-----	76
Otázka baroknosti Komenského	-----	100
III. KAPITOLA		
POKROKOVÉ RYSY SPOLEČENSKÝCH NÁZORŮ J. A. KOMENSKÉHO JAKO ZÁKLAD JEHO PEDAGOGIKY		
Překonání krise a jeho příčiny	-----	119
Humanismus jako základ Komenského pedagogiky	-----	130

Člověk ve vztahu k bohu a k přírodě	140
Lidská důstojnost. Úcta a účinná láska k člověku. Demokracie	158
Mechanická metoda jako nástroj zlepšené výuky	165

IV. KAPITOLA

MYŠLENKA NÁRODNÍ	171
Vývoj národního uvědomění před Bílou horou	176
Třídní složka Komenského vlastenectví	184
Vědomí jazykové	187
Láska k zemi. Pojem vlasti	197
Pojetí národních dějin a národního poslání	202
Národ a církev	211
Národ jako hospodářská a politická jednotka	214
Vztah k jiným národům	220
Práce pro národ	226

V. KAPITOLA

ZDROJE VŠENÁPRAVNÝCH SNAH	235
Podstata a formy společenské utopie	235
Základní rysy a hlavní vývojové etapy Komenského sociální utopie	238
Mírové, všeosvětové a nápravné snahy v období prvního lešenského pobytu	245
Zápas o metodu	270

VI. KAPITOLA

GENESE A VÝVOJ VŠENÁPRAVY	285
Londýnský pobyt	285
Vývoj všennápravných snah v období elblonského pobytu	306
Vývoj názorů na nápravu veřejné správy a na mezinárodní politiku v letech 1648-56	323

VII. KAPITOLA

»DÍLO PORADNÍ«	341
Vnější osudy »Poradního díla«. Jeho struktura	341
Předmluva a prvních pět částí heptalogie	346

»Všenáprava« – vrchol »Poradního díla«	376
Východ z labyrintů osobních i z labyrintů světa	395
Místo Komenského ve vývoji politických teorií XVII. století	401
Резюме	429
Resumé	439

BIBLIOGRAFIE

DR JIŘINA POPELOVÁ
JANA AMOSE KOMENSKÉHO
CESTA K VŠENÁPRAVĚ

Vydalo Státní pedagogické nakladatelství, n. p., v Praze

jako svou publikaci č. 74-1-03

Edice Odkaz pokrokové pedagogické minulosti

Odpovědný redaktor: Václav Cháb

Technický redaktor: Vladimír Vácha

Z nové sazby písmem Garamond vytiskly Středomoravské tiskárny, n. p., provozovna 03,

Přerov - Formát papíru 86x122 cm - AA 31,84, VA 32,43 - D 57 36 29

Thematická skupina a podskupina 02-45

Vydání 1.

Náklad 3 200 výtisků

Cena brožovaného výtisku Kčs 20,40

56/II-13

Cena vázaného výtisku Kčs 24,80

56/XI-5