



Rozdíly ve vnímání času v dílech sv. Augustina a Jana Amose Komenského

Bakalářská práce

Studijní program: B7507 – Specializace v pedagogice
Studijní obory: 6107R023 – Humanitní studia se zaměřením na vzdělávání
7105R056 – Historie se zaměřením na vzdělávání

Autor práce: **Bc. Markéta Pospíšilová**
Vedoucí práce: MTh. Václav Umlauf, Ph. D.



ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Markéta Pospíšilová**
Osobní číslo: **P07000317**
Studijní program: **B7507 Specializace v pedagogice**
Studijní obory: **Humanitní studia se zaměřením na vzdělávání
Historie se zaměřením na vzdělávání**
Název tématu: **Rozdíly ve vnímání času v dílech sv. Augustina a Jana Amose
Komenského**
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Hlavním cílem práce bude popsat a zanalyzovat, přiměřeně rozsahu bakalářské práce, rozdíly a shody ve vnímání času v dílech sv. Augustina a Jana Amose Komenského, dopad a vliv jejich tezí. Kandidát bude vycházet ze studia české odborné historické a filosofické literatury a překladových pramenů. Použité metody budou zahrnovat komparaci sekundární odborné literatury, komparaci a případně kritiku pramenů. Student se bude v průběhu příprav a vypracovávání řídit metodickými a organizačními pokyny vedoucího práce.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: tištěná/elektronická

Seznam odborné literatury:

- Aurelius Augustin. O Boží obci. (I), Knih XXII. Praha: Karolinum, 2007.
Aurelius Augustin. O Boží obci. (II), Knih XXII. Praha: Karolinum, 2007.
Aurelius Augustin. O Boží obci. (III), Knih XXII. Praha: Karolinum, 2007.
Aurelius Augustin. Vyznání. V Kalichu 4. vyd. Praha: Kalich, 1999
Floss, Karel. Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus. Olomouc: Univerzita Palackého, 1991
Floss, P., Příroda, člověk a společnost v díle Jana Amose Komenského, Přerov 1968
Karfíková, L.: Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate, v: Studie z patristiky a scholastiky. Praha, Oikúmené 1997
Komenský, Jan Amos. Breviář myšlenek Jana Amose Komenského. 1. vyd. Brno: Integrál Brno, 2008.
Komenský, Jan Amos. Obecná porada o nápravě věcí lidských. Sv. 1.-3. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1992
Palouš, R.: Komenského Boží svět, Praha, SPN 1992.
Patočka J.: Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském; Díl 1. ; 1. vyd. Praha: Oikoymenh ; Filosofia, 1997
Patočka J.: Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském; Díl 2. ; 1. vyd. Praha: Oikoymenh ; Filosofia, 1998
Patočka, J.: Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském; Díl 3. ; 1. vyd .Praha: Oikoymenh ; Filosofia, 2003.

Vedoucí bakalářské práce:

MTh. Václav Umlauf, Ph.D.

Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce:

15. listopadu 2013

Termín odevzdání bakalářské práce:

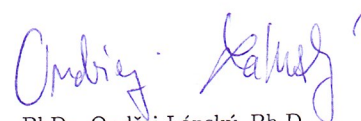
10. prosince 2014



doc. RNDr. Miroslav Brzezina, CSc.

děkan

L.S.



PhDr. Ondřej Lánský, Ph.D.

vedoucí katedry

V Liberci dne 16. prosince 2013

Prohlášení

Byla jsem seznámena s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb., o právu autorském, zejména § 60 – školní dílo.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědoma povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím mé bakalářské práce a konzultantem.

Současně čestně prohlašuji, že tištěná verze práce se shoduje s elektronickou verzí, vloženou do IS STAG.

Datum:

Podpis:

Abstrakt

Cílem práce je porovnat dějinné koncepce v díle Aurelia Augustina, zejména jeho spisu *O obci Boží*, a Jana Amose Komenského. Za tím účelem jsou popsány a využity i jiné relevantní způsoby vnímání času, starší i novověké. Po analýze obou koncepcí je vyhodnocena míra utopičnosti obou koncepcí, s využitím Mannheimovy definice utopického a ideologického myšlení, a v případě Jana Amose Komenského i míra vlivu jeho koncepce na současný diskurs o tématu dějinnosti.

Klíčová slova

dějinnost, dějiny, čas, Aurelius Augustinus, Jan Amos Komenský, Chronos, Kairos, relativní utopie, ideologie

Abstract

The aim of this thesis is to compare and contrast the concepts of history as they are found in the works of Aurelius Augustinus, predominantly in his *De civitatis Dei*, and in the works of John Amos Comenius. To that purpose other relevant approaches to the issue of time are also employed, both ancient and modern. The analysis and comparison of both concepts is followed by an evaluation of the utopian and ideological nature of said concepts, which is achieved by using the definitions of utopian and ideological thinking proposed by Karl Mannheim. In case of John Amos Comenius an evaluation of the degree of influence of his concept of history on the contemporary academic discourse of history is added.

Key words

perception of history, time, Aurelius Augustinus,
John Amos Comenius, Chronos, Kairos, relative utopia, ideology

Poděkování

Chtěla bych poděkovat své rodině a přátelům za trpělivost a neustálou podporou a vedoucímu práce MTh. Václavu Umlafovi, Ph. D. za pochopení, které projevoval během vedení mé práce.

Obsah

Úvod	9
1 Způsoby vnímání času relevantní pro pochopení dějinnosti a epochálního času v dílech Augustina Aurelia a Jana Amose Komenského	13
1.1 Čas podle Platóna, Aristotela a Plótína	13
1.1.1 Platón	13
1.1.2 Aristotelés	15
1.1.3 Plótinos	16
1.2 Lineární a cyklický čas	17
1.3 Chronos a Kairos	19
1.4 Eschatologie	21
1.4.1 Mesianismus	22
1.4.2 Millenarismus, chiliasmus	23
1.5 Epochální čas	24
2 Dějiny a dějinnost v díle Augustina Aurelia	26
2.1 Shrnutí Augustinova pojetí dějin	32
3 Dějiny a dějinnost v díle Jana Amose Komenského	34
3.1 Vliv eschatologie na Komenského chápání dějinnosti	34
3.2 Periodizace dějin v dílech Jana Amose Komenského	36
3.2.1 Různý počet a charakteristika věků	36
3.2.2 Další možná členění dějin – dějinný vývoj církve	39
3.3 Poslední věk v Komenského koncepci pojetí dějin	41
3.3.1 Povaha Komenského chiliasmu a jeho vliv na Komenského představu posledního věku	41
3.4 Možnost příchodu blaženého věku ještě před koncem světa	43
3.4.1 Klíč k blaženému poslednímu věku: Pansofie	45
3.4.2 Blažený poslední věk	47
3.5 Poslední soud v Komenského chápání dějinnosti	48
3.6 Věčnost v Komenského vnímání dějin	50
3.7 Role času Chronos a Kairos v Komenského filosofii dějin	51
3.8 Shrnutí Komenského pojetí dějin	53

4	Míra utopičnosti dějinných koncepcí Jana Amose Komenského a Aurelia Augustina	54
4.1	Utopičnost dějinné koncepce Jana Amose Komenského	54
4.2	Utopičnost dějinné koncepce Aurelia Augustina	62
	Závěr	63
	Použitá literatura	66

Úvod

Čas, dějinnost a její prožívání vždy přitahovaly pozornost filosofů. Důsledkem tohoto dlouhodobého zájmu je velké množství definic a teorií. Já se zaměřím na pojetí času a zejména dějinnosti v dílech Augustina Aurelia a Jana Amose Komenského.

Srovnání pojetí času v dílech Augustina Aurelia a Jana Amose Komenského by bylo velice obsáhlé téma, proto vynechám problematiku subjektivního vnímání a zúžím je na oblast dějinnosti a na epochální pojetí času. To se zdá být nejzjevnější v eschatologických očekáváních obou autorů.

Kromě analýzy eschatologických očekávání budu proto pracovat i s distinkcí, která je spíše využívána v tématu subjektivního vnímání času, totiž s časem Chronos a zejména s časem Kairos. Považuji ji totiž za podstatnou část eschatologického pojetí času, významně ovlivňující způsob, jakým oba autoři nahlíželi epochy, ve kterých žili. To se pak odráželo i v jejich názorech na další problémy, například ohledně potřebnosti a rozsahu společenských reforem na otázky výchovy, politiky a zejména vztahu člověka k Bohu.

Analýza eschatologických očekávání obou autorů umožní lepší porozumění představám Augustina Aurelia a Jana Amose Komenského o dějinách, jejich smyslu a o roli člověka v nich. Analýzu provedu v následujících krocích: nejprve stručně představím ty způsoby vnímání zejména epochálního času a dějinnosti, které mohly ovlivnit buď Augustina Aurelia nebo Jana Amose Komenského, nebo které umožní lepší pochopení jejich vlastních očekávání a teorií (kapitola Způsoby vnímání času relevantní pro pochopení dějinnosti a epochálního času v dílech Augustina Aurelia a Jana Amose Komenského). Poté popíšu pojetí dějinnosti a eschatologická očekávání v díle Augustina Aurelia a Ja-

na Amose Komenského (kapitola Dějiny a dějinnost v díle Augustina Aurelia a Dějiny a dějinnost v díle Jana Amose Komenského) a porovnáám je navzájem.

Následně se pokusím v kapitole Míra utopičnosti dějinných koncepcí Jana Amose Komenského a Aurelia Augustina názory obou autorů zařadit do odpovídajících kategorií ideologického a utopického myšlení, jak je definoval Karl Mannheim ve svém díle *Ideologie a utopie: přednášky a eseje*, čímž vytvořil nástroje pro popis a klasifikaci nejen různých typů ideologií a utopií ale i ideologického a utopického myšlení. Použití jeho klasifikace umožní posoudit, do jaké míry se každý autor identifikuje s vládnoucími společenskými elitami (v tom případě by se jednalo o myšlenky ideologické) nebo naopak se skupinami v opozici vůči existujícímu společenskému řádu (pak by šlo o názory utopické).

Na základě této kategorizace budu moci na závěr práce lépe zhodnotit vliv, jaký myšlenky Augustina Aurelia a Jana Amose Komenského měly nejen za jejich života, ale i v moderní době, kdy se zejména s odkazem J. A. Komenského a Jednoty bratrské vyrovnávali například Josef Pekař, Emanuel Rádl nebo Erazim Kohák.

Augustinovo vnímání času už bylo tématem mnoha pojednání a úvah; já ve své práci využiji zejména tyto studie: *Čas a řeč: studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris* (Lenka Karfíková) a *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus* (Karel Floss). Z pramenů využiji zejména Augustinovy spisy *O obci Boží knih XXII* a *Vyznání*.

V případě Jana Amose Komenského je situace, vzhledem k množství komeniologické literatury možná poněkud překvapivě, o něco komplikovanější. Existuje sice dostatek primárních zdrojů a nepřeborné množství sekundární literatury, ale jejich využití pro tuto práci je znesnadněno dvěma skutečnostmi.

První je určitá roztržitost a nestejnorodost dostupných edic Komenského díla a korespondence, zejména děl v českém překladu, jenž bývá zvláště u méně známých spisů zastaralý nebo chybí vůbec. Ze tří hlavních edic¹ vzniklých v průběhu 20. století, totiž edice *Veškeré spisy Jana Amosa Komenského* (kolektiv Jan Kváčala, J. V. Novák, Stanislav Sou-

¹Úplný soupis všech dosavadních edic Komenského díla viz zde: <http://repository.nahravam.cz/cz.flu/spisy/Komensky.htm> \char"005C\relax\#RANGE!A83

ček), edice *Vybrané spisy JAK* (editory postupně byli Jan Patočka, Otakar Chlup, Antonín Škarka) a z prvního plánovaného souborného kritického vydání Komenského spisů, edice *Opera omnia* (vědecký redaktor Antonín Škarka, Milan Kopecký, Jiřina Otáhalová-Popelová et al.), bylo dokončeno pouze vydání *Vybraných spisů JAK*. To si ovšem, jak je již z názvu patrné, nečiní nárok na úplnost, přestože je velice důkladně zpracováno. Představuje skutečně jen průřez Komenského tvorbou.

Edice *Veškeré spisy Jana Amosa Komenského* nebyla dokončena a již vydané svazky ve světle pozdějších komeniologických objevů zastaraly. Edice *Opera omnia* je zatím nejobsáhlejší vydáním Komenského díla, ale ani zde ještě nebyly vydány všechny svazky.² Tato edice navíc přináší Komenského texty pouze v autentickém znění tedy v raně novověké latině, češtině a němčině. Neřeší tedy – a ani si to neklade za cíl – problém zastaralých, nedostupných nebo neexistujících českých překladů.

Mimo tyto hlavní edice bylo vydáno množství drobnějších Komenského děl, jednotlivě i souborně, nákladem jednotlivců i různých spolků. Úroveň těchto vydání je různá, někdy vynikající, někdy poznamenaná určením výtisku (např. pro mládež).³ I přes případné nedostatky ale někdy představují tato vydání jedinou dostupnou verzi nebo překlad určitých Komenského prací. V této práci proto využiji zejména prameny zpřístupněné ve *Vybraných spisech JAK* a dále nejkvalitnější nebo nejnovější dostupná vydání těchto pramenů, které v nich zahrnuté nejsou nebo nejsou uvedeny v úplném znění.

Druhou skutečností, která znesnadňuje využití sekundární komeniologické literatury pro zpracování Komenského pojetí dějinnosti a jeho chápání epochálního času je, že se její autoři tomuto problému téměř nevěnovali. Přípravné rešerše ukázaly, že na

²Viz přehled všech vydaných i nevydaných svazků dostupný zde: <http://komeniologie.flu.cas.cz/cz/edice-djak/opera-omnia>

³Příkladem takového vydání je kompilace Ferdinanda Strejčka z edice Souvislá sbírka četby školní, KOMENSKÝ, Jan Amos. *Labyrint světa a ráj srdce, 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 mysli upokojení a radosti že přichází.* V Praze: F. Topič, 1935, 66 s.

prostá většina dostupných komeniologických textů se soustředí na Komenského pedagogické nebo pansofické myšlenky.

Poměrně menší část komeniologické literatury, nabývající na významu spíše autory jednotlivých statí a pojednání než rozsáhlostí, se zabývá jeho filosofickými nebo teologickými názory, ale i v ní je čas tematizován spíše okrajově, zejména v *Komeniologických studiích* (Jan Patočka) a v *Komenského Božím světě* (Radim Palouš), ze kterých budu vycházet. Zcela marginálním tématem, ke škodě celého výzkumu, jsou filologické aspekty Komenského tvorby.

Vzhledem k minimální opoře v sekundární literatuře proto u Komenského využiji pramenů dostupných v českém překladu, ve kterých budu hledat cokoliv, co by vyjadřovalo Komenského eschatologická očekávání a jeho náhled na dějiny nebo co by na jeho názory alespoň ukazovalo. Teprve poté budu moci nalezená zjištění dát do souvislostí, srovnat s názory Augustina Aurelia a zařadit do kategorií utopického, případně ideologického myšlení podle Karla Mannheima.

1 Způsoby vnímání času relevantní pro pochopení dějinnosti a epochálního času v dílech Augustina Aurelia a Jana Amose Komenského

V této kapitole podám stručnou charakteristiku těch pojetí času, která buď přímo ovlivnila Aurelia Augustina a Jana Amose Komenského, nebo která přispívají k lepšímu pochopení jejich koncepcí. Z filosofických definic času to budou pojetí Platónovo, Aristotelovo a Plótínovo, jež oba autoři znali. Z moderních přístupů se zdá být pro tuto práci nejužitečnější rozlišení cyklického a lineárního času, jak jej ve svém díle *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování* popsal Mircea Eliade. Jako klíčové se ovšem jeví antické rozlišování času Chronos a Kairos, z dalších pak křesťanský mesianismus, chiliasmus a eschatologie vůbec, jejichž relevantní aspekty se pokusím popsat jako další. Na konec bude následovat obecná charakteristika epochálního pojetí času, které považuji za nejvhodnější pro analýzu vnímání času v dílech obou autorů.

1.1 Čas podle Platóna, Aristotela a Plótína

1.1.1 Platón

Podle Platóna má čas vlastní nezávislou existenci, která není relativní vzhledem k věcem a dějům. Své pojetí času popsal v dialogu *Timaios*. Čas existuje proto, že věčný pořadatel kosmu (demiurgos)⁴ chtěl dát i vesmíru podstatu co nejpodobnější své vlastní. Stvořené ale nebylo možné učinit věčným. Proto demiurgos učinil čas, jako obraz věč-

⁴Jak upozorňuje ve svém překladu F. Novotný, nejedná se o stvořitele, jenž by tvořil z ničeho, spíše o jakéhosi pořadatele již existujícího prostoru a hmoty ve světě.

nosti s pohybem určeným číslem. Z toho je zjevné, že čas je – na rozdíl od věčnosti – stvořený, nebyl, dokud nevznikl svět.⁵ Minulost, přítomnost a budoucnost jsou druhy času,⁶ které existují vždy všechny v každém momentu, protože „čas [je] napořád v každé době minulý a jsoucí a budoucí“.⁷

Platónovi je čas něčím mezi bytím, které je poznatelné pouze rozumově, a děním, jež lze poznat pouze smysly, neboť nakolik se čas vztahuje k dění, natolik je ho možné poznat smyslově a nakolik se vztahuje k bytí, natolik je ho možné poznávat rozumovou úvahou⁸ – poznávání času dokonce musí být nějakým způsobem spojeno s rozumovou úvahou, pouhými smysly je nemožné,⁹ právě proto, že čas stojí nad děním a vztahuje se k bytí, k věčnosti, jejímž je obrazem.¹⁰

V důsledku toho čas některé charakteristiky věčnosti sdílí, i když v oslabené nebo pozměněné formě, a jinými se od ní naopak liší. Nejvýraznější odlišností času od věčnosti, mimo jeho stvořenost, je právě jeho plynutí (pohyblivost) a měřitelnost. Čas je sice něčím méně než samotná věčnost, ale přece je něčím více než pouhým děním, které se vyznačuje pouze tím, že je mnohé.¹¹ Díky jeho měřitelnosti lze s jistotou tvrdit, že jde o čas Chronos. Chronos je odměřován pohyby nebeských těles, zejména Slunce a Měsíce. Bez nich by nemohl existovat a je důvodem, pro který byla nebeská tělesa stvořena.¹²

Platón znal i Kairos, který pro něj byl zásadním konceptem, nikoliv ovšem z hlediska časovosti, ale etiky. Platón vybudoval svou etiku jako alternativu k etice sofistů, která kladla velký důraz na Kairos jako správnou míru, vhodný čas i situaci a která zároveň

⁵PLATÓN. *Timaios: Kritias*. Přeložil František Novotný 3. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, 127 s. ISBN 80-729-8161-7, 37e, 38b.

⁶Tamtéž, 37e.

⁷Tamtéž, 38c.

⁸Tamtéž.

