

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

*Filosoficko-teologická koncepce člověka v emendačním
díle Jana Amose Komenského*

*(The Philosophical-theological Concept of Man in the Emendatory Work of
John Amos Comenius)*

Disertační práce

Mgr. Jan Čížek

Olomouc 2014

Jan Čížek

*Filosoficko-teologická koncepce člověka
v emendačním díle Jana Amose Komenského*

Olomouc 2014

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci zpracoval samostatně a pouze za užití pramenů a literatury v ní uvedených.

V Olomouci dne

.....
Jan Čížek

Za pomoc a podporu při psaní této práce – snad ve všech významech těchto slov – děkuji **Tomáši Nejeschlebovi**. Za cenné rady a pomoc s obstaráváním mnohdy jen těžce dostupné literatury patří můj dík také Paulu Richardu Blumovi, Ladislavu Chvátalovi, Martinu Žemlovi, Jiřímu Michalíkovi a Petru Pavlasovi. Za jazykovou korekturu této práce děkuji Ivě Urbanové.

Vznik práce byl významnou měrou umožněn rovněž podporou **Stipendia Husovy nadace**.

V neposlední řadě patří můj vděk mé rodině, především **mé drahé ženě Blance**, za pochopení, vstřícnost a oporu.

OBSAH

OBSAH	1
1. ÚVOD	3
2. KOMENSKÉHO EMENDAČNÍ DÍLO	6
2.1 CHRONOLOGICKÉ A OBSAHOVÉ VYMEZENÍ KOMENSKÉHO EMENDAČNÍHO DÍLA	6
2.2 DE RERUM HUMANARUM EMENDATIONE CONSULTATIO CATHOLICA, JEJÍ GENEZE A DALŠÍ DÍLA VŠENÁPRAVNÉHO OBDOBÍ.....	9
3. DE RERUM HUMANARUM EMENDATIONE CONSULTATIO CATHOLICA	16
3.1 EUROPAE LUMINA, SALVETE A PANEGERSIA	16
3.2 PANAUGIA.....	24
3.3 PANSOFIA	27
Mundus possibilis	27
Mundus idealis.....	30
Mundus angelicus	32
Mundus materialis	33
Mundus artificialis.....	56
Mundus moralis	65
Mundus spiritualis	70
Mundus aeternus.....	75
3.4 PAMPAEDIA	79
3.5 PANGLOTTIA, PANORTHOSIA A PANNUTHESIA	86
4. KOMENSKÉHO POJETÍ ČLOVĚKA V KONSULTACI JAKO SYSTÉM?	99
4.1 KOMENSKÉHO TERMINOLOGICKÁ ROZKOLÍSANOST	99
4.2 ONTOLOGICKÝ PRIMÁT ROZUMU, NEBO VŮLE? ANEB PANAUGIA VERSUS CELEK KONSULTACE.....	103
4.3 ONTOLOGICKÁ PRIORITA SVOBODNÉ VŮLE, NEBO NESMRTELNÉ LIDSKÉ MYSLI?.....	108
4.4 OTÁZKA LIDSKÉ PŘIROZENOSTI.....	113
Možné zdroje Komenského koncepce	120
Komenského antropologie v odborné literatuře.....	127
4.5 OBECNÁ PORADA A OTÁZKA NÁSILÍ	131
4.6 KOMENSKÉHO KONCEPCE NADKONFESIJNÍHO KŘESŤANSTVÍ.....	140
4.7 ESCHATOLOGIE OBECNÉ PORADY	152
5. KONCEPCE ČLOVĚKA V DALŠÍCH VYBRANÝCH DÍLECH EMENDAČNÍHO OBDOBÍ	163
5.1 PŘEDĚL PANSOFICKÉHO A PANORTHOTICKÉHO OBDOBÍ	163
Pansophiae praeludium.....	163
Conatum pansophicorum dilucidatio	165

