

Univerzita Palackého v Olomouci
Filozofická fakulta
Katedra historie

Magisterské prezenční dvouoborové studium

Bc. Lenka Wartová

Magisterská diplomová práce

Kontextualizace raně novověkých utopií

**Proměny vnímání prostoru a času v raném novověku v souvislosti
s utopickými texty**

Contextualisation of Early Modern Utopias

**Changes in the Perception of Space and Time in the Early Modern
Ages in Connection with Utopian Texts**

Vedoucí práce: doc. Mgr. Jaroslav Miller, M.A., Ph.D.

OLOMOUC 2011

Prohlašuji, že jsem práci na téma *Kontextualizace raně novověkých utopií. Proměny vnímání prostoru a času v raném novověku v souvislosti s utopickými texty* vypracovala samostatně a uvedla jsem veškeré použité prameny, literaturu i ostatní zdroje.

V Olomouci dne 9. 5. 2011

.....

Děkuji především doc. Mgr. Jaroslavu Millerovi, M.A., Ph.D. za vstřícnost, hodnotné rady a odborné vedení během mé práce.

Dále bych ráda poděkovala Mgr. Jarmile Kašpárkové za podnětné připomínky, Mgr. Janu Čížkovi za rady z oblasti kmenologie, Mgr. Lence Brůčkové za revizi anglického resumé a Mgr. Ivě Urbanové a Bc. Věře Kuncové za jazykové korektury.

Obsah

| | |
|---|-----|
| Úvod | 5 |
| 1 Raně novověké utopie jako historický pramen | 11 |
| 1.1 Zrození utopie | 11 |
| 1.2 Zhodnocení sekundární literatury | 16 |
| 2 Prostor a utopie | 22 |
| 2.1 Proměny představ o prostorovém uspořádání světa | 22 |
| 2.2 Utopický prostor: ostrov a město | 35 |
| 2.3 Reálná versus utopická společnost: izolacionismus, cizinci a xenofobie | 47 |
| 3 Čas a utopie | 50 |
| 3.1 Proměny vnímání času | 50 |
| 3.2 Minulost, přítomnost, budoucnost v utopiích 16. a 17. století | 59 |
| 3.3 Zčasování utopie | 63 |
| 2.4 Náboženství a věda v utopiích | 68 |
| 2.5 Prostorová versus časová utopie | 77 |
| 4 České prostředí v kontextu evropského utopického myšlení | 80 |
| 4.1 Labyrint světa a ráj srdce – utopie věčného řádu? | 80 |
| 4.2 Problematika stanovení utopie | 90 |
| Závěr..... | 95 |
| Seznam pramenů, literatury a ostatních zdrojů..... | 99 |
| Resumé..... | 104 |

Úvod

Předmětem předkládané diplomové práce je téma utopií, přičemž za cíl našeho bádání si klademe doplnit zkoumání utopií o další zajímavou oblast a nový pohled. Většina utopilogů se při zkoumání utopií omezuje na vnitřní podobu utopických světů. Zabývají se fenomény jako státní zřízení, náboženství, majetkové vztahy, společenství žen apod. a odhalují v nich skryté kritiky společnosti. My se oproti nim podíváme na utopie z jiného úhlu pohledu. Primárně se pokusíme vést naše bádání nikoli od utopických textů k reálné společnosti, k jejím problémům a vývoji, ale opačným směrem, i když neopomineme, že v určitých oblastech se projevuje silná zpětná vazba.

Vyjdeme od dobového vnímání světa a zaměříme se na vlivy jeho proměn na utopické texty, přičemž stavíme na předpokladu, že do každého díla se promítá něco z doby, v níž vzniklo. Proto uvedeme utopie do přímé konfrontace se skutečným světem, resp. s reálným vnímáním světa soudobými lidmi. S ohledem k zaměření na vzájemný vliv textu a kontextu si klademe za cíl kontextuální analýzu raně novověkých utopických děl ve stylu práce Stephena Greenblatta. Ten prokázal, že tzv. nový historismus se svou tezí o literárním díle utvářeném politickými, ekonomickými, společenskými, náboženskými aj. kontexty a zároveň samo kontexty utvářejícím skýtá nosné podněty pro moderní historickou vědu.

Zabývat se všemi aspekty utopických textů není s ohledem na rozsah práce možné, omezíme se proto na dvě nejdůležitější kategorie, jež se v utopických textech odrážejí – prostor a čas. Považujeme je za zásadní, jelikož další důležité charakteristické rysy utopií, jak v práci ukážeme, souvisí právě se zvláštnostmi pojetí prostoru a času. Navíc vnímání prostoru a času prodělalo v raném novověku zásadní změny. V neposlední řadě se kategorie prostoru a času vyznačují dalším specifickým, které s ohledem na dějiny evropského kontinentu nemůžeme opomenout – vážou se ke křesťanství, lépe řečeno k náboženskému pohledu na svět. Upřesnění této problematiky spadá do konkrétních kapitol.

Pro naše bádání bude zásadní pohled historický, i když se nelze úplně vyhnout i náhledu z jiných hledisek, protože utopie přitahují pro svou specifickou formu i obsah také pozornost literárních vědců, filozofů či sociologů. Koneckonců např. i sociologické a literárněvědné metody mohou pomoci odkrýt nové skutečnosti, jichž můžeme využít při následujícím zkoumání dějin idejí. Jelikož jsme zvolili za jednu ze dvou základních kategorií prostor, nemůžeme opomenout ani hledisko geografické. Třebaže tato oblast není naší vědeckou doménou, mohla by nám poskytnout zajímavá vodítka. Základní metodou využitou v diplomové práci bude metoda komparativní, založená na srovnávání vnímání prostoru a času společností v průběhu dějin a vyjádření prostoru a času v konkrétních utopických textech.

Výsledky našeho bádání by měly doložit, že možnosti využití utopií, „nejradikálnějších forem kritiky“¹ stavu věcí, v historickém bádání dosud nejsou vyčerpány, a to na konkrétním příkladu proměn pohledu na prostor a čas. Jinak řečeno: Pokusíme se postihnout souvislosti mezi posuny ve vnímání prostoru a času v raném novověku a utopickými texty, abychom poukázali na skutečnost, že utopie představují nedoceněný specifický historický pramen.

Na tuto záležitost se zaměříme především v druhé a třetí kapitole, které tvoří jádro práce. Prostor a čas, jimž jsou tyto části věnovány, představují velmi provázané kategorie², přesto se je pokusíme pro větší přehlednost oddělit. Krátká úvodní kapitola zprostředkuje prvotní náhled na problematiku raně novověkých utopií a poskytne zhodnocení dostupné literatury obzvláště té věnované utopiím, ale stručně také literatury vztahující se k otázkám prostoru a času. V závěrečné kapitole se pak pokusíme aplikovat zjištěné poznatky na domácí prostředí.

Poslední část práce bude věnovaná některým textům vzniklým na území českých zemí nebo napsaným českými autory, přestože v nich nenacházíme klasické utopie³. Už sama tato skutečnost vyvolává mnoho

¹ KAGARLICKIJ, J.: *Fantastika, utopie, antiutopie*. Praha 1982, s. 341.

² Někteří učenci (zejména v antice, dále někteří scholastikové) dokonce považovali čas jen za doplněk prostorových určení, prostředek vyjádření pohybu hmotných těles v prostoru. Vnímání času jako samostatné dimenze reality započíná sv. Augustin a údajně dovršuje Jan Amos Komenský. – Viz FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věcí k dramatu člověka*. Ostrava 1970, s. 130-132, 141.

³ Pojmu klasická utopie používáme v souladu s běžným označováním utopií do období Velké francouzské revoluce ve smyslu vymezeném Ouředníkem

zajímavých otázek, z nichž vystupuje do popředí jedna: V čem byly české prostředí a česká společnost tak odlišné od evropského okolí, kde utopie hojně vznikaly? Tuto problematiku stručně nastínil snad jen Eduard Petruš zejména ve své studii *Komenský a absence české utopie*⁴, kde se sice zabýval daným tématem z pozice literárního vědce, ale vykreslil i širší souvislosti. Předkládaná práce mimo jiné usiluje o zhodnocení a případné rozpracování myšlenek prof. Petruš, ale neklade si ambice být studií pouze o českých utopiích. Naopak naším cílem je v této oblasti pouze nastavit směr dalšímu bádání a dát tak impulz k většímu zájmu o danou oblast dějin idejí v českém prostředí, protože naším primárním objektem zájmu zůstávají evropské utopické texty.

Samozřejmě není v našich možnostech prozkoumat všechny existující evropské utopie. Učinili jsme tedy výběr reprezentativních textů, přičemž se zaměřujeme na zásadní období vzhledem k vývoji utopického žánru – raný novověk. Při zkoumání vybraných utopií raného novověku vycházíme z předpokladu, že „utopie určité epochy přes všechny rozdíly, jimiž se mezi sebou liší, mají jisté znaky společné, jež umožňují přistupovat k nim jako k celku, který je více nebo méně odlišný od utopií všech ostatních epoch“⁵. Knihy vzniklé v různých stoletích a v jiných zemích obsahují popisy společností fungujících na totožných principech a zároveň všechna tato díla, což je velmi důležité, dokládají provázanost s vývojem dobového smýšlení, jak si ukážeme na zvolených kategoriích prostoru a času.

Vedle nejznámějších utopií západoevropského kulturního okruhu, za které považujeme *Utopii*⁶ Thomase Morea, *Sluneční stát*⁷ Tommasa

jako neparodický, realistický popis mravů a institucí ideálního světa. – OUŘEDNÍK, P.: *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem. Pokus o vymezení jednoho žánru*. Praha 2010, s. 138, 143.

⁴ PETRUŠ, E.: Komenský a absence české utopie. In: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*. Katowice 1997, s. 67-73.

⁵ SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1968, s. 25.

⁶ *Utopie* neboli *Knížka vpravdě zlatá a stejně užitečná jako zábavná o nejlepšímu stavu státu a o novém ostrově Utopii* byla poprvé vydána latinsky (*De optima statu rei publica deque nova insula Utopia*) v Lovani roku 1516. Anglického vydání se dočkala až roku 1551 v Londýně.; V práci vycházíme z českého vydání *Utopie* z roku 1978.

⁷ *Sluneční stát* byl napsán italsky (*Civitas solis*) v roce 1602 (originál nezachován), poprvé publikován latinsky (*La città del sole*) ve Frankfurtu nad Mohanem v roce 1623 jako součást obsáhlejšího Campanellova díla *Philosophia realis*.; Čerpáme z českého vydání z roku 1979.

Campanelly a *Novou Atlantidu*⁸ Francise Bacona, se budeme zabývat i méně známými texty, a to jmenovitě knihami *Christianopolis*⁹ Johanna Valentina Andreaeho a *Rokem 2440*¹⁰ francouzského učence Louise-Sébastienia Merciera. Dvě poslední jmenovaná díla nejsou dostupná v českém překladu, proto použijeme německých vydání. Pro větší kontinuitu práce citace z těchto publikací překládáme a německá znění uvádíme v poznámkách, přestože si jsme vědomi rizika vyplývajícího z nepřesnosti neodborného překladu či z nevhodného výběru analogického pojmu s ohledem na dobu vzniku textů.

Vzhledem ke skutečnosti, že prostorová utopie neboli utopie místa představuje nejtypičtější formu utopie; jak dokládá už etymologický význam pojmu utopie¹¹; pracujeme ponejvíce právě s takovými utopickými texty. Z časových utopií si vystačíme s průkopnickou knihou – románem *Rok 2440*, jehož důležitost pro časové utopie je srovnatelná s rolí, kterou sehrála Moreova *Utopie* pro utopie prostorové. *Rok 2440* nám poskytne dostatek informací pro potřebnou reflexi změny, jež proběhla v utopickém žánru na konci 18. století. Ostatní časové utopie¹² ponecháváme stranou také s ohledem na jejich menší známost a horší dostupnost. Navíc se domníváme, že časová utopie se svým kontextuálním ovlivněním spadá spíše již do problematiky novějších dějin, jež otvírá Velká francouzská revoluce. – A toto období není předmětem našeho zájmu.

⁸ *Nová Atlantida* vznikla v angličtině (*New Atlantis*), zůstala nedokončena a poprvé byla uveřejněna v roce 1626 po Baconově smrti.; Odkazujeme na české souborné vydání *Nové Atlantidy* s výběrem Baconových *Esejů* z roku 1980.

⁹ *Christianopolis* vyšla původně latinsky pod názvem *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* v roce 1619 ve Štrasburku.; Pracujeme s německým vydáním z roku 1977.

¹⁰ První francouzské vydání *Roku 2440* (*L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*) se datuje do roku 1771, případně na konec roku 1770.; Využíváme německý překlad z roku 1989.

¹¹ Slovo utopie pochází z řeckého *ou* – žádný a *topos* – místo, odkazuje tedy k místu, které neexistuje.

¹² *Holansko v roce 2440* (*Holland in het Jaar vierentwintighonderdveertig*, Elizabeth Wolfová, 1770), *Rok 2440. Sen po druhé sněný* (*Das Jahr Zweitausend viehundert und vierzig. Zum zweitenmal geträumt. Ein Traum, deren es wohl träumerische gegeben hat*, Karl Heinrich Wachsmuth, 1783), *Budoucí rok 3000* (*Het toekomend jaar drie duizend*, Arend Fokke-Simmons, 1795), *Republika Němců na počátku 22. století* (*Die Republik der Deutschen zu Anfang des 22. Jahrhunderts*, Johann Gottlieb Fichte, 1805), *Román budoucnosti* (*Le roman de l'avenir*, Félix Bodin, 1825) aj.

Z českého prostředí se jeví zásadní kniha Jana Amose Komenského *Labyrint světa a ráj srdce*¹³, která nesporně obsahuje rysy typické pro tento druh literatury. Tu podle Patrika Ouředníka spojuje „co možná zevrubný popis institucí a mravů imaginární země, v níž ideální vláda řídí společenství šťastných jedinců. Politická správa (moudrý diktátor, ctnostná vládnoucí třída nebo rovnostářství a absence vší hierarchie), role náboženství (jeho zánik či osvícená, event. zbrusu nová religiozita), státní ekonomie (buď nulová, po vzoru Edenské zahrady, nebo naopak striktně plánované hospodářství v rukou blahovolných expertů), vlastnictví (resp. způsob nabývání majetku), rodina (resp. sexualita) a výchova (resp. přístup ke vzdělání) budou napříště bezmála povinnými figurami. To vše v literárním, tj. fiktivním kontextu; tato podmínka je nezbytná, chceme-li udržet často zpochybňované hranice mezi literaturou s politickým přesahem a politickými manifesty jako takovými“¹⁴.

Přestože nás Ouředníkova „definice“ utopického žánru oslovila, ponecháváme její zhodnocení s ohledem na cíl práce stranou, nechť si s ní poradí literární vědci. Ze stejných důvodů se pokusíme vyhnout konkrétnímu definování pojmu utopie, jež může vyvolat dlouhé diskuse (jak naznačíme v první kapitole).¹⁵ Pro úplnost jen uveďme běžnou slovníkovou definici: „V širším slova smyslu utopií nazýváme každou imaginární a neuskutečnitelnou společnost, která však může inspirovat politické myšlení (např. Platónova ideální obec, Sluneční město Campanellovo, Fourierovy falanstérie). Můžeme rozlišovat na jedné straně utopii, která míní mechanická politický systém, fungující jako hodiny, ale na úkor individua a jeho svobody, a na druhé straně

¹³ První verzi spisu *Labyrint světa a ráj srdce* (původně *Labyrint světa a luthauz srdce*) dopsal (česky) Komenský v roce 1623, ale několikrát text ještě upravil. Prvního vydání se *Labyrint* dočkal roku 1631 pravděpodobně v Pirně, v konečném znění byl pak vytištěn v Amsterdamu roku 1663.; Odkazujeme na české vydání v Našem vojsku z roku 1958 vycházející z vydání amsterdamského.

¹⁴ OUŘEDNÍK, P.: Utopus to byl, nikoli ostrov, kdo učinil mě ostrovem. *Souvislosti*, č. 2, 2004, s. 118n.

¹⁵ Srov. Levitas, R.: *The Concept of Utopia*. Cambridge, Massachusetts 1990, p. 2: „Ačkoliv si zpočátku můžeme myslet, že víme, co je to utopie, když se ji pokusíme definovat, její hranice se nám začnou rozpíjet a mizet před očima.“ – cit. převzata z PUČALÍKOVÁ, K.: *Utopie a dystopie v dějinách myšlení*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Katedra filozofie, Brno 2007, s. 7. [cit. 20. 2. 2011] Dostupné na WWW: <http://is.muni.cz/th/64916/ff_m_b1/>

antiutopii, která také buduje ideální města, jenže na základě touhy a snění.¹⁶

V samotném textu práce se raději zaměříme na to, co se jeví pro naše potřeby důležitější – na vlastnosti fiktivních utopických společností raného novověku a funkci utopií, abychom se tak pokusili odhalit všechny souvislosti s dobovým myšlením evropské společnosti o prostoru a čase. Předtím bychom jen měli konstatovat, že se v práci (s výjimkou třetí kapitoly věnované českému prostředí) omezujeme na klasické utopie, tzn. vynecháme veškeré romány, naučné a pedagogické spisy, cestopisy apod. bez ohledu na dobu jejich vzniku a koncentraci utopických prvků.

¹⁶ DUROZOI, G. – ROUSSEL, A.: *Filosofický slovník*. Praha 1994.

1 Raně novověké utopie jako historický pramen

Utopický žánr je velmi různorodý a jeho vývoj velmi dlouhý: existují utopické texty popisující anarchii i tyranii, oslavující řád nebo svobodu, zdůrazňující potřeby jednotlivců či naopak potřeby státu, vyzdvihující ideje společenské versus urbanistické, antiutopie, ekotopie... Někdy dokonce utopické rysy pronikají i do děl jiného, třebaže blízkého, charakteru: do cestopisů, pedagogických spisů, politických alegorií a společenských satir a také do románů.¹⁷

Už sama otázka vymezení utopie a utopismu, jak je vidno, není jednoduchá a badatelé se při jejím řešení značně rozcházejí. Pro naše potřeby však není přesné stanovení definice nezbytné, protože nám jde více o propojení utopie se změnami mentality Evropanů, k čemuž postačuje vymezení základních vlastností utopické společnosti a poukázání na roli, jakou mohla utopie ve společnosti zastávat. Tu se pokusíme naznačit v následujícím textu pomocí základního náhledu na raně novověké utopie, po němž bude následovat zhodnocení dostupné sekundární literatury.

1.1 Zrození utopie

S označením knih vykreslujících fiktivní ideální společnosti jako utopie se setkáváme od 16. století. Bezděčně se o to zasloužil Angličan Thomas More, jehož dílo *Knížka vpravdě zlatá a stejně užitečná jako zábavná o nejlepším stavu státu a o novém ostrově Utopii* vešlo ve známost spíše pod pozdějším zkráceným názvem *Utopie*. Tato kniha napomohla konstituovat žánr a „otevřela utopiím zlatý věk“¹⁸. Kořeny utopií však můžeme najít již u autorů dob výrazně starších.

Za předchůdce utopického žánru bývá označován zejména jeden z nejslavnějších filozofů antiky – Platón se svými spisy *Zákony* a *Ústava*. Na něj se mnohdy autoři raně novověkých utopií explicitně i skrytě odvolávají: Utopické knihy našly inspiraci pro svou formální

¹⁷ Srov. AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 29.

¹⁸ OUŘEDNÍK, P.: Utopus to byl, nikoli ostrov, kdo učinil mě ostrovem. *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 119.

stránku v platónském dialogu.¹⁹ Dále More a Campanella přejímají Platónovu koncepci společného vlastnictví, utopický důraz na morálku a výchovu rovněž vychází z Platónových názorů. More ústy Raphaela Hythlodaiia připomíná i Platónovu zásadu, že v ideálním státě musí vládnout filozofové²⁰, která se odráží v pojetí vlády ve všech utopických dílech. Také utopické pojetí sexu pouze jako prostředku rozmnožování má své základy v Platónových myšlenkách.²¹ Campanella dokonce přejímá Platónovo společenství žen, i když v jeho pojetí nejsou ženy společné jen ve vrstvě strážců, ale pro všechny obyvatele *Slunečního státu*. Přímo na Platóna odkazuje Mercier²², Thomas More pak v první knize *Utopie* Platóna zmiňuje hned několikrát a oceňuje některé jeho názory na politiku a společnost. Bacon naráží na Platónovo „svědectví“ o potopení bájně Atlantidy a v neposlední řadě Tommaso Campanella podtrhuje Platónův (ale také Aristotelův) vliv na svou tvorbu nejen v samotném textu *Slunečního státu*, ale také v úvaze *O nejlepším státě*, která je často brána jako jeden celek s jeho utopií.

Přestože tedy i v předcházejícím období můžeme nalézt spisy s utopickým obsahem, teprve od raného novověku lze hovořit o nepřetržitém výskytu utopií.²³ Dokonce lze po celé období raného novověku pozorovat výrazný nárůst utopických textů a knihy následující Moreovu *Utopii*, jakož i díla staršího data s tématem ideální společnosti, jsou právě po vzoru Moreovy knihy nazývány utopiemi. Přímo se tedy nabízí otázka: Co způsobilo, že raný novověk znamenal pro utopie tak výrazný přelom?

¹⁹ Přestože určitý vliv na výsledné podobě *Utopie* můžeme přisoudit také přejímáním postupů z dominantního žánru 16. století – dramatu. – Viz TAMPIEROVÁ, H.: *Thomas More – státník a teolog*. Brno 2002, s. 62.; U pozdějších utopií by se pak dalo hovořit o inspiraci v *Utopii*. *Nová Atlantida* je podána z části jako vypravování, z části jako dialog. Trosečníci převážně rozmlouvají se zástupcem ostrovanů – křesťanským knězem nebo vede vypravěč dialog s bensalemským židem či s Otcem Šalamounova domu. Mercierovu utopii tvoří vedle popisných pasáží z větší části dialog cestovatele a jeho průvodce. Andreae oproti ostatním utopistům vede dialog se čtenářem.

²⁰ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 46.

²¹ Více viz JANDOUREK, J.: Výpisky čtenáře utopií (Muži, ženy a sex v nejlepších možných světech). *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 165-178.

²² MERCIER, L. S.: *Das Jahr 2440. Eins Traum eller Träume*. Frankfurt am Mein 1989, s. 24.

²³ Srov. MANUEL, F. E. – MANUEL, F. P.: *Utopian Thought in the Western World*. Oxford 1982, s. 15.

Po hlubší úvaze objevíme příčin hned několik. V první řadě se mezi vlivy působící na výskyt utopií řadí znovuobjevení zmiňovaného Platóna v 15. století v souvislosti s návratem ke starověké vzdělanosti, který byl podnícen zvýšením frekvence styků s islámským světem. Platónovy názory se dostaly do širšího povědomí díky italské renesanci, především zásluhou tzv. florentské školy, za jejíhož reprezentanta můžeme označit Marsilia Ficina (1433-1494), překladatele a komentátora Platóna. Renesance ovlivnila výrazným způsobem evropské smýšlení, např. s přehodnocováním scholastické myšlenkové tradice přinesla kritiku Aristotela, kterého považovala za „původce všech bludů“²⁴, což se odráží i v utopických textech a nejvýrazněji ve zmiňované úvaze *O nejlepší státě*.

Díky renesanci došlo k obrácení zájmu učenců od Boha k člověku samotnému a od latinských překladů starověkých spisů poznamenaných křesťanskou interpretací k původním textům starověkých autorit podle zásady *ad fontes*. Raphael Hythlodios vzdělává Utopijské v řeckém jazyce a dováží jim zásadní spisy řecké kultury: díla Platóna, Aristotela, Thúkydida, Galéna a dalších, protože „z latinského [písemnictví] nebylo kromě dějepisectví a básnických prací nic, co by snad [Utopijští] větší měrou schvalovali“²⁵.

Dále se významnými ukazují zámořské objevy, a to zejména v souvislosti s objevením Ameriky, o jehož dopadu bude podrobněji pojednáno v následující kapitole. Zámořské plavby odůvodňují formu utopií, tedy skutečnost, proč se utopie podobají v dané době oblíbené cestopisné literatuře. Mnozí raně novověcí utopisté totiž využili pro průnik svých úvah do společnosti touhy čtenářů po vypravování o nových zemích a cizích národech a zasadili tak své „poselství“ do cestovatelského schématu.²⁶

Dále hrál významnou roli stav soudobé společnosti a jeho kritika²⁷; respektive nahlížení součastníků na svou dobu. Jak výstižně poznamenal

²⁴ FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věci k dramatu člověka*. Ostrava 1970, s. 28.

²⁵ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 87.

²⁶ Srov. SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1968, s. 36.

²⁷ Viz PETRŮ, E.: *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. Ostrava 1984, s. 51.; SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1968, s. 48.

Ondřej Neff: „Autor vnímá společnost, v níž žije, jako nedokonalou, v lecčem špatnou, a kdyby ji tak nenahlížel, neměl by ani potřebu žádnou utopii psát. Proč taky. Šťastný, se stavem věcí spokojený More by jistě nevymýšlel žádný bájný ostrov, takže podnětem k psaní utopie je nespokojenost.“²⁸

Abychom plně pochopili, proč utopie vznikaly, je vhodné uvedený citát doplnit ještě slovy Jana Halady, autora předmluvy k vydání *Utopie* z roku 1978: „[...] každá taková ideální koncepce [je] spjata s autorovým filozofickým a společenským postojem a také nutně vymezena sociálními, etickými, ekonomickými a třídními podmínkami svého vzniku a své doby. Utopie nevznikají v dějinách náhodně, nejsou pouhými výtvary autorovy fantazie. Jsou vyvolány v život konkrétními společenskými vztahy, rozpory a konflikty.“²⁹

Toto tvrzení podporuje např. skutečnost, že Thomas More v první knize *Utopie* před popisem dokonalého státu nejprve kritizuje poměry v evropských zemích, nejvíce ve své domovské Anglii. Také Andreaeho hrdina uvádí jako důvody cesty znechucení z poměrů v zemi, z vlády tyranie, z pokrytectví společnosti.³⁰ U Bacona a Campanelly jsou kritické narážky zakomponovány přímo do textu utopií. V případě Mercierova románu se dá hovořit o znechucení z pařížské společnosti, jež je proklamováno zejména v první kapitole *Roku 2440*. V celé knize pak kritickou funkci zesiluje neustálé srovnávání Paříže 18. a 25. století.

Zdá se, že nejbohatší na utopie jsou období, v nichž docházelo ke společenským krizím, které ohrožovaly legitimitu stávajícího společenského řádu, a tudíž lze v utopiích odhalit politický podtext. Objevuje se zejména kritika monarchistické vládní tradice – upřednostňování schopností k vládnutí nad rodovými nároky patří mezi jeden z leitmotivů utopických textů. Výjimku tvoří Mercier, který oba principy kombinuje, a v jeho utopii tak vládne na základě dědičného práva racionální osvícený panovník. Vedle důrazu na moudrého vladaře nelze v utopiích přehlédnout především kontrast mezi „otcovským“

²⁸ NEFF, O - FENCL, I.: *Královská zábava. Rozhovor*. Praha 2010, s. 253.

²⁹ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 7.

³⁰ ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 15.

přístupem úředníků utopických civilizací k občanům a „nadutými nebo strach nahánějícími vrchnostmi“³¹ reálných států.

Svým společenským zaměřením utopie zapadají do snah o reformu evropských poměrů, a dostávají se tak do vzájemného vztahu rovněž s rodící se reformací, která je považována za jeden z projevů krize raně novověké společnosti. Reformace sice usiluje v první řadě o nápravu církve, její součástí však tvoří také myšlenka nápravy společnosti. Dá se dokonce říci, že také reformace přišla s alternativním výkladem světa, obdobně jako utopie.³² Navíc všichni významní učenci zkoumané doby, k nimž se utopisté bez pochyby řadí, zaujali k náboženskému rozkolu raného novověku nějaké stanovisko.

Dalším podnětem pro expanzi utopií bylo bezesporu konstituování raně novověkých států, zejména v souvislosti se zavedením kontroly občanů. Středověký feudální stát se ukazoval stále více jako nevyhovující, neudržitelný a neschopný překonat úpadek společnosti. Bez povšimnutí nemůžeme ponechat ani rozvoj přírodních věd, resp. vliv vědeckého poznání světa na utváření utopií³³, protože s tím se pojí víra v pokrok a lidské možnosti. Vědecké prvky se objevují v několika utopických textech, vrcholí pak v *Nové Atlantidě* Francise Bacona. Neopomeňme ani další proměny s dopadem na společnost, z nichž máme na mysli především industrializaci a urbanizaci.

Z výše uvedených vlivů vyplývá, že vztah utopie a společnosti, v níž vzniká, je zásadní. Utopie se stává způsobem reflexe „své“ přítomnosti, odrazem dobových podmínek a událostí v konfrontaci světa ideálního a reálného: „[...] vždy existuje hluboká disharmonie mezi utopií a skutečností. Utopista nesouhlasí s existujícím světem, neuspokojuje ho aktuální možnosti; sní, anticipuje, projektuje a experimentuje. Je to právě akt tohoto nesouhlasu, který vyvolává utopii v život. Ta se rodí tehdy, když se v lidském vědomí objevuje roztržka

³¹ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 94.

³² Srov. GREENBLATT, S.: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago and London 2005, s. 60.

³³ Srov. PETRŮ, E.: *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. Ostrava 1984, s. 51.

mezi tím, co je a tím, co má být, mezi světem, který je, a světem, který si můžeme představit.“³⁴

Dva základní prvky, jež poskytly utopistům cestu pro únik od skutečnosti, s níž jsou nespokojeni, tvoří prostor a čas. Přestože jsou spolu tyto dvě kategorie svázány, podle zdůraznění jedné z nich můžeme utopie rozlišovat na utopie prostorové a utopie časové³⁵: „Každá utopie předpokládá popření přítomného času nebo místa, kde se žije, neodmítá-li obojí najednou. Zobrazuje území, které se rozléhá v ‚jiném místě‘ nebo ‚jiném čase‘, minulém nebo budoucím.“³⁶ S tímto názorem souhlasí i Karl Mannheim, přestože jeho pojetí utopie je širší a terminologie poněkud odlišná: „Záslužné kulturně historické bádání zjistilo, že lidské projevy tužeb podléhají postižitelným konstitutivním principům a že se splnění přání projektuje v určitých historických obdobích spíše do časových, v jiných spíše do prostorových obrazů. Podle této diferenciacce lze označit vytoužené prostory jako utopie a vytoužené časy jako chillasmy.“³⁷ Mohli bychom pokračovat a uvést další typologie utopií, ať již pracují se stejnými nebo s jinými pojmy, soudíme však, že pro potřeby naší práce uvedené rozdělení na utopie prostorové a časové v tomto okamžiku postačuje a případný zájemce o více informací má k dispozici příslušnou literaturu.

1.2 Zhodnocení sekundární literatury

Utopiologická literatura je poměrně široká, proto se budeme věnovat odborným textům, které se ukázaly relevantní pro náš pohled na utopie raného novověku. Obecně platí, že více možností než domácí produkce poskytuje zahraniční bádání. Mezi podnětné publikace věnované utopiím řadíme knihu J. C. Davise *Utopia & The Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700*³⁸, v níž je zdůrazněna

³⁴ SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1968, s. 20.

³⁵ Srov. FLOSS, K.: Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 188-195., viz. také KOSELLECK, R.: The Temporalization of Utopia. In: *The Practice of Conceptual history. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, California 2002, s. 84-99.

³⁶ AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 33.

³⁷ MANNHEIM, K.: *Ideologie a utopie*. Bratislava 1991, s. 246.

³⁸ DAVIS, J. C.: *Utopia & The Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700*. Cambridge 1981.

Moreova *Utopie* jako významný počín pro znovuobjevení utopie evropskou společností. Komplexní pohled na vývoj utopického myšlení zprostředkovává obsáhlá kniha dvojice autorů F. E. Manuela a F. P. Manuela *Utopian Thought in the Western World*³⁹, jež nám poskytla několik zajímavých postřehů k problematice utopického prostoru. Pro naši práci velmi důležité otázky přechodu od prostorové utopie k utopii časové se věnoval R. Koselleck ve studii *The Temporalization of Utopia*⁴⁰.

V metodologické rovině nám pomohla kniha *Nový historismus*⁴¹, jež dokumentuje základní problémy a postupy stejnojmenného literárněvědného směru, jenž však nemá jednotnou metodologii. Jeho zastánce spojuje, že se snaží vysvětlovat literární díla z hlediska kontextuálních vlivů, které na něj působily. Nejznámější představitel nového historismu Stephen Greenblatt ve své knize *Renaissance Self-Fashioning*⁴² věnuje kapitolu také *Utopii*, kterou považuje za dílo hluboké sebekritiky autora Thomase Morea.⁴³ Greenblattovo „čtení Utopie“ se stává neustálým „přebíháním“ mezi Moreovým sebe utvářením (self-fashioning) a sebe popíráním (self-cancellation).