⁹FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. 1. vyd. Olomouc: Univ. Palackého, 1992. ISBN 978-807-0671-863. s. 19.

¹⁰PLATÓN. *Timaios: Kritias*. Přeložil František Novotný. 37c–d.

¹¹FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. 1. vyd. Olomouc: Univ. Palackého, 1992. S. 18.

¹²GUTHRIE, W.K.C. *The later Plato and the Academy* [djvu]. 1st pbk. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [vid. 10. srpen 2015]. A History of Greek Philosophy: Plato, the Man and His Dialogues, Earlier Period. Sv. 5. S. 299. ISBN 978-052-1311-021. Dostupné z: <https://archive.org/details/AHistoryOfGreekPhilosophy>.

sklouzávala k etickému relativismu, protože vhodnost situace, času i míry může být posuzována různými způsoby.

Proti tomuto relativismu postavil Platón svůj svět neproměnných idejí, z něhož by bylo možno vyvozovat absolutně platné pojmy i v oblasti etiky. Koncept Kairosu ovšem neodmítl, ale vystavěl na něm svůj koncept ctnosti jako středů mezi dvěma krajnostmi nedostatku a přebytku určité vlastnosti, při čemž tento střed je definován právě Kairosem – správnou mírou ctnosti, užitou ve správný čas.¹³ V Platónově pojetí času nemá Kairos žádnou roli.

1.1.2 Aristotelés

Aristoteles rozlišoval několik druhů času – čas neomezený *ho apeiros chronos*, který souvisel zejména s vesmírnými ději a kterému se téměř nevěnoval, čas plynoucí, *ho aei lambanamenos chrónos*, kterému věnoval část své *Fyziky*.¹⁴ Kairos, jenž hrál roli zejména v jeho etice, opět, podobně jako Platón, nechápal časově.¹⁵ Na rozdíl od Platóna se Aristotelés domníval, že čas nemůže existovat nezávisle na událostech a věcech.

Definici času vyvozoval z pohybu – který vnímal šířeji než pouze místní pohyb – ale neztotožňoval jej s ním, protože jej vymezil jako počet „pohybu dřívějšího a pozdějšího“ (*Fyzika*, 219b1, znovu tamtéž, 220a25: „[Že tedy] čas jest počtem pohybu dřívějšího a pozdějšího a že je spojitý [...] je zřejmé“). Čas považoval za relativní, v podstatě redukovatelný na popis událostí a vztahů mezi věcmi, čímž čas do určité míry závisí i na prostoru.¹⁶ Čas ovšem podle Aristotela existuje i objektivně, nezávisle na vnímajícím sub-

¹³KINNEAVY, James L. Kairos in Classical and Modern Rhetorical Theory. In: SIPIORA, Phillip (ed.) a James S. BAUMLIN (ed.). *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, 2012, s. 58–76, 320 s. [vid. 11. červen 2015]. S. 59–62. ISBN 0791489388. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?isbn=0791489388>.

¹⁴HARRY, Chelsea C. *Chronos in Aristotle's Physics: On the Nature of Time*. [pdf]. Springer International Publishing, 2015. SpringerBriefs in Philosophy. S. 33. ISBN 978-3-319-17834-9. [vid. 17. červen 2015]. Dostupné z: <https://play.google.com/store/books/details?id=AXS6CAAAQBAJ&hl=cs>. Harry nazývá tento druhý typ času “time taken”, čímž naznačuje potřebu subjektu prožívajícího čas.

¹⁵KINNEAVY, James L. Kairos in Classical and Modern Rhetorical Theory. In: SIPIORA, Phillip (ed.) a James S. BAUMLIN (ed.). *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, 2012. S. 69.

¹⁶FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. 1. vyd. Olomouc: Univ. Palackého, 1992. S. 20.

jektu, tedy duši,¹⁷ svou existenci totiž odvozuje od objektivně existujících věcí a událostí, nikoliv od subjektivního vnímání. Naše subjektivní vnímání času je nezbytné pro to, abychom jej mohli prožívat a byli si jej vědomi.

Vztah času a jeho subjektivního vědomí by bylo možné analogicky přirovnat ke vztahu mezi látkou a formou, kde čas by byl látkou, jíž by dávalo tvar naše vědomí. Aristotelés, podobně jako Platón, v souvislosti s jimi přijímaným cyklickým pojetím času jej považoval, zejména minulost, za věčně trvajících. Aristotelés podpořil tento předpoklad argumentem, že pro každý minulý okamžik si můžeme představit okamžik jemu předcházející a takto postupovat ad infinitum.

1.1.3 Plótinos

Vznikající křesťanskou filosofii velmi výrazně ovlivnil svým výkladem Platónových názorů také Plótinos, jehož definici času a věčnosti tu proto také uvedu a rozeberu. Plótinos podal svoji definici času ve spise *Věčnost, čas a duch*. Východiskem mu bylo Platónovo tvrzení, že věčnost je trváním, zatímco čas je určen svou pomíjivostí.¹⁸ Tento předpoklad Plótinos postupně zpřesňoval, až dospěl k závěru, že věčnost je neměnné, nerozlehlé bytí, které nemá žádné bylo nebo bude, ale které vždy pouze je (*aei on*).¹⁹

Takto vymezená věčnost je podle Plótína totožná s Jedním, které je v jeho pojetí prvotní příčinou všech dalších jsoucen. Protože prvotní příčinou všeho je věčné Jedno, vedl tento předpoklad Plótína k tvrzení, které křesťanští apologeti a filosofové včetně Augustina, ochotní považovat Plótínovo Jedno za totožné s Bohem, mohli přijmout, totiž, že – přestože čas vzniká zároveň s kosmem – kosmos sám nemá počátek v čase, ale právě ve věčném Jednom.²⁰ Z toho zároveň vyplývá, jak poznamenal Floss, že pro Plótí-

¹⁷To tvrdí A. Kříž v poznámce 540 k Aristotelově Fyzice. Viz ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Přeložil Antonín Kříž. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1996, 503 s. ISBN 978-808-6027-036. Floss ve své disertační práci *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. 1. vyd. Olomouc: Univ. Palackého, 1992. s. 21–2, vykládá Aristotelův názor na možnou existenci času nezávisle na vnímající duši zcela opačně, tedy jako nemožnou, aniž by toto své stanovisko blíže objasnil.

¹⁸PLÓTINOS. *Věčnost, čas a duch*. Přeložil Petr Rezek. Praha: Rezek, 1995. 164 s. ISBN 8090179657. III 7, 1:1–3

¹⁹Tamtéž, III 7, 3-4: 34–40.

²⁰Tamtéž, III, 7, 11: 5–10.

ferovala cyklické pojetí času.²⁵ Toto pojetí předpokládá, že vše, co existuje v čase, včetně světa ve kterém žijeme, neustále prochází opakujícími se cykly vzniku, trvání a zániku. To, co s koncem jednoho cyklu vznikne, bude s počátkem dalšího obnoveno. Od tohoto chápání času bylo odvozeno i původní pojetí věků světa.

Idea lineárního času a s ním související dějinnosti, definované Flossem jako času obdařeného kvalitativním charakterem,²⁶ vstoupila na historickou scénu s judaismem a v evropském myšlení převládla s postupným vítězstvím křesťanství.²⁷ Explicitně formulována byla ovšem až Francisem Baconem v roce 1602.²⁸ Je několik variant tohoto pojetí – čas může či nemusí mít počáteční a konečný bod, může a nemusí nepřetržitě plynout, může a nemusí se větvit.

Podmínkám daným křesťanskou věroukou (stvoření času zároveň se světem, Boží plán spásy pro lidstvo) ovšem nejlépe odpovídá jen jedna varianta: čas jako kontinuum s pevně daným počátečním (stvoření světa) i konečným bodem (Poslední soud), přestože někteří křesťanští filosofové, například Origénés, zastávali pojetí lineárního času jako kontinua s pevně daným počátečním bodem a neurčeným bodem konečným.

Vnímání času jako lineárního se později vyvinulo v pojetí času jako neměnné, absolutní veličiny, která je ze své povahy arbitrární. Takový čas, jak se později domníval například Newton, plyne nezávisle na pozorovateli, a proto se stal základem pro experimenty v přírodních vědách. Například pro Descarta, se kterým se Komenský později setkal a diskutoval s ním, měl čas původ v duši či intelektu jedince, byl spíše způsobem bytí věcí než samostatnou entitou,²⁹ a byl pro něj spíše prostředkem pro úvahy o trvání obecně.

²⁵ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Přeložila Eva Strebingerová. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009, 131 s. Knihovna novověké tradice a současnosti. S. 77–8. ISBN 978-80-7298-388-9.

²⁶FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. S. 39.

²⁷ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Přeložila Eva Strebingerová. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 77–8; FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. 1. vyd. Olomouc: Univ. Palackého, 1992, s. 52.

²⁸DOWDEN, Bradley. Time. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy* [online]. Nedatováno. [vid. 5. únor 2015]. Dostupné z: [http://www.iep.utm.edu/time/\char"005Crelax\}#SH3c](http://www.iep.utm.edu/time/\char)

²⁹FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. S. 46.

Tím ovšem není myšleno, že by se toto utilitární vnímání času objevilo až s Francisem Baconem, Descartem nebo dokonce Newtonem. Utilitární, objektivistické jak je nazývá Floss,³⁰ zacházení s časem bylo známo přinejmenším už v antickém Řecku, kde takto používanému času dali dokonce zvláštní jméno: Chronos.

Ještě před nástupem utilitárního, neosobního zacházení s lineárním časem ve smyslu Chronu v západním vědeckém myšlení, změnila představa lineárního času zásadně křesťanské náboženské myšlení. Stala se totiž nezbytným předpokladem mesianismu.

1.3 Chronos a Kairos

Chronos je neosobní, arbitrární čas, který lze měřit podle libosti. Liddel a Scott ho popisují jako “definite time”, čas, který lze určit, časový úsek nebo období.³¹ Je to ten typ času, který máme na mysli v běžné řeči, když si domlouváme schůzky, stanovujeme uzávěrky a kontrolujeme průběh nějaké činnosti. Aby Chronos bylo možné pro tyto praktické účely využívat, je jeho nezbytnou vlastností stejnoměrné, na pozorovateli nezávislé plynutí.

V protikladu k neosobnímu Chronu stál v antickém Řecku Kairos, příhodný čas. Kairos nelze změřit nebo jinak přesně určit. Kairos nastane, nezávisle na přání jednotlivce, právě tehdy, když je ten nejlepší čas nebo nejvhodnější příležitost něco udělat – například když je ten správný čas sklídit úrodu nebo ten nejvhodnější okamžik, ve kterém může zaměstnanec požádat svého nadřízeného o zvýšení platu.

Pojem Kairos ovšem nebyl vymezen jen časově. Sipiora uvedl ve své studii “The Ancient Concept of *Kairos*” kromě nejběžnějších významů vhodné příležitosti a správného času i přiměřenost nebo vhodné chování a analyzoval vývoj významu slova v čase.³²

³⁰FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. S. 12 a 16.

³¹LIDDELL, Henry George a Robert SCOTT. *χρόνος*. [online]. Oxford: Clarendon Press, 1889 [vid. 3. března 2015]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dxro%2Fnos>

³²SIPIORA, Philip. Introduction: The Ancient Concept of Kairos. In: SIPIORA, Phillip (ed.) a James S. BAUMLIN (ed.). *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, 2012, s. 1–22, 320 s. [vid. 11. června 2015]. ISBN 9780791489383. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?isbn=0791489388>

An Intermediate Greek-English Lexicon Liddela a Scotta dokonce uvádí jako první význam slova „ve správné míře, poměru; vhodnost“, dále význam místní, „životně důležitá část (těla)“ a až poté jsou uvedeny významy časové.³³ Čas Kairos je v jejich lexikonu uveden jako „správný okamžik, vhodný čas nebo období k nějaké činnosti“ a také „kritický okamžik.“³⁴

Koncept Kairosu jako příhodného času ovšem nebyl známý jen v antickém Řecku. Stejně chápání příhodného času je vyjádřeno i v často citovaných verších biblické knihy Kazatel (3, 1–8)³⁵:

*Všeliká věc má svůj čas, i každé předsevzetí pod nebem má svou chvíli.
Jest čas rození, čas umírání: čas sazení, čas vykopání což vsazeno bývá:
Čas mordování a čas hojení: čas boření a čas stavění:
Čas pláče a čas smíchu: čas smutku a čas proskakování se.
Čas rozmítání kamení a čas shromažďování kamení: čas objímání a čas
vzdálení se od objímání:
Čas hledání a čas ztracení: čas chování a čas zavržení:
Čas roztrhování a čas sšívání: čas mlčení a čas mluvení:
Čas milování, a čas nenávidění: čas boje a čas pokoje.*

Pojem příhodného času si podrželi i autoři novozákonních textů.³⁶ Právě pro ně měl zvláštní význam, protože věřili, že prožívají čas plnosti, příhodný ke spáse duše. Tento příhodný čas ale mohl rychle pominout, vždyť Ježíšovi současníci a učedníci napjatě očekávali jeho brzký druhý příchod a s ním i soudný den.³⁷

Příhodný čas spásy tedy – alespoň pro členy prvotní církve – naprosto odpovídal konceptu Kairos: nedal se změřit, přestože byl vymezen intervalem mezi Kristovým svět-

³³LIDDELL, Henry George a Robert SCOTT. *καίρος* [online]. Oxford: Clarendon Press, 1889 [vid. 3. března 2015]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dkairo%2Fs>

³⁴Tamtéž.

³⁵Veškeré biblické citáty v této práci jsou uvedeny podle vydání *Bible kralická: šestidílná: kompletní vydání s původními poznámkami*. 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2014, 2813 s. ISBN 978-80-87287-78-1. Zvolila jsem jej proto, že vznikl v prostředí Jednoty a toto nové vydání navíc umožňuje nahlédnout i do poznámek původních překladatelů.

³⁶Podrobnou analýzu použití slova Kairos jako základního rétorického prostředku novozákonních knih podal SIPIORA, Philip. Kairos: The Rhetoric of Time and Timing in the New Testament. In: SIPIORA, Phillip (ed.) a James S. BAUMLIN (ed.). *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, 2012, s. 114–128, 320 s. [vid. 11. června 2015]. ISBN 9780791489383. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?isbn=0791489388>.

³⁷Viz např. Římanům 13, 11.

ským působením a jeho druhým příchodem v den Posledního soudu, jedinec jeho běh nemohl nijak dělit nebo určovat a následkem toho jej vnímal, typicky pro Kairos, jako velice krátký a prchavý.

Věřící, který by zanedbal spásu své duše, si totiž nikdy nemohl být jistý, zda právě nepromeškal svoji poslední šanci, poslední okamžik milosti před Soudným dnem. To opakovaně zdůrazňoval i Ježíš v evangeliích, v podobenstvích o deseti družičkách, o věrnosti služebníků nebo o hřivnách, a pod. (viz Mt (24, 45–25, 30, dále např. Lukáš 12, 35–48) i přímo (např. Mt 24, 36–44, Marek 13, 28–37), aby jeho posluchači pochopili, že jen neustávající příprava na jeho druhý příchod, který bude neohlášený a naprosto neočekávaný, jim dává možnost uniknout zatracení u Posledního soudu a být přijati do nebeského království. Napjaté očekávání druhého Kristova příchodu prvními křesťany tedy vytvářelo aspekt prožívání příhodného času „Kairos“ v jejich mesianismu, jinak založeném spíše na lineárním pojetí historického času.

1.4 Eschatologie

Eschatologie sice není způsobem vnímání času, ale věnuje se předmětu, který je s lidským chápáním času úzce spojen. Předmět eschatologie lze nejlépe objasnit stručným slovním rozbořem. Přídavné jméno *eschatos*, použito časově, označuje poslední, konečné nebo závěrečné, například poslední hodinu života. Logos v tomto případě znamená racionální diskurs.³⁸ Eschatologii ale nerozumíme pouze „*nauku o posledních věcech člověka*“, jak by se z předchozího mohlo zdát. Eschatologie je racionální diskurs o „*skutečnostech časově (dějinně) posledních a proto i definitivně platných*“, případně diskurz o „*skutečnostech hodnotově nejvyšších a proto i v řádu věcí a v toku času definitivně platných*“.³⁹

³⁸NOVOTNÝ, Vojtěch. *Úvod k eschatologii*. [pdf]. S. 5–6. [vid. 8. červenec 2015]. Dostupné z: http://ktf.cuni.cz/~novotny/statistiky/eschatologie/novotny_uvod_k_eschatologii.pdf

³⁹Tamtéž, s. 6.

Křesťanská eschatologie je založena zejména na knize Zjevení sv. Jana, dvou listech apoštola Pavla Soluňským a na starozákonní knize Danielových proroctví.⁴⁰ Především z těchto, ale i dalších zdrojů vyrůstá očekávání příchodu, respektive návratu Mesiáše – mesianismus. S tímto očekáváním úzce souvisí i chiliastická nebo-li millenaristická hnutí, která svými očekáváním silně ovlivnila především Jana Amose Komenského. Eschatologická očekávání ovšem hrají klíčovou roli i v dějinné koncepci Aurelia Augustina, i když mají poněkud jinou povahu než u Komenského.

1.4.1 Mesianismus

Mesianismus je náboženská koncepce dějin předpokládající příchod Bohem seslaného Mesiáše, který danou náboženskou skupinu vysvobodí z útrap. Mesiášův příchod je ovšem ze své podstaty jedinečnou událostí, která se odehraje v přesně určeném, historickém čase a nebude se víc opakovat. Proto je jeho příchod neslučitelný s představou cyklicky opakujícího se zániku a znovuzrození kosmu. Víra v Mesiáše tedy přímo vyžaduje ideu lineárního času a to času konkrétního, historického.

Mesianismus křesťanský, kterým se jediným se budu zabývat, se v první řadě opírá o Ježíšovo učení o nebeském království a o konci času. Ježíš ve svém učení o nebeském či Božím království naznačil dva způsoby jeho existence. Hovořil totiž o něm jako o království, které už bylo nastoleno (Mt 3, 2; Marek 4, 26–29) a zároveň jako o království, které teprve přijde, až on sám sestoupí z nebe v celé své slávě a vyřkne soud nad živými i mrtvými (např. Lukáš 17, 20–37; Mt. 25, 31–46). Ačkoliv se tato dvě tvrzení zdají protichůdná, nejedná se o rozpor. Jedná se prostě o popis historického dění, historického protože se odehrává v čase, které započalo v určitý moment, trvá, a v určitý okamžik v budoucnosti skončí, v tomto případě Ježíšovým druhým příchodem.⁴¹

⁴⁰UMLAUF, Václav. *Synopse dějinnosti a koncept historie: hermeneutické eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, 527 s. ISBN 978-80-7325-235-9. S. 119.

⁴¹Zpracováno s využitím uvedených biblických textů a volně podle hesla Kingdom of God. In: *Evangelical Dictionary of Theology*. 2nd ed. Editor Walter A. Ellwell. Carlisle, Cumbria, U. K.: Paternoster Press, 2001, s. 657–59, 1312 p. Baker Reference Library. ISBN 08-010-2075-1. Dostupné také z: <https://books.google.cz/books?id=yu846j61uowC>.