Pansophiae diatyposis.....	167
5.2 SPISY PANORTHOTICKÉHO OBDOBÍ.....	170
Via lucis.....	170
Angelus pacis.....	175
Unum necessarium	177
Janua rerum reserata.....	182
Clamores Eliae.....	186
6. FILOSOFICKO-TEOLOGICKÁ KONCEPCE ČLOVĚKA V EMENDAČNÍM DÍLE JANA AMOSE KOMENSKÉHO	195
7. ZKRATKY A POUŽITÁ LITERATURA	200
ZKRATKY	200
INTERNETOVÉ ZDROJE.....	200
PRAMENY.....	200
SEKUNDÁRNÍ LITERATURA.....	202
SUMMARY	214

1. ÚVOD

Když Robert Kalivoda na XIII. komeniologickém kolokviu, věnovaném Erasmu Rotterdamskému, Johannu Valentinovi Andreae a J. A. Komenskému, hovořil o tom, že *Komenského filosofie člověka* je problematikou *dosud v podstatě neřešenou*, nemohl podle našeho domnění tušit, nakolik bude jeho konstatování výstižným i o dvě a půl desetiletí později.¹ České i zahraniční odborné veřejnosti jsou sice k dispozici četné studie o Komenského díle, většina z nich se však myslitelova pojetí člověka dotýká buďto jen letmo a zcela v obecné rovině, anebo pouze z určitého hlediska (nejčastěji pedagogického). Je v tomto ohledu nepochybně pozoruhodné, že na téma Komenského antropologie mělo cílit několik samostatných publikací, jež však buď nevznikly, či nebyly publikovány. Pro ilustraci můžeme na jedné straně uvést Kalivodou zamýšlený *druhý díl* jeho *husitské monografie*, jenž měl být zaměřen právě na otázky antropologické, na straně druhé kupř. kolektivní monografii *J. A. Komenský, myslitel o nápravě člověka*, jež zůstala v rukopisné podobě.²

Aby bylo možné posoudit, nakolik existující literatura reflektuje rovněž filosofické a teologické náhledy Jana Amose na člověka, rozhodli jsme se zhodnotit dosavadní stav tohoto zkoumání v samostatné podkapitole (viz 4.4 – *Komenského antropologie v odborné literatuře*), jež bude ovšem představena až po vylíčení základního schématu Komenského pojetí člověka. Nebylo by totiž metodologicky příliš šťastným hovořit o reflexi Komenského antropologického systému, aniž bychom byli schopni zodpovědně říci, zda tento systém skutečně existuje, a pokud ano, co je jeho podstatou. Tento náš záměr se proto odráží ve formální struktuře předkládané práce.

¹ Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformační myšlení*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 37. V následné kolokviální diskusi pak ke svému příspěvku dodal: „Co jsem tady přednesl, to je skutečně jenom kostra problému. To je problematika, která vyžaduje dlouhou práci a vlastně knihu. Vyžaduje především a hlavně spolupráci, to nemůže dělat jeden člověk, zvláště člověk stárnoucí. Byla to výzva mladším kolegům, pokud by se tím chtěli zabývat, touto antropologickou problematikou, kterou jsem se pokusil nastínit.“ Cit. dle SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 61. Mimo jiné i ve světle těchto slov, nechť prosím čtenář chápe tuto disertační práci jako skromný pokus přispět k doplnění obrazu Komenského pojetí člověka, jež bylo v silách jedince uskutečnit.

² Srov. Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformační myšlení*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 36 či Kalivoda, Robert: *Význam J. A. Komenského pro rozvoj novodobé filozofie*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 113; Čapková, Dagmar – Červenka, Jaromír – Floss, Pavel – Kalivoda, Robert: *J. A. Komenský, myslitel o nápravě člověka*. Praha 1974 (Pedagogický ústav ČSAV, rukopis). Alespoň základní myšlenky této kolektivní monografie shrnuje společná studie uvedených autorů. Srov. Čapková, Dagmar – Červenka, Jaromír – Floss, Pavel – Kalivoda, Robert: *The Philosophical Significance of the Work of Comenius*. In: AC 8 (XXXII), 1989, s. 5-16 (v českém jazyce dostupné jako: *Tiž: Jan Amos Komenský – myslitel o nápravě člověka*. In: Kalivoda, Robert: *Husitská epocha a J. A. Komenský*. Praha 1992, s. 208-219).