Skutečnost, že postupy blízké literární vědě mohou být adekvátní i pro historika, dokazuje také Francis Yatesová v knize *Rozenkruciánské osvícenství*⁴⁴, kde v souvislosti s tajemným rozenkruciánským hnutím zaznívají jména téměř všech významných utopistů, což přináší zajímavé podněty k přemýšlení. Monografie Heleny Tampierové *Thomas More – státník a teolog*⁴⁵ stejně jako německá studie Richarda Saageho „*Utopia*“ und die drei Identitäten des Thomas Morus⁴⁶ pak potvrzují, že nelze díla odtrhávat od kontextu životních vlivů autorů.

³⁹ MANUEL, F. E. – MANUEL, F. P.: *Utopian Thought in the Western World*. Oxford 1982.

⁴⁰ KOSELLECK, R.: *The Temporalization of Utopia*. In: *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, California 2002, s. 84-99.

⁴¹ BOLTON, J. (ed.): *Nový historismus/New Historicism*. Brno 2007.

⁴² GREENBLATT, S.: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago and London 2005.

⁴³ *Tamtéž*, s. 54.

⁴⁴ YATES, F. A.: *Rozenkruciánské osvícenství. Fascinující pohled do historie, alchymie a událostí, které vedly k Bílé Hoře*. Praha 2000.

⁴⁵ TAMPIEROVÁ, H.: *Thomas More – státník a teolog*. Brno 2002.

⁴⁶ SAAGE, R.: „Utopia“ und die drei Identitäten des Thomas Morus. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 53, 2005, č. 12, s. 1077-1089.

Příležitostně jsme v naší práci čerpali i z literatury jiného než anglicky mluvícího kulturního okruhu. Z nich chceme vyzdvihnout dvě díla: Stručnou popularizační práci polského autora Jerzyho Szacki, dostupnou i v českém vydání, jednoduše nazvanou *Utopie*⁴⁷, která má být podle samotného autora spíše výzvou k diskuzi než shrnutím utopiologického bádání. A potom poměrně novou knihu Fernanda Aínsy *Vzkříšení utopie*⁴⁸, jež se ukázala velmi přínosná, přestože se věnuje projektům ideálních společností na americkém kontinentě. Aínsa „zdůrazňuje funkci, kterou utopie plní jako hybatelka dějin Latinské Ameriky“⁴⁹, kdežto my se oproti němu zaměřujeme na souvislosti mezi utopickými vizemi a společností evropskou.

Aínsův přínos spatřujeme ve skutečnosti, že pomáhá čtenáři pochopit už samotnou podstatu utopií, když říká: „Dílo, jež náleží k utopickému žánru, přesahuje pouhou reflexi o ‚možných aspektech‘. Předpokládá rozumem zpracované vyobrazení světa uspořádaného, specifického a předvídaného ve všech podrobnostech. V takovém případě se teoretické a celistvé rozvržení utopie předpokládá jako model ideální společnosti, schopný inspirovat ty, kteří si drží moc, nebo schopný ovlivnit tok dějin [...]“⁵⁰ Aínsa tedy správně podtrhuje účelnost utopií, jejíž zkoumání nám umožňuje, jak pro změnu uvedl výše zmiňovaný Szacki, „sledovat historické proměny lidských ideálů v jejich souvislosti s měnící se sociální realitou“⁵¹.

Částečně se utopii zabýval také německý sociolog Karl Mannheim, v jehož podání představuje utopie sociální ideál: „Utopické je vědomí, jež se nekryje se svým okolním ‚bytím‘. Tato inkongruence se vždy projevuje v tom, že takové vědomí se v prožívání, myšlení a jednání orientuje na faktory, které toto ‚bytí‘ neobsahuje jako uskutečnitelné. [...] Jako utopickou označíme pouze takovou skutečnost ‚transcendující‘ orientaci, jež přecházejíc v jednání, zároveň nebo zcela rozbíjí právě existující řád bytí.“⁵² Jeho úzké spojování utopie se společenským vývojem představuje významný rys ve vývoji

⁴⁷ SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1968.

⁴⁸ AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007.

⁴⁹ *Tamtéž*, s. 15.

⁵⁰ *Tamtéž*, s. 31.

⁵¹ SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1968, s. 16.

⁵² MANNHEIM, K.: *Ideologie a utopie*. Bratislava 1991, s. 236.

utopiologického bádání. Oproti tomu zástupce širokého pojetí utopie představuje Ernst Bloch⁵³, jehož definice utopie ve smyslu pochopené naděje a specifické formy přiblížení se k realitě zahrnuje všechny individuální a kolektivní projevy naděje, fantazie, a intelektu – přání, mýty, archetypy, cestopisy, literární a umělecká díla, technické a medicínské vynálezy atd.

V českém prostředí se bohužel objevují monografie věnované utopickému myšlení jen ojediněle. Neměli bychom však opomenout knihu Markéty Křížové *Ideální město v divočině*⁵⁴, v níž se autorka dotkla podobné problematiky jako Aínsa, tedy souvislosti mezi objevením Nového světa a utopickými vizemi. Křížová vedle popisu misijních činností mezi původními obyvateli Ameriky usiluje o zasazení misionářského působení do širšího kontextu sociálně-reformních snah evropských myslitelů. Právě v tom se střetává s naším tématem, protože lze konstatovat, že misionářské projekty byly do jisté míry utopiemi, nejen co se týká vize ideální společnosti, kterou se misionáři snažili uvést do praxe, ale i pokud jde o charakter dané společnosti. Křížová utopii chápe v užším smyslu jako představu vykonstruovaného světa, s termínem utopie však npracuje, protože „jeho chápání jednotlivými autory kolísá“⁵⁵ a navíc ho považuje za devalvovaný nadměrným užíváním; namísto toho se uchyluje k pojmenování „ideální město“.

V roce 2010 pak byla vydána nejnovější publikace Patrika Ouředníka *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem*⁵⁶. Bohužel nenaplnila očekávání, které vyvolal o několik let dříve v časopise *Souvislosti* uvedený článek⁵⁷, jenž měl být předzvěstí samotné knihy. Autorův záměr dospět k ilustraci dějin západního myšlení, k vnímání utopie jako jednoho z konstitutivních prvků židovsko-křesťanské tradice a k náčrtu rámcové typologie utopií se nezdařil. Souhlasíme s názorem recenzentky Evy Klíčové, že v důsledku velkého množství příkladů kniha působí

⁵³ BLOCH, E.: *Das Prinzip Hoffnung*. Berlin 1954.

⁵⁴ KŘÍŽOVÁ, M.: *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha 2007.

⁵⁵ *Tamtéž*, s. 28.

⁵⁶ OUŘEDNÍK, P.: *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem. Pokus o vymezení jednoho žánru*. Praha 2010.

⁵⁷ TÝŽ: Utopus to byl, nikoli ostrov, kdo učinil mě ostrovem. *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 118-145.

téměř učebnicově, přičemž důležité otázky autor nejen neřeší, ale ani nepokládá.⁵⁸

Častěji pak narazíme na české odborné studie. V souvislosti se zaměřením na prostor a čas oceňujeme zejména studii olomouckého filozofa Karla Flosse *Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský*⁵⁹ a práci taktéž člena akademické obce Univerzity Palackého, tentokrát však katedry historie, Jaroslava Millera *Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie*⁶⁰, která nás upozornila na možnost srovnání městského a utopického prostředí.

Dále na domácí půdě nalezneme několik zajímavých populárně naučných článků, resp. k utopiím orientovaná čísla kulturních časopisů (*Souvislosti, Labyrint revue*). Tyto texty nám mohou pomoci odhalit nové aspekty utopií, nesmíme však zapomínat na jejich určení širší veřejnosti, s níž se pojí nebezpečí zjednodušování. V neposlední řadě se utopie stále jeví jako nevyčerpatelný zdroj námětů diplomových prací⁶¹, v nichž lze občas najít zajímavé myšlenky, které si zaslouží pozornost.

O nedostatku literatury domácí produkce nelze hovořit v souvislosti s Janem Amosem Komenským, jehož osoba je hlavním předmětem zájmu čtvrté kapitoly. Nepřeberné množství námětů k úvahám poskytuje seriál *Studia Comeniana et historica*, obsahující v podstatě všechny zásadní články a studie z oboru komeniologie. K jejím předním vědcům, z nichž jsme v práci čerpali, patří např. Pavel Floss⁶² či Jan Patočka⁶³. Ve jmenovaném periodiku *Studia Comeniana et historica*

⁵⁸ KLÍČOVÁ, E.: „Utopiana“ se nekoná. *Host*, 2011, č. 2, s. 70-71.

⁵⁹ FLOSS, K.: *Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský. Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 188-195.

⁶⁰ MILLER, J.: *Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie? Český časopis historický*, 106, 2008, č. 2, s. 261-287.

⁶¹ BUČKOVÁ, P.: *Podivuhodné paradoxy života a díla Thomase Morea*. Magisterská diplomová práce. Univerzita Palackého Olomouc, Filozofická fakulta, Katedra historie 2008.; PUČALÍKOVÁ, K.: *Utopie a dystopie v dějinách myšlení*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Katedra filozofie 2007. [cit. 20. 2. 2011] Dostupné na WWW: <http://is.muni.cz/th/64916/ff_m_b1/>

⁶² FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věci k dramatu člověka*. Ostrava 1970.; TÝŽ: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno 2005.

⁶³ PATOČKA, J.: *Komeniologické studie I*. Praha 1997.; TÝŽ: *Komeniologické studie II*. Praha 1998.; TÝŽ: *Komeniologické studie III*. Praha 2003.

se nachází i články spojující Komenského s evropskými utopisty⁶⁴. Tato skutečnost svědčí pro Komenského utopickou orientaci, kterou dokládá také Eduard Petrů, ať již ve zmiňované studii *Komenský a absence české utopie*⁶⁵ nebo v knize *Vzrušující skutečnost*⁶⁶, v níž utopie zasazuje do kontextu vývoje literárních žánrů.

Co se týká literatury postihující změny ve vnímání prostoru a času společností, vyčerpávající výklad podává Daniel J. Boorstin v knize *Člověk objevitel*⁶⁷, která se stala naším základním zdrojem informací k této problematice. Zejména ke kategorii prostoru existuje velké množství knižních zdrojů a široké možnosti poskytuje také internet. K řešení záležitostí ohledně vnímání dějinného vývoje jsme využili publikací A. C. Lemona *Philosophy of History*⁶⁸ a Jacquese Le Goffa *Paměť a dějiny*⁶⁹. Do náboženské stránky pojetí prostoru a času, se kterou jsou dějiny evropské civilizace neochvějně spjaty, nám pomohly proniknout především dvě knihy: obecněji směřovaný stručný spis M. Eliadeho *Posvátné a profánní*⁷⁰ a pouze ke křesťanství zaměřená monografie J. Delumeaua *Dějiny ráje*⁷¹.

⁶⁴ Zejména příloha k ročníku 18, 1988, č. 35: FLOSS, K.: Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 188-195.; KYRALOVÁ, M.: K vývoji vztahů mezi J. A. Komenským a J. V. Andreaem. *Tamtéž*, s. 151-160.; KOPECKÝ, M.: J. V. Andreae a J. A. Komenský: literární analogie a diference. *Tamtéž*, s. 160-168.; KUMPERA, J.: Komenský a angličtí utopisté. *Tamtéž*, s. 197-206. aj.

⁶⁵ PETRŮ, E.: Komenský a absence české utopie. In: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*. Katowice 1997, s. 67-73.

⁶⁶ TÝŽ: *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. Ostrava 1984.

⁶⁷ BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997.

⁶⁸ LEMON, A. C.: *Philosophy of History. A Guide for Students*. London and New York 2003.

⁶⁹ LE GOFF, J.: *Paměť a dějiny*. Praha 2007.

⁷⁰ ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006

⁷¹ DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003.

2 Prostor a utopie

Prostor hraje v utopiích zásadní roli. Chceme-li však poukázat na všechny důležité okolnosti spojené s proměnami vnímání prostoru, nemůžeme se omezit pouze na zobrazování prostoru v utopických dílech, ale musíme vzít v úvahu také způsob, jakým lidé nahlíželi na prostor v době vzniku zkoumaných textů. Tím odhalíme zajímavé souvislosti mezi prostorem utopickým a reálným.

2.1 Proměny představ o prostorovém uspořádání světa

Abychom zjistili, jak lidé viděli svět v raném novověku, musíme začít již zkoumáním názorů ve starších obdobích, především ve středověku, protože představy lidí o prostorovém uspořádání světa se upřesňovaly a rozšiřovaly postupně. V určitých dobách se dokonce odkláněly od vědecky dokazatelných hypotéz. Vezměme si např. otázku placatosti Země. Přestože se již ve starověku u některých učenců objevuje pokrokový názor, že Země je kulatá⁷² a byla jako koule i zobrazována (z období kolem roku 150 n. l. pochází nejstarší dochovaný glóbus)⁷³, ve středověku církev prosadila vnímání Země jako placaté desky⁷⁴. Teprve plavby Kryštofa Kolumba podle Toscanelliho mapy světa⁷⁵ z 15. století pak znamenaly definitivní vítězství kulatosti Země.

Představu placaté Země vštěpovala církev lidem skrze své náboženské učení, aby vytvořila „teologicky přijatelný obraz známého nebo za známé považovaného“⁷⁶. Celá vidina naší planety jako

⁷² Více viz BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997, s. 126nn.

⁷³ Ale setkáváme se i s jinými názory – Země je považována za plochou, okrouhlou planinu, kotouč nebo válec apod. Více viz ČÍŽEK, P.: *Zobrazení Země na mapách. Dějiny kartografie od počátku do středověku*. [cit. 15. 3. 2011] Dostupné na WWW: <<http://natura.baf.cz/natura/1999/6/9906-3.html>>

⁷⁴ Srov. BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997, s. 133nn.; HROMÁDKO, J.: *Velká kniha objevování Země. Dobrodružství dále*. Praha 2001, s. 44.

⁷⁵ Ital Paolo Toscanelli (1397-1482) vytvořil pod vlivem cest Marca Pola mapu světa, v níž vypočetl, že mezi Kanárskými ostrovy a pevninou na západě je vzdálenost cca 9000 km. Kolumbus tuto pevninu považoval za Asii a musel přesvědčit španělský královský dvůr, že i západním směrem lze doplnout do Indie.

⁷⁶ BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997, s. 133.

desky vychází ze schématické náboženské představy světa: nahoře nebe, pod ním pozemský svět a úplně dole peklo. Věřící lidé tak měli jasně a jednoduše určeno, že se po smrti buď dostanou do nebe, povedou-li život podle pravidel církve, nebo propadnou peklu za své hříchy. V důsledku ideologického zabarvení převládá názor, že hodnota většiny evropských středověkých map je „z kartografického hlediska nulová a jsou pouze dobré jako reprezentanti středověkých a církevních názorů, které se snažily všechny poznatky přizpůsobit Bibli“⁷⁷. My však v teologických mapách právě pro jejich ideologickou hodnotu vidíme přínosný pramen pro zkoumání dějin idejí.

Na tzv. biblických středověkých mapách označovaných jako T mapy⁷⁸ je podle vzoru biskupa Isidora Španělského, přední středověké křesťanské autority v oblasti geografie, Země zobrazována jako kolo, v jehož středu se nachází Jeruzalém, který s ohledem na historii a tradici představoval pomyslné centrum židovsko-křesťanského světa.⁷⁹ Asie, Evropa a Afrika jsou uspořádány do kruhu. Asii navíc oddělují od ostatních kontinentů řeky ve tvaru T, což vytváří symbol křesťanského kříže. Na horní straně takovýchto map je situován východ se zakresleným rájem, známým také jako Edenská zahrada: „A Hospodin Bůh vysadil zahradu v Edenu na východě a postavil tam člověka, kterého vytvořil.“ (Gn 2,8). Z ráje vyhnal Bůh Adama a Evu, protože se dopustili prvotního hříchu⁸⁰, když ochutnali jablko ze zakázaného „stromu poznání dobrého a zlého“ (Gn 2,17). Ráj od té doby ochraňovali kromě přírodních bariér, tvořených horou a mořem, také cherubíni s plamennými meči, a Edenská zahrada se tak stala pro člověka nedostupnou. (Gn 3,24)

⁷⁷ ČÍŽEK, P.: *Zobrazení Země na mapách. Dějiny kartografie od počátku do středověku*. [cit. 15. 3. 2011] Dostupné na WWW: <<http://natura.baf.cz/natura/1999/6/9906-3.html>>

⁷⁸ Klasickým příkladem T mapy je mapa herefordská ze 13. století, na níž jsou vedle biblických výjevů zobrazeny podivuhodné bytosti jako např. mořské panny, jednorožci či bezhlaví muži s očima na hrudi. K T mapám patří také nejstarší česká mapa z kroniky Vavřince z Březové.

⁷⁹ K paradigmatu středu světa více viz ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006, s. 28nn.

⁸⁰ Prvotní hřích hrál v teologickém myšlení Evropy velkou roli a odtud plyne i důležitost pozemského ráje. Více viz DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003, s. 239nn.

Hora⁸¹ a moře tvoří dva důležité prvky i v případě utopického prostoru, což nelze považovat za náhodu. Utopisté byli vzdělaní a věřící lidé, kteří byli jistě obeznámeni s teoriemi o pozemském ráji, jež se v podstatě snažili ve svých knihách sami popsat. Nejvíce shod nacházíme v *Slunečním státě*: Campanellou popisovaný „nejlepší stát“ leží na ostrově na nepřístupném vrcholku hory, navíc je umístěn na rovníku, kam někteří středověcí teologové jako např. Tomáš Akvinský situovali pozemský ráj. A do souvislosti s pozemským rájem můžeme postavit také skutečnost, že Campanella obyvatelům Slunečního státu určil východní území, konkrétně Indii, jako pravlast⁸².

Rovník patřil až do doby objevných plaveb k dalším prvkům, které znemožňovaly člověku dosáhnout ráje, protože až díky zkušenostem námořníků byly roztrženy zažitě představy o nemožnosti života na rovníku, kde podle středověkých učenců, kteří vycházeli z Aristotela, mělo panovat nesnesitelné horko a moře vřít. O podobných pověrách se zmiňuje i Thomas More v první knize *Utopie*: „V rovníkových končinách a dále odtud po obou stranách v pásu vymezeném asi šířkou sluneční dráhy leží prý rozsáhlé pouště, vyschlé ustavičným vedrem; všude tam pusté a neutěšené vzezření krajiny, vše hrozné a nepěstěné, obývané šelmami a hady a konečně lidmi neméně dravými, než jsou šelmy, a rovněž neméně škodlivými.“⁸³ Nehostinnost rovníkového pásma vidíme jako důvod, proč do této oblasti More ukryl ostrov Utopijských.⁸⁴

U Andreaeho je s ohledem na dobu vydání *Christianopolis* sporné, zda obratník Raka při lokalizaci svého fiktivního ostrova⁸⁵ použil kvůli domnělé nepříhodnosti oblasti, díky níž se ostrov stal nedostupným,

⁸¹ Hora je navíc jedním z obrazů vyjadřujících spojení mezi nebem a zemí. – Viz ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006, s. 29.

⁸² CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 13.

⁸³ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 30.

⁸⁴ More sice polohu ostrova nijak nespécifikuje, ze dvou narážek v textu však soudíme, že umístil Utopii do rovníkové oblasti: „Pronikneš-li však dále, shleďáš, jak se vše stává poněkud mírnějším: podnebí méně drsné, půda pokrytá potěšující zelení, povaha živočišstva mírumilovnější. Nakonec se otevřou národy, města a městečka, a v nich čilý pozemní i námořní obchod mezi nimi a sousedy, ale i s kmeny daleko rozsetými.“ – MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 30.; „Podle svědectví jejich letopisů nikdy před mým příchodem do tamní země neslyšeli nic o poměrech v našich krajích, kterým oni říkají ‚zarovnodennostní‘ [...]“ – *Tamtéž*, s. 56.

⁸⁵ ANDREAEO, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 16.

či již naopak byla známá vhodnost meziobratníkového pásma pro život.⁸⁶ Ve stejné době totiž vydává svou utopii také Campanella. Ten rovníkovou oblast vychvaluje, podle něj dokonce má „trvalá rovnodennost, kdy je noc stále rovna dni“⁸⁷, kterou můžeme v rovníkové oblasti pozorovat, vliv na ctnost lidí, jež jde ruku v ruce s pravidelností a uměřeností. Nevyřešenou otázkou zůstává, zda je možné, aby se všichni zmiňovaní utopisté inspirovali polohou pozemského ráje.

V každém případě výše uvedené skutečnosti dokazují, že přestože byl teologický pohled na svět v raném novověku vytlačován námořnickým v důsledku nových objevů a potřeby zlepšení orientace, která souvisela s rozvojem námořnictví⁸⁸, v utopických textech se stále projevuje. Ostatně samotné zámořské plavby byly do určité míry podněcovány snahou o objevení blažených krajů podobných edenské zahradě nebo samotného ráje, jehož lokalizace nadále přitahovala pozornost dobové inteligence.⁸⁹ Teprve od 16. století pozemský ráj z kartografického zobrazování zemského povrchu mizí a mapy začínají být orientovány k severu. Z myslí lidí se zažitá představa ovšem vytrácí pozvolněji. Víra v existenci ráje umístěného někde na zemi přetrvávala především v řadách teologů až do 18. století, kdy byla teologická dogmata přebita vědeckými důkazy o stáří a podobě zeměkoule.⁹⁰

Na místě je nyní otázka, jak dobře se utopisté orientovali v problematice dobové geografie. Z životopisných informací vyvozujeme, že se utopistům dostalo dobrého všeobecného vzdělání, jak bylo v dané době zvykem. Jaké konkrétní úrovně dosáhli v jednotlivých vědeckých oborech, však nemůžeme přesně říci. Dalo by se předpokládat, že zejména milovník věd a zakladatel empirismu Francis Bacon disponoval dobrými zeměpisnými znalostmi, ale o jeho schopnostech v oblasti matematiky, která byla pro dobovou geografii důležitá, panují značné pochybnosti.⁹¹

⁸⁶ Srov. DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003, s. 120, 166.

⁸⁷ CAMPANELLA, T.: O nejlepším státě. In: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 62.

⁸⁸ Více viz BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997, s. 189.

⁸⁹ DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003, s. 164.

⁹⁰ Srov. DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003, s. 78, 118, 125, 238.

⁹¹ Viz ZŮNA, M.: *Francis Bacon*. Praha 1970, s. 109.

Čtenáře utopických textů mohou zmást konkrétní údaje uváděné v jednotlivých utopiích: Bacon lokalizoval svůj ostrov někam do Jižního oceánu⁹² mezi Amerikou a Asií slovy: „Vypulili jsme z Peru (podtr. L.W.) a zamířili jsme jižním směrem (podtr. L.W.) k Číně a Japonsku [...].“⁹³ Andreaeův ztroskotalý hrdina pak popisuje polohu ostrova Capharsalama poměrně přesně: „Leží na jižní polokouli, v 10. stupni od jižního pólu, ve 20. stupni rovníku, asi ve 12. bodu pod obratníkem Raka.“⁹⁴ Tento citát z *Christianopolis* poukazuje mimo jiné na význam znalosti oblohy pro námořní plavbu. Právě poloha nebeských těles (Měsíce, Slunce, hvězd a souhvězdí) v kombinaci s matematickými výpočty napomáhaly námořníkům při orientaci na moři v dobách, kdy neexistovaly moderní navigační přístroje.

Výška Slunce nad obzorem se používala k určení zeměpisné délky, protože bylo známo, že Slunce v poledne svírá s rovníkem úhel 90 stupňů. Pozice Slunce na konkrétním místě se porovnávala s astronomickými tabulkami k určení vzdálenosti na sever nebo na jih od rovníku. Podle čeho však Andreae vypočítal přesnou hodnotu zeměpisné délky, když nultý poledník (Greenwich) byl stanoven až na konci 19. století, přesněji roku 1884? Do té doby si sice různé země těžící z mořeplavectví stanovovaly pro potřeby orientace „vlastní“ nulté poledníky⁹⁵, ale podle kterého z nich se řídil Andreaeho trosečník?

A můžeme vůbec dokázat, že Andreae použil vypočítané stupně a možnost existence ostrova v daných místech tak není čistě náhodná? – Do jaké míry u Andreaeho pracovala věda a do jaké fantazie? Ale proč Baconův protagonista uváděl chybné informace o plavbě k Číně a Japonsku jižním směrem? Je možné, že uvedl směr záměrně mylně nebo použil geografické charakteristiky bez ohledu na jejich správnost? Pod tíhou otázek se dostáváme až k úvaze, je-li přesnost geografických

⁹² Jižní ledový oceán neboli Antarktický oceán, byl oficiálně definován Mezinárodní hydrografickou organizací jako oceán obklopující Antarktidu až v roce 2000, nicméně mezi námořníky má tento pojem dlouhou tradici.

⁹³ BACON, F.: *Nová Atlantida*. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3. vyd. Praha 1980, s. 9.

⁹⁴ „Sie liegt auf der südlichen Halbkugel, im 10. Grad von Südpol, im 20. Grad des Äquators, etwa im 12. Punkt unter dem Sternbild des Stiers.“ – ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 16.

⁹⁵ Více o vývoji měření zeměpisné šířky a délky viz BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997, s. 73nn

údajů v utopiích vůbec důležitá. Nejedná se spíše o symboly, které umožňovaly vydávat utopický prostor za reálný: „Utopisté 16. a 17. století směřovali na svých fiktivních cestách do zemí své fantazie, ale nepolevovali v úsilí zobrazit tyto země jako reálně existující.“⁹⁶

Třebaže nedisponujeme podrobnými znalostmi ohledně vědomostí utopistů o úrovni dobových orientačních schopností a navigačních přístrojů, dovolíme si tvrdit, že přesnost geografických údajů uváděných v utopiích je relevantní. Chápeme tyto indicie jako projev snahy o věrohodnost utopických světů, o zasazení utopií do čtenáři známého světa. Karl Mannheim by použil pojmu falešné vědomí⁹⁷, protože utopie se vydávají za reálné státy, i když ve skutečnosti jsou nereálné, neexistují. V konkrétním případě *Utopie* zesiluje kontrast reálného a nereálného světa Moreovo „názvosloví“: Utopie = Nikdetín, Amaurotum = Neviditelné, Anydrus = řeka bez vody atd.⁹⁸

Vyjádření faktu, že popisovaná společnost skutečně existuje, ale zároveň vyvrácení možnosti, že by byla objevena, poskytovalo utopiím stejný status, jaký příslušel pozemskému ráji. – Stala se z nich místa přetrvávající na zemském povrchu, přičemž vstoupit do nich je člověku zapovězeno a znemožněno. To druhé v případě utopií často způsobuje obava z nepříhodných životních podmínek v rovníkové oblasti, i když např. u průkopníka utopií Morea je tento status Utopii přisouzen na základě opominutí: „Nepřipadlo totiž na mysl ani nám, abychom se tázali, ani jemu, aby pověděl, v které končině onoho Nového světa Utopie leží.“⁹⁹ Víru v existenci neznámých krajů usnadňovalo nedokonalé prozkoumání povrchu Země.

Tím se dostáváme k problematice, jež se v souvislosti s utopickými texty jeví jako velmi důležitá – k proměně představ o existenci a uspořádání zemského povrchu. Před rozborem vědomostí lidí o velkých plochách moří plných ostrovů a zejména o jednotlivých světadílech v době vzniku utopií, bychom měli nejprve konstatovat, že přestože jsme si již ukázali některé nepřesnosti, které panovaly ve vnímání světa ve

⁹⁶ PETRŮ, E.: *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. Ostrava 1984, s. 51.

⁹⁷ MANNHEIM, K.: *Ideologie a utopie*. Bratislava 1991, s. 109, 121.

⁹⁸ Viz OUŘEDNÍK, P.: *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem. Pokus o vymezení jednoho žánru*. Praha 2010, s. 56n.

⁹⁹ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 25.

starších dobách, není vhodné používat pro představu lidí ve středověku o uspořádání světa výraz „neúplná“. Přesněji působí slovo „jiná“, protože chápání světa vždy odpovídá mentalitě i kultuře určité společnosti.

Ve starších dobách lidé věřili např. na existenci bájných zemí považovaných za země hojnosti. Podle příkladu pozemského ráje lokalizovali učenci země hojnosti povětšinou na východ, kde „vycházelo slunce a zaplašovalo temnotu“¹⁰⁰. Oproti tomu západ byl dlouho považován za „krajinu temnot, zármutku, smrti, věčných příbytků zemřelých, kteří očekávají vzkříšení těla a poslední soud“¹⁰¹.

Za zajímavý fenomén spjatý s křesťanstvím můžeme označit království kněze Jana¹⁰². Zmínka o legendárním knězi Janovi se objevila na počátku 12. století v souvislosti s křížovými výpravami a mnoho rytířů (údajně i portugalský princ Jindřich Mořeplavec) se vydávalo na cesty hledat jeho říši.¹⁰³ Ve *Starém zákoně* se objevuje také zmínka o zemi Ofir, z níž údajně dovážel král Šalamoun zlato, drahokamy a slonovinu (1Kr 9,28, 1Kr 10,11). Měla se nacházet na Terra Australis Inkognita – Neznámé Jižní zemi.¹⁰⁴ Hledání této pevniny¹⁰⁵ bylo podnětem pro cesty, které vedly k objevování dalších ostrovů v dnešní Oceánii. Hledání ukončilo až objevení Antarktidy v roce 1820, jež znamenalo poslední velkou změnu mapy světa.

Je logické, že ve středověké a raně novověké Evropě, kde v důsledku dominance křesťanské víry platil výše zmiňovaný teologický pohled na svět, byly rozšířeny zejména představy o existenci zemí spjatých s rychle se šířícím křesťanským náboženstvím. Představy

¹⁰⁰ HOCHMANN, F.: *Zahrada Eden. Biblická odpověď na otázku po člověku*. Praha 1989, s. 18.

¹⁰¹ ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd., Praha 2006, s. 44.

¹⁰² O zemi křesťanského panovníka zvaného kněz Jan se zmiňují také autoři nejoblíbenějších cestopisů středověku: Marco Polo a Mandevilla. S ohledem na cestopisné schéma použité v utopiích nelze vyloučit také vliv cestopisné literatury na utopie.

¹⁰³ BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997, s. 138nn.; LEVY, J.: *Atlantida*. Praha 2008, s. 158n.; BAUER, J.: *Co v učebnici dějepisu nebylo počtvrté*. Brno 2006, s. 157-167.; DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003, s. 79-104.

¹⁰⁴ HROMÁDKO, J.: *Velká kniha objevování Země. Dobrodružství dalek*. Praha 2001, s. 250nn.; BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997, s. 336nn.

¹⁰⁵ Tato země byla zobrazována také na mapách od 15. do 18. století, kdy se Nové Holansko přejmenovalo na Austrálii a James Cook svými plavbami a mapováním zemského povrchu dokázal, že na Zemi již není místo pro mýtické kraje.

o těchto zemích částečně splývaly s antickou tradicí víry v „šťastná místa“ příznačně nazývaná Ostrovy blažených a Rajská luka neboli Élysion.¹⁰⁶ V nábožensky založené společnosti převažující „pevné přesvědčení, že pozemský ráj na naší planetě přetrvává, a to někde, kam z důvodu prvotního hříchu nelze vstoupit, se po dlouhou dobu pojilo s neochvějnou jistotou, že do okolí ráje se dá proniknout a nalézt tam požehnané kraje. Měly si uchovávat mnoho z přitažlivých vlastností a předností, které se přisuzovaly zahradě v Edenu, a to jednak proto, že ráj byl od nich na dosah, jednak že byly izolované od okolí, nebo kvůli obojímu dohromady“¹⁰⁷. Zřetelně tedy vyplývá napovrch souvislost mezi utopickými vizemi a teologií ovlivněným prostorovým myšlením lidí, v němž autoři utopií nacházeli inspiraci.

Co se týká bájných zemí oproštěných od křesťanského náboženství, o rozšíření víry středověkých a raně novověkých lidí v tyto světy neexistují mnohé důkazy, i když nelze popřít, že se jisté povědomí o „ztracených“ civilizacích i o mýtech vztahujících se k nim uchovávalo. Např. v portugalských a irských legendách se objevuje země Antilie¹⁰⁸. V Antilii se údajně chtěl zastavit při své plavbě i Kolumbus.¹⁰⁹ Takto nazvaná pevnina byla zobrazena i na několika středověkých mapách Atlantského oceánu: na mapě admirála tureckého loďstva Piriho Reise z roku 1513¹¹⁰, na Reineltově mapě datované k roku 1510 či na mapě francouzského geografa 16. století Filipa Busche. Z map mizí až v 16. století.¹¹¹

Hovoříme-li o bájných zemích, neměli bychom opominout Atlantidu, která především v pozdějším období vzbudila velký zájem vědců. Atlantida byla podle Platónova vzoru tradičně umístována

¹⁰⁶ DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003, s. 19nn.