Je-li pro příchod Mesiáše nezbytný historický čas, pak i všední, každodenní čas nabývá určité hodnoty – je totiž časem, ve kterém věřící očekávají zázrak, příchod Mesiáše. Tato očekávání dobře dokládají četné novozákonní texty, například epištoly apoštola Pavla, který v prvním dopise do Korintu upozorňoval své souvěrce, že „čas ostatní jest ukrácený“ (1 Kor. 7, 29), a anonymní autor v listu Židům naléhavě připomínal „nebo ještě velmi, velmi maličko, a aj ten jenž přijíti má, přijde a nebudeť meškati.“ (Židům 10, 37).

Z výše uvedeného je zjevné, že pokud je očekáván Mesiášův druhý příchod, jako je tomu v křesťanství, je i všední čas je časem dějinným, tedy časem, jenž má kvalitativní charakter a ve kterém vykoupěný člověk může činit skutečně svobodná rozhodnutí.⁴² Tato svoboda ve svém důsledku mění všední čas lidského života na něco hodnotnějšího než pouhé trpné přežívání.

1.4.2 Millenarismus, chiliasmus

Millenaristická neboli chiliastická hnutí odvozují svou existenci z víry v tisícileté království Kristovo, které zavládne po jeho druhém příchodu. V tomto království budou spolu s Kristem tisíc let vládnout spravedliví, kteří neodpadli od víry během předchozího pronásledování.

Chiliastická hnutí usilují o vybudování tisíciletého království lidskými silami na tomto světě.⁴³ Zdrojem jejich nadějí na vybudování tisíciletého království byla především dvacátá kapitola Zjevení sv. Jana a Ježíšovo učení o nebeském království. Podle definice Normana Cohna chápala středověká millenaristická hnutí spásu – jíž obvykle podmiňovali účast na tisíciletém království – jako:

1. kolektivní, v tom smyslu, že jí dosáhnou všichni věrní jako společenství,
2. pozemskou, tedy realizovanou na tomto světě a nikoliv na onom,
3. blízkou a zároveň nenadálou, protože její čas nebyl určen,

⁴²FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. S. 42. ISBN 9788070671863.

⁴³UMLAUF, Václav. *Synopse dějinnosti a koncept historie: hermeneutické eseje o filosofii dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 120

4. totální, protože naprosto přemění život na zemi. Nebude pouhým zlepšením, ale úplnou dokonalostí,
5. a bude zázračnou, to jest dokonanou nadpřirozeným působením nebo s jeho pomocí.⁴⁴

Přeorientování nadějí na spásu nebo alespoň na tisíciletou blaženost z onoho světa na tento dalo chiliastickým idejím imanentní revolucionizující náboj.⁴⁵ A to i přesto, že podle Mannheima není v chiliasmu tisíciletá říše důležitá sama o sobě, ale „*důležité pro ni je, že má být zde a nyní a vzniká z pozemskosti jako zde se uskutečňující přechod do jiného bytí.*“⁴⁶ Mannheim nabízí ještě doplňující definici chiliasmu jako vytouženého času,⁴⁷ která ale postrádá zaměřenost na tento svět i revolucionizující charakter.

Konkrétní historická chiliastická hnutí pak mají zpravidla následující společné znaky: vyrůstají z nesnesitelných společenských poměrů, ze kterých pramení jejich radikalismus, vyznačují se mystickou teologií, vedoucí ke spekulacím ohledně konce času, které jsou zpravidla podpořeny symbolicky významným letopočtem, zapálené jednotlivce ochotné převzít mesiášskou roli, celkovou náladu vedoucí k uznání falešného mesiáše, a vysvětlení případného selhání, které otevírá dveře nové mesiášské spekulaci.⁴⁸

1.5 Epochální čas

Řecké slovo *epoché* má několik významů, z nichž je pro tuto práci relevantní význam uvedený v *A Greek-English Lexikon* Liddella a Scotta jako třetí, totiž: okamžik, kdy při zatmění Slunce přestalo na Zemi dopadat sluneční světlo a svět byl tedy na okamžik opět ponořen v primárním chaosu, a zároveň tak byl označován pevný bod v čase, vzhledem

⁴⁴COHN, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Rev. and expanded ed. New York: Oxford University Press, 1970, 416 p. S. 15–16. ISBN 978-019-8020-028. Dostupné také z: <https://books.google.cz/books?id=tDVaYvh4qj0C>.

⁴⁵MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: přednášky a eseje*. 1. vyd. Přeložil Dušan Prokop. Bratislava: Archa, 1991, 357 s. S. 22. ISBN 80-711-5022-3

⁴⁶Tamtéž, s. 256.

⁴⁷Tamtéž, s. 246.

⁴⁸UMLAUF, Václav. *Synopse dějinnosti a koncept historie: hermeneutické eseje o filosofii dějin*. S. 120.

ke kterému byly vymezovány pozice hvězd, dále také pozice v takovém pevně daném časovém bodě.⁴⁹ Z těchto významů se postupně vyvinulo chápání pojmu epoché jako „ukončení současného stavu skrze zásadní zvrát v dějinách.“⁵⁰ Tato poslední definice se stala základem historické periodizace, která rozděluje dějinné éry podle převládajícího typu myšlení, přičemž mezníky jednotlivých období jsou určovány právě podle relativně náhlých změn způsobu myšlení,⁵¹ během nichž se daná společnost zpravidla potýká pocitu nejistoty, rozkladem či ztrátou hodnot, chaosem = epoché.

Lze říci, že relativní stabilita typu myšlení v průběhu jedné éry se odehrává spíše v čase Chronos, neměnném a pravidelně plynoucím, kdežto zvraty vyznačující počátek a konec historických období jsou spíše prožívány v čase Kairos, jedinečném, neovládnutelném a plném jedinečného smyslu.

Epochální pojetí dějin pak staví na dominanci určité smysluplné a dějinně působivé události dané jedinečným jednáním ze svobody. Svým důrazem na smysluplné jednání ze svobody zakládá také existenci jedince v posledním čase, jak jej vymezují chiliastické a eschatologické koncepce.⁵² Díky tomu se epochální pojetí dějin jeví jako mimořádně vhodné pro lepší uchopení nábožensky zakotvených dějinných koncepcí, které formovaly Augustinovo i Komenského vnímání dějin i časovosti.

⁴⁹LIDDELL, Henry George a Robert SCOTT. *Ποχή* [online]. Oxford: Claredon Press, 1889 [vid. 8. červenec 2015]. Dostupné z: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=perseus%3atext%3a1999.04.0057\char"005C\relax%3aentry%3de\)poxh%2f](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=perseus%3atext%3a1999.04.0057\char)

⁵⁰UMLAUF, Václav. *Vykoupení - a z čeho?* [vid 9. červen 2015]. Dostupné z: <http://www.umlaufoviny.com/index.php?a=umlaufoviny/vykoupeni-a-z-ceho>

⁵¹Příkladem této periodizace dějin by bylo vnímání středověku jako období zaměřeného na realizaci křesťanských ideálů, renesance jako programově se obracející k antice nebo moderny vymezující se proti všemu zastaralému.

⁵²UMLAUF, Václav. *Synopse dějinnosti a koncept historie: hermeneutické eseje o filosofii dějin*. S. 118

2 Dějiny a dějinnost v díle Augustina Aurelia

Dějinná koncepce, kterou Aurelius Augustinus popsal ve svém spise *O obci Boží*, se stala jednou z nejužších vůbec, obecně známou a používanou, ale přesto, ve srovnání s jeho pojetím času, málo prozkoumanou. Zdála se tedy velmi vhodnou pro porovnání s koncepcí Jana Amose Komenského, které bude věnována příští kapitola. Čas se přitom pro Augustina stává „*nazírací formou dějin*“,⁵³ která mu umožnila interpretovat nejen život jednotlivce, ale i smysl dějin. Jistý problém představovala pomíjivost času, která, pokud by subjektivní čas byl jediným možným způsobem vnímání času, by nedovolovala jedinci vytvořit si představu o delších časových úsecích. Tento problém Augustin na subjektivní úrovni vyřešil rozpětím lidského ducha (*distentio animi*). To je ale nutně omezeno, ve svém největším rozsahu alespoň délkou lidského života, což k přetvoření vnímání času na uvědomění si dějinnosti nestačí.

Existuje ale prostředník mezi jedním Bohem a mnohostí stvoření, totiž Ježíš Kristus. Jeho prostřednictvím by se mělo, jak z textu Augustinových *Vyznání* vyvozuje Karfíková,⁵⁴ vztahovat i na čas a časovost, což by v konečném důsledku umožňovalo existenci dějin tak, jak je Augustin posléze popisuje ve svých pozdějších dílech. Karfíková ovšem sama dále upozorňuje, že Augustina problém něčeho, co by přesáhlo rozpětí lidského ducha a rozpětím sebe sama, svou pamětí, nazíráním a očekáváním by sjednocovalo čas do celku dějin světa, příliš nezajímá a byl pro něj podružný.⁵⁵ Augustin se soustředil takřka

⁵³FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. S. 38.

⁵⁴KARFÍKOVÁ, Lenka. *Čas a řeč: studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007, 214 s. ISBN 978-80-7298-260-8. S. 48.

⁵⁵Tamtéž, s. 49.

výhradně na porozumění dějinám spásy a světské dějiny pro něj měly význam, jen pokud mohly tomuto porozumění přispět.

Ve svém pojetí dějinnosti Augustin částečně navazoval na předkřesťanské filosofy, zejména na novoplatoniky, a slučoval jejich názory se vznikající křesťanskou věroukou v originální filosofický a teologický systém.⁵⁶ Veden citem pro historičnost Písma a jedinečnost Kristova vtělení, musel Augustin odmítnout rozšířené cyklické pojetí času,⁵⁷ ale rozpracoval ve svém pojetí dějin i antickou představu eónů neboli věků lidstva, kterou dovedně zakomponoval do křesťanských dějin spásy, jež se pro svou jedinečnost musely odehrávat v lineárním čase.⁵⁸

Antičtí autoři, počínaje Hésiodem, uváděli různý počet věků lidstva, ale všichni se shodovali na tom, že v prvním, „zlatém“, věku bylo vše ideální, neexistovalo násilí, zločin či nespravedlnost a nebylo třeba pracovat. Každý následující věk pak byl horší než onen ideální první věk, přičemž náš současný věk je vůbec nejhorší a lidi v něm žijící čeká jen zánik a zmar. Tato představa se udržovala i v době, kdy byl roku 410 n. l. tehdy již převážně křesťanský Řím dobyt Vizigóty.

Ve snaze vysvětlit tuto katastrofu se objevily názory, že dobytí Říma bylo trestem opuštěných starých bohů za konverzi ke křesťanství. Augustin cítil, že je třeba ukázat nepravdivost této pověry a vyvrátit ji.⁵⁹ Učinil to velice originálně, a využil k tomu teorii, kterou popsal již o několik let dříve ve svém spise *De catechizandis rudibus* (O vyučování katechumenů) a dále ji rozvedl v traktátu *De civitate Dei* (O Boží obci), jehož hlavním účelem ovšem bylo popsat dosavadní dějiny a budoucí osud dvou společenství – obce

⁵⁶MENDELSON, Michael, "Saint Augustine" In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2012 Edition. Editor Edward N. Zalta. Stanford: The Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information Stanford University, Stanford, CA 94305, 2014. [vid. 23. červenec 2015]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/augustine/>

⁵⁷AUGUSTINUS, Aurelius. *O O boží obci knih XXII*. Přetisk 1. vydání. Přeložila Julie Nováková. Praha: Karolinum, 2007, 2 sv. (447, 443 s.). Sv. I. ISBN 978-80-246-1284-3. Kniha XII, kap. 12, s. 400–401, kap. 14, s. 402–403, kap. 18, s. 407.

⁵⁸Tamtéž

⁵⁹To ovšem není jediným nebo dokonce hlavním účelem Augustinových dějinných spisů. Jejich konečným cílem je, jak ukazuje Floss, vysvětlit „jaký je to Bůh, s nímž se lze setkat v lidských dějinách“. FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. S. 56.

pozemské, která se vyznačuje sebeláskou a hříšností a obce Boží, jež je společenstvím těch, kteří milují Boha.⁶⁰

Přidržel se přitom antické představy po sobě jdoucích věků lidstva, jejichž počet pevně stanovil na šest a prolнул je s křesťanskými dějinami spásy. Pro názornost je zároveň přirovnával k etapám lidského života.⁶¹ První věk trval od Adama až do potopy světa a pokud by měl být přirovnán k etapám lidského života, jak to Augustin učinil, šlo by o rané dětství. Druhý věk byl vymezen od potopy do povolání Abrahama, a v lidském životě odpovídal chlapectví. Měl trvat 1072 let podle překladu Septuniagaty – jak Augustin uvádí, hebrejský text udával mnohem kratší trvání.⁶² Třetí věk trval od povolání Abrahama do nástupu krále Davida a byl obrazem jinošství. V něm již byla Boží zaslíbení nebeské obci zřetelnější.⁶³ Čtvrtý věk počítal Augustin od začátku Davidovy vlády do babylónského zajetí a srovnával jej s mládím. Pátý věk začínal vyjitím z babylónského zajetí a končil dobou těsně před příchodem Krista. V Augustinově pojetí odpovídal mládí. Šestý věk začal příchodem Krista, skončí posledním soudem a je stářím lidstva.

Dějiny jak je chápe Augustin, ovšem nemají mít jedno společné vyústění pro celé lidstvo. Protože dějiny jsou pro něj dějinami spásy lidstva propadlého v důsledku prvotního hříchu smrti, jsou zároveň dějinami dvou obcí, nebeské a pozemské, kterým Bůh přisoudil různý osud. Tyto dvě obce se liší svým založením i svým konečným údělem.

Obec pozemská byla založena sebeláskou sahající až ke zhrzení Boha; nebeská láskou k Bohu sahající až ke zhrzení sebe. Pozemská obec se chlubí sama sebou a hledá slávu u lidí; nebeská se chlubí Bohem. Pozemskou obec charakterizuje touha panovat; nebeskou poslušnost.

⁶⁰AUGUSTINUS, Aurelius. *O boží obci knih XXII*. Přetisk 1. vydání. Přeložila Julie Nováková. Praha: Karolinum, 2007, 2 sv. (447, 443 s.). Sv. II. ISBN 978-80-246-1284-3. Kniha XIV, kap. 28, s. 58.

⁶¹Týž, *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XVI, kap. 43, s. 145

⁶²Týž, *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XVI, kap. 10, s. 111–12.

⁶³Týž, *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XVI, kap. 13, s. 115.

Pozemská obec je plna pýchy na svou moudrost, nebeská obec je prodchnuta zbožností.⁶⁴ Pozemská a nebeská obec se shodují v užívání světských věcí, ale činí to každá s jiným cílem.⁶⁵

Tím je u obce Boží služba pravému, jedinému Bohu, kdežto u obce pozemské touha vládnout a tak si zajistit mír v poddanství všech ostatních. Pro ty, kteří patří do obce nebeské, jsou světská dobra ne snad něčím, čeho by se měli zříkat, ale vzhledem k tomu, že je tento svět narušen hříchem, se kterým musí zápasit i členové obce Boží, jsou i tato světská dobra pouze nedokonalým obrazem toho, co je čeká v království nebeském. Jsou proto spíše zaslíbením než cílem sama o sobě.⁶⁶ Přesto není pozemská obec podle Augustina zcela špatnou, protože usiluje o jistá nižší dobra, z nichž nejchválehodnější je patrně mír, i když se k němu snaží dojít válčením o nadvládu nad ostatními. Pouze pokud pozemská obec zanedbává péči o hodnoty, které se týkají obce Boží (Boha), rostou v ní strasti a neštěstí.⁶⁷

Výše zmíněné dělení na věky bylo psáno z hlediska nebeské obce. Dějinám pozemské obce se Augustin věnoval o poznání méně, protože pro něj nebyly tak důležité – pevně věřil, že obec nebeská v dějinném zápase s obcí pozemskou zvítězí. Dalším důvodem, pro který se nemohl detailněji zabývat pozemskými dějinami, mohla být jeho usilovná snaha vyhnout se ztotožnění jakékoliv pozemské říše s pozemskou obcí. Hlavním argumentem proti takovým snahám je Augustinovo přesvědčení, že se každý člověk rodí jako příslušník pozemské obce a příslušníkem obce nebeské se musí teprve stát. Naproti tomu příslušník nebeské obce se do tohoto světa přímo narodit nemůže, protože je zde cizincem. Obec Boží, do které skutečně náleží, je totiž nahoře, u Boha.⁶⁸ Přesto lze něco vyčíst zejména z druhého svazku *De civitatis Dei*, především z knihy XXVIII.

⁶⁴AUGUSTINUS, Aurelius. *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XIV, kap. 28, s. 58.

⁶⁵Týž. *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XIV, kap. 28, s. 58.

⁶⁶Týž, *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XV, kap. 6, s. 64–65

⁶⁷Týž, *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XV, kap. 4, s. 62–63.

⁶⁸Tamtéž.

Augustin jmenoval dvě vynikající světské říše – starší assyrskou na východě a mladší římskou na západě. Ostatní považoval za daleko méně významné.⁶⁹ Například athénské dějiny, ve shodě se Sallustiem, považoval za sice dosti velkolepé, ale přece jen skromnější než tvrdila pověst o nich. Aby nastínil jasný obraz dějin pozemské obce ve srovnání s obcí nebeskou, rozhodl se Augustin uvádět události z dějin assyrské (babylonské) říše i Říma. Tím by zahrnul dění z východní i západní poloviny světa a zamezil by ztotožňování obce pozemské s jednou jedinou pozemskou říší.

Aby ještě lépe ilustroval vzájemné prolínání dějin obce nebeské a pozemské, uvedl Augustin při výkladu o dějinách pozemské obce vždy i assyrské krále a známé panovníky i filosofy a jiné významné osobnosti jiných národů, kteří panovali během života Abrahama a dalších patriarchů či během těch událostí, které vytyčil jako mezníky jednotlivých věků. Protože se většinou jedná o krále mýtické a polo-historické, s nimiž Augustin ve shodě s dobovou praxí ovšem zacházel jako se skutečnými historickými postavami, nebudu je zde uvádět. Ani sám Augustin neuvádí přesnou dobu, kdy tito králové měli vládnout, pouze jejich posloupnost, a to jen od Abrahama dále.

Jen pro srovnání, za Abrahamova života existovaly podle Augustina tři významné pohanské říše: sikkionská, egyptská a assyrská.⁷⁰ V době Abrahamova odchodu do země Kannaán měl v Asýrii vládnout Ninus, syn královny Semiramis.⁷¹ V době založení Říma měl podle Augustina v Judsku panovat Achaz nebo jeho nástupce Ezechiáš a v Judsku Oseáš. Pokud jde o dobu počátku a konce babylonského zajetí, přidržel se Augustin datace, kterou uvádí biblický text, totiž období vlády Nabukadnesara a perského krále Kýra. Biblického textu se samozřejmě musel přidržet i při dataci Ježíšova narození jako mezníku dalšího věku.