¹⁰⁷ *Tamtéž*, s. 79.

¹⁰⁸ Někteří badatelé ji ztotožňují s Atlantidou. Nám dnes známé ostrovy Antily v Karibském moři byly pojmenovány podle této bájně země.

¹⁰⁹ LEVY, J.: *Atlantida*. Praha 2008, s. 49.; BAILEY, J.: *Plavby do ráje. Objevení Ameriky 7000 let před Kristem*. Praha 2000, s. 399.

¹¹⁰ Mapa Piriho Reise byla objevena roku 1929 teologem Adolfem Deismannem a ředitelem tureckého Národního muzea Malilem Edhemem při katalogizaci písemných památek v paláci Topkapı, jenž patřil osmanským panovníkům v Istanbulu. Mapa je údajně sestavena z jiných, mnohdy značně starších kartografických podkladů. Zobrazuje západní pobřeží Afriky, východní pobřeží Jižní Ameriky a také pevninu považovanou za severní pobřeží Antarktidy bez ledové pokrývky.

¹¹¹ HROMÁDKO, J.: *Velká kniha objevování Země. Dobrodružství dalek*. Praha 2001, s. 75.

na západ od Evropy do Atlantského oceánu (za Héraklovy sloupy neboli Gibraltarskou úžinu¹¹²), jak ukazuje např. mapa jezuity Athanasia Kirchera ze 17. století¹¹³. V pozdějších teoriích bývá situována i do jiných lokalit.¹¹⁴

Na tuto, údajně pro pýchu svých obyvatel potopenou, pevninu nalezneme odkazy také v utopiích raného novověku. Můžeme však spíše předpokládat inspiraci Platónem, jehož dílo tvoří první pramen mýtu o Atlantidě, než dávnými pověstmi o ztracených civilizacích. Francis Bacon nazval svůj ideální ostrov Novou Atlantidou. Atlantidu ztotožňuje s Amerikou a zmiňuje se o Platónově popisu Atlantidy: „Neuplynulo ani celých sto let a Velká Atlantida ležela v troskách a sutinách; ne sice zemětřesením, o němž se zmiňuje váš člověk¹¹⁵, ale záplavou vod čili potopou. [...] Proto se také nedivte, že je osídlení Ameriky tak řídké a že lidé jsou tam hrubí a nevědomí, vždyť obyvatelé Ameriky jsou vlastně mladý národ; mladší nejméně o tisíc let než národy ostatních částí světa; neboť takové bylo časové rozpětí mezi potopou světa a záplavou u nich.“¹¹⁶ – Všimněme si zmínky o potopě světa, jež opětovně podporuje názor o vlivu teologického vnímání světa na utopisty.

U Tomassa Campanelly vazba na Atlantidu spočívá v prostorovém rozdělení Slunečního státu do soustředných kruhů kolem chrámu. Inspiroval se pravděpodobně v Platónově popisu hlavního města Atlantidy v nedokončeném dialogu *Kritias* (Platón popisuje, jak bůh Poseidón obklopil návrší soustřednými střídavými kruhy moře a země, potomci jeho potomků, zplozených s lidskou ženou Kleitó, pak na vrchu vystavěli královský dům ve středu s Poseidonovým chrámem.¹¹⁷).

Obdobně lze předpokládat, že se Platónovým vypravováním o Atlantidě („[...] a rozděliv celý ostrov Atlantský na deset dílů, udělil

¹¹² PLATÓN: *Timaiois, Kritias*. Dotisk 3. opraveného vyd. Praha 2008, s. 21.

¹¹³ Na své mapě zakreslenou pevninu výslovně pojmenoval Atlantis. – Více viz BAUER, J.: *Co v učebnici dějepisu nebylo potřetí*. Brno 2006, s. 17.

¹¹⁴ Více viz LEVY, J.: *Atlantida*. Praha 2008.

¹¹⁵ Zmiňovaná nářážka na Platóna: „Ale v pozdějším čase nastala jednou neobyčejná zemětřesení a povodně; přišel jeden osudný den a noc tu propadlo se u vás všechno mužstvo schopně zbraně do země a právě tak ostrov Atlantis se propadl do moře a zmizel.“ (pozn. L.W.) – PLATÓN: *Timaiois, Kritias*. Dotisk 3. opraveného vyd. Praha 2008, s. 21n.

¹¹⁶ BACON, F.: *Nová Atlantida*. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3.vyd. Praha 1980, s. 20n.

¹¹⁷ PLATÓN: *Timaiois, Kritias*. Dotisk 3. opraveného vyd. Praha 2008, s. 98nn.

prvorozenému z nejstarších blíženců matčino sídlo i okolní úděl, jenž byl největší a nejkrásnější, i učinil jej králem nad ostatními; ostatní pak učinil vladaři a dal každému vládu nad mnoha lidmi a území velkého rozsahu.“¹¹⁸) inspiroval More, když učinil svou Utopii konfederací.¹¹⁹ Poseidon určil svrchovaným vládcem nejstaršího syna Atlanta, který sídlil v hlavním městě – obdobně na ostrově Utopii se těší větší úctě hlavní město Amaurotum, kde se schází rada celého ostrova.¹²⁰

Atlantida jako jedna z mála bájných zemí byla umístována převážně na západ, několikrát jsme již však zmínili úlohu východu v ideovém myšlení doby. Pro Evropu představoval východ snové území nejen kvůli biblické lokalizaci ráje, ale i proto, že východně od Evropy ležela Svatá země. Židé oblast Palestiny vnímají jako svou „zemi zaslíbenou“, protože oblast Kanaánu jim daroval starozákonní Bůh (Gn 13,14-15). Ale za svatou ji považují také křesťané, protože je spojena s osobností Ježíše Krista.¹²¹ Centrum Svaté země – Jeruzalém, se stal cílem křížových výprav pořádaných však nejen k osvobození svatého hrobu, jak bylo prezentováno církví, nýbrž i k sobečtějším cílům, jako jsou sláva a bohatství.

Na východ se také cestovalo do Indie, Číny a na přilehlé ostrovy pro koření a luxusní zboží. Vzdálené východní území, se kterým se obyvatelé Evropy seznamovali většinou pouze prostřednictvím cestopisů a různých zpráv, poskytovalo autorům těchto textů volný prostor pro rozvíjení fantastických představ o nejrůznějších neobyčejných zvířatech a podivuhodných bytostech. Teprve objevení Ameriky; příhodně náhodně při hledání nové cesty na východ; přesunulo lákadlo z východu na západ. Ten se ukázal skýtat neobjevená území a s tím i dosud nepoznané možnosti. Podle Jeana Delumeaua, odborníka na dějiny ráje, mnoho cestovatelů věřilo, že jejich sen se stal skutečností a oni opravdu v Americe objevili pozemský ráj. Dokonce i „Kryštof Kolumbus žil v představě, že souostroví Nových Indií leží již v sousedství pozemského ráje. Krása Haiti ho natolik uchvátila,

¹¹⁸ *Tamtéž*, s. 98.

¹¹⁹ Viz LEVY, J.: *Atlantida*. Praha 2008, s. 10.

¹²⁰ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 59.

¹²¹ Srov. AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, 73nn.

že tento ostrov označil za výjimečný“¹²². Dalo by se mluvit o posunu ideálního šťastného státu od bájně k možné existenci.

Objevení Ameriky se v dějinách idejí oprávněně přisuzuje velký význam, nyní si proto ukážeme, jak velkou roli hrál tento objev v souvislosti s utopickými texty. Co se týká jednotlivých kontinentů, povědomí o existenci Asie a Afriky se v Evropě kontinuálně udrželo po celý středověk, vzdálenější světadíly – Amerika, Austrálie a Antarktida, zůstávaly na konci středověku¹²³ stále ještě neobjeveny. Přičemž minimálně u amerického kontinentu se předpokládá¹²⁴, že jej starověký svět znal¹²⁵. V moderní době se rovněž potvrdilo, že ke břehům amerického kontinentu před Kolumbovou výpravou s největší pravděpodobností dopluli Vikingové.

Vikingové „narazili“ na Nový svět při svých výpravách v 10. století a na nově objeveném území zakládali dočasné kolonie.¹²⁶ Fakt, že Vikingové dopluli k americkým břehům, však nemění nic na skutečnosti, že evropská civilizace nadále neměla o existenci dalšího světadílu ponětí: „Vikingové byli pravděpodobně první evropští osadníci v Americe, to však neznamená, že by Ameriku ‚objevili‘. Při svých plavbách bouřlivým oceánem prokazovali fyzickou odvahu, nikoli však objevitelského ducha. To, co v Americe dělali, nezměnilo názor na svět ani jich samotných, ani nikoho jiného.“¹²⁷

Až objevení nového kontinentu, nazvaného později Amerikou, výpravou Kryštofa Kolumba v roce 1492 znamenalo posun v myšlení Evropanů. Tato skutečnost se odráží také v utopických textech,

¹²² DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003, s. 118nn.

¹²³ S ohledem na vliv objevení Ameriky na evropskou společnost se přikláníme k periodizaci, podle které začíná novověk objevením tohoto kontinentu.

¹²⁴ Na některých mapách se objevuje také pruh země považovaný za Antarktidu, ovšem je znázorňován bez ledové pokrývky – např. tzv. Ptolemaiova mapa světa (asi r. 150 n.l.)

¹²⁵ Viz např. BAILEY, J.: *Plavby do ráje. Objevení Ameriky 7000 let před Kristem*. Praha 2000. – Bailey se snaží dokázat, že ke břehům Ameriky dopluli lidé již ve starověku. Jeho zajímavé argumenty se týkají hlavně hospodářství, zejména nalezišť rud, a „stop zanechaných dávnými cestovateli“ (stavby, předměty, zvyky, rostliny...). Bailey se zabývá také možnými příčinami přerušení těchto plaveb.; viz také HROMÁDKO, J.: *Velká kniha objevování Země. Dobrodružství dále*. Praha 2001, s. 13nn.

¹²⁶ BAILEY, J.: *Plavby do ráje. Objevení Ameriky 7000 let před Kristem*. Praha 2000, s. 47.; HROMÁDKO, J.: *Velká kniha objevování Země. Dobrodružství dále*. Praha 2001, s. 52nn.

¹²⁷ BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997, s. 264.

proto objevení Ameriky považujeme za výrazný impuls pro vznik a rozmach utopií. Již jsme zmínili, že samotná forma utopií, kdy jsou daná díla předkládána jako popisy fiktivních cest a objevovaných zemí, odkazuje na zámožské objevy. Patrik Ouředník cestovatelskému schématu většiny utopií, mnohdy doplněnému ztroskotáním, správně přisuzuje symbolický charakter: „[...] přechod ze světa, v němž dominují staré hodnoty, do světa, v němž jsou v chodu hodnoty nové.“¹²⁸

Rovněž není náhodou, že Moreův protagonista Rafael Hythlodaios se zúčastnil výprav pod vedením Ameriga Vespucciho.¹²⁹ A Tommaso Campanella odkazuje na objevení Ameriky, když ve svém díle píše: „Opravdu, jestliže oni, znajíce jen zákon přírody, jsou tak blízcí křesťanství, které učí kromě přírodních zákonů jen svátostem, napomáhajícím jejich plnění, je to pro mne přesvědčivým důkazem ve prospěch křesťanství, které po odstranění zlořádů bude panovat v celém světě, jak učí a doufají slavní teologové, kteří tvrdí, že proto objevili Španělé Nový svět (i když prvním jeho objevitelem byl náš nejstatečnější janovský hrdina – Kolumbus¹³⁰), aby všechny tyto národy spojily pod jediným zákonem.“¹³¹ Postavu Kryštofa Kolumba zmiňuje i poslední z trojice nejpopulárnějších raně novověkých utopistů – Francis Bacon. Obyvatelé Nové Atlantidy vystavěli Kolumbovi sochu, aby ho uctívali spolu s dalšími významnými objeviteli a vynálezci.¹³²

Význam objevení Ameriky pro utopie vyzvedává Fernando Aínsa, jenž dokonce přímo říká: „[...] utopie se nerodí s Thomasem Morem, nýbrž s Amérigem Vespuccim, tj. se samotnou ideou ‚Nového světa‘ posvěcenou italským mořeplavcem.“¹³³ A pokračuje: „Právě Amerika odhalila jinakost a odlišnost jiného světa objeveného v lůně světa

¹²⁸ OUŘEDNÍK, P.: Utopus to byl, nikoli ostrov, kdo učinil mě ostrovem. *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 119.

¹²⁹ MORE, T.: *Utopie*. Praha 1978, s. 29.

¹³⁰ Na této pasáži *Slunečního státu* je také velmi zajímavý projev národního citění Tomassa Campanelly, resp. s ohledem na dobu vzniku textu by možná bylo vhodnější hovořit o patriotismu, který nedovolil spisovateli odpustit si poznámku o přináležitosti Kryštofa Kolumba k Itálii, Campanellyho mateřské zemi.

¹³¹ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 53.

¹³² BACON, F.: *Nová Atlantida*. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3. vyd. Praha 1980, s. 40.

¹³³ AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 193.

do té doby existujícího, čímž utvořila dualismus utopického území.“¹³⁴ Chápejme tím, že objevení nedotčeného kontinentu vytvořilo prostor pro srovnávání s civilizovaným světem, a to pro „zkaženou“ evropskou civilizaci nevycházelo zrovna nejlépe. Nový svět díky své odlehlosti, izolovanosti a nedotčenosti poskytoval příležitost k vytváření ideálních společenství podle utopických představ, které v sobě skrývaly kritiku stávajících evropských poměrů.

Vidiny „čisté“ společnosti ponoukaly učence k vytváření fantaskních vizí států, kde by lidé žili v harmonii, míru, blahobytu atd. Nový svět tak byl vnímán jako výzva pro „praktickou utopii“¹³⁵. Některé projekty se skutečně realizace dočkaly – např. prostřednictvím misí.¹³⁶

Společnosti, jež se misionáři snažili zavést, se shodovaly v některých rysech (komunitní charakter, izolovanost od okolí, harmonie, jednota, soudržnost, nadřazení zájmu celku zájmům jedince) s utopickými městy Morea, Bacona, Andreaeho či Campanelly. Křížová zdůrazňuje, že postavení Indiána v misijním projektu je analogické k pozici obyvatele *Utopie* či *Slunečního státu* – „dítě, podřízené stálému dozoru, tu vlídnému, tu přísnému“¹³⁷.

Ukázali jsme, že objevení Ameriky znamenalo pro Evropany významnou událost, protože narušilo jejich „iluzi znalosti“ – zažité vnímání světa, jež se ukázalo jako mylné. Nebylo to však dílem okamžiku, trvalo několik let, než si lidé vůbec uvědomili, že Kolumbus nedoplul k východním břehům Asie, jak plánoval a jak se až do své smrti domníval, ale objevil novou pevninu (resp. kousek jejího pobřeží a několik ostrovů). A dalších desetiletí bylo potřeba, aby se tento objev rozšířil po Evropě. (Rozšíření povědomí o Novém světě napomohl Gutenbergův vynález knihtisku v polovině 15. století.¹³⁸) Např. do českých zemí se zpráva o nalezení nového světadílu dostala

¹³⁴ *Tamtéž*, s. 193.

¹³⁵ KŘÍŽOVÁ, M.: *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha 2007, s. 41.

¹³⁶ Např. o misijních projektech katolického Tovaryšstva Ježíšova a protestantské obnovené Jednoty bratrské neboli Moravské církve na americkém kontinentě podrobně viz KŘÍŽOVÁ, M.: *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha 2007.

¹³⁷ *Tamtéž*, s. 129.

¹³⁸ BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997, s. 327nn.

na počátku 16. století formou letákové literatury v latinském a německém jazyce a rozšířila se díky plzeňskému tiskaři Mikuláši Bakalářovi¹³⁹ a jeho *Spisu o nových zemích a o Novém světě, o němžto jsme prve žádné známosti neměli ani kdy co slychali*¹⁴⁰, což byl doplněný volný překlad listu *Mundus novus* Ameriga Vespucioho.

Podobným způsobem se novinka roznesla i do ostatních částí Starého světa, a Amerika se pro Evropany stala prvním „novým světem“ a přispěla ke změně evropské mentality. Odhalení existence Austrálie v 17. století a Antarktidy v 19. století pak již nebylo pro objevům otevřenější společnost tak překvapující.¹⁴¹ Lze konstatovat, že zámořská expanze přinesla mnohem více, nejen rozšíření zeměpisných představ, jelikož měla vliv i na růst mentálního obzoru evropské civilizace, protože „poznatky o existenci dosud neznámých ras a kultur podněcovaly k úvahám o povaze starého kontinentu“¹⁴². Zároveň informace o kulturní úrovni nově objevených národů jako např. Aztéků a Inků podnítily zrod myšlenky, že někde může existovat civilizace vyspělejší, než je ta evropská. Tím se do značné míry také vysvětluje, proč se uchýtil a zpopularizoval žánr utopie.

2.2 Utopický prostor: ostrov a město

To, co učinilo z Ameriky důležitý podnět pro utopické ideály, nebyla jen nedotčenost, novost, ale také další důležitá vlastnost nově objevené části světa – vyhraněný prostor, projevující se v izolovanosti¹⁴³. Myšlenka izolace má oporu opět v Bibli, díky jejímuž doslovnému chápání se uzavřená zahrada stala ve středověké Evropě ideálem – byla

¹³⁹ Více viz OPATRŇ, J.: *Objevitelé, dobyvatelé, osadníci. 500 let Ameriky*. Praha 1992, s. 33nn.

¹⁴⁰ In: *Jak starí Čechové poznávali svět*. (ed. Zdeňka Tichá). Praha 1985, s. 159-166. nebo dostupné na WWW: <<http://verien.bloguje.cz/674888-spis-o-novych-zemich-a-o-novem-svete.php>> [cit. 1. 3. 2011]

¹⁴¹ Srov. KŘÍŽOVÁ, M.: *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha 2007, s. 27.; HROMÁDKO, J.: *Velká kniha objevování Země. Dobrodružství dalek*. Praha 2001, s. 250.

¹⁴² KŘÍŽOVÁ, M.: *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha 2007, s. 27.

¹⁴³ Z izolovanosti vyplývají další rysy utopických společností, a to zejména soběstačnost a městský charakter, o kterých bude pojednáno posléze.

chápana jako útočiště před hříšností světa¹⁴⁴. Tvůrci utopických projektů v Novém světě věřili, že jejich vize mají šanci na úspěch právě proto, že vzniklé společnosti budou dostatečně daleko od „zkažené“ evropské civilizace a bez kontaktu s ní, aby nemohly podlehnout stejným neduhům.¹⁴⁵

Ze stejných příčin se stal odlehlý ostrov jedním z nejpoužívanějších archetypů v utopických textech. Vezměme si Moreovu *Utopii*, klasický příklad prostorové utopie. Thomas More situoval svou ideální společnost na fiktivní ostrov, kde panují přísná pravidla pro styk s cizinci a okolním světem. Utopie však nebyla ostrovem od nepaměti, nýbrž až panovník Utopos „dal prokopat šíji patnácti tisíc kroků, již ten kraj souvisel s ostatní pevninou, a tak obklopil zemi mořem“¹⁴⁶. Nejedná se tedy o přirozenou izolaci, ale o politiku izolacionismu, která má zabránit šíření negativních vlivů a ohrožení spokojeného života obyvatel Utopie – jinak řečeno jde o „vědomou ochranu ideální obce před vnějším světem“¹⁴⁷. Ostrov ukrytý „v sevření nekonečného moře“¹⁴⁸ se zdál ideálním místem pro vznik utopických společností i dalším autorům – Baconovi, Campanellovi a Andreaeovi.

Vyhraněný prostor, symbolizovaný v utopiích v první řadě mořem, mohou zesilovat další prvky – nejčastěji se jedná o špatně dostupné území a hradby kolem města, symbolizující hranici mezi vnitřním dokonalým světem řádu a vnějším světem chaosu¹⁴⁹, což je další prvek charakteristický pro náboženský pohled na svět¹⁵⁰. Např. Sluneční stát je vystavěn na problematicky dostupném úpatí hory a každé z 54 měst na Utopii stejně jako Christianopolis chrání hradby. Oběhnutí města hradbami zesiluje pocit izolace, protože tím se vytváří dojem jakéhosi „ostrovu“ na pevnině.

¹⁴⁴ DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003, s. 129nn.

¹⁴⁵ Srov. AÍNSA, F.: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 40n.

¹⁴⁶ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 58.

¹⁴⁷ OUŘEDNÍK, P.: Utopus to byl, nikoli ostrov, kdo učinil mě ostrovem. *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 125.

¹⁴⁸ BACON, F.: *Nová Atlantida*. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3. vyd. Praha 1980, s. 18.

¹⁴⁹ Srov. MILLER, J.: Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie? *Český časopis historický*, 106, 2008, č. 2, s. 274n.

¹⁵⁰ Srov. ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006, s. 23n.

Městské uspořádání státu patří k velmi častým prvkům utopií a částečně souvisí s dalšími prostorovými rysy utopických světů – řádem a symetrií, které předznamenávaly vnímání města jako krásného¹⁵¹. V utopických společnostech nevládne chaos, naopak jsou důsledně řízeny řádem, jenž se projevuje v téměř každé oblasti života obyvatel i ve výstavbě měst. Prostorovému rozmístění tak vévodí pravidelnost a celkově můžeme shrnout, že „klasická utopie je nepřátelská k anomáliím, improvizaci a nepředepsaným rozdílům a spíše se honosí matematickými a geometrickými aspekty plánovitosti [...]“¹⁵². Narážíme tak na otázku urbanismu. Patrik Ouředník k tomuto tématu konstatuje: „Pakliže bychom chtěli nalézt novodobé Morovy předchůdce, zamířili bychom – jak jinak – do Itálie 15. století. Znovuzrození utopického prostoru se odehraje v architektuře, resp. urbanistice. Na žádost Viscontiů, Sforzů, Medicejských atd. vznikají velkorysé plány ideálních měst.“¹⁵³

Na Utopii žijí lidé v 54 městech, postavených podle stejného schématu. Města jsou čtvercová, obklopená hradbami, umístěna v blízkosti řek, spojená s jejich druhým břehem mostem. Dokonalou pravidelnost taktéž čtvercové Christianopolis s kruhovým chrámem ve středu města nejlépe zachycuje její plán.¹⁵⁴ A Sluneční stát je symetricky rozdělen na sedm kruhových pásů, spojených vždy čtyřmi branami rozmístěnými podle světových stran.

Utopická města jsou tedy vybudována podle urbanistických zásad pravidelnosti a účelnosti, které se výrazněji uplatňovaly v promyšlené výstavbě evropských měst již ve středověku a raném novověku: „Kulatý či elipsovitý půdorys lemovaný hradbami s pravidelně rozmístěnými baštami, čtyři (v ideálním případě) městské brány směřující na všechny světové strany, centrálně položené kruhové, čtvercové či obdélníkové náměstí, k němuž se paprskovitě sbíhaly hlavní ulice, a radnice tvořící

¹⁵¹ Viz MILLER, J.: Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie? *Český časopis historický*, 106, 2008, č. 2, s. 273nn.

¹⁵² AÍNSA, F.: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 25.

¹⁵³ OUŘEDNÍK, P.: *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem. Pokus o vymezení jednoho žánru*. Praha 2010, s. 50.

¹⁵⁴ ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 29.

pomyslný střed města.“¹⁵⁵ Oproti reálným městům nejsou ve středu utopických sídel umístěny radnice, nýbrž kostely či chrámy, v čemž spatřujeme jasné dědictví náboženského vidění světa.¹⁵⁶ Zároveň je možno v prostorové podobě ideálních měst pozorovat předzvěst funkcionalismu, protože vévodícím principem v uspořádání i vzhledu budov je jejich účelnost (a nejen budov, jak je patrné na půlměsíčovém tvaru ostrova Utopie, jež tak vytváří bezpečný přístav).

Většinu utopických civilizací spojuje také poměrně malá rozloha. Jedná se většinou o jeden ostrov, často o jedno město. Andreae určil rozměry ostrova Capharsalama třemi hranami o délce cca 30 tisíc kroků, velikost čtvercového města Christianopolis pak délkou jedné strany o 700 stopách. Sluneční stát má „průměr více než dvě míle a obvod sedm mil“¹⁵⁷. Bacon se oproti přesným mírám omezil na oznámení, že město „nebylo věru velké“¹⁵⁸. Utopijských měst na ostrově, který se ve svém středu rozprostírá na šířku „dvou set tisíc kroků“¹⁵⁹, bylo sice vystavěno 54, ale všechna jsou od sebe dostatečně daleko (minimálně 24 tisíc kroků), aby tvořila samostatný a soběstačný organismus.

S omezeným prostorem souvisí regulované množství obyvatel projevující se v některých utopiích: „Přesáhne-li náhodou přírůstek obyvatelstva na celém ostrově stanovenou mez, pak odepíší z každého města příslušný počet občanů a vyšlou je jako osadníky na nejbližší pevninu do kteréhokoli kraje, kde domorodcům zbývá hojně neobdělané půdy. [...] Zmenší-li nějaká pohroma některé z jejich měst tou měrou, že se úbytek nedá nahradit z jiných částí ostrova [...] doplňují je návratem občanů z osady.“¹⁶⁰ Ve Slunečním státě je počet obyvatel regulován prostřednictvím státního dohledu nad aktem plodení. Hodinu vhodnou k početí určuje astrolog a lékař. Láska lidem není zapovězena, avšak pouze v platonické podobě.

¹⁵⁵ MILLER, J.: Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie? *Český časopis historický*, 106, 2008, č. 2, s. 273.

¹⁵⁶ Zvláštní pozice chrámů vychází z biblické tradice: „Rekl jsi, abych zbudoval chrám na tvé svaté hoře [...].“ (Mdr 9, 8). Chrátová stavba představovala nebeský Jeruzalém.; Podle M. Eliadeho lze navíc chrámy považovat za napodobeniny hory, a tudíž za další prvek představující spojení mezi nebem a zemí. – ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006, s. 30.

¹⁵⁷ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 8.

¹⁵⁸ BACON, F.: *Nová Atlantida*. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3. vyd. Praha 1980, s. 9.

¹⁵⁹ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 58.

¹⁶⁰ *Tamtéž*, s. 69.

Naznačili jsme, že i když se utopie považuje za projekt „celkové rekonstrukce a jakkoli jejím konečným cílem je náprava celého lidstva, konkrétní utopické projekty se vždy soustředí na relativně malý okruh lidí, na jednu skupinu na přesně určeném území“¹⁶¹. Vysvětlení je nasnadě: Omezený územní rozsah a regulovaný počet obyvatel umožňují absolutní kontrolu nad územím i lidmi, která se zdála být utopistům jednou z podmínek dobře fungujícího státu. Přitom sami autoři utopií žili ve světě velkých, těžce kontrolovatelných říší, kde vládl chaos, a spory o moc, které ohrožovaly stabilitu země a blahobyt obyvatel, nebyly neobvyklé. Byl to svět, v němž panovník často nevěděl, co se na druhé straně jeho říše vůbec odehrává, a nemohl proto včas reagovat na hospodářské problémy, sociální nepokoje, vzpoury apod. A tak si utopisté vysnili státy s omezeným územním rozsahem, umožňujícím rychlou informovanost a včasné potlačování pro stabilitu státu rizikového chování.

Nevelké území a omezený počet obyvatel naznačují, že utopickým městům lze přisoudit ráz komunit¹⁶². A tuto tezi podporují další indicie: Klasické utopické státy se řídí vlastním zákonodárstvím, jsou autonomní, obyvatelé jsou podřízeni jen zakladateli a správci města, kterého si sami zvolili či vybrali. – Obdobně jako v Platónově koncepci ideálního státu i v čele utopických společností stojí nejlepší občané, protože „jen skutečné vědění dává právo vládnout“¹⁶³. U Campanelly nejvyšší vládce zná všechna umění, vědy a řemesla, dějiny všech zemí, zákony, teologii atd., a dokonce je tak uvědomělý, že sám odstoupí, pokud se najde někdo, „kdo bude moudřejší a k vládě schopnější“¹⁶⁴. V *Nové Atlantidě* se lidé podřizují vědcům – bratřím Šalamounova domu a také v čele

¹⁶¹ KŘÍŽOVÁ, M.: *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha 2007, s. 30.

¹⁶² Dodnes platnou definici komunity vytvořil významný německý sociolog Ferdinand Tönnies, který zavedl do sociologie pojmy *Gesellschaft* (společnost) a *Gemeinschaft* (pospolitost, komunita) a rozlišil komunitu od společnosti na základě několika znaků: omezený počet členů, vzájemná závislost členů, autonomie společnosti, solidarita, harmonie, svornost, absence konfliktu, vysoká míra sociální kontroly, kolektivismus, tradicionalismus, emoční pouto.

¹⁶³ PUČALÍKOVÁ, K.: *Utopie a dystopie v dějinách myšlení*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Katedra filozofie 2007, s. 26. [cit. 20. 2. 2011] Dostupné na WWW:

<http://is.muni.cz/th/64916/ff_m_b1/>

¹⁶⁴ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 17.

Utopie stojí učenci. I Andreae staví do nejvyšších úřadů (kancléř, rada tří, senát) způsobilé: zbožné, chytré a zkušené.¹⁶⁵

Po hospodářské stránce se pak utopické společnosti vyznačují soběstačností. V jejím důsledku dostávají klasické utopie charakter zemědělských států nebo obdobně jako Christianopolis působí jako „jediná dílna, ale pro nejruznější řemesla“¹⁶⁶. Vše, co potřebují, si obyvatelé utopických států vypěstují či vyrobí sami, v ideálním případě mají všeho nadbytek, „poněvadž každý chce být první v práci, které není mnoho a dává bohaté výsledky“¹⁶⁷. Z těchto důvodů nejsou politicky ani hospodářsky závislí na jiné zemi. V případě potřeby si utopijská města navzájem pomáhají. Sluneční stát sice nezavrhuje směnný obchod s cizinci, ale nijak ho nepodporuje a není na něm existenčně závislý. Soběstačnost je také důvod, proč obyvatelé utopií žijí v silné vzájemné závislosti, která posiluje pospolitost společnosti.

Aby nenastal nedostatek, řídí ekonomiku pevnou rukou stát. Na Utopii není povinností v rolnictví zproštěn nikdo. Vedle toho má pak každý povinnost vyučit se některému řemeslu dle své volby, jen nesmí zahálet, aby byl státu ku prospěchu nikoli přítěží. Od fyzické práce jsou oproštěni pouze vzdělanci, kteří jsou určeni k vykonávání úřadů.¹⁶⁸ Ve Slunečním státě panuje v lecčems podobný systém. – Všichni obyvatelé se podílí na vojenství, zemědělství a chovu dobytka. Ke konkrétní práci jsou pak přiřazováni ti, „kdo k ní prokazují největší schopnosti“¹⁶⁹.

Z utopií také zřetelně vyzařuje názor, že pokud by pracovali všichni členové společnosti, nemusel by nikdo práci trávit celé dny a přesto by každý žil v dostatku a měl čas i na kratochvíle. Jedná se o jasnou polemiku s evropskou společností, která byla založena na práci nižších vrstev, z níž těžili výše postavení. Zejména u Morea a Campanella je tato kritika vyslovena explicitně: „Příliš mnoho je šlechticů. Ti nejen sami žijí v zahálce jako trubci z práce jiných,

¹⁶⁵ ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 47-48.

¹⁶⁶ „eizige Werkstatt, aber für die verschiedenartigsten Handwerke“ – *Tamtéž*, s. 34.

¹⁶⁷ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 36.

¹⁶⁸ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 64nn.

¹⁶⁹ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 34.

totiž obdělávatelů svých statků, a je odírají až na kůži [...]“¹⁷⁰; „[...] v Neapoli je sedmdesát tisíc obyvatel a z nich pracuje sotva deset či patnáct tisíc; ti chřadnou a hynou nepřetržitou každodenní prací, která je nad jejich síly. Ostatní žijící v nečinnosti, trpí nudou, lakotou, tělesnými neduhy, prostopášností, lichvářstvím atd. a tělesně i duševně hubí většinu lidu tím, že jej udržují v trvalém otroctví [...].“¹⁷¹ V *Utopii* Thomase Morea je pak často zdůrazňována kritika tzv. ohrazování¹⁷², kdy snaha anglické šlechty o vytvoření velkých pastvin, kde by chovala ovce pro vlnu, vedla k vyhánění nájemných zemědělců z půdy a v důsledku ke zvyšování nezaměstnanosti a růstu problémů spojených s žebráctvím a tuláctvím: „Aby si tedy jediný břichopas, nenasytná a strašlivá morová rána vlasti, mohl scelit několik tisíc jiter půdy a ohradit jediným plotem, musí být několik osadníků vyhozeno ze svých usedlostí; jedni jsou jich zbavováni lstí nebo násilím, druzí unaveni všelikým příkořím jsou donucováni k prodeji [...], co jiného jim nakonec zbývá, než aby kradli a dávali se věšet zajisté podle spravedlnosti, anebo aby se potulovali po žebrotě? Ačkoli i pak jsou zavíráni do žalářů, protože se prý zahálčivě potloukají.“¹⁷³

Hospodářské aspekty utopií jsou očividně zamýšleny jako jednoznačné odkazy na dobové sociální problémy, k nimž došlo v Evropě v důsledku nástupu kapitalismu. Viditelným problémem se stal zejména nárůst chudoby nižších vrstev společnosti. Utopisté se ve snaze najít „lék“ často uchylovali ke svému antickému vzoru – k Platónovi. Ale zárodky myšlenky, kterou utopisté rozvíjejí, obsahuje také Bible: „Všichni, kteří uvěřili, byli pospolu a měli všechno společné. Prodávali svůj majetek a rozdělovali všem podle toho, jak kdo potřeboval.“ (Sk 2,44-45); „Všichni, kdo uvěřili, byli jedné mysli a jednoho srdce a nikdo neříkal o ničem, co měl, že je to jeho vlastní, nýbrž měli všechno společné.“ (Sk 4,32)

¹⁷⁰ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 35.

¹⁷¹ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 26.

¹⁷² MANUEL, F. E. – MANUEL, F. P.: *Utopian Thought in the Western World*. Oxford 1982, p. 23.; HALADA, J.: Předmluva. In: MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 10.; TAMPIEROVÁ, H.: *Thomas More – státník a teolog*. Brno 2002, s. 15.; SAAGE, R.: „Utopia“ und die drei Identitäten des Thomas Morus. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 53, 2005, č. 12, s. 1080, 1083.

¹⁷³ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 37.

Ať již tak utopisté učinili z biblického podnětu či pod vlivem Platónova myšlení, More i Campanella navrhuji společnost bez existence soukromého vlastnictví, které podle nich vede k upřednostňování vlastního prospěchu, což škodí fungování společnosti jako celku.¹⁷⁴ Andreae odmítá soukromé vlastnictví půdy a domů. Utopijci, Slunečnané i obyvatelé Christianopolis pohrdají bohatstvím, což svědčí o přičítání negativního vlivu penězům utopisty: „Kdo by nevěděl, že podvody, krádeže, loupeže, rvačky, zmatky, spory, vzpoury, vraždy, zrady a travičství, jež byly každodenními tresty spíše jen pokutovány než zbrzděny, odumírají spolu se zánikem peněz? A nadto, že i strach, obava, starosti, námahy, bdění zahynou v témže okamžiku jako peníze? Ba i sama chudoba, která samojediná, jak se zdálo, vždy postrádala peněz, rovněž vymizí úplným a všeobecným odstraněním peněz.“¹⁷⁵ Peníze a drahé kovy, z nichž se mince vyrábí, zjevně považují utopisté za jednu z příčin zla ve společnosti, protože podněcují sobecké touhy jedinců po majetku: „Proto jsou tito občané obzvláště šťastni, protože nikdo nemůže získat vyčnívající postavení skrze bohatství.“¹⁷⁶

Oproti zmiňovaným utopistům se Baconova *Nová Atlantida* z této sociálně podníčené linie utopií vymyká, což je, jak předpokládáme, dáno větším zájmem autora-vědce na povznesení vědy než na proměně společenských poměrů. Bacon více než o společenskou kritiku usiluje o to „ukázat, čeho může lidstvo dosáhnout díky rozvoji empirických znalostí“¹⁷⁷. Těžiště *Nové Atlantidy* tak přes její utopickou formu tkví v popisu vědeckých institucí.

Dále je v utopiích patrná absence konfliktů (nesmíme však zaměňovat konflikty uvnitř společenství se spory vnějšími, kvůli jejichž hrozbě se obyvatelé utopických států cvičí ve vojenském umění). Máme na mysli především vnitřní spory jako občanské války a boje o moc. Specifická je otázka zločinných jednání. Např. u obyvatel Slunečního státu se vůbec nesetkáváme „s loupežnou ani úkladnou vraždou,

¹⁷⁴ Srov. GREENBLATT, S.: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago and London 2005, s. 38n.

¹⁷⁵ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 117.

¹⁷⁶ „Darum sind diese Bürger besonders glücklich, weil niemand durch Reichtum eine herausragende Stellung gewinnen kann.“ – ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 34.

¹⁷⁷ KAGARLICKIJ, J.: *Fantastika, utopie, antiutopie*. Praha 1982, s. 71n.

s násilím, krvesmilstvím, cizoložstvím ani s ostatními zločiny¹⁷⁸. Campanellův cestovatel sice popisuje teoretické tresty¹⁷⁹, ale těmi zde trestají „nešlechtnost, zášť, odpírání povinné vzájemné úcty, lenivost, malomyslnost, hněvivost, šaškovství a lež, kterou nenávidí více než mor“¹⁸⁰. (Předpokládáme, že těmito slovy by Campanella charakterizoval soudobou společnost.) U případného viníka se ve *Slunečním státě* předpokládá uvědomělost špatnosti činu a vědomí spravedlivé odplaty: „Viníka pak přesvědčují a přemlouvají tak dlouho, dokud sám nesouhlasí a nežadá pro sebe trest smrti; jinak nemůže být usmrcen.“ A o několik řádek výše: „Některým viníkům je dovoleno, aby se usmrtili sami [...]“¹⁸¹

Rovněž Moreova Utopie zná pojem zločin, považuje však za něj také např. pohlavní styk před sňatkem či cizoložství¹⁸². Ale obecně lze říci, že vykreslené utopické společnosti působí dojmem, jako by byly zločinu prosty, což ještě umocňuje vyzdvihování etické uvědomělosti a mravních kvalit obyvatel, jež se stávají typickými rysy utopií. Proto podle ideálních představ utopistů žijí lidé v harmonii a svornosti, bez vzájemných závažných sporů, které by narušovaly fungování společenství.¹⁸³ Z utopií přímo čišší jednota a solidarita, což je v přímém rozporu s raně novověkou evropskou společností.

Zejména v důsledku konfesijní rozpolcenosti byla Evropa zachvacována ničivými konflikty, za jejichž klasický příklad můžeme uvést třicetiletou válku. Vnitřní stabilitu států pak ohrožovaly zejména spory o trůn, z nichž nejslavnější konflikt se odehrál na počátku Moreova života v Anglii, kde tzv. válka růží nastolila novou dynastii Tudorovců. Volání po jednotě, řádu a harmonii postupně sílilo v Anglii i na kontinentě a nacházelo svůj ohlas také v utopických textech.

Aby ke konfliktům nedocházelo, jsou v utopiích téměř všechny věci společné (např. ve *Slunečním státě*: domy, ložnice, lůžka, ale také

¹⁷⁸ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 15.

¹⁷⁹ *Tamtéž*, s. 41n.

¹⁸⁰ *Tamtéž*, s. 15.

¹⁸¹ *Tamtéž*, s. 42.

¹⁸² MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 90nn.

¹⁸³ Viz např. ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 48.

ženy a děti)¹⁸⁴ a rovnoměrně rozdělované mezi obyvatele. Ve *Slunečním státě* se dokonce každých šest měsíců určuje, kdo bude bydlet v kterém domě a ložnici. Zákony pak regulují v podstatě všechny oblasti života obyvatel (vedle zmiňované pracovní činnosti také plození dětí, stolování aj.) a varují tvrdými sankcemi jedince, kteří by se pokusili pospolitost zevnitř narušit, ať již sobeckostí či porušováním pravidel obecně vžitě morálky, jež tvoří jeden z pilířů fungování utopické společnosti: „Není tu vináren, není pivnic, nikde nevěstince, žádná příležitost ke zkáze mravů, žádná místa k ukrývání nebo tajným schůzkám, nýbrž přítomná pohotovost očí všech lidí činí nezbytným věnovat se buď obvyklé práci, nebo jenom výjimečně čestné prázdní.“¹⁸⁵ Vysoký morální standart je udržován pomocí tlaku viny a cti, což je možné jen ve společnosti, kde je hanba brána jako trest.¹⁸⁶

Ukázali jsme, že reglementace tvoří jeden ze základních prvků utopické společnosti. Stát zaručuje obyvatelům vysoký životní a morální standard výměnou za práci a poslušnost zákonům.¹⁸⁷ Vedle toho lze také vyčíst silné emoční pouto k mateřskému ostrovu či městu i k ostatním spoluobčanům. Citové pouto pramení z vědomí, že vše je uspořádáno k užitku státu, a tudíž i k prospěchu jeho obyvatel. S přijetím tohoto předpokladu cizinci, kterým bylo dovoleno do měst vstoupit, se pak i u nich projevuje emoční vazba k „nejlepšímu ze všech států“.

Utopiím se dají přisoudit také další znaky komunity – vysoká míra sociální kontroly, tradicionalismus, který podněcuje nedůvěru ke všemu novému, a zejména důraz na kolektivismus, nadřazení zájmu obce nad přání jednotlivců. Negativní stránkou výsledné názorové jednoty, jež v utopických společnostech panuje, se pak jeví omezování osobní svobody a rozhodování jednotlivců, třebaže se zpočátku zdály neomezené.¹⁸⁸ Utopickou společnost bychom vcelku mohli přirovnat k dobře fungujícímu organismu, jehož jedna část bezchybně spolupracuje

¹⁸⁴ I zde lze hovořit o návaznosti na rajske představy – teologicky založená společnost uchovávala představu, že v pozemském ráji by neexistovalo soukromé vlastnictví. – Viz DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003.

¹⁸⁵ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 73.

¹⁸⁶ Srov. GREENBLATT, S.: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago and London 2005, s. 48n.

¹⁸⁷ Srov. KRÍŽOVÁ, M.: *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha 2007, s. 31.

¹⁸⁸ Srov. GREENBLATT, S.: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago and London 2005, s. 40.

s druhou pro blaho celku. Campanella přímo o obyvatelích Slunečního státu píše: „Učí, že v první řadě je třeba se starat o život celku, a teprve potom o život jednotlivců.“¹⁸⁹

Nabízí se otázka: Kde se autoři inspirovali pro výše popsanou vidinu ideální společnosti? Odpověď není tak jednoduchá. – Opět nelze opominout již několikrát zmiňované dědictví starověkých autorů: Platón se staví proti individualismu, Aristoteles vyzdvihuje stát malého rozsahu s omezeným počtem obyvatel a komunitní charakter soužití; a i u dalších antických myslitelů se objevují podobné rysy – např. v díle *Historická knihovna* Diodóra Sicilského¹⁹⁰. Dále lze mluvit o návaznosti na křesťanskou tradici nebeského Jeruzaléma (Zj 3,12)¹⁹¹: „V tomto nebeském Jeruzalémě se zpřítomňují některé charakteristické rysy, které později bez apokalyptického rozměru přebírá utopický žánr: zejména architekturu a urbanismus [...].“¹⁹²

V neposlední řadě se pak utopisté obraceli k tomu, co znali, s čím se denně setkávali – ke skutečnému světu, přesněji řečeno k reálným raně novověkým městům. V této souvislosti autoři knihy *Utopian Thought in the Western World* poukazují na Andreaeho obdiv ke kalvínské Ženevě a polemizují s možností, že za předobraz Slunečního státu je možno považovat papežský Řím.¹⁹³ Morea, který prožil v Londýně téměř celý život a byl i poslancem dolní sněmovny londýnského parlamentu, pak podle Heleny Tampierové v podstatě můžeme označit za městského člověka.¹⁹⁴ V utopiích nešlo samozřejmě o „kopírování“ podoby a fungování skutečného města. Utopisté z něj jen vyšli a přetvořili ho k obrazu svému. Ve výsledku

¹⁸⁹ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 37.

¹⁹⁰ Více k problematice vizí dokonalých společností ve starověké literatuře viz DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003, s. 14nn.

¹⁹¹ ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006, s. 44: „Nebeský Jeruzalém stvořil bůh zároveň s rájem, tedy *in aeternum*. Město Jeruzalém bylo pouze přibližnou napodobeninou transcendentního modelu.“; Užití pojmu Jeruzalém bývá z teologického hlediska přisuzován několikerý význam. Historicky se jedná o město, kde Kristus podstoupil své utrpení. Z alegorického hlediska, symbolicky či ve smyslu podobenství, představuje Jeruzalém církev. Analogicky, tedy ve smyslu vztahu zvláštního k obecnému, zastupuje Jeruzalém věčný nebeský život a znamená ráj. V souvislosti s utopickými texty je nejdůležitější typologický význam – v obrazném smyslu znamená Jeruzalém dobře spravovanou obec, lze ho tedy chápat jako ideální státní útvar.

¹⁹² AÍNSA, F.: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 75n.

¹⁹³ MANUEL, F. E. – MANUEL, F. P.: *Utopian Thought in the Western World*. Oxford 1982, s. 285, 295, 307.

¹⁹⁴ TAMPIEROVÁ, H.: *Thomas More – státník a teolog*. Brno 2002, s. 52.

tak můžeme pozorovat jistou konfrontaci města skutečného s městem ideálním, utopickým.¹⁹⁵

Evropská města v daném období tvořila „svět sám o sobě“. Každé město mělo více méně soběstačnou ekonomiku, určitou autonomii, obvíjející se od jeho typu, a omezené území ohraničené hradbami. Dá se říci, že měšťané spolupracovali ke vzájemnému prospěchu a regulovali pracovní činnost ve městě, převážně prostřednictvím cechů, jež však neplnily pouze roli hospodářské organizace, ale měly vedle toho funkce sociální, náboženské a reprezentativní. Také měšťané, obdobně jako obyvatelé utopií, bývají v pramenech charakterizováni poslušností, jednotou, řádem a svorností. Přičemž hlavně u narativních pramenů musíme brát v potaz jistou idealizovanost obrazu měst, která částečně vychází z inspirace názory Platóna a Aristotela na ideální obec.¹⁹⁶

Města mohla „žít svým životem“, protože stát v pravém slova smyslu ve středověku a raném novověku ještě neexistoval, chápeme-li stát na základě současné politicko-právní definice jako subjekt disponující státní mocí a definovaný zejména vymezeným územím, obyvatelstvem, centralizovanou politickou mocí a byrokracií, unifikovaným právem, rozvitým právním systémem a stálou armádou. Za vhodné proto považujeme rozlišování různých historických typů státu, jak je uvádí po vzoru Otto Hintzeho Hagen Schulze. Ten rozlišuje mezi „I. suverénním mocenským státem v rámci systému evropských států, II. relativně uzavřeným (soukromým) obchodním státem nabývajícím rysů měšťansko kapitalistické společnosti a ekonomiky, III. liberálně právním a konstitučním státem s orientací na osobní svobodu jednotlivce a IV. národním státem, který všechny tyto tendence shrnuje a eskaluje.“¹⁹⁷

Vzestup státu, jenž se dá považovat za jednu z nejvýznamnějších proměn v období raného novověku, znamenal centralizaci moci a vedl k omezení práv a pravomocí měst, protože „aby se stát mohl mocensky

¹⁹⁵ AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 86.

¹⁹⁶ Více k tomuto pojetí města a měšťanů, stejně jako k souvislostem mezi městskou historiografií raného novověku a raně novověkými utopiemi, přičemž utopické vizi ideálního města je určena role normy – viz MILLER, J.: Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie? *Český časopis historický*, 106, 2008, č. 2, s. 261-287.

¹⁹⁷ SCHULZE, H.: *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha 2003, s. 9.

výrazně prosadit, musel město (a měšťany) nejdříve disciplinovat a podřídit kontrole svého administrativního aparátu“¹⁹⁸. Tvůrci prostorových utopií zachovali městský typ společnosti a raně novověké státy často kritizovali pro nedostatečnou sociální kontrolu, špatnou správu, individualismus hraničící s egoismem, konflikty, soupeření o moc i peníze. Přesto i oni použili některé prvky související se státem ve svých dílech. Zejména v utopiích nalézáme rozvinutý centralizovaný byrokratický systém a unifikovaný právní řád. Můžeme se domnívat, že tím chtěli utopisté poukázat na skutečnost, že tyto prvky samy o sobě nejsou špatné, jen jsou nesprávně používány. Celkově utopické vize působí jako obhajoba starého patriarchálního způsobu života v komunitě, blízkého starověkému městskému státu.

2.3 Reálná versus utopická společnost: izolacionismus, cizinci a xenofobie

V souvislosti s kategorií prostoru nesmíme opomenout skutečnost, že Baconovu *Novou Atlantidu* považují někteří utopologové za poněkud odlišný typ utopie. Aínsa ji označuje za příklad utopie otevřené vnějšímu světu.¹⁹⁹ To je sice vyvracováno již na prvních stranách spisu v promluvě jednoho z úředníků Nové Atlantidy k posádce zbloudilé lodi: „Nevstupuj nikdo z vás na pevninu; a hleďte odplout od těchto břehů do šestnácti dní, pokud vám nebude pobyt prodloužen. Mezitím, trpíte-li nedostatkem čerstvé vody či potravin, anebo potřebují-li vaši nemocní ošetření nebo vaše loď opravy, sepište své potřeby a dostane se vám, čeho si žádá milosrdenství.“²⁰⁰ Avšak posléze jsou námořníci vpuštěni na pevninu a ubytováni v Domě pro cizince.

Co se pak dozvídáme z dalších stránek, potvrzuje, že charakteristika *Nové Atlantidy* jako utopie otevřené vnějšímu světu není úplně adekvátní. Její obyvatelé přijali zákon zavazující hosty k mlčení před cizinci a také sami obyvatelé Nové Atlantidy musí některé

¹⁹⁸ MILLER, J.: *Uzavřená společnost a její nepřátelé. Město středovýchodní Evropy (1500-1700)*. Praha 2006, s. 215.

¹⁹⁹ Srov. AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 45.

²⁰⁰ BACON, F.: *Nová Atlantida*. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3. vyd. Praha 1980, s. 10.

informace udržovat v tajnosti.²⁰¹ Styk s cizími zeměmi je dokonce zapovězen, protože „tato země vzkvétá a prosperuje, takže sice lze její šťastný stav na tisícový způsob zvrátit k horšímu, ale na žádný způsob k lepšímu“²⁰². Přesto však přijímají do svého města cizince, kteří chtějí zůstat a každý dvanáctý rok vyplouvají výpravy s posláním opatřit vědomosti z jiných zemí. Sbíráni informací o okolním světě, zatímco sama utopická země zůstává nepoznaná, je pro utopické civilizace příznačné.

Obdobný vztah k cizincům a cizím zemím se objevuje i v dalších utopiích. Izolace je prolamována ve Slunečním státě, kde jsou k cizincům „přívětiví a štedří“²⁰³, a ti se mohou dokonce stát jeho občany. Za poznáním různých národů, zemí a věcí podnikají Slunečňané stejně jako obyvatelé Nové Atlantidy plavby. Z obavy před mravním úpadkem v případě pomíchání místních mravů s mravy cizinců jsou však k cizincům taktéž ostražití.²⁰⁴ Podobným způsobem se chovají k neznámým lidem rovněž obyvatelé Christianopolis, kde cizinci musí nejprve projít třemi zkouškami, než jsou vpuštěni do města, ale pak už jim nic nebrání v jeho poznávání a lidé jsou k nim milí a vstřícní. Omezování ve styku s cizinou jsou také Utopijští, kteří potřebují k cestě za hranice města úřední povolení s předem stanoveným počtem dní pobytu.²⁰⁵

Cizinci představují potenciální hrozbu narušení harmonie, protože jejich příchod znamená vnášení „nového a neznámého“ a tedy nebezpečí rozvratu a chaosu pro zaběhnutou a dobře fungující společnost. Avšak od chvíle, kdy projeví ochotu se přizpůsobit nově objevenému světu (splnění zkoušek či naplnění určitých požadavků – např. v *Nové Atlantidě* přijímají za občany jen křesťany; v *Christianopolis* a ve *Slunečním státě* musí cizinec podstoupit zkoušky, které odhalí jeho osobnost), již nepředstavují riziko, protože akulturací a asimilací s místním obyvatelstvem se začleňují mezi plnohodnotné

²⁰¹ *Tamtéž*, s. 19.

²⁰² *Tamtéž*, s. 22.

²⁰³ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 35.

²⁰⁴ TÝŽ: O nejlepším státě. In: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 62.

²⁰⁵ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 73.

občany a přijímají tak zákony a normy utopického státu (někde dokonce prostřednictvím obřadů a přísah²⁰⁶).

S obdobným nedůvěřivým chováním k nově příchozím se ostatně setkáváme v městské historiografii raného novověku. Měšťané v reálném světě se snažili udržet kulturní, jazykovou, právní a konfesijní integritu města, a zajistit tak jeho jednotu.²⁰⁷ Xenofobie se projevovala např. v neochotě přijímat nové členy do cechů či v náročnosti podmínek pro získání městských práv. Kdo se chtěl stát měšťanem, musel dostat několika kritériím: musel prokázat, že je osobně svobodný, získat ve městě dům, vykonávat živnost, případně vyhovět dalším např. konfesijním či jazykovým požadavkům.

Analogicky jako na problematiku přijímání cizinců do svého středu lze pohlížet také na vztah občanů utopií k informacím zvenčí. Až v jejich rukou přestávají být tyto vědomosti potenciálně nebezpečné a stávají se užitečnými, jelikož je zajištěno, že budou přizpůsobeny a využívány pouze k užitku dané společnosti.

Přicházející cizinci a informace z okolního světa plní v utopických knihách specifickou funkci: Poskytují možnost srovnání utopického světa se světem reálným. Přítomnost hostů na území utopií a posléze jejich odchod zpět do čtenáři známého světa, kde vyprávějí o poznaných utopických státech, tak vytváří třetí plochy potřebné pro pochopení účelu utopií.²⁰⁸ Stejný dopad má kontrast zeměpisné fikce utopických světů s reáliemi existujícího světa. Utopisté zmiňují ve svých dílech reálné státy, města, národy. Z určitého úhlu pohledu se může zdát, že tím posilují víru v existenci svých smyšlených zemí, avšak v jiné rovině tuto skutečnost můžeme chápat také jinak: Tímto faktorem, stejně jako např. ještě leitmotivy moře a hradeb představujícími izolaci, vyjadřují utopisté distanc od známého světa a stejně tak od současnosti, čímž se posouváme k problematice času v utopických knihách.

²⁰⁶ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 35.

²⁰⁷ Viz MILLER, J.: Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie? *Český časopis historický*, 106, 2008, č. 2, s. 261-287.

²⁰⁸ Srov. AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 40.

3 Čas a utopie

V následující kapitole se zabýváme způsobem vnímání času raně novověkou evropskou společností a pojetím času ve vybraných utopiích. Neopomíjíme ani aspekt vývoje, jenž se s časem neodmyslitelně pojí. Zvláštní pozornost věnujeme vztahům reálných i utopických společností k minulosti, přítomnosti i budoucnosti, protože obecně se akceptuje názor, že raně novověké utopické společnosti stojí mimo čas, přesněji řečeno postrádají dějinný rozměr. Aniž bychom se snažili toto tvrzení popřít, ukážeme, že problematika kategorie času je poněkud složitější.

3.1 Proměny vnímání času

Vycházíme ze základní teze, že se evropská společnost až do 18. století obracela spíše k minulosti, věrna víře, že vše dobré je trvalé, a tudíž přichází z minulosti prostřednictvím předávání zvyků, zásad, pravidel apod. z generace na generaci. Fungování společnosti se na minulosti zakládalo. Uveďme např., že privilegia a s nimi spojené sociální postavení byly legitimovány původem, rodokmenem či že revoluce byly považovány za prostředek obnovy starých práv. Logickým důsledkem tohoto smýšlení se jeví vnímání budoucnosti jako nejisté entity, jako zdroje obav. Souvislosti musíme hledat v první řadě v problematice náboženství.

Křesťanská víra (i víra židovská, z níž křesťanství vychází) se prezentuje jako náboženství paměti. V křesťanské tradici minulost ovlivňuje podobu budoucnosti, vždyť i budoucnost světa byla předpovězena v minulosti a popsána v Bibli. Základním náboženským postupem křesťanství se tak stává připomínání minulosti.²⁰⁹ Tato skutečnost je zjevná už na samotném dni²¹⁰ určeném ke křesťanské bohoslužbě, který odkazuje k biblickému stvoření: „Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý. Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý je *den* odpočinutí Hospodina, tvého Boha. [...]

²⁰⁹ Více viz LE GOFF, J.: *Paměť a dějiny*. Praha 2007, s. 83nn.

²¹⁰ Je zajímavé, nikoli však důležité, že původně byla jako den odpočinku svčena sobota (jak dokládá tradice židovského sabatu) a teprve postupně se modlitby a odpočinek křesťanů přenesly na neděli.

V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý.“ (Ex 20,8-11)

Snad ještě silněji se orientace k minulosti projevuje v tradici křesťanských svátků, jimiž se věřící vracejí k významným událostem spojeným s křesťanstvím, zejména s formováním církve. Posvátný čas liturgických obřadů nabývá povahy neměnného věčného trvání prostřednictvím „času cyklického, vratného a znovu dosažitelného, jakési věčné mytické přítomnosti, do níž se náboženský člověk periodicky navrácí prostřednictvím ritů“²¹¹. Přes výše uvedené skutečnosti však nesmíme opomíjet, že křesťanství přísluší velká zásluha na upřednostnění lineárního běhu času před starověkým cyklickým pojetím.²¹²

Chápání reality ve starověku postrádalo dynamiku, protože lidé vnímali čas především jako opakující se cykly. Jejich život řídily pravidelně se objevující události: záplavy, žně, pohyb nebeských těles apod.²¹³ Rysy cyklického vnímání času nalezneme také u Platóna, který věřil v nutnost zániku současného světa, aby mohl být obnovený v lepší podobě. Kdežto židovsko-křesťanská tradice se orientuje na eschatologické vidění světa a s ním spojené lineární plynutí času, vycházející z domněnky o počátku a konci dějin vedených Bohem. Teorie lineárního času se tedy zakládá na myšlence neustálého vývoje²¹⁴ (který však nemusí nutně znamenat změnu k lepšímu, protože idea pokroku zůstává křesťanskému myšlení neznámá).

Jak již bylo řečeno, ve starověku převládající cyklické pojetí času se opíralo také o pohyby nebeských těles. Podle nich se nejen předvíдалy budoucí události, ale také měřil čas. Lidé si brzy povšimli pravidelnosti v pohybech Měsíce i Slunce a jejich souvislosti s koloběhem přírody a naučili se jich využívat pro vytvoření kalendáře,

²¹¹ ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006, s. 49.

²¹² Srov. SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1969, s. 47.

²¹³ Typickým příkladem civilizací fungující na základě cyklického pojetí času je starověký Egypt, kde se životy lidí orientovaly podle řeky Nilu. Nil a jeho záplavy řídily zemědělské činnosti (záplavy, osetí a růst plodin, sklizeň), které byly středobodem existence prostého Egyptěana.

²¹⁴ Více viz LEMON, A. C.: *Philosophy of History. A Guide for Students*. London and New York 2003.; ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006, s. 74n.

který jim zjednodušoval život. Některé civilizace se orientovaly spíše podle měsíčního téměř dvaceti osmi denního cyklu, jiné považovaly za zásadní nebeské těleso Slunce, jehož cesta po obloze vedla ke stanovování délky časové jednotky známé jako rok a k určování ročních období. Navíc přitahoval pozornost nesoulad měsíčního a slunečního cyklu. Specifickým způsobem tento problém vyřešili Babylóňané: vytvořili kalendář s devatenáctiletým cyklem, v němž zkombinovali sedm roků o třinácti měsících (o délce jednoho měsíčního cyklu) se zbývajícími dvanácti lety o dvanácti měsících.²¹⁵

Velkou znalost teorií o měsíčním i lunárním cyklu prokázal ve *Slunečním státě* Campanella: „Čas počítají podle tropického, nikoli však podle hvězdného roku²¹⁶; každoročně zaznamenávají o kolik první předbíhá druhý. [...] Měsíce vypočítávají podle měsíčního pohybu, rok pak podle slunečního; a vzhledem k tomu, že jedno souhlasí s druhým až v devatenáctém roce, kdy i hlava Draka dokončuje svou dráhu, vytvořili novou astronomii.“²¹⁷ Výše uvedený babylónský kalendář podkopává tezi o nové astronomii, důležitost úlohy nebeských těles však z celého textu *Slunečního státu* zřetelně vyplývá. Sedm pásem, na která je Sluneční stát rozdělen, nese pojmenování podle sedmi nebeských těles, považovaných v době vzniku textu na základě přetrvávajícího Ptolemaiova systému za zemské oběžnice (Slunce, Měsíc, Merkur, Venuše, Mars, Jupiter, Saturn).²¹⁸ Na dominantní úlohu Slunce odkazuje nejen samotný název utopie, ale také titul nejvyššího vládce. Vlivy nebeských těles hrály roli již při založení státu²¹⁹ a jsou považovány za významné pro jeho šťastnou existenci – podle

²¹⁵ BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997, s. 23nn.

²¹⁶ Tropický rok je doba mezi dvěma po sobě následujícími průchody Slunce (středu slunečního disku) bodem jarní rovnodennosti. Trvá 365 dní 5 hodin 48 minut 45,4 sekund. Je základem pro rok kalendářní. Hvězdný neboli siderický rok udává dobu, za kterou oběhne Země kolem Slunce vzhledem ke vzdáleným hvězdám. Má délku 365 dní, 6 hodin, 9 minut, 9 sekund. – Rozdíl v trvání tropického a hvězdného roku je způsoben specifickým pohybem zemské osy označovaným jako precese. (pozn. L.W.)

(údaje podle <<http://www.progr.cz/index.php?zobraz=clanek&id=12>>)

²¹⁷ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 47.

²¹⁸ *Tamtéž*, s. 8.

²¹⁹ *Tamtéž*, s. 37.

postavení hvězd bývá určována vhodná doba pro plození dětí, setbu, žně i vinobraní.²²⁰

Přítomnost víry v moc nebeských těles řídit životy lidí i chod celého společenství projevující se ve *Slunečním státě* představuje krajní obdobu pozice astrologie v evropské společnosti. Přestože křesťanští teologové brojili proti věštění, nedokázali ho z evropské společnosti, prahnoucí po poznání obávané budoucnosti, vymýtit. Vábení hvězd podléhali také jedinci z řad církve, jak dokládá právě příklad dominikánského mnicha Tomassa Campanelly. V moc nebeských těles věřil rovněž protestantský teolog Johann Valentin Andreae, jak můžeme určit z pozic, které přisoudil astronomii a astrologii v *Christianopolis*. O astronomii říká, že „nemá menší zásluhy na lidském pokolení než každé jiné umění“²²¹; a následně o astrologii: „Také ona je hodna nějakého čestného titulu.“²²² Uznává však, že astrologie neposkytuje jisté výsledky a nad vliv hvězd vždy staví boží moc.

U ostatních utopistů se s uváděným zdůrazněním působení nebeských těles nesetkáváme (o Moreovi bylo známo, že přestože astronomii studoval a byl v ní zběhlý, astrologií pohrdal²²³). Nemůžeme tedy tuto skutečnost považovat za charakteristický rys utopie určité epochy, ale pouze za projev autorových názorů. Ze stejných důvodů lze např. v *Nové Atlantidě* vypožorovat vliv Baconova empirismu.²²⁴

Přestože jsme si ukázali, že i ve starších obdobích lidských dějin figurovala v pojetí času jistá vědeckost (i astrologie přidružená k astronomii byla považována za vědu), měli bychom se ještě vrátit k roli náboženství. V evropské mentalitě byla po dlouhou dobu zakotvena víra, že na počátku světa v období zlatého věku žili lidé šťastně a blaženě: „Až do nedávné doby, kdy se potvrdilo, že ‚lidský fenomén‘ vzniká pomalým a obtížným vývojem, věřila řada civilizací na prvopočáteční ráj, kde panovala dokonalost, svoboda, mír, blaho a hojnost a kde nebylo svárů, napětí a konfliktů. [...] Počáteční blaženost

²²⁰ *Tamtéž*, s. 45.

²²¹ „Sie hat nicht geringere Verdienste um das Menschengeschlecht als jede andere der Künste.“ – ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 101.

²²² „Auch sie ist manchen Ehrentitel wert.“ – *Tamtéž*, s. 102.

²²³ Srov. TAMPIEROVÁ, H.: *Thomas More – státník a teolog*. Brno 2002, s. 55.