⁶⁹AUGUSTINUS, Aurelius. *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XVIII, kap. 2, s. 186

⁷⁰Týž, *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XVI, kap. 17, s. 119

⁷¹Legendární Semiramis sice měla svůj historický předobraz v Shammuramat, assyrské královně, která byla první známou samostatně vládnoucí ženou v historii a panovala asi v letech 810–792 př. Kr., ale zdá se nepravděpodobné, že by měl Augustin na mysli tuto existující vládkyni spíše než její legendární protějšek.

Po Kristově umučení a vzkříšení začíná náš současný věk, který Augustin charakterizoval nárůstem počtu církve. Zároveň se do ní ovšem vetřeli členové obce pozemské, ale tato skutečnost Augustina příliš neznepokojovala, protože považoval za jisté, že obě obce jsou od počátku až do konce svých dějin nevyhnutelně propojené a neoddělitelné. Tento věk je posledním věkem světa a bude trvat až do okamžiku Posledního soudu.⁷² Pro Augustina je den Posledního soudu nerozlučně spjat s koncem tohoto světa. Pokud jde o přesný čas příchodu Antikrista a Posledního soudu, upozornil Augustin na to, že by lidem v ničem neprospělo, kdyby věděli, kdy která z událostí spojovaných s Posledním soudem nastane. Přesto se snažil alespoň o bližší určení jejich času i trvání.

Dobou Kristova tisíciletého království, které má Poslednímu soudu předcházet, mohlo podle Augustina být buď šesté tisíciletí tohoto světa, o němž věřil, že do něj svět dospěl právě v jeho době,⁷³ nebo šlo o zástupný výraz pro všechny zbývající roky právě probíhajícího posledního věku světa.⁷⁴ Byl si ovšem zcela jist, že Kristovo království bude vskutku trvat právě tisíc let a že to bude stejných tisíc let, během kterých bude ďábel svázán a uvřazen v propast. Oněch tisíc let počítal Augustin od prvního Kristova příchodu a jeho pozemského působení. Kristovo pozemské působení je prvním vzkříšením, vzkříšením duševním, kterým bylo zároveň ustanoveno tisícileté pozemské Kristovo království, ve kterém Kristus vládne se svou církví uprostřed svých nepřátel.⁷⁵ Až těchto tisíc let uplyne, bude ďábel opět propuštěn na svět a bude bojovat proti Bohu ze všech sil po tři a půl roku.⁷⁶

⁷²AUGUSTINUS, Aurelius. *O Boží obci knih XXII*. Kniha XX, kap. 7, s. 295–96.

⁷³Týž, *O Boží obci knih XXII*. Kniha XX, kap. 9, s. 301.

⁷⁴Týž, *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XX, kap. 7, s. 295–96. Termínem chiliasté označoval Augustin ty, kteří si představovali, že ti, kdo budou vzkříšeni pro toto království, stráví jeho trvání v nesmírných tělesných rozkoších. Tamtéž, s. 294.

⁷⁵Rozdílům mezi prvním a druhým vzkříšením věnoval Augustin 6. kapitolou XX. knihy druhého svazku spisu *O Boží obci*, s. 292–93. Dokazování toho, že tisíciletá Kristova říše už reálně existuje na tomto světě a v tomto věku i vysvětlení toho jak je odlišné od budoucího věčného panování svatých s Kristem je určena kapitola 9., s. 299–302.

⁷⁶Týž, *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XIX, kap. 8, s. 297. Časový údaj je pravděpodobně založen na knize Danielově 12, 11 a Zjevení sv. Jana 12, 6. Zároveň Augustin ztotožňoval těchto tři a půl roku s dobou Antikristovy vlády nad světem, viz *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XX, kap. 11 a 13, s. 303–304 a 305.

Augustin se nedokázal vyhnout jistým věroučným problémům při řešení otázky, zda oněch tři a půl roku posledního Satanova vzdoru započítat do doby tisíciletého Kristova panování. Nakonec došel k závěru, že rozvázáním Satana vlada Krista a jeho věrných neskončí a oni budou panovat ještě po těch tři a půl roku, během nichž bude ďábel bĕsnit. Tím by ovšem tisícileté Kristovo království trvalo o něco dĕle než pĕsnĕ tisíc let, což Augustin s poukazem na další podobnĕ obecnĕ časovĕ údaje v Pĕsmu uznává.⁷⁷

V XX. knize druhĕho svazku spisu *O obci Boží* se o Posledním soudu Augustin roze-psal detailnĕji. Den – nebo-li čas – Posledního soudu nastane souasnĕ se vzkřĕšením mrtvĕch. Dobří, to jest ti, kterĕi uvĕřili v Krista a byli spaseni jeho obĕtĕi (ĕlenovĕ nebeskĕ obce) budou v den Posledního soudu oddĕleni od zlĕch, kterĕi Boha ve svĕ pĕše odmĕtli (ĕlenovĕ obce pozemskĕ).⁷⁸ Kristus znovu sestoupĕ na zemi, aby soudil živĕ i mrtvĕ. Tehdy nastane druhĕ, tĕlesnĕ vzkřĕšení vĕsch mrtvĕch. Neznamena to ovšem, že by lidstvo aĖ do Ježíšova druhĕho pĕchodu bylo bez soudu, Bĕh soudĕ neustále.⁷⁹ Pĕi Posledním soudu budou odhaleny vĕschny skutky kaĖdĕho jednotlivce, čímĖ bude s koneĕnou platností ukázáno, že „pravĕ a plnĕ štĕstĕi majĕ jenom vĕschni dobĕi [ĕlenovĕ obce nebeskĕ] a zaslouĖenĕ a svrchovanĕ neštĕstĕi jenom vĕschni zlĕi [ĕlenovĕ obce pozemskĕ]“.⁸⁰ ĕleny nebeskĕ obce ĕeká vĕĕnĕ blaĖenost a ty, kterĕi jsou ĕleny obce pozemskĕ, oĕekává vĕĕnĕ bĕda, v nĕi spolu budou bez konce bojovat jejich vĕsnĕ a vĕle, což jim bude zpĕsobovat nesmĕrnĕ utrpenĕ. Nad to budou souĖeni jednak neplodnou, pozdnĕi lĕtostĕi, jednak hmotnĕm ohnĕm.

2.1 Shrnutí Augustinova pojetĕ dĕjin

Z vĕše uvedenĕho je zjevnĕ, že pro Augustina majĕ dĕjiny v podstatĕ jedinĕy ŕĕel – v nich dojde k naplnĕnĕi Božího plĕnu spĕsy lidstva. Spĕsa jednotlivce i celĕho lidstva

⁷⁷TĕĖ. *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XX, kap. 13, s. 305–306.

⁷⁸TamtĕĖ, kap. 3, s. 289–91.

⁷⁹TĕĖ, *O obci Boží*. Svazek II. Kniha XX, kap. 1, s. 285. Jeden z moĖnĕch vĕĕtĕu BoĖĕch soudĕ pĕedchĕzejĕcĕch onomu poslednĕmu lze najĕt u Komenskĕho v *Obecnĕ poradĕ o nĕpravĕ vĕĕi lidskĕch*, v knize *Panorthosia*.

⁸⁰TĕĖ, *O Boží obci knih XXII*. Sv. II. Kniha XX, kap. 2, s. 286.

je díky Kristově smrti na kříži možná způsobem, který v nejvyšší míře respektuje Boží milosrdenství i Boží spravedlnost a svatost. Ani jednu z těchto Božích vlastností ale lidé nejsou schopni během svého pozemského života plně poznat a pochopit. Jejich vnější projevy v dějinách se lidem jeví nepochopitelné, protože štěstí a neštěstí se zdá přicházet náhodně, bez ohledu na chování jednotlivce.

Poslední soud, kdy budou myšlenky, touhy a skutky všech plně odhaleny, tak mimo svého hlavního účelu odměnění spravedlivých a potrestání hříšníků ukáže i plnost Boží moudrosti a dokonalost jeho spravedlnosti v průběhu věků. Díky tomu se dějiny lidstva, v okamžiku Posledního soudu již uzavřené, stanou nejen plátnem, na němž se odehrál již zmíněný plán spásy, ale i adorací Boha, který je zároveň dokonale moudrý, milosrdný, spravedlivý i svatý.

3 Dějiny a dějinnost v díle Jana Amose Komenského

3.1 Vliv eschatologie na Komenského chápání dějinnosti

Komenský žil v době, která byla naplněna očekáváním brzkého konce světa a také vleklou nejistotou. Ta nepramenila pouze z katastrofického běsnění třicetileté války, kterému byla Evropa vystavena, z hladu a z devalvace hodnoty lidského života, ale i ze strachu z možného blížícího se konce světa. Snaha připravit se na něj existovala ve všech vrstvách obyvatelstva, od žebráků až po učence. Byla zcela běžnou, silně ovlivnila mnoho učenců, včetně Komenského. Nejistota, která provázela očekávání konce světa a obava, zda znamení, jež měla ohlašovat konec světa a jež byla poměrně neurčitá (války, hlad, sucho, neúroda a nemoci) jsou skutečně předzvěstí konce časů, přitom ještě stupňovala již tak vypjatá eschatologická očekávání. Ta měla celou řadu odstínů od snah vypočítat datum konce světa až po naprosté pohrdání světskou vzdělaností a vše mezi tím. Ve snaze určit datum a průběh konce světa bylo časté kombinování různých periodizačních schémat, stejně jako je nacházíme u Komenského.⁸¹

Exilové eschatologické myšlení navazovalo na impulzy předbělohorské. Těmi byly jednak školská tradice melanchtonského humanismu, který eschatologické vnímání světa silně akcentoval a byl etablován mimo jiné i na pražské univerzitě a zhořeleckém gymnáziu. Dále to byla astronomickoastrologická a konečně rosenkruciánská⁸² tradice.

⁸¹KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 8020502254. Panorthosia, kap. II. oddíl 7., s. 264–65.

⁸²Tamtéž, s. 230. Rosenkruciáni, nebo-li Bratrstvo Růže a kříže, mělo být založeno Christianem Rosenkreuzem, téměř jistě legendární postavou, r. 1407. Rosenkreuz bratrstvo založil poté, co nabytí vzdělání

Komenský sám také navazoval na husitská eschatologická očekávání. Vědomí, že žijí v době, kdy se rozhodoval konečný osud lidstva, bylo pro husitské reformátory hybnou silou.⁸³ Totéž lze prohlásit o Komenském, což dokládá Vladimír Urbánek následujícím tvrzením: „*Eschatologický aspekt je od začátku přítomen v Alstedových i Komenského reformních snahách a zakládá jejich dobovou smysluplnost. Na rozdíl od Luthera a Kalvína nepovažovali totiž lidskou přirozenost za nenávratně porušenou prvotním hříchem.*“⁸⁴ Komenský si opravdu byl jistý, že prvotním hříchem nebyla lidská přirozenost zcela zkažena, ale pouze porušena,⁸⁵ a přestože se jednalo o porušení, které bez přijetí Kristovy oběti nemůže být napraveno, nezbavilo lidi možnosti jednat, tvořit a přetvářet. Člověk je schopen tvorby, dokonce i věcí zcela nových, dříve neexistujících, a také je schopen nápravy pozemských záležitostí, podobně jako Bůh, jehož obrazem člověk je. Existence těchto schopností v lidské povaze byla Komenskému důkazem nejen toho, že lidská přirozenost byla pouze porušena, ale také toho, že člověk nutně musí mít účast na nápravě světa a příchodu blaženého věku, neboť to je konečný účel všech schopností, které lidem Bůh dal.⁸⁶

Komenského eschatologická očekávání byla formována mnoha zdroji, byl však – možná poněkud překvapivě, vzhledem k jeho pevné víře v revelace – skeptický vůči astrologii. Právě tak odmítal považovat za příčinu strádání českých exulantů dějinný řád nebo Boží plán s lidstvem. Chápal je jako trest za jejich hříchy. Ovšem tento trest za hříchy podle něj měl jasný eschatologický rozměr, neboť již bibliční proroci předpovída-

na východě a zavázal jeho členy přísahou, že své vědění nepředají světu, dokud ten na ně nebude připraven. To mělo nastat právě na konci 16. a začátku 17. století. V té době se skutečně objevily tři anonymní spisy o bratrstvu Růže a kříže, za jejichž autora bývá považován Johann Valentin Andreae, a které vzbudily mnoho rozruchu. Sám Komenský věnoval své zkušenosti s rosenkruciány XIII. kapitulu svého *Labyrintu světa a ráje srdce*, z níž vyplývá, že v něm jejich tvrzení zpočátku vzbuzovala určité naděje na dosažení a šíření velkého poznání, brzy v něm převážila skepse a nedůvěra.

⁸³MOLNÁR, Amedeo. Eschatologická nadějnost počínající české reformace. *Křesťanská revue*, 1954, 21(6), s. 186.

⁸⁴URBÁNEK, Vladimír. *Eschatologie, vědění a politika: příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. 1. vyd. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2008, 303 s. ISBN 978-80-7394-076-8. S. 219.

⁸⁵KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1992, 500 s. ISBN 80-205-0227-0. Pansofia, Svět duchovní, kap. I, s. 271.

⁸⁶Toto je jeden ze závěrů vyplývajících z celku *Obecné porady o nápravě věcí lidských*.

li, že v posledních časech mnohé a žalostivé bídy přijdou na zemi.⁸⁷ Právě z těchto důvodů je pro Komenského všenáprava společnosti, totiž všenáprava filosofie, politiky a náboženství před příchodem Posledního soudu nezbytností. Takový plán ovšem není možný bez koncepce dějin,⁸⁸ kterou nyní představím.

3.2 Periodizace dějin v dílech Jana Amose Komenského

3.2.1 Různý počet a charakteristika věků

V celém Komenského díle se objevuje několik koncepcí dějin, jež v této kapitole všechny popíšu. Původně, například v útěšném spisu *Hlubina bezpečnosti*, chápal Komenský dějiny jako po sobě následující období úpadku a reforem.⁸⁹ V *Předchůdci vševědy* se v roce 1637 objevuje odlišná představa o dějinách, které se pak Komenský přidržel po celý zbytek svého života. První ucelený popis této nové filosofie dějin nacházíme v jeho *Cestě světla*.⁹⁰ Komenský ji sepsal v letech 1641–42, aby podal úplnější a podrobnější vysvětlení pansofických reforem než bylo to, které obsahoval *Předchůdce vševědy*, bez jeho vědomí publikovaný jeho přítelem Samuelem Hartlibem na základě soukromé zprávy, a později ji věnoval členům Královské společnosti, aby její členy pohnul ke zvážení jím předkládaných návrhů.

Přestože *Cesta světla* sklidila mezi učenou veřejností té doby převážně příznivé ohlasy – třebaže často doprovázené pochybnostmi o realizovatelnosti Komenského plánů – musel se Komenský obhajovat proti žalobě šlechtického mecenáše Jednoty před bratrskou konzistoří. Za tím účelem sepsal spis *Objasnění pansofických pokusů*, v němž odpoví-

⁸⁷URBÁNEK, Vladimír. *Eschatologie, vědění a politika: příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. S. 219.

⁸⁸PATOČKA, Jan. Komenského husitské antecedenty. In: *Komeniologické studie II*. Praha: Oikoymenh, 1998. ISBN 80-86005-03-4. S. 111.

⁸⁹PATOČKA, Jan. Komenského názory. In: *Komeniologické studie II*. S. 241–43.

⁹⁰Patočka uvádí, že první náčrt Komenského filosofie dějin se nachází ve spise *Náčrt pansofie*, který ale vyšel tiskem až v roce 1643, zatímco *Cesta světla* vznikla v letech 1641–42. Patočka snad mohl mít na mysli rukopisnou verzi. Viz PATČKA, Jan. Komenského názory. In: *Komeniologické studie II*. Praha: Oikoymenh, 1998. S. 241–43. *Náčrt pansofie* vyšel v novodobé edici pouze v latinském originálu, proto jsem jej nemohla zařadit mezi texty použité v této práci.

dal na všechny body obžaloby a znovu obsírně vysvětloval potřebnost pansofie a její účel. *Objasnění pansofických pokusů* se od ostatních pansofických spisů liší použitím mystického jazyka, který je jinak charakteristický spíše pro Komenského vyjadřování o revelačních. Filosofie dějin v něm popsána se, s odhlédnutím od mystických obrazů, nijak neliší od toho, co Komenský popsal v *Cestě světla*. To není příliš překvapivé, vzhledem k tomu jak krátká doba dělí obě díla. Ovšem naprosto stejnou filosofii dějin, jen podrobnější, popsal Komenský i v *Obecné poradě o nápravě věcí lidských*, přestože mezi sepsáním *Cesty světla* a *Obecné porady* uplynulo mnoho let.

Proto se v následujícím textu přidržím především *Obecné porady* a ostatní díla uvedu pouze v případě odlišností. V *Obecné poradě o nápravě věcí lidských* se Komenský považoval za hlavní činitel dějinného vývoje nárůst poznání. Dokazoval, že lidstvo, podobno jednotlivci, bylo v prvním věku soustředěno na věci tělesné, dalším na věci smyslové a poté na věci rozumové. Lidstvu už tedy zbývá pouze povznést se k abstraktní, čistší moudrosti.⁹¹ Tuto myšlenku ihned rozvedl do větších podrobností a vyššího počtu věků.

První věk po vyhnání z ráje se vyznačoval rozvojem pouze těch dovedností, které byly nutné k bezprostřednímu přežití, to jest *zemědělství, pastýřství, zhotovování oděvů, stavění obydlí*.⁹² Poté, když počet lidí narostl, ale ještě před potopou, museli se naučit *hospodářství*. Po potopě, za vlády Nimrodovy, si lidé museli osvojit dovednosti nutné ke správě občanských záležitostí, z čehož v dalším věku, za Abrahama, povstal rozvoj válečného umění. Od doby Mojžíšovy nastal věk vzdělanosti, kterou ovšem vzdělanci, podle Komenského zejména kněží, utajovali před prostým lidem. Později u Řeků se vzdělanost začala stávat všeobecnou, protože tam byly ustanoveny veřejné školy, kde se vyučovalo vědám a filosofii. V Římě poté vzkvétalo řečnictví i filosofie. Poté, co začalo být hlásáno evangelium, nastalo období sporů, rozbrojů a válek a následoval několik století trvající věk barbarský.

⁹¹KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Panorthosia, kap. II. oddíl 7, s. 265. Zdůraznění v originále.

⁹²Tamtéž, s. 264–65.

V jeho závěru se díky knihovně vzdělanost znovu začala vzdmáhat. Spory, které její opětovný nárůst provázely, vyvolaly potřebu argumentů a tím paradoxně přispěly ke zkoumání dalších problémů a prohloubení poznání. Nárůst poznání, provázený spory a válkami, charakterizoval Komenskému jeho současný věk. Věřil, že po tomto věku, ale ještě před Posledním soudem, nastane věk, totožný s blaženým věkem, který popisuje jinde a který bude z hlediska poznání jasný a bez rozporů, protože pravda bude přístupná všem a všichni ji budou chápat plně a stejně – není totiž možné chápat různě to, co v sobě neobsahuje žádný spor.⁹³

Toto členění dějin na věky ovšem nebylo jediné, které používal, i když mu přikládal velkou důležitost. Naopak obohatil své pojetí o další kategorizace dějin podle rozdílných kritérií a učinil z nich podpůrný argument nutnosti a uskutečnitelnosti všenápravy.

Jedno z těchto dalších dělení je spíše jen poznámkou a pracuje s tvrzením ve druhé epištole sv. Petra, že „*jeden den u Pána jest jako tisíc let, a tisíc let jako jeden den*“ (2 P 3, 8) jako s klíčem k Božímu plánu s lidskými dějinami. Ty mají trvat sedm tisíc let. Prvních šest tisíciletí, stejně jako prvních šest dní tvoření světa, je naplněno prací nebo spíše bojem – Stvořitele se stvořením, které se od něj odvrátilo, tedy bojem církve se světem.⁹⁴

Ovšem Komenský i zde poměrně originálně propojuje tradiční členění dějin do sedmi věků s nárůstem poznání, podobně jako v předchozím případě, alespoň v charakteristice čtvrtého tisíciletí. První den Bůh oddělil světlo ode tmy a podobně se v prvním tisíciletí vyjevily temnoty pádu (důsledky prvotního hříchu) a zároveň lidé obdrželi světlo Božího zaslíbení. Druhý den byly odděleny vody od vod, analogicky ve druhém tisíciletí byli bezbožníci zničeni vodami a poté odděleni modloslužebníci od věrných Božích

⁹³Příkladem a ideálem bezrozpornosti byla pro Komenského matematická metoda a matematické důkazy, které – jsou-li správné – musí uznat a uznávají všichni matematici, viz KOMENSKÝ, Jan Amos. *Předehra pansofie*. In: *Předehra pansofie: Objasnění pansofických pokusů*. Ed. a překlad Markéta Klosová. Praha: Academia, 2010, 204 s. (EUROPA; Sv. 23). ISBN 978-80-200-1862-5. Oddíl 90, s. 89.

⁹⁴Na důkaz toho, že svět se právě nachází v šestém tisíciletí svých dějin, se Komenský odvolává na díla chronologů Hailina a Grüllera. Viz KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obečná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Panorthosia, kap. II, oddíl 33, s. 273. Dále uvádí jiný výpočet, opírající se o číslo čtyřicet, které se v Kristově životě vyskytlo sedmkrát. K tomu je nutno připočíst čtyřiceti denní lhůtu Ninivetským a třikrát čtyřicet let před potopou.

založením církve v Abrahamově národě. Třetího dne vzrostly na Zemi stromy a byliny, podobně jako ve třetím tisíciletí rozkvetla vzdělanost, vědy a umění. Ve čtvrtý den vyšlo slunce a hvězdy, stejně jako ve čtvrtém tisíciletí vyšlo slunce světa = Kristus. Pátý den se rozmnožili na Zemi živočichové, zatímco v pátém tisíciletí ovládly svět barbarské národy. Šestý den Bůh stvořil rozumného tvora k obrazu svému, čemuž odpovídá šesté tisíciletí, Komenského současnost, rozumný věk, ve kterém znovu ožila láska ke vzdělanosti, svatým Písmům a rozumové zkoumání.⁹⁵ Sedmé tisíciletí bude, podobně jako sedmý den stvoření, zasvěceno odpočinku, to jest míru a pokoji.⁹⁶

3.2.2 Další možná členění dějin – dějinný vývoj církve

Dějinný vývoj církve, jak jej Komenský popisuje, se poněkud podobá Augustinovu rozlišování obce nebeské a pozemské, ale Komenský jej používá spíše jako jedno z dalších možných kritérií pro rozdělení dějin na jednotlivé věky a jako důkaz, že veškeré dějiny, včetně církevních, musí být zakončeny blaženým věkem. Že jeho cílem, na rozdíl od Augustina Aurelia, nebylo striktně od sebe oddělovat dějiny světské a církevní ukazuje i způsob jakým se jejich popisy navzájem prolínají v původních textech, *Cestě světla* a *Obecné poradě*.

První možné dělení, uvedené v *Cestě světla*, vymezuje tři hlavní období církevních dějin, jak Komenský uvádí „*podle vžitého mínění*“⁹⁷: čas bez Zákona, čas Zákona a čas Mesiáše. První dvě období lze rozdělit do dvou dalších, čas bez Zákona na období útisku církve bezbožníky, od kterého byla církev osvobozena potopou světa – to je druhé období času bez Zákona. Dvě období času Zákona jsou: období nepsaného zákona od Abrahama po Mojžíše a od přijetí Zákona Mojžíšem do Kristova příchodu. Z toho Komenský vyvozoval, že i čas Mesiáše bude mít dvě období. První uprostřed nepřátel, druhé, když bude s Mesiášem panovat nad svými nepřáteli.⁹⁸

⁹⁵KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Panorthosia, kap. II, oddíl 30, s. 272–73.

⁹⁶Tamtéž, oddíl 33, s. 273.

⁹⁷KOMENSKÝ, Jan Amos. *Cesta světla*. In: *Cesta světla: [výbor z díla Komenského s uvedením spisů Cesta světla, Anděl míru, Štěstí národa, Věječka moudrosti]*. 2. vyd. Blansko: ALMI, 2014, 295 s. ISBN 978-80-87494-13-4. Kap. XX., oddíl 11, s. 140

⁹⁸Tamtéž, kap. XX, oddíl 12, s. 140. Srovnej s KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lid-*

Další Komenským uváděné dělení opět počítá s tradičními sedmi věky. Jedná se spíše jen o poznámku, že po šesti tisíciletích práce a zápasu přijde v sedmém tisíciletí šabat církve, den odpočínutí a pokoje před Posledním soudem.⁹⁹ V *Obecné poradě* uvádí Komenský analogii lidských věků a vývoje církve, přičemž určující charakteristikou jednotlivých věků je mu přibývajících a zdokonalujících se poznání (v dětském věku smyslové, v mládí rozumové, v mužném věku omezené poznání věcí božských). Za nejdokonalější věk považuje stáří, kdy člověk dosahuje moudrosti a úplného poznání, čímž se bude vyznačovat i poslední věk církve.¹⁰⁰ Podobná je i další kategorizace (nejen) církevních dějin podle způsobu Božího přebývání s lidmi. Nejdříve přebýval Bůh v lidech samých, to bylo za časů patriarchů až do Mojžíše. Za času Zákona Bůh přebýval mezi lidmi, ve svatostánku a v chrámu. Po zničení chrámu je příbytkem Božím celý svět, v němž je hlásáno evangelium. Až zanikne tento svět, bude Bůh přebývat v nebi.¹⁰¹ Stejně jako u předešlého členění má každá etapa Božího přebývání dvě období. Když Bůh přebýval mezi lidmi, dělo se tak nejprve v kterémkoliv jemu oddaném člověku, poté si vyvolil jediného Abrahama s jeho potomky. Za času Zákona byl svatostánek, v němž byl Bůh přítomen nejprve přenosný, teprve později byl vázán na chrám. Tak i vláda Kristova evangelia nejprve mění své místo národy, aby se v posledním věku stala pevnou a stálou, zahrnující celou zemi.¹⁰²

Posledním dělením dějin, které Komenský uvádí, je rozdílnost jednání Boha s člověkem v průběhu věků, ale jde o velmi zkratkovitý náčrt, který neumožňuje jeho bližší analýzu. V *prvním* věku, před pádem, jednal Bůh s člověkem přímo, Komenský je také k přímce přirovnává. Ve *druhém věku*, po pádu, je podobné lomené, křivolaké čáře. Po vykopení, ve *třetím věku* je podobné trojúhelníku. Ve *čtvrtém věku*, po vyhlazení všeho, co

ských. Sv. 3. Panorthosia, kap. II, oddíl 17., s. 268.

⁹⁹KOMENSKÝ, Jan Amos. Cesta světla. In: *Cesta světla: [výbor z díla Komenského s uvedením spisů Cesta světla, Anděl míru, Šťěstí národa, Věječka moudrosti]*, Kapitola XX, oddíl 15., s. 141.

¹⁰⁰KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Panorthosia, kap. II, oddíl 19., s. 269.

¹⁰¹Tamtéž, oddíl 18., s. 268.

¹⁰²Tamtéž, s. 269.

odmítá nápravu, ve věku Otce, Syna, i Ducha svatého, nabude Boží jednání s člověkem tvar kruhu.¹⁰³

Je zjevné, že veškerá členění církevních i světských dějin, která Komenský používá, mají jediné vyústění, totiž blažený věk, který má, i díky lidskému úsilí, nastat před Posledním soudem, opravdovým koncem dějin. Impulzem i měřítkem dějinného vývoje je pro Komenského v naprosté většině případů nárůst pravého poznání, definované jako výslednice úsilí lidských smyslů a lidského rozumu, korigovaného zjevením, které Bůh daroval lidstvu v podobě Písma svatého.

3.3 Poslední věk v Komenského koncepci pojetí dějin

3.3.1 Povaha Komenského chiliasmu a jeho vliv na Komenského představu posledního věku

Role a povaha posledního věku dějin je v Komenského pojetí dějin určena takřka výhradně povahou jeho chiliasmu, kterou se zde proto pokusím nastínit. Vladimír Urbánek ve své monografii *Eschatologie, vědění a politika: příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu* uvádí, že Komenský se na univerzitě v Herbornu seznámil s chiliasmem na přednáškách Johanna Piscatora a Johanna Heinricha Alsteda, ale plně se k němu přihlásil až roku 1627, když Alsted vydal spis *Diatrobe de mille annis apocalypticis*. Uvádí ovšem i názor dalších badatelů, že se v Komenského díle chiliastické motivy poprvé objevují až v letech 1628–32, kdy psal českou Didaktiku.¹⁰⁴ Také je zde ovšem již zmíněný vliv domácí husitské tradice, který trefně popsal Patočka tvrzením, že Komenský rozvíjel dvě hlavní tradice: radikální husitství (Jednota bratrská) a novoplatonismus jako učení o universální harmonii a korespondenci (skrze dílo Mikuláše Kusánského) a že na podkladu tradice vytvořil Komenský něco, co obě tyto tradice překonává.¹⁰⁵ Kúsánský sám

¹⁰³KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2. Pansofia, Svět duchovní, kap. I, s. 277. Zvýraznění v originále.

¹⁰⁴URBÁNEK, Vladimír. *Eschatologie, vědění a politika: příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. 1. vyd. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2008. S. 230

¹⁰⁵PATOČKA, Jan. Komenského husitské antecedeny. In: *Komeniologické studie II*. Praha: Oikoymenth, 1998. S. 110–111.

se sice eschatologií příliš nezabýval, ale jeho systém mikrokosmu, jeho představa vesmírné harmonie a mnohé další poskytly Komenskému teoretickou oporu pro jeho pozdější koncept všenápravy.¹⁰⁶

Pokud jde o povahu Komenského chiliasmu, je jeho chiliastická zaměřenost silně inspirována Campanellovou novoplatónskou koncepcí světa jako stále méně dokonalých emanací (ideální svět–andělský svět–materiální svět, tedy HĚ KATO HODOS = cesta dolů). Komenský ovšem k tomuto přidává také cestu vzhůru (HĚ ANÓ HODOS). Pod vlivem mistra Eckharta se pro Komenského i materiální svět stává pozitivním v tom smyslu, že vypovídá o svém vzoru – Božím světě, který člověk může nejen nahlédnout, ale pomocí restituovat.¹⁰⁷ Je to právě tvůrčí činnost člověka, jeho práce a usilování, které mění, dotváří a přetváří svět. Může jej dokonce zbavit problémů a nedokonalostí a tak uspíšit příchod království Kristova¹⁰⁸ na zemi, které je pro Komenského totožné s ideálním posledním věkem lidstva před Posledním soudem.¹⁰⁹ Komenského víra v brzký příchod tisícileté říše Kristovy byla pevná, ne však iracionální nebo fanatická. Komenský ji nehlásal a neindoktrinoval, ale studoval soudobou krizi společnosti, dějinné symptomy a stav vědění. Poté svou víru rozebral, podložil argumenty a předložil ji k všeobecné poradě. Jeho chiliasmus je antiutopický¹¹⁰ a výrazně aktivnější než Campanellův, předpokládající a vyžadující lidskou aktivitu.

Právě tvůrčí lidská mohutnost přivádí svět k historickému obratu. Teorie střídavého úpadku a vzestupu tu byly už před Komenským, ale on to byl, kdo vzestup učinil výrazně záležitostí lidského úsilí.¹¹¹ Pro Komenského je určením člověka prostředkovat mezi světema jeho božským počátkem, jeho cílem je pak věčnost.¹¹² Toto lidské „prostředkování“

¹⁰⁶PATOČKA, Jan. Dvojí filosofování mladého Komenského In: *Komeniologické studie I.* 1. vyd. Praha: Oikoymenth, 1997, s. 26–7; 39–40. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 9. ISBN 8086005526.

¹⁰⁷PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět.* 1. vyd. Praha: SPN, 1992. 142 s. ISBN 80-04-25615-5. S. 91

¹⁰⁸Tamtéž. Srovnej s KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských.* Sv. 2. Pansofie, Svět duchovní, kap. I, s. 271

¹⁰⁹KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských.* Sv. 3. Panorthosia, kap. 1, oddíl 18, s. 261.

¹¹⁰PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět.* S. 89.

¹¹¹Tamtéž, s. 90

¹¹²PATOČKA, Jan. Komenského názory. In: *Komeniologické studie II.* S. 229

bude naplněno právě tím, když lidské úsilí přivede jednotlivce k Bohu a společnosti dopomůže k příchodu posledního, blaženého věku dějin. To zároveň činí Komenského chiliasmus výrazně orientovaný na světské záležitosti, neboť Komenský tímto akcentuje pozemskou povahu Kristova tisíciletého panování.¹¹³

3.4 Možnost příchodu blaženého věku ještě před koncem světa

Podle Komenského bylo nepochybné, že konci světa bude bezprostředně předcházet věk míru a blaženosti tak dokonalé, jaké jen lze ve světě porušeném hříchem dosáhnout. Blaženost tohoto věku bude překonána jen věčnou blažeností v nebi po skončení posledního soudu. Komenský vyjadřoval neochvějnou víru v příchod tohoto blaženého věku ve všech svých pansofických spisech.¹¹⁴ Vlastně jedinými druhy prací, v nichž toto přesvědčení není nějakým způsobem patrné, jsou jeho útěšné spisy a díla určená k praktickým účelům (zejména rané koncepce učebnic, kdy pansofie ještě byla spíše didaktickým principem než filosofickým východiskem).¹¹⁵ S velikou pečlivostí shromáždil důkazy dosvědčující, že blažený věk vůbec nastane a že nastane před koncem světa. Důvody Komenského víry v příchod tohoto blaženého věku je možné rozdělit do tří skupin, jak je popsal ve druhé kapitole Panorthosie, v *Obecné poradě o nápravě věcí lidských*: rozumové či spíše logické důvody, důvody vycházející z Písma a zjevení a konečně důvody vyplývající z okolního dění.¹¹⁶

Mezi logické důvody patří ty, které vycházejí z úvah o Bohu. Prvním je přirovnání tohoto světa a Božího plánu s ním k divadelnímu kusu. Bůh totiž, podobně jako dobrý autor divadelních her, musí provést poslední dějství s ještě větší péčí než první, zejména když se tu nejedná o ledajaký divadelní kus, ale o osud lidského rodu. Prvním dějstvím

¹¹³PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět*. S. 89.

¹¹⁴Pravděpodobně vyjádřil tutéž víru také ve sbírkách proroctví, ty ale nejsou, vyjma několika ukázek ve *Vybraných spisech Jana Amose Komenského*, sv. VI, dostupné a to, pokud je mi známo, ani v originále ani v překladu.

¹¹⁵Vývoj pojmu pansofie u Komenského bude popsán v další kapitole.

¹¹⁶KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Panorthosia, kap. II, oddíl 5 a nn.

v dějinách lidského rodu byl ráj, bylo by tedy logické, aby jejich závěr byl ještě velkolepější.

Dále, vývoj světa se musí zastavit na nejvyšším možném stupni, analogicky k lidskému životu.¹¹⁷ Boží úmysl nechat svět dosáhnout jím zamýšleného stavu postupně, je mimo jiné ukázán i v popisu stvoření světa v knize Genesis. Komenský zde vyvracel námitku, že konec světa se bude vyznačovat pouze katastrofami a utrpením poukazem na Danielovo proroctví, které po čtyřech světských monarchiích předpovídá příchod Kristova království pokoje.

Komenský uvádí řadu podpůrných argumentů pro potvrzení toho, že blažený věk skutečně a nutně nastane, mimo jiné vycházejících z povahy člověka (touha po poznání, která musí dojít naplnění) a z existence Satana, kterého musí Kristus přemoci ještě za trvání tohoto světa, aby jeho vítězství bylo úplné a dokonalé. V důvodech opírajících se o Písmo a různá proroctví vycházel Komenský zejména z knihy Danielovy, z Izajáše a Jeremjáše, v menší míře i dalších, s dodatkem, že všechny proročké knihy Starého zákona předpovídají příchod Kristova království.¹¹⁸

Důvody vycházející z událostí také tři: ohromný nárůst poznání, který Komenský přičítal vynalezení knihtisku, již probíhající reformace církve i tehdejší válečné běsnění – věřil totiž, že jde o prorokované poslední boje, jež musí předcházet příchodu tisícileté říše Kristovy.¹¹⁹ Za zvlášť „mocný doklad“ toho, že blažený věk nastane, i toho, že se tak stane ještě před koncem světa, Komenský považoval příslib spoutání Satana ve 20. kapitole Apokalypsy, v níž je výslovně ohlášeno, že Satan bude ze svého vězení propuštěn před Posledním soudem, a bude na krátký čas pokoušet lidstvo. Jako další důkazy uvedl Komenský doslovně výroky Izajášovy, Ozeášovy, Zacharjášovy a znovu Danielovy, spolu s dalšími biblickými odkazy. Závažným argumentem pro něj byl také výrok ve Zjeve-

¹¹⁷Analogie vývoje světa a člověka může být převzata od Augustina, možná nepřímo. Komenský zdroj neuvádí, analogie byla zřejmě obecně známá.

¹¹⁸KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Panorthosia, kap. II, oddíl 43, s. 276.