²²⁴ BACON, F.: *Nová Atlantida*. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3. vyd. Praha 1980, s. 39, 41.

se objevila v náboženstvích, která chápou čas cyklicky, stejně jako v náboženstvích, která čas berou za vektor jdoucí od jednoho ráje k druhému.²²⁵

Jean Delumeau hovoří o jisté obnově víry ve zlatý věk na začátku novověku a staví ji do souvislosti s postupujícím objevováním povrchu Země: „Zeměpisná představa o planetě se zpřesňovala a její iluzornost se ve srovnání s minulostí zmenšovala. Spolu s tím naopak rostla potřeba kompenzovat mizející sféru fantastična.“²²⁶ Jeho názor může podpořit skutečnost, že zmiňované vlastnosti zlatého věku (dokonalost, svoboda, mír, hojnost a žádné sváry, napětí, konflikty) bychom mohli vztáhnout na raně novověké utopické světy Morea, Campanelly a dalších, čehož si byl Delumeau vědom: „Blízkým příbuzným lítosti nad zlatým věkem se nám zdál být útěk do jiného světa, který se zrcadlí v utopiích. Po patnácti stoletích, během nichž se na utopie pozapomnělo, začaly v 16. století znovu vzkvétat.“²²⁷ Zřetelně tedy vyplývá na povrch nejen vzájemná provázanost proměn v pohledu na prostor a čas, ale také souvislost mezi utopickými vizemi a pojetím času s počátkem jako nejšťastnější doby.

Fenomén víry ve zlatý věk, propojený v křesťanství s rájem popisovaným v Bibli a myšlenkou o prvotním dobru člověka²²⁸, ovlivnil pohled Evropanů na americký kontinent – Evropané nejprve věřili, že Nový svět je skutečně „nový“ a nachází se na počátku svého vývoje.²²⁹ Kdežto Evropa, Starý svět, nesla břímě dějin. Amerika se stala symbolem nového začátku. Proto byly americké osady a kolonie často pojmenovávány jako Nový Amsterdam, Nová Granada, Nové Španělsko

²²⁵ DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003, s. 13.

²²⁶ *Tamtéž*, s. 125.

²²⁷ *Tamtéž*, s. 128.

²²⁸ Srov. ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006, s. 62n: „Člověk touží znovu nalézt činnou přítomnost bohů, touží žít také v čerstvém, čistém a ‚silném‘ světě, takovém, jaký vyšel z rukou stvořitele. [...] Křesťanským slovníkem vyjádřeno, jde o ‚nostalgii po ráji‘, třebaže náboženský a ideologický kontext je na úrovni primitivních kultur docela jiný než v židovsko-křesťanské tradici. Ale mytický čas, jež se náboženský člověk snaží periodicky neaktualizovat, je čas posvěcený božskou přítomností a lze říci, že touha žít v *božské přítomnosti* a v *dokonalém* (protože právě narozeném) světě odpovídá nostalgii po rajské situaci.“

²²⁹ Srov. OUŘEDNÍK, P.: *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem. Pokus o vymezení jednoho žánru*. Praha 2010, s. 45nn.

apod. Teprve s postupným poznáváním amerického území dospěli Evropané k přesvědčení, že Nový svět je starší, než se původně zdálo.²³⁰

Objevení Ameriky v kombinaci s myšlenkou zlatého věku mělo dopad i na další mýtus – mýtus země zaslíbené. O něm jsme se letmo zmínili v kapitole věnované prostoru, avšak problematika země zaslíbené spadá také, a snad i více, do problematiky časové, pokud souhlasíme s Fernandem Aínsou, který říká, že „ze země Kananejské, zeměpisně umístěné v Palestině, přechází do duchovního prostoru lidské naděje“²³¹. A naděje se vždy pojí s budoucností. Nově objevené území Ameriky v kombinaci s vírou v její nedotčenost dějinami, vyvolalo domnění, že se jedná o novou zemi zaslíbenou. Kombinují se zde tedy prvky minulosti a budoucnosti. Minulost je ztraceným rájem, přítomnost špatnou realitou a v budoucnosti se skrývá naděje na nový zlatý věk v zemi zaslíbené.

Prvek budoucnosti se ještě zřetelněji uplatňuje v očekávání příchodu tisícileté říše Kristovy. Víru, že po zničení světa bude na zemi na dobu tisíce let nastolena spravedlivá říše božího Syna, který podruhé sestoupí na zem, zdůrazňují zejména různé sekty a náboženská hnutí²³². Oporu pro tuto naději vidí v doslovném chápání Bible (Zj 20,1-10), odlišném od oficiální církevní nauky, jež prezentuje tisíciletou říši Kristovu jako probíhající vládu církve. Jak blízko může mít tisíciletá říše Kristova k utopiím, naznačuje názor Karla Mannheima, který dokonce označil chilialismus novokřtěnců za „základní, nejradikálnější formu novodobé utopie“²³³. Podobnost mezi utopiemi a Mannheimovou teorií chiliasmu²³⁴ vidíme v popření vývoje a zdůraznění role přítomnosti. Podle Mannheima se vyznavači chiliasmu nevracejí k minulosti ani se neorientují k nadějně budoucnosti, nýbrž zdůrazňují ono „nyní“, ke kterému se pojí jejich očekávání.²³⁵

²³⁰ AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 83, 87.

²³¹ *Tamtéž*, s. 76.

²³² Ve starších dobách se setkáváme s chiliasmem např. u Joachima z Fiore prohlášeného církví za heretika, dále u novokřtěnců nebo v husitství, kde ale působil vnitřní rozkol. Z mladších církví vyznávají chiliasmus např. Adventisté sedmého dne či Svědkové Jehovovi.

²³³ MANNHEIM, K.: *Ideologie a utopie*. Bratislava 1991, s. 253.

²³⁴ Srov. KALIVODA, R.: Emancipace utopie. *Studia Comeniana et historica*, 17, 1987, č. 33, s. 9.

²³⁵ MANNHEIM, K.: *Ideologie a utopie*. Bratislava 1991, s. 255n, 262, 271.

Nástup a upevnění víry v lepší budoucnost se tedy specificky odráží v náboženském citění, avšak více než s ním souvisí s vědou (a technikou). Velkou zásluhu na tom nese renesance, jež oživila starověkou vzdělanost. Raný novověk je považován za období, kdy se formuje moderní věda²³⁶, přičemž výsadní postavení mezi vědami si po dlouhou dobu udržela astronomie. Astronomie se v podstatě stala spojovacím můstkem i zdrojem sváru mezi náboženským a vědeckým viděním světa. Tím prvním proto, že byla předmětem zájmu obou přístupů, tím druhým v důsledku nesouladu tradičního náboženského výkladu o pohybech a funkcích nebeských těles s výsledky, k nimž došly významné osobnosti astronomie jako Mikuláš Koperník, Tycho de Brahe, Johannes Kepler aj.

Vedle astronomie se i další vědecké obory dočkaly rozvoje a celkový vědecký rozmach raného novověku vedl k přehodnocení vnímání vývoje lidstva, protože nové objevy a vynálezy nejen usnadňovaly lidem práci a zpříjemňovaly život, ale také napomáhaly odkrývat nová fakta o světě a vysvětlovaly „nevysvětlitelné“ (např. Newton vysvětlil gravitaci). V důsledku především ukázaly, že lidský potenciál není zdaleka vyčerpán. Mínění o dějinách lidstva jako směřování od dokonalosti k úpadku se tak pomalu začalo přetvářet ve víru v neustálé zdokonalování civilizace. Představitelkou těchto úvah na poli historie se stala tzv. filozofie dějin, která usiluje o pochopení smyslu dějin. Vychází z předpokladu o existenci určitých zákonů, podle nichž dějiny probíhají, a snaží se je odhalit, čímž staví historii do polohy exaktní vědy.

Zmínili jsme se o přechodu od cyklické teorie dějin k lineární vizi. Lze jej jasně vypozařovat také ve filozofii dějin. Za reprezentanta cyklického vnímání historického vývoje, který je bližší Platónovu pojetí změny, můžeme v 17. století označit zejména Giambattistu Vica. Vico vyložil běh dějin ve třech postupných fázích: věk bohů, kdy světu vládne iracionálně; věk hrdinů, v němž společnost částečně bere své záležitosti do vlastních rukou; a věk lidí s převahou racionality a vznikem

²³⁶ Moderní věda je definována vlastní oblastí zájmu, terminologickým aparátem, moderními vědeckými metodami... Pokrok, který věda udělala během 17. století, je označován jako vědecká revoluce, protože zejména v metodologii vědy nastaly zásadní změny. V 17. století také vznikly moderní vědecké společnosti – jako první byla roku 1662 založena Royal Societas v Anglii.

civilizace. Pokud věk lidí ohrožuje úpadek mravů, může dojít k zhroutilní společnosti a jejímu návratu do počátečního stádia, kde vládnou bohové.²³⁷ Vicovo pojetí kombinující postupný vývoj společnosti s návratem na začátek je důkazem částečného přetrvávání cyklického chápání vývoje světa.

Až v následujícím století vystupují skotští osvícenci v čele s Williamem Robertsonem s tzv. stadiální historií založenou na trvalém pokroku²³⁸ a konci v ideálním stadiu. Jejich fáze vývoje společnosti (lovečsko-sběračská, pastevecká, agrárně-zemědělská a komerčně obchodní) již vynechávají z vývoje lidstva bohy. Jako nezbytnou pohánějící sílu pro změnu vidí skotští osvícenci konflikt a na základě vědeckých poznatků vytvářejí linii od primitivního k dokonalému stavu společnosti.²³⁹

Od 18. století tedy nastává změna ve smýšlení o směřování společnosti od šťastné minulosti k nejisté budoucnosti, řečeno Le Goffovými termíny – pesimistickou vizi dějin nahrazuje optimistická²⁴⁰. K jejímu prosazení přispělo vedle vědeckého pokroku několik dalších okolností: nástup osvícenství, přinášející nový pohled na možnosti člověka; rozvoj přírodních věd a průmyslová revoluce; Velká francouzská revoluce, opomíjející staré zákony a vytvářející nové; či Hegelův objev dějinnosti²⁴¹ – vidění světa jako neustále proměnlivé skutečnosti, které převzaly vedle filozofie i další vědy.

²³⁷ Více viz LEMON, A. C.: *Philosophy of History. A Guide for Students*. London and New York 2003, s. 127-167.

²³⁸ Víru v pokrok nalezneme již u Platónova následovníka – Aristotela. Oproti Platónovu pojetí každé změny jako degenerace, u Aristotela zaznívá optimismus, zakořeněný ve víře, že změna může znamenat i pokrok. Nijak výrazně se však historickým vývojem nezabýval. Chápání vývoje jako pokroku pak rozpracoval Hegel ve své teorii dějinnosti.

²³⁹ Více o stadiální historii viz O'BRIEN, K.: *Between Enlightenment and Stadiial History: William Robertson on the History of Europe*. *British Journal for Eighteenth Century Studies*, 1993, č. 16.

²⁴⁰ LE GOFF, J.: *Paměť a dějiny*. Praha 2007, s. 13.

²⁴¹ Srov. ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd., Praha 2006, s. 76: „Hegel přejímá židovsko-křesťanskou ideologii a aplikuje ji na univerzální dějiny v jejich úplnosti: universální duch se projevuje *neustále* v historických událostech a projevuje se pouze v těchto událostech. Dějiny se tudíž stávají *ve své úplnosti* theofanií: vše, co se v dějinách stalo, *se tak muselo stát*, protože univerzální duch tomu tak chtěl. To je otevřená cesta pro rozmanité formy filosofie dějinnosti, které přineslo 20. století.“; Viz také LEMON, A. C.: *Philosophy of History. A Guide for Students*. London and New York 2003, s. 201-237.

Zmiňované události, objevy a myšlenky přispěly ke změně kolektivní paměti. Souhlasíme s Le Goffem, který říká: „Až do renesance, a dokonce až do 18. století přikládaly západní společnosti minulosti velký význam, protože čas počátků a předků jim připadal jako čas nevinnosti a blaženosti. Vytvořily si představu mytických časů, zlatého věku, ráje na zemi. Dějiny světa a lidstva se jim jevily jako dlouhé období úpadku. [...] Ve vztahu k vědě, literatuře a umění vznikla koncem 17. a první poloviny 18. století polemika kolem protikladu staré/moderní, jež projevila tendenci hodnotící postoj k minulosti převrátit. Staré se stalo synonymem přežitého a moderní synonymem pokrokového. Představa pokroku pak skutečně zvítězila v osvícenství a v 19. století a na počátku 20. století se rozvinula s ohledem na vědecký a technický pokrok.“²⁴²

Dějiny vnímání času mohou pod vlivem uvedeného citátu svádět k nesprávnému zjednodušení na dějiny soupeření náboženství a vědy (která usiluje o podmanění přírody), resp. na soupeření víry a rozumu či Boha a přírody, na základě skutečnosti, že se oba principy snažili teologové, avšak i vědci²⁴³, uvádět v soulad. Propojovací tendence se projevuje i v utopiích, kde je zájem o přírodu obhajován božím působením v ní, proto obyvatelé utopických světů „za uctívání milé božstvu pokládají pozorování přírody a chválu z něho vyplývající“²⁴⁴.

Uznáváme, existovalo jisté napětí mezi náboženskými a vědeckými záležitostmi, vždyť není výjimkou, že byli utopisté obviňováni z hereze a kacířství. Nesmíme však opomíjet skutečnost, že utopisté sice byli svým založením filozofové, tedy lidé vědy, ale zároveň se jednalo o osoby věřící – v žádném případě nelze hovořit o ateismu.

Místo rozporu víry a rozumu proto bude vhodnější hovořit o snahách po sladění starého a nového diskursu v pohledu na svět. Starý diskurs pod vlivem tradiční teologie preferuje vysvětlování světa a veškerých změn v něm božským působením, kdežto nový diskurs prohlubuje možnosti poznání zákonitostí přírody, aniž usiluje o vysvětlování vzniku a vývoje všech věcí vůlí Boha. Neznamená

²⁴² LE GOFF, J.: *Paměť a dějiny*. Praha 2007, s. 18n.

²⁴³ Např. Isaac Newton soudil, že jeho tři pohybové zákony a gravitace řídí kosmos, avšak pouze s boží pomocí.

²⁴⁴ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 109.

to však, že božské působení popírá. Pouze se odklání od tradiční křesťanské gnozeologie. Přesně to je také případ utopistů, kteří se zaměřují na přírodu, rozvoj věd a poznání, což ale nijak nepopírá jejich náboženskou víru, pouze ji narušuje v některých (zpravidla nedogmatických) otázkách.

Převládající postoj utopistů vystihuje Campanella v úvaze o *Slunečním státě*: „My si totiž nepředstavujeme náš Stát jako zřízení dané Bohem, ale jako společnost vytvořenou prostřednictvím filozofického usuzování, a vycházíme přitom z možností lidského rozumu, abychom ukázali, že pravda evangelia odpovídá přirozenému pořádku věcí. A pokud se v určitých věcech skutečně nebo jen zdánlivě od evangelia odkláme, pak to nelze připisovat bezbožnosti, ale lidské slabosti, jež, nepromluvilo-li dosud Boží zjevení, považuje za správné mnohé z toho, co se později, ve světle zjevení, jeví zcela jinak [...]“²⁴⁵

Srovnávání starého a nového diskursu se ukazuje jako metoda vhodně aplikovatelná na problematiku pojetí času a prostoru, zejména pokud přihlížíme k raně novověkým utopickým textům. Jedná se však pouze o jeden z možných přístupů.²⁴⁶

3.2 Minulost, přítomnost, budoucnost v utopiích 16. a 17. století

Na některé aspekty utopického času jsme poukázali již v souvislosti s proměnami vnímání času, nyní se ještě věnujme zajímavým kategoriím minulosti, přítomnosti a budoucnosti, které si vzhledem k problematice utopií zaslouží zvýšenou pozornost. Podle Aínsy utopické společnosti nemají minulost, resp. minulost zůstává neznámá, ani budoucnost, protože nepodléhají vývoji.²⁴⁷

Musíme uvést Aínsova slova na pravou míru, nelze totiž opomíjet skutečnost, že v *Utopii* jsou, třebaže stručně, popisovány činy panovníka Utopa. Ve *Slunečním státu* se pak dočteme o původu národa:

²⁴⁵ CAMPANELLA, T.: O nejlepším státě. In: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 59.

²⁴⁶ Stejně tak bychom mohli zaměřit pozornost např. na proměny státu. Moderní stát, který se začíná formovat na konci raně novověkého období, nenachází pro svou podobu ospravedlnění v minulosti, dochází tedy k vytváření nových státních diskursů.

²⁴⁷ AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 22.

„Tento národ se přistěhoval z Indie, odkud uprchl, když byl poražen Mongoly, lupiči a násilníky, kteří jeho rodnou zemi vyplenili, a rozhodl se vést filozofický, pospolitý způsob života.“²⁴⁸ O mnoho sdílnější nebyl ani Andreae, který popisuje pouze ideové příčiny vzniku města a výběr ostrova Capharsalama.²⁴⁹ Jen Bacon se o minulosti svého ostrova rozepsal poněkud více. Na několika stranách²⁵⁰ popisuje dávné události a dřívější situaci ostrova až po vládu zákonodárce Solamona, který znamenal pro Novou Atlantidu totéž, co Utopos pro Utopii.

Všechny uvedené odkazy na minulé bytí utopických společností (s výjimkou *Nové Atlantidy*, která je předzvěstí časové utopie, jak si dále ukážeme) se však týkají bodu vzniku utopických společností, nezaměřují se na vývoj v čase. Dostávají pouze čtenářovu logickému úsudku o počátku všech věcí („[Slunečnané] Uznávají, že je neobyčejně neskonné rozhodnout, je-li svět stvořen z ničeho, nebo z trosek jiných světů, nebo z chaosu, považují však nejen za pravděpodobné, ale naopak za zcela nepochybné, že byl stvořen a že neexistoval od věčnosti.“²⁵¹) a dávají tím utopiím historický základ, aniž by je však zatížily břemenem historie.²⁵² Minulost nehraje pro utopickou společnost, na rozdíl od společnosti reálné (viz 3.1), významnější roli.

S výše uvedeným Aínsovým tvrzením o minulosti, které jsme vztáhli na raně novověké utopie, tak můžeme souhlasit – třebaže s výhradami; zvláště když neopomineme poměrně lépe formulovanou myšlenku z knihy *Vzkříšení utopie*: „Tradiční utopie nepočítají s tím, jak byly vyvolány změny, které jsou od začátku pokládány za samozřejmé, čímž zůstávají nezodpovězené otázky typu jak, proč a kdy. Nový řád existuje již od prvních stránek všech utopií, funguje a nikdo jej nezpochybňuje. Nenarazíme na dějinnou kauzalitu

²⁴⁸ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 13.

²⁴⁹ ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 17.

²⁵⁰ BACON, F.: *Nová Atlantida*. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3. vyd. Praha 1980, s. 19nn.

²⁵¹ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 47.

²⁵² Podle Markéty Křížové má tato charakteristika základ ve vnímání původních obyvatel amerického kontinentu jako lidí stojících na začátku dějin. - KŘÍŽOVÁ, M.: *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha 2007, s. 33.

a tím méně na historiografický proces, který by vedl k nové skutečnosti.²⁵³

Tím se posouváme k otázce uchopení budoucnosti. Nejprve znovu uvedme již dříve v souvislosti s problematikou prostoru zmiňovaný citát z *Nové Atlantidy*: „[...] tato země vzkvétá a prosperuje, takže sice lze její šťastný stav na tisícerý způsob zvrátit k horšímu, ale na žádný způsob k lepšímu.“²⁵⁴ Tato pasáž naznačuje, že prostor pro vývoj utopické civilizace neexistuje, protože současný stav je ideální a nad ten už nic být nemůže. Podle stadiální historie dosáhly společnosti utopií trvalé dokonalosti. Podle filozofie dějin založené na cyklickém vnímání historického vývoje by mohl následovat jen úpadek, kterému se obyvatelé utopií vehementně brání.

Campanella své přesvědčení o trvání Slunečního státu vyjadřuje v *Úvaze o nejlepším státě*: „Zastáváme názor, že Stát bude trvat až po některý z těch velkých světových převratů, jejichž důsledkem bude nastoupení nového věku. Co nejpečlivěji se totiž už předem snažíme – pokud jen se to nepříčí zásadám ctnosti – udělat vše pro to, abychom zabránili moru, válce, hladu nebo útoku dravé zvěře.“²⁵⁵ Uvědomuje si tedy nutnost konce všeho, ale nepředpokládá vývoj.

Narážíme zde na podobnou záležitost jako v otázce minulosti a počátku utopických světů – utopista teoreticky uznává, že vše má svůj počátek a konec, prakticky však jím stvořený svět tyto nutnosti opomíjí. Jak výstižně poznamenala ve své diplomové práci Klára Pučalíková, utopisté nechápou „budoucnost jako proces, nýbrž jako stav, stejně jako své utopie“²⁵⁶. Její následný předpoklad, že si tvůrci utopií uvědomovali kontinuální vývoj, ale pro snadnější vyjádření svých myšlenek pracovali s uzavřeným stavem světa, však přijímáme jen s dodatkem, že toto řešení vztahu k budoucnosti se utopistům nabízelo především pod vlivem funkce utopie, podle níž měla kritizovat a inspirovat dobovou

²⁵³ AÍNSA, F.: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 161.

²⁵⁴ BACON, F.: *Nová Atlantida*. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3. vyd. Praha 1980, s. 22.

²⁵⁵ CAMPANELLA, T.: *O nejlepším státě*. In: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 63.

²⁵⁶ PUČALÍKOVÁ, K.: *Utopie a dystopie v dějinách myšlení*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Katedra filozofie, Brno 2007, s. 77. [cit. 20. 2. 2011] Dostupné na WWW: <http://is.muni.cz/th/64916/ff_m_b1/>

společnost. Svou roli mohla sehrát také skutečnost, že „vidět dějiny, vidět pohyb v životě společnosti, to bylo stále více znakem kacířství, protože to vedlo k názorům o nutnosti změny stávajícího řádu“²⁵⁷.

V každém případě se jako důležité rysy vyplývající z uchopení kategorie času v utopických spisech projevují stagnace a stabilita. Čas panující v utopických společnostech můžeme označit jako statický, absolutní, Aínsa trefně hovoří o „věčné přítomnosti“²⁵⁸. S ohledem na problematiku dějin si můžeme vypůjčit podle Le Goffova vzoru termín „nehybné dějiny“²⁵⁹. Ať již zvolíme kterékoli pojmenování, důležitá je informace, že se utopisté nedívají dopředu, ani neohlížejí zpět, nýbrž se soustředí na přítomnost.

Musíme však rozlišit dva druhy přítomnosti, které se v utopiích vyskytují. První z nich bychom mohli nazvat přítomností reálnou. Jedná se o skutečnou dobu, v níž žili autoři textů. Ta se do všech utopií více či méně skrytě promítá. Nejzřetelněji proniká do *Utopie* Thomase Morea, a to prostřednictvím vypravování Rafaela Hythlodaiie o návštěvě Anglie, v němž zmiňuje povstání cornwaldských horalů proti Jindřichovi VII. na konci 15. století a vychvaluje osobnost Johna Mortona, canterburského arcibiskupa, kardinála a lorda kancléře. Na líčení postavy Johna Mortona se zřetelně projevuje vliv osobních zkušeností utopistů na jejich dílo, protože More byl jako dítě poslán k Mortonovi na vychování a velmi se mu po celý život obdivoval.

Campanella pro změnu vyjmenovává ženy, které se dostaly k vládě v 16. století: „Ruska v Turecku, Bona v Polsku, Marie v Uhrách, Blanka v Toskánsku, Markéta v Belgii, Marie ve Skotsku a v Hispánii Isabella [...]“²⁶⁰, a dokazuje tak svůj politický rozhled. U Andreaeho pod vlivem převládajícího náboženského charakteru *Christianopolis* souvisí s náboženstvím i odkazy na reálnou přítomnost. Např. jmenuje a oceňuje teology Johanna Gerharda, Johanna Arndta a Martina Mollera²⁶¹. Celkově však u Andreaeho i Campanelly nalézáme méně konkrétních vazeb

²⁵⁷ FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věci k dramatu člověka*. Ostrava 1970, s. 141.

²⁵⁸ AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007, s. 22.

²⁵⁹ LE GOFF, J.: *Paměť a dějiny*. Praha 2007, s. 19.

²⁶⁰ CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 54.

²⁶¹ ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 7.

na reálné osoby a události. V nejstručnější, nedokončené Baconově utopii pak nenalzááme žádné.

Druhou přítomnost můžeme označit jako utopickou - fiktivní, resp. vysněnou, čímž míníme „zastavený“ utopický čas, který v jednotlivých utopických společnostech panuje. Tato přítomnost silně připomíná zlatý věk, blažený prvotní stav světa. Campanella v úvaze *O nejlepším státě* tradici zlatého věku přímo připomíná a poukazuje tak na její živost: „Tvrdím, že si všichni tento stát přejí a že pro ně představuje začátek zlatého věku [...].“²⁶²

Vztah dvou rozlišených přítomností je důležitý, ba pro pochopení smyslu utopických textů přímo zásadní. Reálná přítomnost, tedy skutečná doba a její události, vytvářejí impulsy pro samotný vznik textů s utopickým obsahem. Utopisté se snaží o únik z přítomnosti, a proto vytvářejí podobenství reálné přítomné skutečnosti. Staví tak proti sobě reálný svět a fikci, reálnou přítomnost a přítomnost fiktivní, utopickou. Vzhledem k tomu, že raně novověké utopie vznikají jako kritiky poměrů dané doby, se jeví samozřejmé, že vyrůstají z potřeb přítomnosti.

3.3 Zčasování utopie

V předcházející podkapitole jsme se zabývali časovými aspekty prostorových utopií 16. a 17. století. Již dříve jsme však poukázali na fakt, že od 18. století dochází k proměně pohledu na časové charakteristiky skutečnosti. Provázanost vývoje utopií a společnosti můžeme dokázat tím, že tato změna nezůstala v utopické literatuře bez odezvy. Od 18. století dochází ve vztahu utopie ke kategorii času k zásadnímu obratu. Souvisí to se zavedením výše zmiňovaného prvku naděje do vnímání budoucnosti. Ten v důsledku zbavil minulost statusu zlatého věku, a naopak z ní učinil dobu nedokonalou a vytvořil dojem, že společnost se své šťastné existence teprve dočká.

Navíc éra velkých zeměpisných objevů, ukončená objevením Austrálie, zesílila pocit, že prostorové možnosti pro založení utopie

²⁶² CAMPANELLA, T.: *O nejlepším státě*. In: *Sluneční stát*. Praha 1979, s. 64.

na Zemi byly vyčerpány.²⁶³ Proto bylo třeba najít nový „prostor“ pro utopické vize, který by v lidech vzbuzoval dojem realizovatelnosti. Tímto „prostorem“ se stala budoucnost. Náznaky proměny pozorujeme již u Francise Bacona. Bacon v *Nové Atlantidě* na pokrok tak úplně nerezignuje, což je odrazem charakteru jeho utopické společnosti založené prvořadě na vědě, a tudíž jsou jí vývoj a pokrok nezbytnými pojmy. Novátorem²⁶⁴ pak můžeme nazvat Louise Sebastiena Merciera²⁶⁵, který kolem roku 1770 publikoval svou knihu *Rok 2440*.

Mercier bývá označován za prvního autora časové utopie, přesněji utopie budoucnosti, která se v mnohém liší od utopie prostorové, jíž jsme se dosud věnovali. Zásadní změna nastává v posunu časové entity do popředí, což naznačuje už motto *Roku 2440*: „Přítomnost je těhotná budoucností.“²⁶⁶ Důležitý je odklon od izolovaného neznámého prostoru k prostoru skutečnému, jen lepšímu²⁶⁷, který s sebou tento obrat nese. Utopie již „není únikem před nedokonalým světem do neskvěta – koncept, který uděloval utopickým textům statický charakter nadčasovosti a věčnosti –, stává se svou vlastní dynamikou a energií.“²⁶⁸ Důraz se přesouvá z ideálního stavu na cestu, jež k němu vede.²⁶⁹ Mizí prvek nedůvěry ke všemu novému, a naopak je změna vítána.

Mercier pojal svou vizi ideální společnosti jako sen: „Byl jsem poněkud unavený, zavřel jsem své dveře a lehl si na zem. Jakmile mi spánek přitlačil oči, snil jsem, že jsem usnul a probudil se.“²⁷⁰ *Rok 2440* tak vyčnívá ze stereotypu „cestovatelských utopií“

²⁶³ Srov. KOSELLECK, R.: The Temporalization of Utopia. In: *The Practice of Conceptual history. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, California 2002, s. 84-99.; SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1968, s. 16n.

²⁶⁴ Novátorem v propojení klasické utopie s prvkem budoucnosti; literární „výlety“ do budoucnosti mají delší tradici – *Epigon, příběh příštího století* (*Epigone, histoire du siècle futur*, Michel de Pure, 1659), *Dějiny budoucnosti* (*História do Futuro*, António Vieira, 1718), *Vzpomínky na dvacáté století* (*The Memoirs of the Twentieth Century*, Samuel Madden, 1733) aj.

²⁶⁵ Robert Kalivoda za prvního tvůrce časové utopie považuje Komenského (viz 4.1).

²⁶⁶ „Die gegenwärtige Zeit ist schwanger von der Zukunft.“ – MERCIER, L. S.: *Das Jahr 2440. Eins Traum aller Träume*. Frankfurt am Mein 1989, s. 15.

²⁶⁷ Ke konci knihy Mercier naznačuje proměny i jiných měst a zemí, podobně jako proměnou Paříže naznačoval proměnu Francie. – *Tamtéž*, s. 272-292.

²⁶⁸ OUŘEDNÍK, P.: *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem. Pokus o vymezení jednoho žánru*. Praha 2010, s. 140n.

²⁶⁹ Srov. *Tamtéž*, s. 141.

²⁷⁰ „Ich war ein wenig müde, schloß meine Tür zu und legte mich nieder. Sobald mir der Schlaf die Augen zudrückte, träumte ich, daß ich eingeschlafen wäre und aufwachte.“ – MERCIER, L. S.: *Das Jahr 2440. Eins Traum aller Träume*. Frankfurt am Mein 1989, s. 31.

a přidává utopii příznak anticipace,²⁷¹ protože Mercierův vypravěč cestuje časem, a proto místo strádání spojeného s cestováním lodí poznává fyzické důsledky stárnutí.

Mercierově utopii není odepřena minulost a vykreslený svět podléhá historickému vývoji, přestože čtenář pociťuje možnou neměnnost ideálního stavu společnosti. *Rok 2440* již úplně nelze označovat jako únik od přítomnosti, ale bylo by záhodno hovořit spíše o vytvoření paralelních dějin. Z Mercierova románu máme pocit, že dává čtenářům na vybranou: buď bude svět nadále spět k záhubě pod vlivem sociální nespravedlnosti, zlovůle mocných apod., nebo musí nastat změna, a pak je možné dosáhnout šťastné a spravedlivé společnosti, jak ji vykresluje *Rok 2440*.²⁷²

„Zčasování utopie“ má i další dopady, které ještě více zamlžují hranici mezi utopií a jinými žánry. Mění se pozice autora. Ten je nyní chápán jako tvůrce utopie, nikoli jako její zprostředkovatel. Koselleck jej přímo označuje jako výrobce, producenta, který již nepředstírá, že něco našel, ale přímo se to domáhá najít.²⁷³ Za druhé věrohodnosti popisovaným civilizacím již nedodává nepřekonatelná vzdálenost, která ztěžuje ověření faktů a zároveň poskytuje dojem reálnosti. U časové utopie je jakékoli ověření v přítomnosti nemyslitelné. Utopie přestává být podávána jako něco existujícího, co stačí objevit (nebo je alespoň teoreticky možno objevit), a přetváří se ve vizi, která se zatím vyskytuje pouze ve spisovatelově mysli, ale v budoucnu se stane realitou, protože v duchu filozofie pokroku lidstvo směřuje k dokonalosti²⁷⁴: „[...] explicitní přechod z prostoru do času probudí v moderním čtenáři libé přesvědčení, že myšlenky, které jsou mu předloženy, jsou a priori (resp. a posteriori) realizovatelné.“²⁷⁵

²⁷¹ Srov. SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1968, s. 46.

²⁷² Srov. HELAN, P.: *Rok 2440 podle Louise Sebastiena Merciera*. *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 179.

²⁷³ KOSELLECK, R.: *The Temporalization of Utopia*. In: *The Practice of Conceptual history. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, California 2002, s. 87.

²⁷⁴ Myšlenkou pokroku otřásl až 20. století. V důsledku hrůzy z válek, koncentračních táborů, atomové bomby apod. se začínají objevovat zejména katastrofické vize světa, ale lze konstatovat také návrat eschatologie a cyklického vnímání dějin (Oswald Spengler, Arnold Toynbee). – Srov. LE GOFF, J.: *Paměť a dějiny*. Praha 2007, s. 19.

²⁷⁵ OUŘEDNÍK, P.: *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem. Pokus o vymezení jednoho žánru*. Praha 2010, s. 138.