¹¹⁹Tamtéž, oddíl 43, s. 276.

ní sv. Jana o tom, že se svatba Beránka bude konat po pádu babylonské šelmy a nevěstky (Zj 19, 7). Dále předpokládal, že příchod Kristova království bude nepostřehnutelný, pozvolný.¹²⁰ To je v souladu s nesmírným důrazem, jaký Komenský kladl na násilnost a mírnost, jak velice se snažil vyvarovat jakéhokoliv donucování a nahradit je přesvědčováním.¹²¹

3.4.1 Klíč k blaženému poslednímu věku: Pansofie

Jestliže je možné, aby blažený věk nastal ještě před koncem světa a jestliže je k tomu nutná lidská spoluúčast, pak také musí existovat způsob, jak lidskou aktivitu efektivně využít k tomu, aby onen blažený věk mohl přijít co nejdříve. Pro Komenského je tímto prostředkem pansofie. Tento termín pro něj ale neměl vždy stejný význam. I přes udivující integritu Komenského názorů, zjevnou v celém jeho životě a díle, jeho myšlení samozřejmě procházelo vývojem.

Proto je pansofie zprvu Komenskému pouze organicky uspořádaným souhrnem vědomostí o světě. Tento uspořádaný souhrn vědomostí nahlíží Komenský nejdříve jen z hlediska didaktického, vidí využití pansofie jedině jako kritéria při sestavování učebnic. Koncem třicátých let si ovšem začal uvědomovat potřebnost širšího pojetí pansofie, tak aby jejím prostřednictvím bylo možné předat nejen soustavu poznatků, ale i principy samotné vědy. Proto začal pansofii pojímat jako nový, sjednocený a organicky učeněný systém vědy. Naposledy, ve 40. letech 16. století, dospěl k názoru, že pansofie by měla přetvořit lidský život vůbec, všechny věci lidské. Teprve takto chápaná pansofie se stává nástrojem k reformě světa a společnosti skrze organicky uspořádaný systém vědění a za přispění vědy, nově založené na pansofickém základě.¹²² Pansofie je univerzální

¹²⁰KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Panorthosia, kap. II, oddíl 17, s. 268.

¹²¹Viz například KOMENSKÝ, Jan Amos. *Cesta světla*. In: *Cesta světla: [výbor z díla Komenského s uvedením spisů Cesta světla, Anděl míru, Šťěstí národa, Věječka moudrosti]*. 2. vyd. Blansko: ALMI, 2014. Kap. III, oddíl 11–13, s. 42–43. To se stalo i jeho osobním mottem „*Omnia sponte fluant, absit violentia rebus*“ – *Všechno ať samo plyne, ať ve věcech násilnost není*.

¹²²KOMENSKÝ, Jan Amos. *Vybrané spisy Jana Amose Komenského*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1966, 559 s. S. 21–22.

v tom smyslu, že zahrnuje „všechno, co kdekoli je, bude a bylo”.¹²³ Pansofické vzdělání bude jasné a utříděné a zejména opravdové a spolehlivé, protože vše roste z neochvějných principů k neochvějné pravdě a je vzájemně propojeno ve stálém souladu. K tomu je nutno vše vykládat názorně, s důkazy, pomocí bezprostředních příčin a následků – z věcí samých, skrze naše smysly, rozum, a tam, kde nestačí ani jedno: božské zjevení. Smysly, rozum a božské zjevení jako principy poznání jsou základy pansofie.¹²⁴ Pansofie měla být disciplínou *praktickou* nikoliv kontemplativní. Byla také *možnou*, neboť člověku k ní byly dány prostředky: triáda sensus –ratio– fides.¹²⁵ Podle Komenského ovšem člověk dokáže myšlenku pansofie realizovat protože: 1. člověk je vrcholem stvoření a dokonalým obrazem Stvořitele. Všechny stvořené věci člověku podléhají a on může všechno poznat – jediný Bůh je příliš veliký pro lidské poznání. 2. Bůh učinil všechno dobře a v pravý čas (Kaz 3, 11), včetně toho, že do lidských srdcí vložil touhu po poznání. Tato touha nutně musí mít možnost dosáhnout nejvyššího cíle, jinak by ji Bůh vložil člověku do srdce nadarmo, což se nesrovnává s nejvyšší moudrostí. 3. Již poznané vzbuzuje důvěru a naději v další poznání.¹²⁶

Pravé vzdělání a úplné poznání, které má pansofie všem lidem vštípit, je základním a nutným předpokladem obecné nápravy, protože odstraní chyby a spory svou jasností a jednoznačností.¹²⁷ Zároveň ale měla pansofie sloužit i ke spáse jednotlivce. Komenský toužil, aby „[pansofie] byla jakýmsi svatým žebříkem, po němž vystoupáme přes všechny viditelné věci až k neviditelnému vrcholu všeho, k nejvyššímu Božímu majestátu [...] a tam jako v nehybném středu pokoje a cíli každé touhy konečně spočineme”.¹²⁸

¹²³KOMENSKÝ, Jan Amos. Předehra pansofie. In: *Předehra pansofie: Objasnění pansofických pokusů*. Přeložila Markéta Klosová. Oddíl 40, s. 63–64.

¹²⁴Tamtéž, oddíl 29, s. 55.

¹²⁵PATOČKA, Jan. Komenského názory. In: *Komeniologické studie II*. S. 239–41. Zvýraznění v originále. Srovnej s popisem této triády samotným Komenským v KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Pampaedia, kap. II, oddíl 17, s. 20. Podobně, i když ne vždy přímo touto triádou, Komenský argumentuje vždy, když se snaží dokázat uskutečnitelnost pansofie.

¹²⁶KOMENSKÝ, Jan Amos. Předehra pansofie. In: *Předehra pansofie: Objasnění pansofických pokusů*. Přeložila Markéta Klosová. Oddíly 45–47, s. 66–68.

¹²⁷KOMENSKÝ, Jan Amos. *Vybrané spisy Jana Amose Komenského*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1966. S. 23.

¹²⁸KOMENSKÝ, Jan Amos. Předehra pansofie. In: *Předehra pansofie: Objasnění pansofických pokusů*. Přeložila Markéta Klosová. Oddíl 40, s. 63–64.

3.4.2 Blažený poslední věk

Komenský pevně věřil, že pravou vševědou, respektive jejím zavedením poté co na ní budou mít účast všichni lidé, vzejde pravé světlo, ve kterém se odhalí podstata všech věcí. Univerzální školy, a jazyk každý přispějí k rozšíření světla (=poznání) ke všem, zabrání omylům. Všechno skryté bude odhaleno a poznáváno přímo, odhalením příčin věcí. To je zároveň znamením posledního věku světa, což Komenský dokládá následujícími biblickými verši (Iz 32, 4; Jer 30, 24; Dan 12, 4; Zj. 20, 10), a nastane v pravý čas (Zj. 20, 20–22; Iz 33, 20–21; Jer 30, 19–20).

Zanikne monarchie hliněná a železná, což Komenský vysvětluje tím, že sice stále budou existovat pozemská království, ale jejich vládci budou panovat podle Kristových přikázání (Dan. 2, 35–45; Zj. 11, 15). Kristus bude dále vládnout bez nepřátel, jak popisuje apoštol Pavel. (1 Kor. 15, 24–49). Komenský uznává, že obvykle jsou tyto verše chápány jako vztahující se až k poslednímu soudu, ale argumentuje, že sám apoštol Pavel zakázal je takto chápat, protože dále prorokuje, že už nebude žádný jiný vládce než Bůh (1 Kor. 15, 24–28), protože Kristus odevzdá vládu Otci.¹²⁹

Satan bude spoután Boží všemohoucností, jejímž vnějším prostředkem bude řetěz z článků světla a pravdy.¹³⁰ Poté nastane všeobecný mír a jednota, až do okamžiku kdy bude Satan opět na krátko rozvázán.¹³¹

Budou odhaleny i důvody Božích činů.¹³² Odhalení důvodů Božích činů je v zásadě podobné jako u Augustina, ovšem text výslovně netvrdí, že se tak stane skrze odhalení skutků jednoho každého člověka. Komenského formulace nevyklučuje ani, že by Bůh sám

ložila Markéta Klosová. Oddíl 34, s 59–60.

¹²⁹KOMENSKÝ, Jan Amos. Cesta světla. In: *Cesta světla: [výbor z díla Komenského s uvedením spisů Cesta světla, Anděl míru, Štěstí národa, Věječka moudrosti]*. Kapitola XX, s. 136–141.

¹³⁰Tamtéž.

¹³¹Rozvázání Satana Komenský v *Cestě světla* nezmiňuje, zatímco v *Obecné poradě* je pokládá za závazný důkaz toho, že blažený věk musí přijít před Posledním soudem. KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Panorthosia, kap. II, oddíl 22., s. 270. Satan bude spoután Boží všemohoucností, jejímž vnějším prostředkem bude řetěz z článků světla a pravdy, viz KOMENSKÝ, Jan Amos. *Cesta světla*. In: *Cesta světla: [výbor z díla Komenského s uvedením spisů Cesta světla, Anděl míru, Štěstí národa, Věječka moudrosti]*. Kapitola XX, oddíl 12, s. 140.

¹³²KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Panorthosia, kap. XX, oddíl 2, s. 430.

a přímo mohl odhalit důvody svých činů. Zdá se to dokonce pravděpodobnější, protože Komenský znalost Božích úsudků nespojuje s Posledním soudem jako Augustin, ale právě s blaženým věkem, který má nastat po zavedení pansofie a Poslednímu soudu předcházet.

V tomto blaženém věku budou všichni znát plně Boha, díky univerzálním školám a jazyku.¹³³ Zde je drobný, ale důležitý rozdíl oproti způsobu, jakým Komenský popisuje poznání, jež nastane v blaženém posledním věku ve své *Cestě světla*. Toto poznání není nějakým obecným, blíže neurčeným poznáním. V *Obecné poradě* je poznáním Boha, kterého lidé dosáhnou skrze pansofické vzdělání. Po dosažení tohoto poznání a v jeho důsledku se obrátí všechny národy, včetně Židů, což je podmínka pro dokonalý mír, jež má v tomto věku nastat. Neboť blažený věk má být dokonale osvícený, dokonale zbožný a dokonale mírumilovný.¹³⁴

3.5 Poslední soud v Komenského chápání dějinnosti

Protože je blažený věk v Komenského koncepci dějin stále součástí pozemského světa, jehož trvání je omezeno, musí také nutně skončit a po něm nastane vzkříšení mrtvých a Poslední soud. Konec posledního blaženého věku, vzkříšení a soud patří v Komenského novoplatónské koncepci světů do věčného světa.

Z toho důvodu je naše poznání těchto záležitostí nutně omezeno. Svět věčný vždy existoval v Bohu, jako vše ostatní, ale pro nás jeho počátek nastal se stvořením nebe a pekla. Pro mrtvé jeho počátek nastává s okamžikem smrti.¹³⁵

Poslední soud a s ním konec věků podle Komenského nastane, až skončí koloběh věcí, tedy až se lidstvo rozmnoží natolik, na kolik je to možné. To by mělo nastat po skončení sabatu (soboty) tohoto světa, tedy po jeho sedmém tisíciletí, na konci sedmdesátého

¹³³KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1992. Panorthosia, kap. XXVI, oddíl 5 a 7, s. 431

¹³⁴Tamtéž, Panorthosia, kap. II, oddíl 25–28, s. 271–72. Dokonalostí má Komenský na mysli nikoliv naprostou bezvadnost či plnost zmíněných vlastností, ale dokonalost pouze v té míře, v jaké je na tomto světě možná, s tím, že úplná bude až na věčnosti. Tamtéž, Panorthosia, kap. II, oddíl 11, s. 265.

¹³⁵KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2. Pansofia, Svět věčný, kap. I, s. 438.

století.¹³⁶ Až nastane konec tohoto světa: 1. zastaví se pohyb nebes a slunce, měsíc ztratí své světlo 2. Vše opět upadne do chaosu – např. řeky a moře se začnou vypařovat a vznikne mohutný vítr, který je vzduje. 3. Planoucí nebeská tělesa – slunce a hvězdy – se zřítí a zapálí ostatní živly. 4. Zazní archandělova trouba. 5. Nastane vzkříšení neboli zmrtvýchvstání dobrých i špatných.¹³⁷

Poslední soud byl Bohem mnohokrát předpovězen a naznačen. Soudcem při něm bude Kristus a bude soudit všechny lidi, viditelný soudce viditelných obrazů Božích.¹³⁸ Ti jeho mocí povstanou, dobří stejně jako zlí. Při vzkříšení bezbožných ovšem nebude spolupůsobit Duch svatý – Komenský předpokládal, že po vzkříšení na jeho působení nebudou mít žádnou účast, stejně jako ji neměli během svého pozemského života.¹³⁹

Podobně jako Augustinus Aurelius, i Komenský očekával, že při Posledním soudu budou odhaleny úmysly všech srdcí a veškerá přetvářka.¹⁴⁰ Z textu není jasné, zda toto poznání bude identické s plným poznáním, kterého má být dosaženo během pozemského blaženého věku nebo zda jej má doplňovat. Vzhledem k tomu, že poznání charakterizující blažený věk má být především poznáním Boha,¹⁴¹ lze předpokládat, že se budou doplňovat.

Soud bude v nejvyšší míře spravedlivý a rozsudek již nebude možné změnit, protože už přešel čas k tomu určený, totiž náš pozemský život. Po soudu přenechá Kristus své království Otci,¹⁴² ale podrží si lidskou podobu.¹⁴³ Na nebesa bude shromážděno veškeré dobro, etické, přírodní a metafyzické, do pekel pak veškeré zlo a tento stav již bude trvat bez konce. Tato charakteristika konce dějin je ve svém důsledku identická s Augustinovou věčnou a dokonalou blažeností členů nebeské obce a zatracením členů obce pozem-

¹³⁶KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2. Pansofia, Svět věčný, kap 1, s. 438

¹³⁷Tamtéž, Pansofia, Svět věčný, kap. I, s. 438–441

¹³⁸Tamtéž, Pansofia, Svět věčný, kap. I, s. 441

¹³⁹Tamtéž, Pansofia, Svět věčný, kap. I, s. 440

¹⁴⁰KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2. Pansofia, Svět věčný, kap. I, s. 441

¹⁴¹Viz kapitolu Blažený poslední věk.

¹⁴²Srovnej s Komenského přesvědčením o příchodu blaženého věku ještě před koncem tohoto světa v kapitole Možnost příchodu blaženého věku ještě před koncem světa.

¹⁴³Tamtéž, Pansofia, Svět věčný, kap. I, s. 442

ské, a protože podstatným rysem konce dějin v Komenského dějinné koncepci je věčné trvání doby po posledním soudu v kontrastu s omezeným časem lidského života, ve kterém se člověk musí rozhodnout buď pro spásu nebo zatracení, pokusím se v následující části popsat Komenského pojetí věčnosti a také roli času Chronos a Kairos v jeho filosofii dějin.

3.6 Věčnost v Komenského vnímání dějin

Komenský rozlišoval dva druhy věčnosti. Věčnost, která je atributem Božím charakterizoval následovně: „*Věčnost není sama o sobě nic jiného než nezměrnost všeho, co existuje, co se dá myslet nebo vyřknout. Něco, kde není žádný mezník, žádný počátek, žádný konec a stejně tak nicvětšího ani menšího, kde největší a nejmenší a všechny protiklady splývají v jedno*“.¹⁴⁴ Naše věčnost je odlišná od věčnosti Boží, protože žádné stvoření, i když je v Bohu pojaté se nemůže stát nekonečným jsoucnem a nemůže zahrnout vše najednou, jen postupně. Tato věčnost se nazývá věky věků neboli ustavičná nekonečnost.¹⁴⁵ Naproti tomu pro Aurelia Augustina výraz věky věků znamenal množství věků plynoucích za sebou. Jejich plynutí je pro jejich délku daleko méně určováno proměnlivostí dění než plynutí kratších časových úseků, díky čemuž se svou povahou podobají daleko spíše věčnosti než času, přestože nejsou s věčností identické.¹⁴⁶

Podle Komenského může stvoření nabýt věčnosti, chápané jako trvání bez konce, i a posteriori, příkladem jsou vlastnosti čísel, měř a vah.¹⁴⁷ Komenský neviděl žádný vztah mezi časem a věčností, což ilustroval tvrzením, že mezi trvalým a postupným také žádný vztah není. Čas pokládal za stvořený, dokonce současně s námi,¹⁴⁸ a proto pro nás po-

¹⁴⁴KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2., Pansofia, Svět věčný, kap. I, s. 443.

¹⁴⁵Tamtéž.

¹⁴⁶AUGUSTINUS, Aurelius. *O Boží obci knih XXII*. Přeložila Julie Nováková. Sv. I. Kniha XII, kap. 20, s. 410–11.

¹⁴⁷KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2. Pansofia, Svět věčný, kap. I, s. 443.

¹⁴⁸KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2. Pansofia, Svět věčný, kap. I, s. 443.

chopitelnější než věčnost. Nezdá se, že by Komenského pojetí věčnosti a času, třebaže ne zcela tradiční, nějakým způsobem formovalo jeho eschatologická očekávání nebo filosofii dějin.

3.7 Role času Chronos a Kairos v Komenského filosofii dějin

Podle Patočky viděl Komenský smysl času v tom, že „*podtrhuje gradaci dokonalosti v světě, že je sčítáním různých stupňů dokonalosti.*“¹⁴⁹ Bůh například mohl stvořit vše najednou, ale zvolil tvoření v časovém rozpětí, přesněji během šesti dnů. Podobně mohl stvořit najednou všechny lidi, ale využil místo toho dějinný postup. Komenský ovšem nechtěl, aby se veškeré stvoření zcela povzneslo k vyšším stupňům existence a nižší způsoby bytí zanikly. Právě existence těchto nižších stupňů totiž činí dokonalost a realitu světa úplnější. Postupnost stupňů stvoření v čase – který je časem Chronos – je důsledkem Boží dobroty. Ta se projevuje stvořením a dějinný proces a jeho postupnost má umožnit dotváření světa.¹⁵⁰ Jak uvádí Palouš „*časové plynutí je Komenskému čímsi podstatně významnějším než pouhým stálým „a tak dále“, přiřazováním hodiny k hodině, roku k rokům, éry k éram*“.¹⁵¹ Komenský podle něj vnímá čas převážně jako KAIROS, příhodný okamžik pro „*stupňování k lepšímu, k dobru, věčnosti, dokonalosti.*“¹⁵² Toto stupňování se ovšem odehrává v čase Chronos a Komenský proto nezapomínal na jeho důležitost. O tom svědčí i skutečnost, že část *Obecné porady* věnoval chronotechnii, tedy umění zacházet s časem, o kterém pojednám níže, i jeho návrh na sjednocení hodin a rozšíření používání hodinových strojů.¹⁵³

Pro Komenského byl čas – a z následujícího lze předpokládat, že mýnil čas Chronos – základem života a činnosti¹⁵⁴ a měl, podobně jako čas Kairos, teleologickou pova-

¹⁴⁹PATOČKA, Jan. Komenského názory. In: *Komeniologické studie II.* S. 257

¹⁵⁰Tamtéž.

¹⁵¹PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět.* S. 93.

¹⁵²Tamtéž.