Ovšem *Rok 2440* se neodlišuje od prostorových utopií ve všech ohledech: Prostřednictvím rozhovorů cestovatele v čase s jeho průvodcem zůstává zachována převážně dialogická forma příběhu. Obdobně jako v prostorových utopiích se protagonista *Roku 2440* původně rozhodl opustit „zkaženou“ společnost a ve svém snu poznává „neznámé“ město, takže pojetí ideální společnosti jako města zůstává zachováno, přestože se nadějná budoucnost vlastně vztahuje na celou Francii. Nic zásadního se také nemění na urbanistických charakteristikách města, i když byl Mercier limitován skutečnou podobou Paříže. Zachovává však princip účelnosti staveb, dalo by se i říci, že jej zdůrazňuje, protože v knize věnuje pozornost nejen např. nemocnicím a mostům, ale také kanalizaci, což svědčí o autorově pokrokovém myšlení. Dokonce Bastila je zbořena²⁷⁶, protože v mravné společnosti není vězení potřebné a navíc byla symbolem starého a nespravedlivého režimu.

Rovněž z dalšího symbolu ne zrovna šťastného období dějin Francie zůstaly jen ruiny – z Versailles²⁷⁷, jehož nádhera kontrastovala s bídou obyvatel Paříže. Používání skutečných názvů, jmen historických postav (Jindřich IV., Ludvík XIV., Moliere, Voltaire, Rousseau aj.) a vyprávění o fiktivních osudech reálných staveb zdůrazňuje souvislost mezi realitou a fikcí. Tím se zesiluje, obdobně jako pomocí poznámek pod čarou, které se vztahují ke skutečným událostem a faktům, kritika stavu společnosti Mercierovy doby. Utopista se nemusel uchýlit k objevování fiktivního území ani vymýšlení nových názvů, aby odlišil reálnou přítomnost a přítomnost utopickou, protože *Roku 2440* poskytla hranici, třecí plochu i kontakt s reálným světem budoucnost – čtenáři je stále připomínáno, že nyní se hovoří o stavu společnosti ve 25. století. Celkově tak Mercier mohl zatlačit aspekt prostoru do pozadí.

Zásadní prvky utopické společnosti, jež jsme popsali v předcházející kapitole, však Mercierův utopický stát zachovává: Poplatný utopické tradici klade Mercier důraz na principy morálky. V čele Mercierova utopického státu stojí moudrá vláda, panovníkem

²⁷⁶ MERCIER, L. S.: *Das Jahr 2440. Eins Traum aller Träume*. Frankfurt am Mein 1989, s. 16.

²⁷⁷ *Tamtéž*, s. 296-297.

je osvícený král-filozof²⁷⁸ (i když v případě Merciera vidíme spíše vliv Voltairových názorů než Platónových, jak tomu bylo u utopistů renesančních). Zajímavé je, že Mercier v *Roce 2440* paradoxně zachovává princip dědičné vlády, jak již bylo zmíněno v první kapitole. Jedná se však o smíšené státní zřízení, protože panovník nebyl oproti dřívějším králům tak pošetilý, „aby na sebe naložil celou tíhu, která jeho předky tížila.“²⁷⁹ Také všichni obyvatelé Paříže jsou v roce 2440 moudří a uvědomělí a v souladu s utopickými zvyklostmi je jejich osobní svoboda podřízena obecné užitečnosti.²⁸⁰

Dále můžeme o Mercierově vysněném světě hovořit jako o komunitě, přestože se nejedná o tradicionalistickou společnost, ale o společnost orientovanou na budoucnost. Ale i jeho Pařížané žijí v harmonii ve společnosti, kde těžké zločiny jako vražda jsou věci ojedinělé. Dokonce se v *Roce 2440* objevuje stejný motiv jako ve *Slunečním státě* – odsouzenec na smrt je natolik uvědomělý, aby přijal svůj osud jako spravedlivý.²⁸¹ Po ekonomické i politické stránce připomíná Mercierův svět propojený organismus: „Jako v lidském těle, kde nehledě k celkovému krevnímu oběhu, každá část má svůj zvláštní oběh, tak vytváří každá provincie, vedle následování všeobecných zákonů, své vlastní zákony, podle své půdy, polohy, hospodářství a zájmů.“²⁸²

Lze shrnout, že časová utopie respektováním pokroku a naděje posouvá charakteristiky vyplývající z dřívější dominance prostoru nad časem (nedotčenost, novost; vyhraněný prostor a izolovanost; řád a pravidelnost; malou rozlohu; distanci od známého prostoru a reálného času; mimočasovost, stabilitu a stagnaci) do pozadí. Rozdíly mezi prostorovou a časovou utopií dokazují rozmanitost utopického žánru, která je z velké části ovlivněna jeho vnitřními proměnami jdoucími ruku

²⁷⁸ „ein Philosoph auf dem Thron“ – *Tamtéž*, s. 223.

²⁷⁹ „Das Oberhaupt behielt den Namen eines Königs, aber er war nicht mehr so töricht, die ganze Last auf sich zu laden, die seinen Vorfahren drückte.“ – *Tamtéž*, s. 224.

²⁸⁰ Srov. HELAN, P.: Rok 2440 podle Louise Sebastiena Merciera. *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 179.

²⁸¹ MERCIER, L. S.: *Das Jahr 2440. Eins Traum aller Träume*. Frankfurt am Main 1989, s. 82.

²⁸² „Wie im menschlichen Körper, abgesehen vom allgemeinen Blutkreislauf, jeder Teil seinen besonderen Kreislauf besitzt, so gestaltet jede Provinz, ungeachtet der Befolgung der allgemeinen Gesetze, ihre eigenen Gesetze, je nach ihrem Boden, ihrer Lage, ihrer Wirtschaft und ihren Interessen.“ – *Tamtéž*, s. 223.

v ruce s proměnami doby. Jedná se jen o další důkaz závislosti utopií na reálném světě.

2.4 Náboženství a věda v utopiích

Podkapitolu o vývoji vnímání času jsme uzavřeli soupeřením starého a nového diskursu, čímž jsme „nakousli“ problematiku vědy (tedy i filozofie) a náboženství (a církve) u utopistů. Tyto aspekty utopických textů se jeví velmi zajímavé, považujeme proto za vhodné podívat se na ně blíže, přičemž naši pozornost upoutala především otázka náboženství. Při jejím řešení vyjdeme z konkrétních utopických textů a životních osudů jejich autorů.

Utopie představuje proslulé dílo Thomase Morea, katolického mučedníka a autora protireformačních spisů²⁸³. More byl znám jako potírač kacířství a v mládí dokonce zvažoval vstup do kněžského stavu, nebyl však schopen překonat touhu po ženě a chtěl být raději mravným manželem než nečistým knězem.²⁸⁴ Roku 1535 ho nechal popraviti anglický král Jindřich VIII., protože odmítal zásahy do posvátných záležitostí církve²⁸⁵ – na počátku anglické reformace se stal hlavou anglické církve anglický panovník, čímž se vyloučil papežský vliv v zemi. Přijmout tuto změnu bylo v rozporu s Moreovým smýšlením, protože věřil, že papežský úřad stojí na božském základě, a představuje proto nesvrhnutelnou autoritu. Jeho víra ve vnitřní zjevení boží, projevující se ve svědomí a víře křesťanů²⁸⁶, mu nedovolovala nahradit papeže králem.

More zdůrazňoval úlohu Bible, kterou považoval za základ teologického bádání²⁸⁷. Jeho celkový postoj k církvi stručně shrnuje

²⁸³ *The Four Last Things* (1522), *Responsio ad Lutherum* (1523), *Dialogue concerning Heresie* (1529), *Confutation of Tyndale's Answer* (1533/34), *Answer to a Poisoned Book* (1534).

²⁸⁴ SAAGE, R.: „Utopia“ und die drei Identitäten des Thomas Morus. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 53, 2005, č. 12, s. 1078.

²⁸⁵ Srov. TAMPIEROVÁ, H.: *Thomas More – státník a teolog*. Brno 2002, s. 101.; SAAGE, R.: „Utopia“ und die drei Identitäten des Thomas Morus. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 53, 2005, č. 12, s. 1078.; MANUEL, F. E. – MANUEL, F. P.: *Utopian Thought in the Western World*. Oxford 1982, s. 118.

²⁸⁶ Více viz TAMPIEROVÁ, H.: *Thomas More – státník a teolog*. Brno 2002, s. 113n.

²⁸⁷ Srov. *Tamtéž*, s. 68, 113, 115.

Helena Tampierová v monografii věnované Moreově osobnosti: „Usiloval o vnitřní reformu církve na základě biblického studia, návratu k církevním otcům, rozšíření Písma v národních jazycích a nápravu každodenní praxe církve.“²⁸⁸ V *Utopii* se More zřetelně hlásí ke Kristovu odkazu, nepřebírá však katolickou tezi o jediném pravém náboženství. Místo toho preferuje náboženskou toleranci – nikoli však z ideových, nýbrž z ryze praktických důvodů, protože náboženské spory narušují stabilitu státu: „Již sám Utopus hned na začátku uslyšel, že občané před jeho příchodem ustavičně mezi sebou zápasili o náboženství, a uvědomil si, že právě obecná rozdrobenost sekt, z nichž každá bojovala za vlast osamoceně, umožnila mu, aby je přemohl všechny.“²⁸⁹

Utopijští nejsou křesťané, mají však ke křesťanství blízko. Věří ve stvořitele, jemuž vzdávají božské pocty, v zázraky a posmrtný život, v němž jsou lidé trestáni za hříchy a odměňováni za ctnosti. Pasáž, kde vypravěč zdůrazňuje, že zatím sice Utopijští nepřijali křest, ale vroucně po něm touží, nás přivedla na myšlenku, zda More nevytvořil analogii k formování prvotní církve²⁹⁰. Pro toto tvrzení nacházíme oporu v názorech Heleny Tampierové: „[...] přesvědčení, které bylo pro renesanční myslitele typické, že církev v minulosti byla dokonalá a požívala vážnosti a autority, kterou je třeba znovu nastolit, aby bylo možné dospět k reformě světské a duchovní sféry. Podobnou vizi předkládá i More ve své *Utopii*, kde kněží mají přirozenou autoritu v důsledku své mravní dokonalosti.“²⁹¹ S naprostou jistotou však můžeme pouze tvrdit, že utopijské náboženství má poukazovat na nedostatky katolické církve: na neužitečnost řeholníků, velké množství kněží aj.

Zajímavou se zdá otázka kněžského manželství. Tou se More přibližuje protestantům a můžeme ji klást do souvislosti s Moreovými vzájemně neslučitelnými touhami po kněžském stavu a manželce. Spojitost s idejemi reformovaných církví a Morem spatřujeme v myšlence žen-kněžek a odmítání náboženské služby obrazům,

²⁸⁸ *Tamtéž*, s. 130.

²⁸⁹ MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 106.

²⁹⁰ Volání po návratu k principům prvotní církve je obdobně jako utopie prostředek kritiky společenských poměrů, objevuje se ve společnosti průběžně od středověku v souvislosti s kritikou církve dobové, která hromaděním bohatství ztrácela svou čistotu a „svatost“ a probouzela v Evropě hlasy volající po obnově původního stavu.

²⁹¹ TAMPIEROVÁ, H.: *Thomas More – státník a teolog*. Brno 2002, s. 98.

což je však dáno opět praktickými důvody souvisejícími s náboženskou snášenlivostí: „Proto nevidíš v chrámu žádná vyobrazení bohů, aby bylo každému volno, v jaké podobě si je chce představovat ve shodě s duchem svého náboženství.“²⁹²

Pod tlakem výše uvedených argumentů musíme připustit, že More se v *Utopii* staví do pozice vnitřního reformátora církve²⁹³. Podle Richarda Saageho to způsobuje skutečnost, že v době vzniku *Utopie* stála politická i katolicko-křesťanská identita Morea ve stínu jeho identity humanistické, resp. „ve stínu antických vzorů“.²⁹⁴ Míru Moreova ovlivnění antickou filozofií, zejména Platónem, jsme naznačili v první kapitole.

Ortodoxní náboženské postoje bychom očekávali od dominikánského mnicha Tommasa Campanelly. Ten se v textu *Slunečního státu* několikrát odvolává na názory křesťanských autorit.²⁹⁵ Jeho životní dráha i samotný *Sluneční stát*²⁹⁶ však dokazují, že se v určitých náboženských otázkách odkláněl od oficiální církevní nauky. Obdobně jako More se Campanella hlásí k Ježíši Kristovi, uznává také svatou trojici, v záležitostech celibátu a zjevení se ale dostává do rozporu s teologickými autoritami – Slunečané nevěří ve zjevení a jejich kněží mohou ze zdravotních důvodů porušovat celibát.

Implicitně se Campanella přiklání k náboženské toleranci, když píše, že při modlitbách obyvatelé Slunečního státu opěvují hrdinské činy křesťanů, židů, pohanů a příslušníků všech národů. Protestantství, resp. Kalvínovu učení se pak přibližuje myšlenkou propojení světských a duchovních záležitostí a církevnímu dohledu nad mravností i nad soukromou sférou. Dále Slunečané vykonávají obřady podobné pohanským rituálům, astronomii přiřítají roli v náboženském životě a samotného Boha, nejvyšší prozřetelnost, která vše řídí, „poznávají

²⁹² MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978, s. 112.

²⁹³ Srov. SAAGE, R.: „Utopia“ und die drei Identitäten des Thomas Morus. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 53, 2005, č. 12, s. 1085.

²⁹⁴ *Tamtéž*, s. 1079.

²⁹⁵ Na sv. Augustina v souvislosti s vlastnictvím majetku – CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 14.; na sv. Tomáše Akvinského ohledně plození dětí s cílem zachování lidského rodu – *Tamtéž*, s. 24.; na Klementa Římského a jeho názory na společenství žen – *Tamtéž*, s. 27. atd.

²⁹⁶ Viz zejména CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979, s. 43nn.

v podobě slunce, které nazývají obrazem, tváří a živou sochou Boha²⁹⁷. Obecně lze říci, že Campanella ve *Slunečním státě* nepřilíš úspěšně propojuje vědu a náboženství, o čemž svědčí jeho označení za heretika a pobyt v inkvizičním vězení.

Úspěšnější se v tomto snažení jeví Francis Bacon, v jehož pojetí působí věda a náboženství spíše jako dva samostatné prvky, na nichž stojí společnost.²⁹⁸ Navíc je víra v *Nové Atlantidě* vždy stavěna na první místo a vyzdvihována, ať již symbolem kříže, postavou ostrovana – křesťanského kněze, který byl pověřen úlohou seznámit hosty s chodem státu, či upřednostňováním dotazů ze strany ostrovanů o víře trosečníků a trosečnicků o náboženských záležitostech ostrovanů. Náboženská tematika prolíná celou *Novou Atlantidu*, přestože je označována za utopii popisující ideální stát stojící na vědeckém základě.

Pozornost si zaslouží pasáž, kde vypravěč popisuje setkání s bensalemským židem, která naznačuje znalost Lutherova počátečního názoru (nebo shodu s ním), že židé prohlédnou svůj „omyl“ a přijmou Kristovo dědictví: „Muž, o kterém mluvím, vždy doznával, že Kristus se narodil z panny a že je víc než pouhý člověk [...] a nazýval ho i *Nebeskou cestou* a *Eliášem z rodu Mesiášova* a dával mu i další vznešená jména; ačkoli zdaleka nedoceňovala jeho božský majestát, přece se výrazně lišila od toho, jak o něm mluví ostatní židé.“²⁹⁹

Bacon byl stoupenec anglikánské reformace, jinak by ani nemohl udělat politickou kariéru ve službách anglických panovníků Alžběty I. a Jakuba I. Zakotven v tradici anglikánské reformace³⁰⁰, se v zásadních otázkách nijak neodklání od tradičního křesťanského učení a i vědecké objevy podmiňuje boží pomocí, což přičítáme Baconově politické obratnosti – nechtěl si zneprátenit vlivné osoby ani čelit nařčení z kacířství či čarodějnictví, jak se stalo některým významným

²⁹⁷ *Tamtéž*, s. 48.

²⁹⁸ Srov. ZŮNA, M.: *Francis Bacon*. Praha 1970, s. 99.

²⁹⁹ BACON, F.: *Nová Atlantida*. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3. vyd. Praha 1980, s. 28.

³⁰⁰ Více ke specifikům anglikánské reformace a k samotné otázce, zda se skutečně jednalo o reformaci – viz DAWSON, CH.: *Rozdělení, nebo reforma západního křesťanstva?* Praha 1998.

osobnostem jeho doby.³⁰¹ Ale sám Bacon se považoval především za člověka vědy, zdůrazňoval experiment a pozorování a přírodu jako předmět objevování; vždyť i obyvatelé Nové Atlantidy hledají Boha v přírodě. Už toto samotné narušování zažitě epistemologie v Baconově době hraničilo s kacířstvím, protože podkopávalo sociální a náboženský pořádek.³⁰²

Další utopista, jemuž v práci věnujeme pozornost, ztělesňuje protestantskou kulturu Německa. V předmluvě ke své utopii, kde vítá křesťanského čtenáře, dokonce vychvaluje osobnost Martina Luthera, nepřemožitelného hrdiny³⁰³. Řeč je o Johannu Valentinovi Andreaem, jehož *Christianopolis* bývá označována za první sociální utopii německé literatury³⁰⁴. Andreae, sám luteránský pastor, popisuje křesťanský stát, v němž prezentuje reformní snahy protestantismu, z nichž do popředí vystupuje důraz na Bibli jako nejvyšší náboženskou i mravní autoritu.

Andreaeho náboženské přesvědčení prostupuje celou knihou, přehledně je pak shrnuto v kapitolách 23 a 24. Vypravěč popisuje náboženské zásady a zvyky občanů Christianopolis. Zmiňuje mimo jiné víru v trojjediného Boha: Otce stvořitele, Ducha svatého a Ježíše Krista, který je dvou podstat, dále v prvotní hřích, vzkříšení, poslední soud, posmrtný život... Následující 25. kapitola pak prostřednictvím vychvalování christianopolského duchovního podává kritiku života a mravů křesťanských kněží.

V Christianopolis panuje přísný důraz na náboženství, všichni občané se musí třikrát za den zúčastňovat bohoslužeb. Vypravěč vyzvedává přesvědčení Christianopolských, že pozemský život představuje pouze přípravou na život budoucí, posmrtný na nebesích. Jedince, kteří se proto zbytečně trápí pozemskými starostmi, označuje

³⁰¹ Více viz YATES, F. A.: *Rozenkruciánské osvícenství. Fascinující pohled do historie, alchymie a událostí, které vedly k Bílé Hoře*. Praha 2000, s. 156nn.

³⁰² Srov. DRINKEM BOWEN, C.: *Francis Bacon. The Temper of a Man*. Boston and Toronto 1963, s. 8.

³⁰³ ANDREAEE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 6.

³⁰⁴ WIRTH, G.: Nachwort. In: ANDREAEE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 167.

za nešťastné a hloupé.³⁰⁵ V důsledku těchto i dalších názorů působí Andreae v záležitostech víry přísněji než ostatní rozebíraní utopisté. Společné pak s nimi má důraz na mravnost společnosti, vnímání prvotní církve jako ideálu a skutečnost, že díky svým snahám o vnitřní obrodu církve se ani on nevyhnul nařčení z kacířství.

U všech utopistů v případě potřeby přihlížíme ke kontextu jejich života a dalších děl, u Andreaeho se to jeví snad ještě důležitější, protože velkého ohlasu dosáhl vedle Christianopolis také jiný text, jehož autorství je Andreaemu přisuzováno – *Chymická svatba Christiana Rosencreutze*³⁰⁶. *Chymická svatba* je považována za třetí manifest tzv. rozenkruciánství – údajného tajného hnutí za celkovou reformu lidství, ale pravděpodobněji se jednalo „pouze“ o myšlenkový směr založený na hermeticko-kabalistické tradici.³⁰⁷ Už sama Andreaeho příslušnost k rozenkruciánům slouží jako doklad jeho reformního teologického myšlení, které dokládá i Andreaeho životní působení jako duchovního.³⁰⁸

V Andreaeho utopii je schovaná myšlenka „univerzálního křesťanství“, jelikož občané Christianopolis se považují v první řadě za křesťany a vyhýbají se označování jednotlivých konfesijních skupin³⁰⁹, což souvisí s předpokládanými názory rozenkruciánů: „Není vyloučené, že zastánci hnutí doufali, že šířením své filozofie či theozofie³¹⁰ neboli pansofie, kterou podle nich mohly akceptovat všechny náboženské směry, položí základ pro vznik jakéhosi nesektářského svobodného zednářství – toto slovo užívám v jeho obecném smyslu, aniž bych nutně narážela na cosi jako tajnou společnost – které umožní lidem rozdílných vyznání společný život v míru. Společným východiskem by se jim stalo mysticky interpretované křesťanství spolu s přírodní filozofií, která hledala boží poselství

³⁰⁵ ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 32.

³⁰⁶ RANDSDORF, M.: Johan Valentin Andreae (Přehled historiografie a profil jeho myšlení a díla). *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 18.

³⁰⁷ Srov. YATES, F. A.: *Rozenkruciánské osvícenství. Fascinující pohled do historie, alchymie a událostí, které vedly k Bílé Hoře*. Praha 2000, s. 240, 268.

³⁰⁸ Srov. *Tamtéž*, s. 17-29.

³⁰⁹ *Tamtéž*, s. 32, s. 115.

³¹⁰ Kombinace náboženství a filozofie, Yatesová ji charakterizuje jako nábožensky podbarvenou přírodovědu. Vyznávají ji také obyvatelé Christianopolis. (pozn. L.W.)

ve znameních vepsaných Bohem do vesmíru a interpretovala makrokosmos i mikrokosmos prostřednictvím matematicko-magické víry ve všeobecnou harmonii.“³¹¹ Francis Yatesová v bezesporu zajímavé a podnětné knize *Rozenkruciánské osvícenství* poukazuje na důmyslnost, s jakou Andreae do textu své utopie skryl odkazy na rozenkruciány, a dokonce se nezdráhá označit Andreaeho trosečníka za samotného Christiana Rosencreutze.³¹²

Ve světle argumentů Yatesové se jeví zřetelnější, proč není snadné označit Andreaeho za křesťansky ortodoxního myslitele, nýbrž znovu vysvítá na povrch konflikt mezi starým a novým diskursem. Bez povšimnutí nemůžeme ponechat ani skutečnost, že Yatesová v souvislosti s rozenkruciány zmiňuje i další utopisty: Bacona, Campanellu či Komenského (viz 4.1). Uvádí také, že *Utopie* Thomase Morea byla k rozenkruciánství některými kritiky hnutí řazena.³¹³ Baconovo životní dílo zaměřené na obnovu věd (zejména spis *O důstojnosti a pokroku věd*) uznává Yatesová za jeden z možných inspiračních zdrojů rozenkruciánského osvícenství,³¹⁴ přestože si je vědoma i rozdílů mezi Baconovými názory a rozenkruciánstvím. Na rozboru motivů *Nové Atlantidy* pak dokazuje, že Bacon musel znát rozenkruciánské manifesty, a zachází dokonce tak daleko, že členy „vědecké akademie“ *Nové Atlantidy* – Šalamounova domu, považuje za členy rozenkruciánského bratrstva.³¹⁵ V souvislosti s osobností Tommasa Campanelly zdůrazňuje vzájemné ovlivňování s dílem Andreaeho.³¹⁶

Postřehy Yatesové považujeme za zajímavé, přestože nejsme natolik zběhlí v rozenkruciánské problematice, abychom mohli zastávat konkrétnější postoj. V každém případě oceňujeme, že bádání této anglické historičky podporuje naši tezi o využití zkoumání literárních děl v závislosti na dobovém a autorském kontextu k vyvozování regulérních historických závěrů.

³¹¹ YATES, F. A.: *Rozenkruciánské osvícenství. Fascinující pohled do historie, alchymie a událostí, které vedly k Bíle Hoře*. Praha 2000, s. 133n.

³¹² *Tamtéž*, s. 181n.

³¹³ *Tamtéž*, s. 142.

³¹⁴ *Tamtéž*, s. 132, 152nn.

³¹⁵ *Tamtéž*, s. 156nn.

³¹⁶ *Tamtéž*, s. 169, 180.

Všichni tvůrci prostorových utopií, jimž jsme věnovali pozornost, se zmitají mezi starým a novým diskursem. Neodvrhují Boha a jeho roli ve světě, ale zároveň jim už k vysvětlení věcí a jevů nepostačuje božské působení. Odtud pramení utopický důraz na vědu a vzdělání, na existenci vědeckých institucí či systematizaci věd. Jedná se o typický postoj renesančních myslitelů, což jsou v podstatě všichni námi rozebíraní tvůrci prostorových utopií. Jak je tomu však v utopiích časových, jejichž „otcem“ je francouzský osvícenec Mercier?

Náboženství Pařížanů ve 25. století³¹⁷ vychází z víry v jednoho boha označovaného jako Nejvyšší Bytost³¹⁸. Náboženské zásady se zdají jednoduché: uctívat Boha-stvořitele a naslouchat svědomí. Přestože teologii zůstává přízvisko vznešené vědy, neexistují v *Roce 2440* teologové, které Mercier považuje za ostudu a pohromu pro společnost, ale pouze učitelé ctnosti³¹⁹. Zrušeny jsou také všechny církevní svátky, což ukazuje na vytlačování přežitků cyklického vnímání času a úplné vítězství času lineárního.

Stejně jako tvůrci prostorových utopií hlásá i Mercier náboženskou snášlivost, pravděpodobně pod vlivem krvavých zkušeností francouzských náboženských válek. V *Roce 2440* jsou teologické (i politické) spisy považovány za účinnou zbraň, proto jsou posílány znepřáteleným národům v případě hrozby války, aby se s jejich pomocí zničily samy.³²⁰ Ale tentokrát již náboženská tolerance není hlásána pouze kvůli potřebě stability společnosti jako v utopiích prostorových, nýbrž zde pronikl osvícenský ideový prvek svobody vyznání. Obdobně jako u Morea ani v chrámu budoucí Paříže nemá uctívání soch a obrazů své místo. Duchovní ztělesňují mravní ideál člověka a jsou dokonce přirovnáváni k apoštolům.³²¹ Reformní duch se v Mercierově utopii projevuje také v tom, že papež, kterého Christianopolští nazývají římským biskupem³²², se vzdal světské moci.

³¹⁷ Náboženství se věnují zejména 15. až 20. kapitola.

³¹⁸ „Höchstes Wesen“ – MERCIER, L. S.: *Das Jahr 2440. Eins Traum aller Träume*. Frankfurt am Mein 1989, s. 73.

³¹⁹ „Der Tugendlehrer“ – *Tamtéž*, s. 73.

³²⁰ *Tamtéž*, s. 73.

³²¹ *Tamtéž*, s. 108.

³²² „Der Bischof von Rom“ – *Tamtéž*, s. 92.

Dá se říci, že v pojetí náboženské stránky života společnosti se Mercier příliš nevzdaluje prostorovým utopiím. Rozdíly však můžeme objevit ve vztahu k vědě. Nejedná se o odklony nijak závratné, protože jak renesanční, tak i osvícenští učenci vyznávali některé stejné hodnoty, zejména humanismus a racionalitu.

V prostorových utopiích ještě lze jasně vyčíst dědictví středověké vědy. Středověká věda se sice zakládala na aristotelismu, ale ten byl pod vlivem scholastiky upravován k podpoře dogmatické interpretace světa. Tato tradice přetrvávala až do renesance, kdy si učenci začali uvědomovat její nedostatky pod tlakem nově vzniklé a rychle se rozmáhající přírodní filozofie a vědy, která byla částečně důsledkem zrodu se z touhy k objevování podnícené zámožnými plavbami. Vědci najednou chtěli odhalovat zákonitosti přírody a vysvětlovat přírodu z ní samé, nikoli pomocí božího působení. Objevila se proto myšlenka, že je nutno nejen Aristotela³²³, ale i ostatní starověké autority „očistit od nánosů pozdějších interpretací a vrátit se k původnímu starověkému zkoumání přírody“³²⁴, jež souvisí se zásadou *ad fontes* a nachází ohlas také v utopických textech.³²⁵

Mercier oproti prostorovým utopistům nechová antickou vzdělanost v takové úctě, a tak i filozofické knihy některých starověkých učenců končí spolu s jinými texty na hranici jako „povrchní, neužitečné nebo nebezpečné“³²⁶. (Zajímavé je, že uchovány zůstávají spisy inspirátora utopistů – Platóna.) To však neznamená, že by se Mercier stavěl proti vzdělanosti a vědě. V rámci svého osvícenského smýšlení důraz na vzdělání a vědu stejně jako ostatní utopisté zachovává. Spíše by se dalo říci, že i v této oblasti vítězí orientace k budoucnosti nad minulostí.

³²³ Např. Yatesová na souvislosti nové vědy a rozenkruciánství dokazuje, že Aristoteles byl svazující autoritou. – YATES, F. A.: *Rozenkruciánské osvícenství. Fascinující pohled do historie, alchymie a událostí, které vedly k Bílé Hoře*. Praha 2000, s. 70.

³²⁴ Srov. ZŮNA, M.: *Francis Bacon*. Praha 1970, s. 84.

³²⁵ Srov. FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věcí k dramatu člověka*. Ostrava 1970, s. 23nn, 84nn.

³²⁶ „seicht, nutzlos oder gefährlich“ – MERCIER, L. S.: *Das Jahr 2440. Eins Traum aller Träume*. Frankfurt am Mein 1989, s. 154.

2.5 Prostorová versus časová utopie

Proměna chápání času v průběhu 18. století se odráží na časových i prostorových charakteristikách utopie. Dříve dominantní prostorové rysy ztrácejí na důležitosti v důsledku zavedení principu dějinnosti. Karel Floss v návaznosti na další utopiology³²⁷ vidí v soupeření prostoru a času soupeření mezi židovsko-křesťanským a antickým viděním světa: „Tak bylo prokázáno, že pro antický svět je příznačné peratické uspořádání v prostoru (kosmos), kdežto pro židovsko-křesťanské pojetí světa spásonosný rozvoj v čase (kairos). Z takového zorného úhlu by se všichni autoři rozvíjející časovou utopii jevíli jako křesťansky ortodoxnější (např. tedy Komenský), zatímco tvůrci utopií prostorových jako více méně vlastní křesťanskou zvěst poklesle zrazující³²⁸ (např. tedy More či Andreae).“³²⁹

Floss správně podtrhuje orientaci antického světa na prostorové uspořádání, jejíž obdobu pozorujeme v prostorové utopii. Souvislost lze spatřovat také v tom, že i Platónův ideální stát byl městem, protože při jeho konstruování se inspiroval městskými státy (Spartou a Krétou). Platónův vliv na pojetí času a prostoru v utopických dílech bychom ale neměli přeceňovat. Renesanční znovuoživení Platóna a jeho dokonalého státu, prezentovaného zejména v *Ústavě a Zákonech*, a také Aristotelovo dílo, především *Poetika*, bezpochyby podnítily rozmach utopií, na specifika pojetí času a prostoru v utopických textech však neměly zásadnější vliv, protože antičtí autoři otázku času a prostoru v podstatě neřeší³³⁰, zejména „antika nechápala a nehledala žádnou

³²⁷ Boman, Tresmontant, Koselleck, Kalivoda.

³²⁸ Pozor však, abychom neztotožnili „zrazování křesťanství“ s reformací. To by vedlo k zjednodušenému, avšak mylnému vnímání ortodoxnějších časových utopií jako katolických a prostorových jako protestantských. Neopomíjme, že také u katolických věřících se projevovala krize náboženství (hereze) a snaha o její řešení (rekatolizace). (pozn. L.W.)

³²⁹ FLOSS, K.: Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 192.; této problematice se dotýká také ve své disertační práci, obhájené na UP v Olomouci v roce 1968, později vydané knižně: FLOSS, K.: *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc 1992.

³³⁰ Základ Platónova myšlení tvoří jeho pojetí světa jako odrazu světa Forem či Idejí, které stojí mimo prostor a čas; ale jsou s nimi jako pravzory spojeny. Potomkem světa Forem či Idejí je skutečný svět - svět věcí, který se v prostoru a čase mění. Platón svůj ideální stát prezentuje jako rekonstrukci minulosti, protože podle jeho teorie změny existoval dokonalý stát na počátku věků, ale společenskými změnami (vývojem) dospěl k úpadku. Platón tak uznává neustálou přítomnost změny, přestože ji považuje za škodlivou a snaží se najít

dějinnost lidské existence, [...] nechápala úlohu času a vývoje³³¹. Antické chápání reality postrádá dynamiku a právě z toho plyne zmiňovaný důraz na prostorové uspořádání světa, kdy čas sloužil jen jako doplňující ukazatel pohybu těles v prostoru.³³²

Teprve s židovstvím a křesťanstvím se objevuje smysl pro dějiny, třebaže je zachována víra ve zlatý věk³³³. Židovsko-křesťanská tradice se primárně orientuje na eschatologické vidění světa a s ním spojený lineární čas. Je nesporné, že v případě *Roku 2440* konfrontace „staré“ Paříže s „novou“ poskytuje utopii až „status prorocství“³³⁴, což posiluje názor o křesťanské ortodoxnosti autorů časových utopií: „Mercierův příběh vrací čtenáře do univerzálních dějin a tím de facto do křesťanského času a jeho chiliastických tradic; že jde o chiliasmus nenáboženský, který spočívá ve víře v pokrok a člověka, je druhořadé.“³³⁵ Mercierovo pojetí se dá vztáhnout na celkový běh dějin, má širší rozsah. Oproti omezeným příběhům např. *Morea* či *Campanelly*, které působí pouze jako neuskutečněné vize pomíjivé reality, si Mercierův ideální svět uchovává šanci na realizaci.