¹⁵³KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských.* Sv. 3. Panorthosia, kap. XXIV, s. 412

¹⁵⁴KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských.* Sv. 2. Pansofia, kap. VIII, oddíl 1, s. 133.

hu – tedy měl své konečné určení. Správnému zacházení s časem přikládal takovou důležitost, že jej označil za samostatnou vědu, chronotechnii. Chronotechnii definoval jako „vědu o čase, soustředěnou v dovednost časem se zabývat“.¹⁵⁵ Základem chronotechnie je péče o tyto tři věci: užití času, napodobení času, řízení času. Napodobením času měl Komenský na mysli, že bychom měli napodobovat rychlost času a jeho neustálý pohyb a také bychom měli neúnavně jít za naším konečným cílem.¹⁵⁶ V kapitole o řízení času se Komenský zabýval různými způsoby jeho měření, ovšem text je velice stručný, spíše náčrt.¹⁵⁷ Zajímavější je jeho návod jak času Chronos užívat, z něhož vysvítá míra důležitosti, kterou tomuto druhu času přikládal.

Komenský zásady účelného využití času popisuje obsírněji, ale všechny jsou v podstatě zahrnuty v následujících několika bodech: „*Má-li být čas dobře vynaložen, ať je použit pouze na věci důležité. [...] Věci důležité jsou ty, které přispívají k dokonalosti tvé, bližních nebo ke slávě Boží. [...] Střez se, abys malicherným věcem nevěnoval více času než věcem důležitým*“.¹⁵⁸ Dále nabádal Komenský k tomu, aby ani moment nezůstal nevyplněn prací, kromě doby nutné k novému načerpání sil a také povzbuzuje ke svěřením čehokoliv, co lze dát na starost někomu jinému, pomocníkům. Popisuje také optimální rozvrh dne.¹⁵⁹

Zdá se tedy, že ačkoliv Komenský vsutku pokládal přítomný okamžik a celou svoji současnost především za čas Kairos, jak to výstižně popsal Palouš, v jeho filosofii dějin se spolu pozoruhodně propojovaly oba typy vnímání času, Chronos i Kairos. Toto prolínání by snad bylo nejlépe možné charakterizovat následovně: čas Chronos je pro Komenského nezbytným nástrojem k co nejúčinnějšímu využití příhodného okamžiku (Kairos). Proto je nutné, aby se s ním jednotlivci i společnost naučili co nejlépe zacházet, k čemuž má sloužit chronotechnie a také obecné a jednotné používání hodin.

¹⁵⁵Tamtéž.

¹⁵⁶Tamtéž, s. 135.

¹⁵⁷Tamtéž, s. 135–36.

¹⁵⁸Tamtéž, s. 133–34

¹⁵⁹KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2. Pansofia, kap. VIII, oddíl 1, s. 133.

3.8 Shrnutí Komenského pojetí dějin

Komenského pohled na dějiny, formovaný jeho eschatologickými očekáváními, byl v zásadě optimistický. Dějiny pro něj sice byly dějinami spásy, ale v souladu s důrazem na pozemské panování Kristovo a na aktivní zaměření jeho chiliasmu, se více prolínaly se světskými dějinami než v koncepci Augustina Aurelia.

Komenský si byl velmi dobře vědom problémů, s nimiž se potýkala soudobá společnost, ale spoléhal se na zaslíbení v Písmu a další důvody, uvedené v předešlých kapitolách, a pevně věřil, že dějiny, ať už je rozdělíme na jakýkoliv počet věků, musí být završeny dokonale zbožným, pokojným a mírumilovným věkem, který bude totožný s dobou tisíciletého panování Kristova.

To je první zásadní rozdíl mezi Komenského a Augustinovým pojetím dějin: Augustin tvrdil, že tisíc let Kristova panování probíhá už v současné věku a blaženost spojoval až s věčnou blažeností v nebi, po Posledním soudu.

Druhým významným rozdílem je Komenského důraz na poznání, jehož nárůst pro něj byl měřítkem i hybnou silou dějinného vývoje. Augustin žádný podobný prvek pro svou filosofii dějin spásy nepotřebuje, dějiny spásy jsou podle něj zcela v Boží moci a není třeba lidského přispění k tomu, aby se naplnily.

Z právě uvedeného pak vyplývá i další rozdíl, totiž pansofie, jež měla v Komenského koncepci být nástrojem lidské aktivity k nastolení blaženého věku i k dosažení spásy. Augustinova koncepce, která s lidskou aktivitou nepočítá, nepotřebuje ani hledat pro ni nástroj nebo se zabývat účelným využitím času Chronos, jako to činí Komenský.

4 Míra utopičnosti dějinných koncepcí Jana Amose Komenského a Aurelia Augustina

4.1 Utopičnost dějinné koncepce Jana Amose Komenského

Nyní se pokusím názory obou autorů zařadit do odpovídajících kategorií ideologického a utopického myšlení, jak je definoval Karl Mannheim ve svém díle *Ideologie a utopie: přednášky a eseje* a tím posoudit míru utopičnosti či ideologičnosti dějinných Jana Amose Komenského a Aurelia Augustina.

Využijeme-li tvrzení Karla Mannheima, že „*historické prožívání a členění času v nějaké společenské vrstvě záleží na její utopii*“ a že „*historické prožívání času je bezprostřední emanací stávající podoby utopického prvku*“¹⁶⁰ jako metodologického východiska, umožní nám zkoumat Komenského chápání času také nepřímo, skrze ty z jeho představ, jež překračovaly tehdejší řád bytí.¹⁶¹ Přitom je nutno brát v úvahu, že Mannheimem naznačené stupně utopického vědomí jsou ideálními typy, které se v žádném jedinci nevykytují v čisté, nesmíšené podobě.

Pro analýzu utopičnosti Komenského dějinné koncepce je relevantní zejména Mannheimovo rozlišování mezi ideologickými a utopickými představami, v rámci utopického myšlení pak rozdíl mezi utopiemi, které by bylo možno nazvat absolutními a utopiemi, které Mannheim nazývá relativními. Relativní utopie podle Mannheima maximálně

¹⁶⁰MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 250.

¹⁶¹Za utopické představy považují, ve shodě s Mannheimem, představy, které nejen přesahují stávající řád bytí, ale které jsou převedeny v jednání, směřují k částečné nebo úplné změně existujícího řádu a tím se zároveň odlišují od představ ideologických. Tamtéž, s. 236.

respektuje *dynamický charakter skutečnosti*, protože nevychází z abstraktního pojmu bytí, ale z bytí *konkrétně historickosociálně* určitého, stále se měnícího.¹⁶² Relativní utopie je tedy oproti utopii absolutní jakýmsi výsledkem střetu původních radikálních představ se skutečností a pouze v této formě může začít působit na změnu stávajícího společenského řádu. V případě myšlenkových proudů, z nichž vyrůstaly Komenského názory, to lze dobře ukázat na vývoji husitství i Jednoty Bratrské.

Radikální proud husitství, jež má v našem přirovnání roli absolutní utopie, musel být poražen vojsky Panské jednoty, aby mohl být inkorporován do tehdejšího společenského uspořádání a ovlivňovat jej, v oslabené podobě, spolu s utrakvismem hlavního proudu. Stal se relativní utopií a posléze ideologií. V opozici vůči této ideologii (a vůči ideologii tehdejšího katolicismu, nakolik bylo katolictví součástí vládnoucí ideologie) vzala svůj počátek Jednota bratrská, s radikálními a absolutními požadavky na uspořádání světa. Její učení a cíle byly tedy opět absolutně utopické. Přesto v ní již od počátku existovaly tendence k určité koexistenci s ostatními názorovými proudy, projevující se zejména v (ne)důležitosti apoštolské sukcese a v přesvědčení, že možnost dosáhnout spásy není dána pouze členům Jednoty jako jediné skutečné církve, ale mají ji všichni opravdoví křesťané ve všech církvích světa.¹⁶³ Proměna absolutní utopie Jednoty v relativní postoupila ještě dále po té, co bratři odvrhli svou nedůvěru k vyššímu vzdělání a upustili od zákazu přísah a zastávání světských úřadů. Komenský již byl jedním z nejvzdělanějších mužů své doby a udržoval osobní nebo písemný kontakt s mnoha filosofy a vědci.

¹⁶²MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 241.

¹⁶³Ve čtvrtém listu k mistru Rokycanovi, jakož i v dalších písemnostech Jednoty prohlašuje pisatel, že bratři chtěli zachovat sukcesí, aby se potvrzení kněží v jejich úřadech stalo „*bez ourazu lidem*“, ačkoliv věřili a nepochybovali o tom, že tři kandidáti, které vybrali po dlouhotrvajících modlitbách podle biblického vzoru losem (a to tak, že žádný z nich nemusel být vybrán) byli již „*posvěcení a potvrzení od pána Krista, jakož nám to ukázal pán Buoh*.“ Vybrané tři kandidáty svěcení tedy přivedli před jednoho kněze římského svěcení (což mohl být i utrakvista, jak tomu nasvědčují další z písemností) a jednoho valdenského biskupa, jehož si vybrali, protože věřili, že valdenští mají původ u prvotní církve a modlili se, aby Bůh vložil do srdce jednoho z oněch dvou milost a pohnul jej k vysvěcení čekatelů, přeje-li si ovšem jejich vysvěcení. Na pokyn Boží, jak dále popisuje autor listu, poté tři kandidáty vysvětil valdenský biskup. Viz Čtvrtý list k mistru Rokycanovi. In: BIDLO, Jaroslav (ed.). *Akty Jednoty bratrské 1*. Brno: Historická komise při Matici moravské, 1915, 704 s. Prameny dějin moravských 3: Akty Jednoty bratrské, 1. Redigoval Bohumil Havránek. F 9b a 10 a, s. 29 a 30. Dostupné také z: <https://archive.org/details/aktyjednotybratro1bidluoft>.

V žádném případě se ze společenského řádu své doby nevyčleňoval, nestavěl se proti němu do úplné opozice. Pouze jej chtěl reformovat a v tomto smyslu jsou jeho koncepce příklady relativních utopií.

Jako protiváhu utopického myšlení definoval Mannheim¹⁶⁴ myšlení ideologické. Ideologie definoval jako „*představy transcendingící bytí, které de facto nikdy nedosahují realizace v nich prezentovaného obsahu.*“¹⁶⁵ Na základě této definice určil tři typy ideologického vědomí:

1. subjekt nemůže odkrýt inkongruenci svých představ se skutečností, protože zakotvení celkové axiomatiky jeho historického a sociálně určeného myšlení mu to nedovoluje.
2. *cant* vědomí. V tomto typu ideologického vědomí měl subjekthistoricky možnost objevit inkongruenci svých idejí s uskutečněným jednáním, ale kvůli vitálním instinktům své objevy zastírá. Řešením inkongruence, které je ovšem mimo možnosti ideologicky myslícího člověka, by byla relativní utopie
3. poslední typ ideologického vědomí je založen na vědomém předstírání. Interpretace zastírající rozpory dané ideologie je v něm vědomou lží. Nejde zde ale o sebeklam, nýbrž o vědomé klamání jiných.¹⁶⁶

Přistoupíme-li nyní po vyjasnění klíčových pojmů k samotné analýze a srovnáme-li Komenského chápání a prožívání času a dějinnosti s Mannheimovými stupni utopického vědomí, zjistíme následující: v porovnání s chiliastickým stupněm vědomí, jak jej Mannheim popisuje, Komenský sice zcela jistě intenzivně prožíval přítomný okamžik jako naplněný smyslem,¹⁶⁷ nikoliv ovšem jako „průlom do světa“ nebo čekání či přichystanost.

¹⁶⁴MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 230.

¹⁶⁵Tamtéž, s. 238.

¹⁶⁶MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 239.

¹⁶⁷Tamtéž, s. 236.

Podle dostupné pramenné základny¹⁶⁸ i Paloušovy analýzy Komenského chiliasmu¹⁶⁹ považoval Komenský přítomný okamžik spíše za Kairos, nejvhodnější a nejsprávnější moment k uskutečnění společenských změn, které měl za nezbytné pro příchod tisícileté říše Kristovy nebo alespoň pro urychlení tohoto příchodu.

Dále Mannheim považuje za typickou pro chiliasmus absenci prožitku vývoje, cesty, či trvání, tedy jinými slovy absenci prožitku časovosti a absenci dějinného vědomí.¹⁷⁰ Nejblíže tomuto prožitku je podle Mannheimova vnímání přibývání a ubývání času zbývajícího do uskutečnění chiliastických utopií. Komenský ovšem operuje s periodizací dějin na věky, což prožitek trvání a vývoje, dokonce vědomí dějinnosti přímo předpokládá.

Původně chápal Komenský dějiny jako po sobě následující období úpadku a reformací¹⁷¹ a tak by se snad byl mohl ztotožnit s chiliastickým dělením času na doby smysluplné a smyslu prosté.¹⁷² V roce 1637 v *Předehře Pansofie* ale vyjádřil názor, že v právě probíhajícím posledním věku světa se připravuje velké světlo (osvícení), které bude trvalé.¹⁷³ To v zásadě odpovídá tradiční periodizaci dějin, ve které mají dějiny svůj účel a cíl, k němuž směřují. Každá doba hraje roli v Božím plánu spásy a jako taková musí mít smysl, kterého nemůže být zbavena. Patočka bohužel neuvádí, co přimělo Komenského ke změně názoru na dějiny.

Pravděpodobně nejvýznamnějším rozdílem v Komenského utopickém vědomí oproti Mannheimem definovanému chiliastickému stupni utopického vědomí je ovšem Komenského vztah k revoluci. Mannheim předpokládá, že chiliasmus nechce revoluci pro ni samotnou a jako prostředek k dosažení stanoveného cíle (což by byl postoj liberálně humanistický), ale že ji vnímá jako „*jediný tvořivý princip bezprostřední přítomnosti*“.¹⁷⁴

¹⁶⁸Všechny Komenského pansofické spisy vznikaly motivovány vědomím času Kairos, nejpříhodnějšího času pro všenápravu společnosti.

¹⁶⁹PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět*. S. 89–99.

¹⁷⁰MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 263.

¹⁷¹PATOČKA, Jan. Komenského názory. In: *Komeniologické studie II*. S. 241–43.

¹⁷²MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 263.

¹⁷³PATOČKA, Jan. Komenského názory. In: *Komeniologické studie II*. S. 241–43.

¹⁷⁴MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 256.

Komenský sice o svém názoru na revoluci nikde nepíše přímo, ale kdykoliv vysvětluje potřebu reforem a přínos svého pojetí pansofie, nikdy neopomene zdůraznit nejen její přínos pro lidstvo ale také její příjemnost, která by, podle jeho názoru sama přiměla všechny lidi, aby pansofii přijali za svou.¹⁷⁵

Pouze nenásilné přesvědčování – dalo by se dokonce říci lákání – o kvalitách, užitečnosti a příjemnosti čehokoliv k čemu chceme druhé přivést, je prostředkem, který umožňuje dosažení trvalých a udržitelných výsledků. To platí i pro tak zásadní plán přeměny společnosti jakým byla Komenským navrhovaná všenáprava.

Komenský si byl plně vědom toho, že pokud je kdokoliv přinucen zachovávat pravidla násilím a proti své vůli, byť by mu i objektivně přinášela prospěch, bude se při první příležitosti snažit tato pravidla odvrhnout a povstat proti těm, kdo mu je vnutili.¹⁷⁶ To vede k bojům a znemožňuje jakoukoliv skutečně účinnou změnu.

Revoluce popisovaná Mannheimem jako tvořivý princip chiliastického utopického vědomí je zpravidla násilným aktem¹⁷⁷ a lze se tedy domnívat, že by ji Komenský odmítl také. Jeho smýšlení bylo evoluční a nikoliv revoluční, což Mannheim prezentuje jako vývojovou etapu chiliastického myšlení.¹⁷⁸

Přesto se právě v otázce evoluce Komenského utopické vědomí radikálně odchyluje od tohoto vývojového stupně chiliastického vědomí. Ten je podle Mannheimu charakterizován proměnou očekávání ve víceméně pasivní vyčkávání.¹⁷⁹ Komenskému ovšem nebylo nic vzdálenějšího než to. Jeho plány všenápravy ve všech svých stádiích vyžadovaly aktivní účast na přeměně světa jako nezbytnou podmínku úspěchu.¹⁸⁰

S liberálně humanistickým utopickým vědomím se Komenského utopické představy shodovaly jen v představě pokroku, tato podobnost ale byla jen povrchní a nahodi-

¹⁷⁵KOMENSKÝ, Jan Amos. Cesta světla. In: *Cesta světla: [výbor z díla Komenského s uvedením spisů Cesta světla, Anděl míru, Štěstí národa, Věječka moudrosti]*. Kapitola III, s. 49–50.

¹⁷⁶Tamtéž, s. 42–43 a 47–48.

¹⁷⁷MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 256

¹⁷⁸Tamtéž, s. 261.

¹⁷⁹Tamtéž.

¹⁸⁰KOMENSKÝ, Jan Amos. Cesta světla. In: *Cesta světla: [výbor z díla Komenského s uvedením spisů Cesta světla, Anděl míru, Štěstí národa, Věječka moudrosti]*. Kapitola VII, s. 21 a 58–61.

lá, protože za ní stály zcela jiné předpoklady. U Komenského vyrůstala z jeho eschatologického očekávání¹⁸¹ z důvěry v Boží prozřetelnost, která vede k dokonalé vládě Kristově¹⁸² a také z víry v přítomnost dobra v lidské povaze.¹⁸³

Naopak v liberálně humanistickém utopistickém vědomí byla představa pokroku neoddělitelně spojena s jeho konečným cílem, ideálem rozumu.¹⁸⁴ Rozpor mezi tímto ideálem a současným stavem bytí musel být překlenut, což umožňoval právě koncept pokroku.

Z hlediska Mannheimovy typologizace utopického vědomí odpovídají Komenského představy z největší části chiliastickému stupni utopického vědomí, ovšem s právě uvedenými zásadními odlišnostmi. Vírou ve vývoj lidstva do stavu dokonalé harmonie – tedy vírou v pokrok – který má nastat na konci časů v Kristově tisícileté říši se sice shoduje s utopickým myšlením liberálně humanistickým, ale jak již bylo řečeno, jde o podobnost nahodilou a povrchní.

Snaha o určení míry ideologičnosti Komenského koncepce a případně povahy této ideologičnosti je znesnadněna tím, že Mannheim sice sám uznal existenci mnoha přechodných typů ideologického vědomí, ale nepřipustil možnost existence jiných jeho základních typů zejména ne možnosti, že by jedinec mohl trvale nebo aspoň po převážnou část svého života jednat ve shodě s transcendentními představami, které mu vstúpila jeho ideologie a dokazuje tuto nemožnost na příkladu nerealizovatelnosti plné křesťanské lásky ve stávajícím řádu bytí.¹⁸⁵ Tato proklamovaná nemožnost je překážkou analýzy Komenského ideologického vědomí, pokud by měla být provedena pouze za použití Mannheimovy typologie. Komenský si byl zcela jistě vědom všech rozporů mezi cíli a zásadami křesťanství a realitou své doby. Pokud by tomu tak nebylo, nepokoušel by se o nápravu všech věcí lidských.