Pokud se jedná o zrazování „křesťanské zvěsti“, nemůžeme ji ztotožňovat s každým odklonem od tradičního křesťanského učení, protože musíme brát v úvahu samotnou funkci utopických textů. – Utopie měly kritizovat stávající společenský řád a navrhnout alternativní zásady existence státu. Vzhledem k pozici náboženství v raném novověku utopisté nemohli opomíjet náboženství a církevní organizaci, protože právě církev byla nejčastějším terčem kritiky. Každý utopista proto ve svém díle nastínil i určité změny, které zasahovaly do církevních záležitostí.

Myšlenka Karla Flosse se tak ukazuje složitější, než se původně zdálo. K jejímu rozuzlení nás nasměroval Pavel Floss, který danou problematiku zmínil ve své monografii věnované osobnosti

způsob, jak před ní stát uchránit. Více úvah na toto téma viz POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I. Uhranutí Platónem*. Praha 1994.

³³¹ FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věcí k dramatu člověka*. Ostrava 1970, s. 135.

³³² Tamtéž, s. 130n.

³³³ Tamtéž, s. 136.

³³⁴ FLOSS, K.: Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 192.

³³⁵ OUŘEDNÍK, P.: *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem. Pokus o vymezení jednoho žánru*. Praha 2010, s. 141.

J. A. Komenského, kde se v první kapitole zabývá vývojem evropského myšlení: „Mezi křesťanskou zvěstí a mezi antickou tradicí je však hluboký koncepční rozdíl, který si mnozí částečně a nejasně uvědomovali už tehdy a který si plně uvědomila až moderní doba. Myšlení křesťanské vyrůstá z duchovních tradic židovských. [...] Řecký člověk spíše hledá a poznává, židovský hledá a jedná. Řecký člověk chce jednat ve shodě s daným řádem věcí a nechce se mu protivit. Řecký člověk přijímá svůj osud, židovský se o něj rve. [...] Židovský svět má smysl pro otevřenost lidské existence, pro volbu, pro čin, pro změnu, a tím také pro čas a budoucnost. Řecký člověk naopak žije jen v přítomnosti, od budoucnosti nic nečeká, neboť vše je již vynalezeno a objeveno. Smyslem života člověka je jen rozvíjet od věků do věků neměnnou lidskou přirozenost, poznávat řád světa a žít ve shodě s ním. Řecký člověk žije ‚v prostoru‘, nemá smysl pro čas a dějiny. Tyto rozdílné tendence v tradici antické a starozákonní budou vnášet neustálé napětí i do křesťanství, které původně rostlo z tradic starozákonních, ale stále více využívalo i pokladů řecko-římské kultury.“³³⁶

Pavel Floss postihuje obecné tendence evropského myšlení, kdežto Karel Floss o nich hovoří přímo v souvislosti s utopiemi. Vztáhneme-li si jejich slova na zkoumané texty, musíme s nimi souhlasit. Prostorové utopie skutečně pouze zprostředkovávají poznání ideálního stavu státu (přestože obsahují i kritiku autorovy přítomnosti), a přibližují se tak antickému myšlení. Kdežto Mercierův *Rok 2440* působí bojovnějším dojmem, vždyť dokonce Bastila i Versailles byly zbořeny. Mercier již pouze nepopisuje ideální stav společnosti, ale neopomíná ani cestu k němu. V rámci neustálého srovnávání stavu státu v 18. a 25. století explicitně vysvětluje, co bylo špatné a muselo se změnit a vyzdvihuje výsledky. *Rok 2440* se tak stává jakýmsi návodem pro lidstvo, jak dosáhnout šťastného bytí.

³³⁶ FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věcí k dramatu člověka.* Ostrava 1970, s. 15n.

4 České prostředí v kontextu evropského utopického myšlení

V závěrečné kapitole se soustředíme na české prostředí, obzvláště na osobnost Jana Amose Komenského a jeho dílo *Labyrint světa a ráj srdce*. Vzhledem k rozsahu diplomové práce a jejímu primárnímu zaměření na proměny vnímání prostoru a času v souvislosti s raně novověkými utopiemi představují následující odstavce pouze jakési „hledání cest“, jimiž by bylo možné se vydat při zkoumání českých textů s utopickými prvky.

4.1 Labyrint světa a ráj srdce – utopie věčného řádu?

Komenského dílo *Labyrint světa a ráj srdce*³³⁷ bývá tradičně označováno jako alegorie, nikoli utopie – např. Jan Patočka hovoří o záporné alegorii, „která neukazuje pravý, kladný smysl věcí, nýbrž naopak jejich nesmyslnost určitými prostředky ironického popisu a srovnání“³³⁸. Objevují se však i hlasy, viz např. názory Ondřeje Neffa³³⁹ nebo Antonína Škarky³⁴⁰, které řadí *Labyrint* mezi utopické texty.

Otázka, zda zařadit Komenského do řad raně novověkých utopistů, nemá snadné řešení, jak lze dokumentovat na rozdílných názorech badatelů. Zatímco Robert Kalivoda³⁴¹ a marxistická komenioložka Jiřina Popelová³⁴² hovoří o Komenském jako o utopistovi, Jan Patočka³⁴³

³³⁷ Dále citováno celým názvem nebo zkráceně jako *Labyrint*.

³³⁸ PATOČKA, J.: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 46.

³³⁹ NEFF, O - FENCL, I.: *Královská zábava. Rozhovor*. Praha 2010, s. 252: „Podívejte, co je utopie, víme všichni. Princip vymyslel anglický učenec, státník a nakonec i odsouzenec na smrt Thomas More (1478-1535) v díle *Knížka vpravdě zlatá a stejně užitečná jako zábavná o nejlepším stavu státu o novém ostrově Utopii*. Později – podle jeho příkladu – vznikla spousta děl založených na principu vize nejlepšího stavu státu a Komenského *Labyrint světa a ráje srdce* taky řadím do té plejády.“

³⁴⁰ ŠKARKA, A.: Doslov. In: KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 190: „Protí nicotnosti a marnosti světa odsouzeného ke zkáze, byl postaven ideál Ráje, posila lidí utlačovaných, ponižovaných a pronásledovaných. Nelze popřít, že tento ideál, jak teprve dnes můžeme posoudit, byl utopie předkládající ideální lidské bytosti, ochotné řídit se do všech důsledků křesťanským ideálem vyabstrahovaným v tradicích naší reformace z Bible, a to bez ohledu na historický vývoj společnosti a bez uvědomění si toho, že by to byl nežádoucí návrat zpět do horšího, už překonaného společenského řádu.“

³⁴¹ KALIVODA, R.: Emancipace utopie. *Studia Comeniana et historica*, 17, 1987, č. 33, s. 19n.

³⁴² POPELOVÁ, J.: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 235nn.

či Pavel Floss³⁴⁴ Komenského označení za utopistu odmítají. Jmenování badatelé však mnohem častěji polemizují o Komenského *Obecné poradě o nápravě věcí lidských*, případně o spise *Schola ludus*³⁴⁵, které ponecháváme stranou, protože soudíme, že se utopiím nepřibližují ani formou ani obsahem zdaleka tolik jako *Labyrint světa a ráj srdce*.

Abychom však mohli rozhodnout otázku utopismu *Labyrintu*, musíme nejprve doložit jeho utopické znaky. Děj této slavné české literární památky je všeobecně známý: Poutník putuje světem, jenž má podobu městského labyrintu, v doprovodu dvou průvodců – Všeživda Všudybuda ztělesňujícího lidské snahy po poznání a Mámení/Mámila představujícího nekritický pohled na svět: „Průvodčí moji a každého, kdož v světě tápá, vpravdě jsou dva: *drzost myslí*, všeho ohledující, a zastaralý při věcech *zvyk*, pravdy barvu šalbám světa dávající.“³⁴⁶ Mámil nasazuje poutníkovi brýle mámení, jenže špatně, takže poutník vidí svět takový, jaký skutečně je – se všemi jeho problémy a špatnostmi. V zoufalství ze stavu společnosti se poutník uzavírá do svého srdce, kde nachází Ježíše Krista a šťastnou společnost založenou na křesťanských idejích.

Z výše uvedeného obsahu vyplývá, že *Labyrint* má již na první pohled s utopiemi leccos společného. Hlavní podobnosti spočívají v protikladu skutečnosti a autorovy představy o společnosti, v uplatnění podoby světa jako města³⁴⁷ obehnaného hradbami a v cestopisném schématu (Komenského hrdina prchá od odpudivé skutečnosti k ideální společnosti, kterou on na rozdíl od protagonistů dříve rozebíraných utopických děl nachází ve svém srdci). V neposlední řadě Komenský oživuje vyprávění rozhovory mezi poutníkem a jeho průvodci, čímž částečně zachovává dialogickou podobu díla typickou pro utopie.

³⁴³ PATOČKA, J.: Komenského Všeobecná porada. In: KOMENSKÝ, J. A.: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. III. svazek. Praha 1992, s. 533.

³⁴⁴ FLOSS, P.: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno 2005, s. 12 a 36.

³⁴⁵ Viz např. PETRŮ, E.: Komenský a absence české utopie. In: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*. Katowice 1997, s. 70.; TÝŽ: *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. Ostrava 1984, s. 158.; KOMOR, I.: Eine Utopie in den Schuldramen (*Schola ludus*). *Acta Comeniana*, 1970, 24, s. 50-57.

³⁴⁶ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 12.

³⁴⁷ Podle J. B. Čapka Komenský při svém zobrazení města čerpal z reálných urbanistických zásad navrhovaných Albrechtem Dürerem, tím by se ještě více přiblížil utopistům. – ČAPEK, J. B.: *Několik pohledů na Komenského*. Praha 2004, s. 80.

V Komenského spise se dají rozlišit dvě části (obdobné dvěma knihám Moreovy *Utopie*). První z nich – *Labyrint světa*, nám poskytuje informace o společnosti Komenského doby i o něm samotném, protože autor se stylizoval do hlavní postavy poutníka, který prochází světem, aby se rozhodnul „k kterému by[ch] se houfu lidí připojit a v jakých věcech život trávit měl“³⁴⁸. S průvodci prochází poutník svět, ale místo aby viděl vše tak ideálně, jak mu to Všeživý a Mámil líčí, vidí skutečný stav věcí. *Labyrint světa* se tak stává kritikou společnosti Komenského doby.

Komenský poukazuje zejména na neúčinnost lidské práce, na špatné chování a na hříchy páchané lidmi. Zesměšňuje lidskou touhu po bohatství a slávě. Dokazuje své křesťanské náboženské přesvědčení kritikou pohanů, židů a muslimů. Ale Komenský dává průchod i své nespokojenosti se stavem křesťanské církve. Satiricky zobrazuje hříšnost a hrabivost kněží i biskupů, kteří se více starají o svůj osobní prospěch než o své „ovečky“ a víru. Neopomíná zmínit rozdělení křesťanstva a lži, jimiž různé církve získávají věřící. Dále se Komenský dostává ke kritice vyšších vrstev. Všude nachází stále totéž – „neřády“. Zdůrazňuje bídu poddaných a marnost jejich počínání ve snaze domoci se spravedlnosti. Celkově bychom mohli říci, že Komenský odsuzuje feudální stát, přestože se spíše zaměřuje na kritiku jeho jednotlivých složek, resp. na kritiku stavů společnosti.³⁴⁹

Vedle toho se v *Labyrintu světa* skrytě odráží Komenského životní příběh, jak autor přiznává: „Není báseň, čtenáři, což čísti budeš, ačkoli básně podobu má: než jsou věci pravé, jimž vyrozuměje sám poznáš, zvláště kdo by mého života a příběhů něco povědom byl. Protože sem tu na větším díle své vlastní příhody, s nimiž jsem se v mnohých těch letech života svého již potkal, některé pak při jiných spatřil aneb o nich sobě návštějí dané měl vymaloval.“³⁵⁰

Je známo, že spis nevznikl v nešťastnějším období Komenského života. Odkazy na některé smutné události, které Komenského postihly, lze v textu rozpoznat – např. je do *Labyrintu světa* zakomponována

³⁴⁸ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 15.

³⁴⁹ Srov. ŠKARKA, A.: Doslov. In: KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 180.

³⁵⁰ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 12.

zmínka o rodinné tragédii, kdy Komenský přišel za moru na Moravě o rodinu: „Vtom nenadále jakýsi udeří vicher s blýskáním, hřímáním a krupobitím strašlivým: i rozprchá mi se všecko pryč kromě spřipínaných mých, s nimiž já také v kout běže, toť šípové Smrti zporázejí mi všech mých tré³⁵¹, že sem žalostně osaměje a hrůzou zmámený jsa, co dělati nevěděl.“³⁵²

V tomto období v českých zemích začíná doba pronásledování, perzekuování a vyhánění nekatolíků po porážce stavovského povstání na Bílé hoře. Pocity nekatolíků můžeme z *Labyrintu* vyčíst: „Ač ste mi usta sevřeli a oči zastřeli, věřím však svému Bohu, že mi rozumu a myslí nescházíte.“³⁵³ Úděl vyhnance stihl také „učitele národů“ Jana Amose Komenského, biskupa Jednoty bratrské. Odtud pramení jeho zesílený pocit beznaděje ze stavu světa, z něhož se vyznal i v *Labyrintu*: „Ach, mého hoře, nic-liž pak na tom bídném světě potěšeného nenajdu? Však pak při všem všudy kvaltování a tesknosti plno.“³⁵⁴ (Ale ve jménu zásad Jednoty bratrské se Komenský nevzdával naděje, a právě ráj, který člověk může nalézt ve svém srdci prostřednictvím víry v Boha, můžeme interpretovat jako útěchu a naději poskytovanou ostatním pronásledovaným.)

Svět ovládaný Marností, který poutník poznal v labyrintu světa, v něm vyvolává zoufalství, proto ze světa utíká a uzavírá se do svého srdce. Tím začíná druhá část knihy *Ráj srdce*, jež obsahuje zřetelné rysy utopie.³⁵⁵ Komenského ideální společnost je stejně jako např. *Sluneční stát* Tommasa Campanelly, *Utopie* Thomase Mora či nedokončená *Nová Atlantida* Francise Bacona jednotná a svorná, harmonická, svým způsobem blahobytná („Pobožným se ničeho nenedostává“³⁵⁶) a řídí se daným řádem, připomíná tak komunity vykreslené jmenovanými utopisty.

³⁵¹ Žena a obě děti zemřely roku 1622 v Přerově. (pozn. L.W.)

³⁵² KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 35.

³⁵³ *Tamtéž*, s. 20.

³⁵⁴ *Tamtéž*, s. 107.

³⁵⁵ Srov. HLOŽKOVÁ, J.: *Srovnání Komenského Labyrintu světa a ráje srdce a Jestřábského Vidění rozličné sedláčka sprostného*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a knihovnictví, Brno 2008, s. 54. [cit. 20. 4. 2011] Dostupné na WWW: <http://is.muni.cz/th/109806/ff_m/dilomova_prace.pdf>

³⁵⁶ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 150.

V Komenského případě se jedná o řád boží, hlavně o křesťanské zásady shrnuté do desatera.³⁵⁷

Komenského ideální společnost je založena na přesvědčení, že šťastná může být jen společnost, která ctí Boha. V *Ráji srdce* v podstatě můžeme spatřovat návod na spokojený život, jehož základ tvoří odevzdání se do rukou božích, což však s sebou nese oběti: „Nebo kdo tam chtěl, ten všechno jmění své, i oči i uši, i rozum a srdce své od sebe přeč dáti musil: protože pravili, kdo Bohu chce moudrý býti, sobě znemoudřeti; kdo Boha uměti, jiné všechno zapomenouti; kdo Boha míti, jiné všechno opustiti musí.“³⁵⁸

Autor vyzvedává nad církevní učenost mravný život podle křesťanských zásad. Obdobně jako v utopických civilizacích i „vnitřní křesťané“ se řídí stručnými a jasnými pravidly omezujícími jedince, protože „svobodné sic chce míti Pán Bůh dítky své, avšak nesvévolné“³⁵⁹. Následování utopické tradice můžeme odhalit ještě v dalších prvcích: v omezeném počtu kněží a kazatelů, kteří jsou prostí a „obyčejů krotkých a přívětivých“³⁶⁰ či ve skutečnosti, že Komenského křesťané přijímají smrt beze strachu.³⁶¹

Jaroslav Miller ve své studii o podobnosti městského a utopického prostředí konstatuje, že rozdělení *Labyrintu* na dvě části implikuje skutečnost, že *Labyrint* je založen obdobně jako např. *Sluneční stát* na hodnotové opozici chaosu skutečného zkaženého světa a dokonalosti utopické společnosti spojené s harmonií a poslušností: „Náborová různorodost, individualita osobních postojů a společenská disharmonie akcentované Komenským v *Labyrintu* světa stojí v subverzivní opozici vůči normativním hodnotám řádu, poslušnosti a harmonie glorifikovaným v *Ráji srdce*.“³⁶²

Specifická se oproti tomu na *Labyrintu* jeví skutečnost, že působí dojmem, jakoby Komenský kritizoval vědění, a to ve smyslu nabytí množství vědomostí. Rozum Komenský podrobuje víře („[...] všudy

³⁵⁷ *Tamtéž*, s. 145.

³⁵⁸ *Tamtéž*, s. 138.

³⁵⁹ *Tamtéž*, s. 144.

³⁶⁰ *Tamtéž*, s. 160.

³⁶¹ *Tamtéž*, s. 161.

³⁶² MILLER, J.: Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie? *Český časopis historický*, 106, 2008, č. 2, s. 264.

šlápěje Boží vidí a všecko pěkně k boží bázni obraceti umějí.“³⁶³), obojí pak řídí Duch svatý. V případě *Labyrintu světa a ráje srdce* by se dalo použít pojmenování „křesťanská utopie“. Tím se Komenský podobá dalšímu evropskému utopistovi – Johannu Valentinu Andreaemu, jehož Komenský obdivoval, četl jeho spisy a několikrát se pokusil navázat s ním písemný styk; jak můžeme soudit z dostupných pramenů.³⁶⁴ Andreae měl pravděpodobně také vliv na Komenského pedagogické názory.³⁶⁵

Celkově jistě měla Komenského učenost a všestranný rozhled dopad na jeho dílo, platí to o jeho spisech pedagogických, pansofických, filozofických i jiných. V rámci utopického myšlení J. A. Komenského lze hovořit zejména o analogiích s anglickým prostředím³⁶⁶. (Přestože Komenský jmenuje Tomassa Campanellu mezi učenci v *Labyrintu*³⁶⁷, s jeho dílem se údajně seznámil až při pobytu v polském Lešně.³⁶⁸)

S evropskými utopisty Komenského pojí také určitá vazba na rozenkruciáství.³⁶⁹ Třináctá kapitola *Labyrintu* nese název „Poutník se na rose-crucios dívá“ a odkaz na první rozenkruciánský manifest *Fama fraternitatis*.³⁷⁰ Francis Yatesová předpokládá, že Komenský popisuje poprask, který kolem „svatého Růžového bratrstva“³⁷¹ vypukl v českých zemích v souvislosti s krátkou vládou zimního krále Fridricha Falckého, a své zklamání z úpadku hnutí: „Takž se tedy všecko to rozcházelo a tišilo, jako když se po bouři bez deště mračna rozcházejí. A já k průvodčím svým řekl: ‚A což z toho všeho nic býti má? Ach,

³⁶³ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 140.

³⁶⁴ Více o vztahu Komenského k Andreaemu viz KYRALOVÁ, M.: K vývoji vztahů mezi J. A. Komenským a J. V. Andrejem. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 151-160.; KOPECKÝ, M.: J. V. Andreae a J. A. Komenský: literární analogie a diference. *Tamtéž*, s. 160-168. aj.

³⁶⁵ WIRTH, G.: Nachwort. In: ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977, s. 163.

³⁶⁶ Více viz KUMPERA, J.: Komenský a angličtí utopisté 17. století. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 197-206.

³⁶⁷ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 51.

³⁶⁸ ČERVENKA, J.: K problematice vztahů Komenského ke Campanellovi. *Studia Comeniana et historica*, 15, 1985, č. 29, s. 5.

³⁶⁹ Viz YATES, F. A.: *Rozenkruciánské osvícenství. Fascinující pohled do historie, alchymie a událostí, které vedly k Bílé Hoře*. Praha 2000, s. 188-201.

³⁷⁰ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 63.

³⁷¹ *Tamtéž*, s. 65.

mé naděje! Jať sem se, tu takové trošty vida, těšil, že příhodnou myslí své pastvu najdu!“³⁷²

Yatesová tedy poukazuje na propojenost a shody českého vývoje s evropským. Oproti tomu se Eduard Petruš zabýval zvláštnostmi žánrového vývoje v českých zemích a zamýšlel se nad otázkou, proč v českém prostředí utopie nevznikaly, „ačkoli v českých zemích probíhaly obdobné hospodářské a sociální změny jako v jiných oblastech tehdejší Evropy a ačkoli recepce antické kultury byla v období renesance a později baroka stejně živá jako v jiných zemích“³⁷³.

Odpověď hledá ve vývojových tendencích českého cestopisu v období středověku a raného novověku. Na rozdíl od Evropy se v českém prostředí neuplatnil fantastický cestopis vycházející z podoby cestopisu tak řečeného Mandevilla, který Petruš označuje jako mythology fiction, ale pouze reálný cestopis typu non fiction (např. cestopis panoše Jaroslava, *Příhody Václava Vratislava z Mitrovic*, cestopis Kryštofa Haranta z Polžic a Bezdržic aj.).³⁷⁴

Souvislosti je potřeba podle Eduarda Petruš spatřovat v historickém vývoji českých zemí: „Politická a kulturní situace v českých zemích potřebu utopie nevytvářela, protože náboženský a politický program husitství, který byl později i blízký utrakvisticky orientovanému národnímu humanismu, představoval vlastně program obnovy společnosti, který se ovšem od utopie lišil tím, že existovala stálá snaha prakticky jej realizovat.“³⁷⁵ K obratu pak dochází s rokem 1620, kdy s porážkou českých stavů v bitvě na Bílé hoře zanikly veškeré možnosti realizovat modely ideálního uspořádání společnosti³⁷⁶, jak si údajně uvědomil právě Komenský. Jeho utopické snahy však

³⁷² *Tamtéž*, s. 66.

³⁷³ PETRUŠ, E.: Komenský a absence české utopie. In: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*. Katowice 1997, s. 67.

³⁷⁴ PETRUŠ, E.: *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. Ostrava 1984, s. 52.; TÝŽ: Komenský a absence české utopie. In: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*. Katowice 1997, s. 68.

³⁷⁵ *Tamtéž*, s. 68n.

³⁷⁶ Petruš hovoří o dvou základních modelech: První je založen na učení Jana Husa a Petra Chelčického a požaduje rovnost všech křesťanů a nadvládu božích zákonů nad světskými, zároveň se v něm objevuje myšlenka práce všech členů společnosti. Druhý model vychází z představy vzdělaného panovníka obklopeného moudrými rádci a objevuje se u latinsky píšících humanistů (např. Jan Dubravius, Bohuslav Hasištejnský z Lobkovic). – Zajímavé je, že oba modely se projevují, resp. kombinují v evropských utopických textech.

zůstaly na okraji jeho díla, zapadly v jeho pracích pedagogických a pansofických, a nezaložily tak tradici české utopie.³⁷⁷

Pod tíhou argumentů se přikláníme k názoru, že lze Komenského počítat mezi evropské utopisty, přestože byl značně ovlivněn také literaturou jiného typu, což přičítáme vlivu nastupujícího baroka, v němž se objevují četné alegorie a tzv. divadla světa. Uznáváme utváření *Labyrintu* směsicí několika žánrových přístupů³⁷⁸, soudíme však, že utopický charakter dílu dominuje.

Obhajitelnost zařazení *Labyrintu* do řad evropských utopických textů potvrzuje především skutečnost, že na *Komenského Labyrint světa a ráj srdce* můžeme vztáhnout v předcházejících kapitolách stanovená kritéria utopií. Stejně jako v prospěch našeho tvrzení hovoří dělení utopií Jerzyho Szackiho, přičemž máme na mysli jeho pojetí eskapistických utopií, v nichž je současnost odsuzována, ale nebojuje se proti ní, pouze se od ní prchá k představám lepší společnosti. Eskapistické utopie jsou utopiemi úniku ze skutečnosti, čemuž odpovídá také naše chápání utopických textů v předkládané práci. Vedle toho Szackiho heroické utopie v naší práci za utopie nepovažujeme, protože mají spíše charakter konkrétních politických programů nebo explicitních výzev k proměně společnosti, a spadají tak spíše do problematiky dějin revolucí než idejí: „Zatímco eskapistické utopie bývají intelektuální hrou, utopie heroické se stávají záležitostí smrtelně vážnou.“³⁷⁹

Se Szackim se od začátku shodujeme v dělení eskapistických utopií na prostorové a časové, on pak k těmto dvěma typům přidává tzv. utopie věčného řádu (metafyzické, filosofické, racionalistické apod.), které často postrádají přesnější lokalizaci. Utopie věčného řádu „svůj ideál umisťují mimo sféru pozemské existence člověka, do oblasti často úplně vymyšlené. Na zemi není a možná nikdy nebylo žádné místo, kde by byl člověk opravdu šťastný. Jestliže však takové místo a čas nelze

³⁷⁷ PETRŮ, E.: Komenský a absence české utopie. In: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*. Katowice 1997, s. 71.

³⁷⁸ Srov. HLOŽKOVÁ, J.: *Srovnání Komenského Labyrintu světa a ráje srdce a Jestrábského Vidění rozličné sedláčka sprostného*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a knihovnictví, Brno 2008, s. 55. [cit. 20. 4. 2011] Dostupné na WWW: <http://is.muni.cz/th/109806/ff_m/dilomova_prace.pdf>

³⁷⁹ SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1968, s. 28n.

uvést, vůbec to neznamena, že je třeba se představy šťastného světa vzdát. Vzor se prostě přenesse mimo čas a prostor a spojí se s věčnými hodnotami, jako je Bůh, Příroda, Rozum apod.“³⁸⁰ Do uvedené kategorie zařadil Szacki např. Platónovu koncepci ideálního státu³⁸¹. Soudíme, že tato slova lze vztáhnout také na *Labyrint světa a ráj srdce*.

Jistě by s námi nesouhlasil Eduard Petru, který za Komenského utopické dílo považoval spis *Schola ludus*, kdežto o *Labyrintu* tvrdil: „Za utopii nelze považovat dílo, které má některé utopické rysy, ale musíme se ptát, nakolik dílo jako celek vyhovuje pojetí utopie. Pak musíme konstatovat, že prvá část *Labyrintu* s alegorickým obrazem světa jako města je kritikou soudobé společnosti a soudobého člověka, druhá část, v níž „poutník domu trefil“, je vizí nápravy člověka a společnosti návratem k morálním hodnotám křesťanství, kterou uzavírá Komenský slovy „vtom zmizelo vidění od očí mých“. Autor zde nepředstírá čtenáři, že jde o reálnou cestu a poznání skutečně existující ideální společnosti, upozorňuje naopak vkomponováním alegorických postav na to, že jde o literární fikci, a vytváří tak dílo, které se svou povahou vzdaluje (přes některé podobnosti) od modelu soudobé utopie.“³⁸²

V tvrzení Eduarda Petru spatřujeme tři základní trhliny: Ani spis *Schola ludus* nelze považovat za klasickou utopii, s čímž souhlasí i sám Petru, když hovoří o koncentraci utopických prvků jen v některých jeho kapitolách.³⁸³ Dále při kritice alegorických postav v *Labyrintu* nebere v potaz paradoxy Moreova „názvosloví“ (viz 2.1), které dle nás také symbolizují neexistenci popisované utopické společnosti. A co je nejdůležitější - Petru se snaží zasadit *Labyrint* do kontextu evropských prostorových utopií. Oproti tomu my vidíme také jeho podobnost s časovou utopií Mercierovou, v první řadě již ve způsobu podání utopické představy. Komenský zvolil vidění, jež se vzdaluje popisu fiktivní cesty Morea, Bacona, Campanelly či Andreaeho, je však velmi blízké Mercierovu pojetí utopické vize jako snu.

³⁸⁰ *Tamtéž*, s. 30.

³⁸¹ *Tamtéž*, s. 61nn.

³⁸² PETRŮ, E.: *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. Ostrava 1984, s. 145n.

³⁸³ *Tamtéž*, s. 147nn.

S naším míněním koresponduje názor Roberta Kalivody. Ten Komenského považuje za „milník ,v procesu zčasovění“³⁸⁴ utopie. Posouvá tak vznik časové utopie o více než sto let a odepírá prvenství Louisi Sebastienovi Mercierovi. S předeslanou problematikou souvisí také mínění Karla Flosse, který označuje Komenského za autora křesťansky ortodoxního, u něhož se prostřednictvím nového chiliasmu objevuje obrat ke kategorii času.³⁸⁵ K tomu se přiklání Jan Milič Lochman, jenž v Komenského myšlení zdůrazňuje skutečnost, že „Komenského důvěra v možnosti univerzální obnovy [se] neopírá o pokrokářskou či osvětářskou víru v přirozené lidské možnosti, nýbrž o biblicky motivované spolehnutí na konečnou převahu milosti, na zaslíbení Krista, svrchovaného Obnovitele. V ,optimismu‘ Komenského jde tedy o ,*optimismus milosti*‘, či lépe o křesťansky zdůvodněnou *naději*.“³⁸⁶

Na základě názoru J. A. Komenského, že rozumové poznání má být korigováno *Biblií*, souhlasí s jeho náboženskou ortodoxií také Pavel Floss.³⁸⁷ Ten potvrzuje úlohu Komenského ve změně nazírání na čas, přestože odmítá vidění Komenského jako utopisty. Podtrhává však Komenského smysl pro dějinnost, jímž překročil svou dobu³⁸⁸: „Viděl sem, před sebou svět tento jako nějaký preveliký hodinový nástroj [...].“³⁸⁹ Komenský nevěří ve zlatý věk, ale v lineární vývoj lidstva poháněný Kristem, který lze i přes války a další zmatky nazvat vzestupným.³⁹⁰

Přiznáním role Kristovi ale Komenský úplně neodjímá aktivitu člověku: „Necht' tohoto nezatajuji, že když sem tak bezčíslné létající Smrti střel množství spatřil, na mysl mi přišlo: ‚Kde pak ta Smrt těch šípů tak mnoho bere, že se z nich nikdy nevystřílí?‘ [...] A viděl sem,

³⁸⁴ KALIVODA, R.: Emancipace a utopie. *Studia Comeniana et historica*, 17, 1987, č. 33, s. 19.

³⁸⁵ FLOSS, K.: Zčasovění utopie – More, Andreae, Komenský. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 192.

³⁸⁶ LOCHMAN, J. M.: Jan Amos Komenský: Český úděl Evropě. In: *Muž bolesti a naděje. Sborník prací k 400. výročí Jana Amose Komenského*. Praha 1992, s. 28.

³⁸⁷ FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věci k dramatu člověka*. Ostrava 1970, s. 121.

³⁸⁸ *Tamtéž*, s. 126, 133.

³⁸⁹ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 141.

³⁹⁰ FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věci k dramatu člověka*. Ostrava 1970, s. 134, 143.

že lidé šípy takové sami strojili a připravovali, někteří je všetečně a opovážlivě i sami ji vstříc nosíce.“³⁹¹ Větší mírou než v *Labyrintu* se výše zmíněné Komenského názory na čas projevují v *Obecné poradě o nápravě věcí lidských*, proto je i u Komenského potřeba přihlížet ke kontextu celého jeho díla a života; stejně jako tomu bylo u ostatních utopistů.

4.2 Problematika stanovení utopie

Labyrint světa a ráj srdce tedy na jednu stranu obsahuje utopické prvky, na druhou stranu se však od světových utopií odlišuje, a to zejména tím, že u Komenského není utopická společnost umístěna do neznámých končin světa a konkrétní dějinné podmínky svého vzniku reflektuje méně zřetelným způsobem.³⁹² Soudíme, že z tohoto důvodu – a také proto, že tak lépe zapadá do českého literárního vývoje, který postrádá utopickou tradici – nebývá *Labyrint* mezi utopie řazen.

Chtěli bychom nyní ukázat na příkladech jiných, nejen českých děl, že komplikovanost otázky zařazení/nezařazení konkrétního textu mezi utopie se netýká jen *Labyrintu*. Spis Angličana Jamese Harringtona *Republika Oceána*³⁹³ bývá označován jako politický program nebo utopie a podobně jako u *Labyrintu* najdeme shody i rozdíly s evropskými raně novověkými utopickými knihami. *Republiku Oceánu* s nimi pojí především hledání cesty k lepšímu a spravedlivějšímu uspořádání lidské společnosti, její autor však nedodrhuje dialogickou formu podání příběhu ani cestopisné schéma. Také kritická stránka textu je výrazně oslabena, částečně v důsledku potlačení kontrastu mezi reálným státem a státem fiktivním, protože Harrington se zaměřuje na Oceánu, ale nesrovnává ji s Anglií.

Oceána představuje soudobou Anglii, která se zrovna nacházela v etapě republiky pod vládou lorda protektora Olivera Cromwella. Ten je

³⁹¹ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958, s. 29.

³⁹² To tvrdí také o *Obecné poradě o nápravě věcí lidských* zastánci její utopičnosti. – Viz FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věcí k dramatu člověka*. Ostrava 1970, s. 148.

³⁹³ Rozsáhlé dílo *Republika Oceána (The Commonwealth of Oceana)* bylo poprvé vydáno v roce 1656 v Londýně. Pracujeme s českým výběrem z díla z roku 1985, který pro doložení problematiky stanovení utopie postačuje.

v knize pojmenován jako Olphaus Megaletor a je jejím zákonodárcem a vládcem s titulem Lorda Archonta³⁹⁴. V titulu vládce Oceány se skrývá odkaz na starověké Athény. Harrington se však při tvorbě státního zřízení Oceány neinspiroval pouze v Athénách, ale také v dalších republikách, jež se v historii vyskytly (např. Sparta, Řím, Nizozemí, Benátky).³⁹⁵ Harrington se jednoznačně staví proti monarchistickému státnímu zřízení a vyzdvihuje republiku, dalo by se také říci, že obhajuje násilnou cestu, která v případě Anglie pomohla republiku nastolit: „Občanská válka však nebyla rozhodně důvodem zániku monarchistické vlády, ale naopak postupný rozpad monarchie způsobil občanskou válku.“³⁹⁶

Ztotožnění Anglie a Oceány lze vypožorovat z mnoha dalších indicií v textu, přestože autor používá vymyšlené geografické názvy (Oceána = Anglie, Marpesie = Skotsko, Panopea = Irsko atd.) a označuje skutečné historické postavy fantazijními jmény (Panurgus = Jindřich VII., Morfeus z Marpesie = Jakub I. Stuart, Turbo = Vilém Dobyvatel, Verulamius = Francis Bacon, Parthenie = Alžběta I. aj.), čímž se *Republika Oceána* přibližuje alegorii. Při vyprávění o historii Oceány³⁹⁷ Harrington vychází z anglických dějin, třebaže je částečně upravuje pro svou vizi Anglie. Na rozdíl od prostorových utopií *Republika Oceána* neopomíjí ani vývoj, naopak je v ní budoucnost předpovídána.³⁹⁸

Způsob podání informací ve čtenáři vyvolává pocit, že Harrington spíše předkládá alternativní stav a vývoj Anglie, protože neopomíjí dějinnost. Jeho pojetí času se přibližuje časové utopii Mercierově, avšak *Republika Oceána* postrádá základní prvek časové utopie – přesazení do jiného času, resp. do budoucnosti. Roku 2440 se *Republika Oceána* nepodobá ani prostorovými charakteristikami, protože Harrington místům i osobám přisuzuje fiktivní jména, a vytváří tak dojem existence neznámého státu na rozdíl od Roku 2440, kde se stále hovoří o Francii, resp. o Paříži. Na základě informace, že Oceána je ostrov, bychom mohli předpokládat, že se přibližuje spíše

³⁹⁴ HARRINGTON, J.: *Republika Oceána*: Výbor z díla. Praha 1985, s. 22.

³⁹⁵ *Tamtéž*, s. 23.

³⁹⁶ *Tamtéž*, s. 19.

³⁹⁷ *Tamtéž*, s. 17nn.

³⁹⁸ *Tamtéž*, s. 78n.

utopickým světům Morea, Campanelly, Bacona a Andreaeho, založeným na specifickém pojetí prostoru, nebýt skutečnosti, že také Anglie se nachází na ostrově. Navíc Harrington se podrobnějším prostorovým charakteristikám Oceány příliš nevěnuje. Pravděpodobně soudil, že čtenář odhalí podobenství Anglie, a její bližší popis tak není nutný.

Oceána také opouští utopickou tradici městského zřízení jako ideálu a komunitní charakter společnosti. V Oceáně přetrvává existence soukromého vlastnictví a majetkové rozvrstvení obyvatel, třebaže Harrington hovoří o „rovnoměrném rozdělení“ hmotných statků³⁹⁹. Dále se Oceána nepodobá dříve rozebíraným utopiím, u nichž platilo pravidlo stručnosti a srozumitelnosti legislativních předpisů, vzhledem k velkému množství zákonů, které musí její obyvatelé dodržovat. Ovšem Harrington u občanů Oceány nepředpokládá hlubokou mravnost, jež platila pro dříve rozebírané utopické společnosti. Podobnost s utopiemi tak zůstává v první řadě v podrobném popisu lepšího uspořádání státu, než je to skutečné, Harrington však nevyvolává dojem, že by popisoval ideální společnost, kde jsou všichni lidé šťastni. Místy Oceána působí dokonce jako oslavný spis na Olivera Cromwella.

Přítomnost utopických rysů *Republice Oceáně* odpírat nehodláme, dokonce soudíme, že můžeme hovořit o jejich vysoké koncentraci. Neměli bychom ale opomíjet, že se kniha velmi podobá také politickým spisům, jaké psali např. Aristoteles nebo Niccolò Machiavelli, na jejichž názory se Harrington v textu *Republiky Oceány* odvolává. Důraz na zákony a politické uspořádání státu tezi o příbuznosti politické literatury jen podporuje.⁴⁰⁰

Avšak nejen spisy s politickým obsahem mají k utopiím blízko, platí to také o mravoučné literatuře. Dokladem je např. dílo českého jezuita Valentina Bernarda Jestřábského *Vidění rozličné sedláčka sprostného*⁴⁰¹. Jestřábský proti sobě nestaví společnost ideální a reálnou, jak to s pomocí specifického uchopení kategorie prostoru nebo času činili utopisté, jistý náběh k utopii však pozorovat můžeme.

³⁹⁹ *Tamtéž*, s. 42.

⁴⁰⁰ Ke sporným bodům ohledně Oceány jako utopie více viz DAVIS, J. C.: *Utopia & The Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700*. Cambridge 1981, s. 206-240.

⁴⁰¹ Vydáno v Opavě roku 1710 nebo 1716. Vycházíme z edice Milana Kopeckého z roku 1973.; Citováno dále celým názvem nebo zkráceně jako *Vidění*.

Na první pohled *Vidění* připomíná utopie dialogickou formou (rozhovory sedláčka a jeho průvodce anděla) a motivem cesty. Sedláček na rozdíl od utopistů neputuje po neznámé zemi, nýbrž mu anděl ukazuje dobrý a špatný stav věcí v jemu známé společnosti. U Jestřábského tak nacházíme silnou kritiku společnosti, která nectí správné mravy a Boha. Jestřábský odsuzuje stejné zvyky a chování jako utopisté a následně popisuje šťastný stav věcí v oblasti výchovy a vzdělání, náboženství, hospodaření apod.

Jestřábského dílo má mnoho společného s *Labyrintem světa a rájem srdce*. Totožný je důvod k cestě, jímž je touha po poznání. Sedláček, který chce odhalit řád světa, dostává za průvodce alegorickou postavu anděla. Jejich dialogy tvoří značnou část textu. Sedláček stejně jako Komenského poutník odhaluje skutečný stav světa, s nímž není příliš spokojen, a např. shodně s Komenským poukazuje na špatné postavení poddaných. Dalo by se hovořit o dalších shodách v motivech jednotlivých kapitol obou textů např. v otázkách manželství apod.⁴⁰²

Vedle podobnosti s *Labyrintem* se *Vidění* svými odkazy na realitu, zprostředkovanými vyprávěním mravoučných příběhů o různých panovnících (císař Theodosius, Karel Veliký, Karel IV. aj.) a jejich činech, o učencích (např. Erasmus Rotterdamský) a místech (Praha, Paříž...), blíží charakteru historizujícího spisu propojujícího utopický, realistický a alegorický pohled na svět⁴⁰³, jaký je vlastní Harringtonově *Republice Oceáně*.

Zatímco však *Republika Oceána* upozadila realistickou složku, tedy odkazy na reálný stav společnosti, *Vidění* potlačuje rysy utopické

⁴⁰² O rozdílech a shodách obou textů podrobněji viz KOPECKÝ, M.: Úvodem. In: *Vidění rozličné sedláčka sprostného*. (ed. M. Kopecký) Uherský Brod 1973, s. 12-20.; HLOŽKOVÁ, J.: *Srovnání Komenského Labyrintu světa a ráje srdce a Jestřábského Vidění rozličné sedláčka sprostného*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a knihovnictví, Brno 2008. [cit. 20. 4. 2011] Dostupné na WWW: <http://is.muni.cz/th/109806//ff_m/dilomova_prace.pdf>

⁴⁰³ Jmenované tři typy nazírání skutečnosti nalézáme také v *Labyrintu světa a ráji srdce*, kde však jejich vzájemný poměr kolísá. V *Labyrintu světa* se uplatňuje zejména přístup alegorický (královna Moudrost/Marnost, úředníci soudu Svárurád, Sluchosud, atd.) a v druhé řadě realistický (přímá kritika společnosti, odkazy na autorův život), kdežto v *Ráji srdce* převládá charakteristika utopická (prostý popis uspořádání imaginárního světa). V raně novověkých utopiích se zpravidla vyskytuje pouze složka utopická a realistická (s výjimkou *Utopie*, v níž More užívá alegorických pojmenování), přičemž v prostorových utopiích výrazně dominuje ta utopická, kdežto v utopiích časových se složka realistická prosazuje větší měrou, i když nedosahuje důležitosti utopické vize.

i alegorické, protože Jestřábský nepopisuje systém imaginárního státu, ale postačuje si s kontrasty „špatných“ a „dobrých“ věcí ve společnosti reálné, převážně bezprostředním uchopováním skutečnosti pomocí předkládaných příběhů. Pravděpodobně tak Jestřábský činil z toho důvodu, že jeho dílo bylo určeno prostým lidem, a chtěl se proto vyjadřovat srozumitelně.⁴⁰⁴ Protiklad skutečného stavu věcí a jejich ideální vize však ve *Vidění* přetrvává, otázka přítomnosti utopických prvků tak minimálně stojí za zmínku.

⁴⁰⁴ KOPECKÝ, M.: Úvodem. In: *Vidění rozličné sedláčka sprostného*. (ed. M. Kopecký) Uherský Brod 1973, s. 16.

Závěr

Diplomová práce rozšiřuje utopiologickou literaturu o studii orientovanou na zajímavé kategorie prostoru a času. Zaměřili jsme se na vnímání prostoru a času v průběhu vývoje společnosti a srovnali jsme ho s prostorovými a časovými charakteristikami utopických světů, abychom doložili kontextuální ukotvení raně novověkých utopických děl.

První kapitola poskytla stručné zhodnocení kontextů působících na raně novověké utopické texty a naznačila jejich rozmanitost. Vyzdvihli jsme zejména vliv antického filozofa Platóna v souvislosti s renesancí, inspirační popud, který přineslo objevení Ameriky, a roli nespokojenosti utopistů se stavem společnosti. Dále úvodní kapitola zprostředkovala komentáře k příslušné sekundární literatuře, které demonstrovaly odlišnosti jednotlivých přístupů k utopiím a naznačily komplikovanost definování utopie.

V druhé kapitole jsme se věnovali kategorii prostoru. Postihli jsme proměny vnímání prostoru evropskou společností a uvedli jsme je do souvislostí se vznikem a podobou raně novověkých utopií na příkladu děl Thomase Morea, Tommasa Campanelly, Francise Bacona a Johanna Valentina Andreaeho. Potvrdila se klíčová úloha objevení Nového světa. Vedle toho se jako zásadní faktor evropské mentality, nacházející svůj výrazný odraz také v pojetí utopického prostoru, od začátku bádání jevílo křesťanství. Zajímavé možnosti odkrylo srovnání utopického světa s raně novověkým městem, nejen vzhledem k jejich prostorovému uspořádání, ale také s přihlédnutím k popisu chování občanů; především prvek xenofobie se ukázal spojovacím článkem mezi oběma typy společností. Ze specifické prostorové charakteristiky jsme vyvodili i další charakteristické znaky utopické společnosti upozorňující na její komunitní ráz. Uvedli jsme také několik příkladů pronikání reality do utopických děl, ať již se jednalo o hospodářský vývoj Evropy nebo o životní zkušenosti utopistů.

Za předmět třetí kapitoly jsme zvolili kategorii času, změny nahlížení na čas společností a jejich promítání do utopií. Nejprve jsme se zabývali rozdíly mezi cyklickým a lineárním časem a fenoménem zlatého věku, jež potvrdily všudypřítomnost úlohy náboženství ve vývoji

evropské mentality. Ale naznačili jsme také roli vědeckého rozvoje, který ovlivnil nazírání společnosti na budoucnost. Následně jsme se zaměřili na pojetí času v utopických spisech 16. a 17. století, abychom postihli jeho hlavní zákonitosti, přičemž jako nejdůležitější prvky se projevily stagnace a stabilita v souvislosti s důrazem na přítomný čas v utopických společnostech. Na rozlišení utopické a reálné přítomnosti se opět projevilo propojení utopií se stavem a vývojem evropské společnosti.

Zhruba od poloviny třetí kapitoly jsme do našeho bádání zapojili časovou utopii, a to prostřednictvím reprezentativního textu Louise Sebastiena Merciera *Rok 2440*. Na příkladu této knihy jsme popsali změnu, jež nastala v utopickém žánru v průběhu 18. století a odrazila se na proměně jeho prostorových i časových charakteristik, která odpovídala obratu orientace evropské společnosti od minulosti k budoucnosti. Značnou část kapitoly jsme věnovali také náboženské stránce utopií, protože se nadále projevoval zásadní vliv křesťanství na myšlení utopistů i celé evropské společnosti, což nás v práci vedlo k vymezení starého a nového diskursu ve vnímání času. Závěrečné odstavce kapitoly pak proti sobě postavily antickou tradici chápání světa a pasivní lidské úlohy v něm, odrážející se v prostorové utopii, a bojovnost židovsko-křesťanské zvěsti založené na pojetí neustále proměnlivého světa, nacházejícímu ohlas ve smyslu pro dějiny, který je vlastní utopii časové, což se jeví jako jeden z možných interpretačních přístupů v otázce typologie utopií.

Ve čtvrté kapitole jsme naznačili problémy provázející zařazení konkrétní knihy mezi utopie. Prostřednictvím stručného rozboru českého mravoučného textu s názvem *Vidění rozličné sedláčka sprostného* a anglického spisu politického charakteru *Republika Oceána* jsme ukázali míru propojení utopie s jinými raně novověkými žánry. Blíže jsme se zaměřili na osobnost Jana Amose Komenského a obzvláště na jeho dílo *Labyrint světa a ráj srdce*, jehož utopický charakter v kapitole ukazujeme, a obhajujeme tak zařazení *Labyrintu* mezi raně novověké utopie. Uznáváme, že otázka výskytu českých textů s utopickými prvky nebyla uspokojivě zodpovězena a zasluhovala by si větší pozornost. Došli jsme však k závěru, že pro její dořešení

by byl potřebný hlubší výzkum, k němuž nám předkládaná práce již neposkytuje prostor. Spokojili jsme se tedy s naznačením problematiky, které nabylo spíše podoby autorské eseje než odborné studie.

Z celé práce vyplývá, že kombinace vlivů působících na utopisty je komplikovanější, než jsme předpokládali. Při pokusu o jejich postihnutí, jsme se místy nevyhnuli jistému zjednodušení a také opakování, což je ale třeba chápat jako důsledek snahy o propojení jednotlivých předmětů výkladu. Podařilo se nám však na příkladu kategorií prostoru a času doložit, že během raného novověku procházela evropská společnost významnými proměnami mentality, které se zřetelně odrazily také v utopiích, což potvrzuje, že je třeba „historické představy konfrontovat se skutečnostmi, které představují a jež historik dokáže uchopit pomocí jiných dokumentů a metod [než těch historických]“. ⁴⁰⁵

V raném novověku se radikálně proměnil především pohled na časovou charakteristiku skutečnosti, ale patrné změny nastaly také v chápání prostoru. Vedle toho vyšlo najevo, že evropská civilizace si s sebou i v raném novověku nesla dědictví náboženského výkladu světa: „[...]profánní existenci nenajdeme nikde v ryzí podobě. Člověku, který si zvolil profánní život, se nepodařilo náboženské chování zrušit, byť snad dosáhl velmi vysokého stupně desakralizace světa. Uvidíme, že i ta nejdesakralizovanější existence nese stále ještě stopy náboženského hodnocení světa.“ ⁴⁰⁶

Podobu diplomové práce výrazně ovlivnil tzv. nový historismus, jehož základním znakem se jeví maximální možný důraz na kontextuální stránku interpretace díla. Stoupenci nového historismu přistupují k beletristickým dílům obdobně jako ke spisům historiografickým, protože smazávají rozdíl mezi literaturou a historií, mezi textem a kontextem. ⁴⁰⁷ Nový historismus si již nepostačuje s dominantní rolí estetické funkce literárního díla, ale obrací se k politickým, sociálním, náboženským aj. okolnostem jeho vzniku. Upírá historii objektivitu a literatuře, kterou považuje za součást historie, přičítá „skutečnou

⁴⁰⁵ LE GOFF, J.: *Paměť a dějiny*. Praha 2007, s. 17.

⁴⁰⁶ ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006, s. 19.

⁴⁰⁷ MONTROSE, L.: Literární studie o renesanci a předmět historie. In: BOLTON, J. (ed.): *Nový historismus/NewHistoricism*. Brno 2007, s. 45.

moc“⁴⁰⁸. Těmito skutečnostmi se nový historismus do jisté míry odklání od zkoumání literární hodnoty děl k jejich společenskému pozadí a jeho proměnám (což činíme také v předkládané práci o utopiích raného novověku):

„Nový historismus je s rezonancí očividně spřízněn; to znamená, že jeho zájem o literární texty měl co nejdříve zachytit historické okolnosti, za jakých dílo původně vznikalo a bylo přijímáno, a dále analyzovat vztah mezi těmito okolnostmi a našimi vlastními. Představitelé Nového historismu se pokusili chápat protínající se okolnosti nikoli jako stabilní, dopředu připravené pozadí, do něhož mohou být literární texty zasazeny, nýbrž jako hustou síť vyvíjejících se a často protichůdných společenských sil. Cílem není nalézt vně díla nějakou skálu, k níž bychom mohli bezpečně připoutat literární interpretaci, ale spíše umístit dílo do vztahů k ostatním zobrazovacím zvyklostem, které se používaly v oné kultuře v daném okamžiku v historii této kultury i v naší vlastní. Louis Montrose příhodně řekl, že cílem bylo uchopit zároveň historicitu textů i textualitu historie.“⁴⁰⁹

Pod vlivem inspirace novým historismem, jsme zaměřili naše bádání v oblasti dějin idejí na kontextualizaci raně novověkých utopií a prokázali jsme možnost využití těchto literárních děl jako dokladů proměn mentality evropské společnosti, které se výrazně odrážejí v chápání prostorových a časových charakteristik světa.

⁴⁰⁸ HOWARDOVÁ, J. E.: Nový historismus ve studiích o renesanci. In: *Tamtéž*, s. 69.; Srov. GREENBLATT, S.: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago and London 2005, s. 36.

⁴⁰⁹ GREENBLATT, S.: Rezonance a úžas. In: BOLTON, J. (ed.): *Nový historismus/ NewHistoricism*. Brno 2007, s. 205.

Seznam pramenů, literatury a ostatních zdrojů

Edice pramenů:

ANDREAE, J. V.: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*. Leipzig 1977.

ARISTOTELES: *Politika*. 2. vyd. Praha 1998.

BACON, F.: Nová Atlantida. In: *Nová Atlantida a Eseje*. 3. vyd. Praha 1980.

JESTŘÁBSKÝ, V. B.: *Vidění rozličné sedláčka sprostného*. (ed. M. Kopecký) Uherský Brod 1973.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. 5. přepracované vyd. Praha 1994.

CAMPANELLA, T.: *Sluneční stát*. 2. vyd. Praha 1979.

CAMPANELLA, T.: O nejlepším státě. In: *Sluneční stát*. Praha 1979, s. 57-74.

HARRINGTON, J.: *Republika Oceána: Výbor z díla*. Praha 1985.

KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha 1958.

MERCIER, L. S.: *Das Jahr 2440. Eins Traum aller Träume*. Frankfurt am Mein 1989.

MORE, T.: *Utopie*. 2. vyd. Praha 1978.

PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Dotisk 3. opraveného vyd. Praha 2008.

PLATÓN: *Ústava*. Praha 1993.

PLATÓN: *Zákony*. 2. vyd. Praha 1997.

Literatura:

AÍNSA, F: *Vzkříšení utopie*. Brno 2007.

BAILEY, J.: *Plavby do ráje. Objevení Ameriky 7000 let před Kristem*. Praha 2000.

BLOCH, E.: *Das Prinzip Hoffnung*. Berlin 1954.

BOLTON, J. (ed.): *Nový historismus/New Historicism*. Brno 2007.

BOORSTIN, D. J.: *Člověk objevitel. Jak člověk objevoval svět a sebe sama*. Praha 1997.

BUČKOVÁ, P.: *Podivuhodné paradoxy života a díla Thomase Morea*. Magisterská diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Katedra historie. Olomouc 2008.

- ČAPEK, J. B.: *Několik pohledů na Komenského*. Praha 2004, s. 80.
- ČAPKOVÁ, D.: Erasmus Rotterdamský, J. V. Andreae a J. A. Komenský v úsilí o mír a lidství. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 207-218.
- ČERVENKA, J.: K problematice vztahů Komenského ke Campanellovi. *Studia Comeniana et historica*, 15, 1985, č. 29, s. 5-27.
- ČÍŽEK, J.: *Filosofie Franceska Patriziho a Jana Amose Komenského ve světle jejich vrcholných děl*. Magisterská diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Katedra filozofie. Olomouc 2010.
- DAVIS, J. C.: *Utopia & The Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700*. Cambridge 1981.
- DAWSON, CH.: *Rozdělení, nebo reforma západního křesťanstva?* Praha 1998.
- DELUMEAU, J.: *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha 2003.
- DRINKEM BOWEN, C.: *Francis Bacon. The Temper of a Man*. Boston and Toronto 1963.
- DUROZOI, G. – ROUSSEL, A.: *Filosofický slovník*. Praha 1994.
- ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. 2. oprav. vyd. Praha 2006.
- FLOSS, K.: *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinu*. Olomouc 1992.
- FLOSS, K.: Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 188-195.
- FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský. Od divadla věci k dramatu člověka*. Ostrava 1970.
- FLOSS, P.: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno 2005.
- GREENBLATT, S.: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago and London 2005.
- HELAN, P.: Rok 2440 podle Louise Sebastiena Merciera. *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 179-184.
- HOCHMANN, F.: *Zahrada Eden. Biblická odpověď na otázku po člověku*. Praha 1989.
- HROMÁDKO, J.: *Velká kniha objevování Země. Dobrodružství dalek*. Praha 2001.
- JANDOUREK, J.: Výpisky čtenáře utopií (Muži, ženy a sex v nejlepších možných světech). *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 165-178.

- KAGARLICKIJ, J.: *Fantastika, utopie, antiutopie*. Praha 1982.
- KALIVODA, R.: Emancipace a utopie. *Studia Comeniana et historica*, 17, 1987, č. 33, s. 5-25.
- KALIVODA, R.: *Husitská epocha a J. A. Komenský*. Praha 1992.
- KLESZCZ, L.: *Filozofia i utopia: Platon, Bibli, Nietzsche*. Wrocław 1997.
- KLÍČOVÁ, E: „Utopiana“ se nekoná. *Host*, 2011, č. 2, s. 70-71.
- KOPECKÝ, M.: J. V. Andreae a J. A. Komenský: literární analogie a diference. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 160-168.
- KOPECKÝ, J. – PATOČKA, J. – KYRÝSEK, J.: *Jan Amos Komenský. Nástin života a díla*. Praha 1957.
- KOSELLECK, R.: The Temporalization of Utopia. In: *The Practice of Conceptual history. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, California 2002, s. 84-99.
- KRISTELLER, P. O.: *Osm filosofů italské renesance*. Praha 2007.
- KŘÍŽOVÁ, M.: *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha 2007.
- KUMPERA, J.: Komenský a angličtí utopisté 17. století. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 197-206.
- KYRALOVÁ, M: K vývoji vztahů mezi J. A. Komenským a J. V. Andreaem. *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 151-160.
- LE GOFF, J.: *Paměť a dějiny*. Praha 2007.
- LEMON, A. C.: *Philosophy of History. A Guide for Students*. London and New York 2003.
- LEVY, J.: *Atlantida*. Praha 2008.
- LOCHMAN, J. M.: Jan Amos Komenský: Český úděl Evropě. In: *Muž bolesti a naděje. Sborník prací k 400. výročí Jana Amose Komenského*. Praha 1992, s. 15-29.
- MANNHEIM, K.: *Ideologie a utopie*. Bratislava 1991.
- MANUEL, F. E. – MANUEL, F. P.: *Utopian Thought in the Western World*. Oxford 1982.

- MILLER, J.: Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie? *Český časopis historický*, 106, 2008, č. 2, s. 261-287.
- MILLER, J.: *Uzavřená společnost a její nepřátelé. Město středovýchodní Evropy (1500-1700)*. Praha 2006.
- NEFF, O - FENCL, I.: *Královská zábava. Rozhovor*. Praha 2010.
- O'BRIEN, K.: Between Enlightenment and Stadial History: William Robertson on the History of Europe. *British Journal for Eighteenth Century Studies*, 1993, č. 16.
- OPATRŇY, J.: *Objevitelé, dobyvatelé, osadníci. 500 let Ameriky*. Praha 1992.
- OUŘEDNÍK, P.: *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem. Pokus o vymezení jednoho žánru*. Praha 2010.
- OUŘEDNÍK, P.: Utopus to byl, nikoli ostrov, kdo učinil mě ostrovem. *Souvislosti*, 2004, č. 2, s. 118-145.
- PATOČKA, J.: *Komeniologické studie I*. Praha 1997.
- PATOČKA, J.: *Komeniologické studie II*. Praha 1998.
- PATOČKA, J.: *Komeniologické studie III*. Praha 2003.
- PATOČKA, J.: Komenského Všeobecná porada. In: KOMENSKÝ, J. A.: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. III. svazek. Praha 1992.
- PETRŮ, E.: Komenský a absence české utopie. In: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*. Katowice 1997, s. 67-73.
- PETRŮ, E.: *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. Ostrava 1984.
- PODANÝ, R.: Utopia macht frei aneb příbuzenstvo, kterým se není co chlubit. *Labyrint revue*, 2004, č. 15-16, s. 8-11.
- POPELOVÁ, J.: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958.
- POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I. Uhrnutí Platónem*. Praha 1994.
- POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha 1994.
- RANDSDORF, M.: Johan Valentin Andreae (Přehled historiografie a profil jeho myšlení a díla). *Studia Comeniana et historica*, 18, 1988, č. 35, s. 17-29.

- SAAGE, R.: „Utopia“ und die drei Identitäten des Thomas Morus. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 53, 2005, č. 12, s. 1077-1089.
- SCHULZE, H.: *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha 2003.
- SZACKI, J.: *Utopie*. Praha 1968.
- TAMPIEROVÁ, H.: *Thomas More – státník a teolog*. Brno 2002.
- YATES, F. A.: *Rozenkruciánské osvícenství. Fascinující pohled do historie, alchymie a událostí, které vedly k Bílé Hoře*. Praha 2000.
- ZŮNA, M.: *Francis Bacon*. Praha 1970.

Internetové zdroje:

- ČÍŽEK, P.: *Zobrazení Země na mapách. Dějiny kartografie od počátku do středověku*. [cit. 15. 3. 2011] Dostupné na WWW:
<<http://natura.baf.cz/natura/1999/6/9906-3.html>>
- HLOŽKOVÁ, J.: *Srovnání Komenského Labyrintu světa a ráje srdce a Jestřábského Vidění rozličné sedláčka sprostného*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a knihovnictví, Brno 2008. [cit. 20. 4. 2011] Dostupné na WWW:
<http://is.muni.cz/th/109806//ff_m/dilomova_prace.pdf>
- PUČALÍKOVÁ, K.: *Utopie a dystopie v dějinách myšlení*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Katedra filozofie, Brno 2007. [cit. 20. 2. 2011] Dostupné na WWW:
<http://is.muni.cz/th/64916/ff_m_b1/>
- Spis o nových zemích a o Novém světě*. [cit. 1. 3. 2011] Dostupné na WWW: <<http://verien.bloguje.cz/674888-spis-o-novych-zemich-a-o-novem-svete.php>>
- VACEK, J. (překl.): *Historie vědy. Encyclopaedia Britannica*. [cit. 26. 3. 2011] Dostupní na WWW:
<<http://www.kip.zcu.cz/kursy/svt/eb/hist/histvedy.html>>
<<http://myty.info/view.php?cislocclanku=2004030003>> [cit. 16. 3. 2011]
<<http://natura.baf.cz/natura/1999/6/9906-3.html>> [cit. 16. 3. 2011]
<<http://www.progr.cz/index.php?zobraz=clanek&id=12>> [cit. 16.3.2011]

Resumé

The thesis focuses on the perception of space and time in the course of development of the society and compares it with the space and time characteristics of utopian worlds, and by that it proves the contextual anchoring of the early modern utopian works. The thesis is considerably influenced by the so called New Historicism, for which the dominant role of the aesthetic function of a literary work is not sufficient, but which refers to the political, social, religious etc. circumstances of the formation of the work.

The first chapter provides a brief evaluation of the contexts influencing the early modern utopian texts and indicates their diversity. It also mediates commentaries of the relevant secondary sources. The second chapter focuses on the category of space. It covers changes in the perception of space by the European society and relates them to the formation and form of the early modern utopias, based on the example of works by Thomas More, Thommaso Campanella, Francis Bacon and Johannes Valentinus Andreae. It shows the role of the discovery of America and especially the role of the Christian religion. Besides that, it implies the possibilities of comparing a utopian world to an early modern town and the interconnectedness of utopias and the real development of the society.

The topic of the third chapter is composed of the category of time, changes in the society regarding understanding time and their reflection in utopias. It deals with differences between cyclic and linear time and the golden age. Based on the example from Louis-Sébastien Mercier's *The Year 2440*, the text monitors the arrival of the time utopia in the context of the development in the society. The fourth chapter indicates the problems accompanying the categorisation of the particular book among utopias. It focuses on Johann Amos Comenius's *Labyrinth of the World and Paradise of the Heart* and it defends its categorisation among early modern utopias.

Based on examples of the categories of time and space, the thesis as a whole gives evidence that during the early modern ages, the European society undergoes significant changes of its mentality,

which are distinctly reflected also in utopias. Especially the view of time characteristic of reality fundamentally changes, but apparent changes come around also in the understanding of space. It turns out that European society carries the heritage of religious interpretation of the world even in the early modern ages.

Anotace

| | |
|----------------------------------|--|
| Jméno a příjmení autora: | Lenka Wartová |
| Fakulta: | Filozofická fakulta |
| Katedra: | Katedra historie |
| Název diplomové práce: | Kontextualizace raně novověkých utopií. Proměny vnímání prostoru a času v raném novověku v souvislosti s utopickými texty |
| Vedoucí diplomové práce: | doc. Mgr. Jaroslav Miller, M.A., Ph.D. |
| Počet znaků: | 164 812 |
| Počet použitých edic pramenů: | 14 |
| Počet titulů použité literatury: | 67 |
| Klíčová slova: | Utopie, raný novověk, prostorová utopie, časová utopie, utopie věčného řádu, prostor, čas, kontext, nový historismus, zčasování utopie, společnost, mentalita společnosti, kritika společnosti, náboženství, Jan Amos Komenský, objevení Ameriky, bájně země, ostrov, město, komunita, izolace, cyklický čas, lineární čas, stagnace, stabilita, pokrok, věda. |

Charakteristika práce:

Diplomová práce se zaměřuje na vnímání prostoru a času v průběhu vývoje společnosti a srovnává ho s prostorovými a časovými charakteristikami utopických světů, čímž dokládá kontextuální ukotvení raně novověkých utopických děl. Práci výrazně ovlivnil tzv. nový historismus, který si nepostačuje s estetickou funkcí literárního díla, ale zabývá se politickými, sociálními, náboženskými aj. okolnostmi jeho vzniku.