¹⁸¹Viz UMLAUF, Václav. *Synopse dějinnosti a koncept historie: hermeneutické eseje o filosofii dějin*. S. 125.

¹⁸²KOMENSKÝ, Jan Amos. *Cesta světla*. In: *Cesta světla: [výbor z díla Komenského s uvedením spisů Cesta světla, Anděl míru, Štěstí národa, Věječka moudrosti]*. Kapitola VI, s. 51–57; kap. IX, s. 67 a kap. XIII, s. 89–93.

¹⁸³KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2. Pansofie, Svět duchovní, kap. I, s. 271.

¹⁸⁴MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 260. Srovnej s UMLAUF, Václav. *Synopse dějinnosti a koncept historie: hermeneutické eseje o filosofii dějin*. S. 219.

¹⁸⁵MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 239.

Nelze jej také zařadit do druhého Mannheimem definovaného typu ideologického vědomí, *cant* vědomí. Pro to je charakteristický sebeklam, zakrývání rozporů mezi realitou a ideologií v zájmu zachování vlastního duševního zdraví. Komenský, jak vyplývá z jeho dopisů a vůbec z celého jeho životního díla, problémy své doby nezastíral ani před jinými, ani před sebou, naopak intenzivně hledal jejich řešení, které se také snažil uskutečnit. Právě tak nelze Komenského považovat za představitele třetího typu ideologického vědomí, jehož základním rysem je vědomé předstírání a klamání jiných.

Přestože Komenského představy byly často považovány za nerealizovatelné a jako celek nikdy v život uvedeny nebyly, není možné pochybovat o jeho naprosté upřímnosti, jak ji dosvědčují všechny dostupné prameny. Podle mého názoru je ovšem nejpřesvědčivějším dokladem toho, že se z jeho strany nikdy nejednalo o předstírání nebo o vědomé klamání ostatních je skutečnost, že se Komenský svých plánů nevzdal ani po velkém požáru Lešna, kdy shořela všechna k tisku připravená díla i naprostá většina jeho rukopisů, knih a poznámek a kdy musel celou práci několika posledních let v některých případech i desetiletí začít znovu od základu.

Vzhledem k tomu, že Komenského nelze přímo zařadit ani do jednoho z Mannheimem definovaných typů vědomí, nabízí se nyní tři další možnosti. První by bylo pokusit se definovat nový typ ideologického myšlení, který by Komenskému (a nejen jemu, ale i dalším vzdělavcům jeho doby jako byl například Johann Heinrich Alsted) lépe vyhovoval. To je ovšem úkol značně obtížný, který vyžaduje velkou erudici a přesahuje možnosti této práce.

Za druhé se lze spokojit s konstatováním, že Komenský nevyhovuje Mannheimovým typům ideologického myšlení, nebo konečně za třetí je možné usuzovat, že ačkoliv Komenský rozhodně nevyhovuje prvnímu typu ideologického vědomí v tom smyslu, že by si neuvědomoval rozpory mezi svou dobou a ideologií, kterou vyznával, lze ho k němu přiřadit, budeme-li považovat jeho plány všenápravy nikoliv za utopii ale za ideologii.

Tato změna jejich zařazení se opírá o Mannheimovo kritérium pro rozlišování mezi ideologií a utopií. Je sice pravda, že utopické a ideologické prvky nejsou v myšlení nikdy zcela odděleny a utopie jsou často silně prodchnuty ideologickými prvky, přesto je však lze rozlišit. Mannheim¹⁸⁶ uznává, že zejména z toho důvodu je u současných představ velmi těžké rozlišit mezi utopií a ideologií, ale pro minulost existuje velmi spolehlivé kritérium: *uskutečnění* daných představ. Ty, jež se neuskutečnily, byly ideologiemi, uskutečněné pak *relativními* utopiemi.¹⁸⁷

Protože Komenského plány nebyly nikdy v plné míře uskutečněny, stávají se podle této definice ideologiemi. V tom případě je možné považovat Komenského za neschopného nahlédnout nerealizovatelnost vlastních představ a spolu s tím i jejich rozpornost se skutečností. Jednalo by se o jakousi „zaslepenost na druhou“ neboť, připomínáme, Komenský plně vnímal inkongruence dobové ideologie a reality. Naproti tomu lze mít za prokázané, že nedokázal nahlédnout inkongruenci vlastních, podle Mannheimovy definice ideologických, představ s dobovým řádem bytí. To by se dalo považovat za onu formu zaslepenosti typické pro první typ ideologického vědomí. Pokládala bych ale takové hodnocení za necitlivé, neberoucí v úvahu dobové podmínky a historický kontext, ve kterém Komenský své návrhy reforem připravoval.

Právě kvůli tomuto gnoseologickému základu a právě v době, kdy lidské poznání stálo na metodologickém a filosofickém rozcestí, mohla být pansofie, přinejmenším jako celek, když ne v některých svých jednotlivostech právem pokládána za reformu, kterou by za příhodných podmínek bylo možné uskutečnit, a míru její realizovatelnosti mohl ukázat pouze další dějinný vývoj. Proto se přikláním k názoru, že zařazení myšlenek Jana Amose Komenského k jednomu z Mannheimem definovaných typů ideologického vědomí nelze provést bez jejich závažné deformace. Utopické prvky Komenského vědomí nejvíce odpovídají Mannheimovu chiliastickému typu, s výše zmíněnými odlišnostmi.

¹⁸⁶MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. S. 245–46.

¹⁸⁷Tamtéž, s. 241.

4.2 Utopičnost dějinné koncepce Aurelia Augustina

Ve filosofii dějin Augustina Aurelia nenacházím žádné utopické prvky. Augustin považuje dějiny za Boží plán se světem, dějiny spásy, které se odehrají nezávisle na lidském snažení – ať už by šlo o snahu tomuto plánu napomoci nebo jej zhatit. Snad i z toho důvodu jsou veškeré potenciálně utopické elementy Augustinovy filosofie dějin, například tisíciletá říše Kristova nebo popis odměn, jež očekávají členy nebeské obce ve věčném životě, zbaveny radikalizujících aspektů. V prvním případě přesunutím tisícileté říše do právě probíhajícího věku, mezi nepřátele a doprostřed útrap tohoto světa. Příslib blaženosti je zbaven své radikalizující síly přesunutím do posmrtného života. Použijeme-li Mannheimovy definice utopického a ideologického vědomí na Augustinovu filosofii dějin, shledáme, že Augustinovy myšlenky nevyhovují ani jedné z definic, nikdy nepřesahují stávající řád bytí. Snad by bylo možné tvrdit, že Augustinova představa Posledního soudu je ideologickou, že totiž přesahuje stávající řád bytí, ale sám Augustin ji vůbec se stávajícím řádem bytí nespojoval, pro něj byla spojena se zcela odlišným „společenským“ řádem, který bude nastolen Božím zásahem, totiž Posledním soudem. Proto, přestože si v hlavních bodech Augustinova a Komenského filosofie dějin odpovídají, díky Komenského důrazu na roli lidské aktivity v dějinách se naprosto odlišují v míře své utopičnosti.

Závěr

Obě porovnávané dějinné koncepce mají společná základní východiska, především vědomí lineárního času, který je neopakovatelný, historický a má proto zcela jedinečnou hodnotu. Dále jsou pojetí dějin u Augustina Aurelia i Jana Amose Komenského pochopitelně výrazně formována křesťanským učením, z něhož u obou vyplývá zejména konečný cíl dějin – spása lidského rodu. Oba autoři byli také ovlivněni novoplatónskou filosofií, i když Komenský spíše zprostředkovaně, což se projevilo u obou v tom, že považovali postupný dějinný vývoj za způsob, jakým bude onoho konečného cíle dosaženo. Oba pevně věřili, že žijí v posledním věku dějin, po kterém nastane Poslední soud, a to výrazně určovalo jejich prožívání času i chápání dějin. V jejich dějinných koncepcích se to projevilo především neustálým zdůrazňováním toho, že současný věk má povahu času Kairos, je tedy příhodným momentem k zajištění vlastní spásy a že nemělo být opomenuto nic, co může sloužit k jejímu dosažení.

Zásadní rozdíl představuje úloha člověka a lidského poznání v obou koncepcích. Zatímco podle Augustina sice jednotlivec mohl přispět ke svému spasení, ale dějiny, jež pro něj byly především dějinami spásy, ovlivnit nemohl. Ty se řídily pouze Boží vůlí. Poznání pak nemá v jeho pojetí dějin žádnou roli. Naproti tomu Komenský učinil z lidské aktivity základní podmínku toho, aby dějinný vývoj pokračoval až k blaženému věku, který, na rozdíl od Augustina umisťoval ještě na tento svět, právě před Poslední soud. Komenského vedlo ke zdůrazňování nutnosti lidské spoluúčasti na dějinách spásy několik důvodů. Za prvé jeho přesvědčení o tom, že lidská přirozenost nebyla prvotním hříchem naprosto zkažena, ale pouze porušena. Za druhé přesvědčení o tom, že Bůh člověka k této spolu-

účasti předurčil, což Komenský dokazoval tím, že Bůh člověka pro tuto spoluúčast vybavil všemi potřebnými schopnostmi, například schopností tvořit. Posledním důvodem pak byla Komenského víra, že Bůh, ačkoliv by to bylo zcela v jeho moci, nechce nic činit bez člověka.

Poznání, pravé a správné poznání, je Komenskému prostředkem, který má člověka učinit schopným platné spoluúčasti na Božím díle a zároveň má umožnit člověku dosáhnout spásy, neboť je-li poznání správné a pravé, je především a ve svém konečném důsledku poznáním věcí Božích a Boha samého.

Oproti Augustinovi, ale vzhledem k jejich rozdílnému pohledu na roli člověka v dějinách zcela pochopitelně, zahrnovala Komenského koncepce dějin jako nezbytný prvek reformu celé společnosti podle principů pansofie a podle pravidel křesťanského života. Komenského pojetí dějin je, mimo jiné právě v důsledku jeho důrazu na lidskou aktivitu a snahu o reformy, utopické a chiliastické, zatímco Augustinova koncepce je příkladem ideologického myšlení.

Bylo by možné očekávat, že vzhledem ke Komenského důrazu na konání jedince v jeho pojetí dějin budou právě Komenského úvahy inspirovat současné historiky a filosofy zabývající se ve svém díle dějinností a vnímáním času k tomu, aby se s jeho odkazem nějakým způsobem vyrovnali. Bohužel se tak, pokud vím, ještě nestalo. Ani například Emanuel Rádl, Josef Pekař či Erazim Kohák, kteří jinak na Komenského, či šířeji na odkaz Jednoty bratrské v mnohém navazují nebo s ním alespoň polemizují, tak neučinili. Sice souhlasí s Komenským v tom, že dějiny smysl mají, ani jeden jej však nepovažuje za určený a neproměnný. Všichni tři předpokládají, že smysl dějin utváří člověk sám svými skutky a rozhodnutími.

Takový názor by Komenský, vzděláním renesanční učenec, ale filosofickým uvažováním jeden z posledních scholastiků, považoval za nesmyslný. Komenský usiloval o chápání člověka, světa a vztahu mezi nimi v jejich celistvosti, což pro něj ale bylo možné pouze proto, že svět, člověk a jejich vzájemný vztah je pevně zakotven v Božím plánu. Vědomí

tohoto zakotvení, jež spolu s důrazem na hodnotu lidského konání stojí v základech Komenského dějinné koncepce i jeho pansofie, mu umožňuje vyhnout se právě tak proměně svobody v anarchii a bezcílné bloudění bez hodnot a na druhé straně člověka neochromit konečným cílem existence, který byl příliš svazující nebo naopak příliš velikášský. Vzhledem k tomu, že rovnováhu mezi lidskou svobodou a lidskou potřebou jistoty při vědomí vlastní konečnosti moderní a postmoderní společnost marně hledá, věřím, že by Komenského koncepce dějin a zejména její filosofická východiska mohla právě v tomto hledání napomoci, pokud budeme ochotni alespoň v polemice brát vážně názor, v němž je člověk sice nejdůležitějším tvorem, ale v němž se i přesto musí podřizovat něčemu, co ho přesahuje.

Použitá literatura

ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Přeložil Antonín Kříž. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1996, 503 s. ISBN 978-808-6027-036

AUGUSTINUS, Aurelius. *O boží obci knih XXII*. Přetisk 1. vydání. Přeložila Julie Nováková. Praha: Karolinum, 2007, 2 sv. (447, 443 s.). Sv. I. ISBN 978-80-246-1284-3.

Bible kralická: šestidílná: kompletní vydání s původními poznámkami. 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2014, 2813 s. ISBN 978-80-87287-78-1

BIDLO, Jaroslav (ed.). *Akty Jednoty bratrské 1*. Brno: Historická komise při Matici moravské, 1915, 704 s. Prameny dějin moravských 3: Akty Jednoty bratrské, 1. Redigoval Bohumil Havránek. Dostupné také z: <https://archive.org/details/aktyjednotybratro1bidluoft>.

COHN, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Rev. and expanded ed. New York: Oxford University Press, 1970, 416 p. ISBN 978-019-8020-028. Dostupné také z: <https://books.google.cz/books?id=tDVaYvh4qj0C>.

DOWDEN, Bradley. Time. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy* [online]. Nedatováno [vid. 5. únor 2015]. Dostupné z: [http://www.iep.utm.edu/time/\char"005Crelax\}#SH3c](http://www.iep.utm.edu/time/\char)

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Přeložila Eva Strebingrová. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009, 131 s. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-388-9.

Kingdom of God. In: *Evangelical Dictionary of Theology*. 2nd ed. Editor Walter A. Ellwell. Carlisle, Cumbria, U. K.: Paternoster Press, 2001, 1312 p. Baker Reference Library. ISBN 08-010-2075-1. Dostupné také z: <https://books.google.cz/books?id=yu846j61uowC>

FLOSS, Karel. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. 1. vyd. Olomouc: Univ. Palackého, 1992. ISBN 978-807-0671-863.

GUTHRIE, W. K. C. *The later Plato and the Academy* [djvu]. 1st pbk. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [vid. 10. srpen 2015]. A History of Greek Philosophy: Plato, the Man and His Dialogues, Earlier Period. Sv. 5. ISBN 978-052-1311-021. Dostupné z: <https://archive.org/details/AHistoryOfGreekPhilosophy>

- HARRY, Chelsea C. *Chronos in Aristotle's Physics: On the Nature of Time*. [pdf]. Springer International Publishing, 2015. SpringerBriefs in Philosophy. ISBN 978-3-319-17834-9. [vid. 11. červen 2015]. Dostupné z: <https://play.google.com/store/books/details?id=AXS6CAAQBAJ&hl=cs>
- KINNEAVY, James L. Kairos in Classical and Modern Rhetorical Theory. In: SIPIORA, Phillip (ed.) a James S. BAUMLIN (ed.). *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, 2012.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Čas a řeč: studie o Augustinovi, Řehořoviz Nyssy a Bernardovi Silvestris*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007, 214 s. ISBN 978-80-7298-260-8.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Cesta světla: [výbor z díla Komenského s uvedením spisů Cesta světla, Anděl míru, Štěstí národa, Věječka moudrosti]*. 2. vyd. Blansko: ALMI, 2014, 295 s. ISBN 978-80-87494-13-4.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Předehra pansofie: Objasnění pansofických pokusů*. Přeložila Markéta Klosová. Vyd. 1. Praha: Academia, 2010, 203 s. Europa (Academia). ISBN 978-80-200-1862-5.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 2. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1992, 500 s. ISBN 80-205-0227-0.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Sv. 3. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1992. 563 s. ISBN 8020502254
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Vybrané spisy Jana Amose Komenského*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1966, 559 s.
- LIDDELL, Henry George a Robert SCOTT. *Ποχή* [online]. Oxford: Claredon Press, 1889 [vid. 8. červenec 2015]. Dostupné z: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=perseus%3atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3de\)poxh%2f](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=perseus%3atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3de)poxh%2f)
- LIDDELL, Henry George a Robert SCOTT. *χρόνος*. [online]. Oxford: Claredon Press, 1889 [vid. 3. březen 2015]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dxro%2Fnos>
- LIDDELL, Henry George a Robert SCOTT. *καιρός* [online]. Oxford: Claredon Press, 1889 [vid. 3. březen 2015]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dkairo%2Fs>
- MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie: Přednášky a eseje*. Přeložil Dušan Prokop. 1. vyd. Bratislava: Archa, 1991, 357 s. ISBN 8071150223.
- MENDELSON, Michael, "Saint Augustine" In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2012 Edition. Editor Edward N. Zalta. Stanford: The Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information Stanford University, Stanford, CA 94305, 2014. [vid. 23. červenec 2015]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/augustine/>

- MOLNÁR, Amedeo. Eschatologická nadějnost počínající české reformace. *Křesťanská revue*, 1954, 21 (6), s. 182–185.
- NOVOTNÝ, Vojtěch. *Úvod k eschatologii*. [pdf]. [vid. 8. červenec 2015]. Dostupné z: http://ktf.cuni.cz/~novotny/statistiky/eschatologie/novotny_uvod_k_eschatologii.pdf
- PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět*. 1. vyd. Praha: SPN, 1992. 142 s. ISBN 80-04-25615-5.
- PATOČKA, Jan. *Komeniologické studie I*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997. 426 s. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 9. ISBN 80-86005-52-6.
- PATOČKA, Jan. *Komeniologické studie II*. Praha: Oikoymenh, 1998. 398 s. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 10. ISBN 80-86005-03-4.
- PATOČKA, Jan. *Komeniologické studie III*. Praha: Oikoymenh, 2003. 672 s. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 11. ISBN 80-7298-079-3.
- PLATÓN. *Timaios: Kritias*. Přeložil František Novotný 3. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, 127 s. ISBN 80-729-8161-7.
- PLÓTÍNOS. *Věčnost, čas a duch*. Přeložil Petr Rezek. Praha: Rezek, 1995. 165 s. ISBN 80-901796-5-7.
- SIPIORA, Philip. Introduction: The Ancient Concept of Kairos. In: SIPIORA, Phillip (ed.) a James S. BAUMLIN (ed.). *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, 2012, s. 1–22, 320 s. [vid. 11. srpen 2015]. ISBN 9780791489383. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?isbn=0791489388>
- SIPIORA, Philip. Kairos: The Rhetoric of Time and Timing in the New Testament. In: SIPIORA, Phillip (ed.) a James S. BAUMLIN (ed.). *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis* [online]. Albany, NY: State University of New York Press, 2012, s. 114–128, 320 s. [vid. 11. srpen 2015]. ISBN 9780791489383. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?isbn=0791489388>.
- UMLAUF, Václav. *Synopse dějinnosti a koncept historie: hermeneutické eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, 527 s. ISBN 978-80-7325-235-9.
- UMLAUF, Václav. *Vykoupení - a z čeho?* [vid 9. červen 2015]. Dostupné z: <http://www.umlaufoviny.com/index.php?a=umlaufoviny/vykoupenia-zceho>