Protože se historikové filosofie a komeniologové téměř bezvýhradně shodují v názoru,³ že Komenského dílo jako celek prošlo několika významnými změnami, rozhodli jsme se v našem zkoumání zaměřit pozornost k vrcholné podobě názorů Jana Amose tak, jak jsou vyličený v jeho bezesporu nejvýznamnějším díle, *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*.⁴ Protože však toto *opus magnum* vznikalo po dlouhá desetiletí společně s dalšími spisy, jež se jeho obsahu s větší či menší mírou dotýkají, uznali jsme za potřebné přihlídnout také k ostatním dílům, jež jsou pro myslitelovu antropologii relevantní a jejichž vznik do období koncipování *Konsultace* – do období *panorthotického* neboli *emendačního* – rovněž spadá (k terminologickému vymezení období, jakož i k důvodům výběru konkrétních spisů srov. blíže 2.1 a 2.2).

V centru naší pozornosti stojí v této práci *filosoficko-teologický* náhled Jana Amose na člověka, neboť jsme přesvědčeni, že v Komenského díle jsou filosofie a teologie neodlučitelně spjaty. Slovy Stanislava Sousedíka, u Jana Amose dochází k *teologisaci filosofie a zfilosofičtění náboženství*, přičemž snaha o setření hranic mezi filosofií a teologií je základním hlediskem celého myslitelova díla. Comenius totiž na jedné straně přiznává filosofii právo (ba přímo povinnost) vyjadřovat se ke specificky teologickým otázkám, neboť je přesvědčen, že samotné *Písmo* obsahuje vysvětlení závažných filosofických otázek; na straně druhé zdůrazňuje, že filosofické problémy mohou být důsledněji osvětleny na pozadí součinnosti rozumu a víry – tedy filosofie a teologie. Sám myslitel kupř. v níže analyzovaném spise *Conatuum pansophicorum dilucidatio* (viz 5.1) říká: „[...] *suademus apud Christianos doceri nec philosophiam separatim, nec theosophiam separatim, sed utramque conjunctim, id est pansophiam*.“⁵

Hlavním cílem práce je tak předložit systematický výklad Komenského filosoficko-teologických názorů na člověka vyjádřených nejprve v *Konsultaci*; tyto názory z filosofického a historicko-filosofického hlediska analyzovat a rozřešit otázku, lze-li u Jana Amose hovořit

³ K výjimkám srov. 2.1.

⁴ Komenský, Jan Amos (Comenius, Iohannes Amos): *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. Díl I. a II. Praha 1966. V dalším textu zkráceně uváděno jako *CC* a odkazováno římskou číslicí ke svazku, arabskými číslicemi pak k citované straně a příslušnému sloupci (např. *CC* I, s. 103, sl. 126). Ačkoliv se v práci přidržujeme latinské edice Komenského stěžejního díla, je čtenáři dostupný rovněž jeho český překlad. Srov. Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských I-III*. Praha 1992. Citace z díla uvádíme pro vyšší přehlednost studie, navzdory originálnímu textu, zásadně v kurzívě.

⁵ Sousedík, Stanislav: *Einige Züge der Philosophie des J. A. Comenius und deren bisher unberücksichtigten Quellen*. In: *AC* 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 80-81, 84-85; Sousedík, Stanislav: *Komenského filosofie v souvislostech myšlenkového vývoje doby*. In: *SCetH* 8-9 (IV), s. 18-21. Citaci viz Komenský, Jan Amos: *Conatuum pansophicorum dilucidatio*. In: Týž: *Opera omnia* 15/II. Praha 1989, s. 67 (par. 14). Že tato koncepce není Komenského originálním myslitelským aktem, bude podrobněji ukázáno v části 4.4 této studie.

o koherentní a explicitní antropologické koncepci. V případě odpovědi jak pozitivní, tak i negativní si klademe za další cíl porovnat pojetí člověka v *poradním díle* s obdobnými vyjádřeními v dalších autorových relevantních spisech, jež vznikaly souběžně s *Consultatio*.

Pokud jde o vlastní rozčlenění práce, považujeme za nezbytné vymezit nejdříve pojem *emendační dílo*, a to obsahově i chronologicky (podkapitola 2.1), následně pak obsírněji pojednat o spise *Consultatio catholica*, jeho genezi a dílech, jež s ním obsahově souvisejí a která bude proto třeba rovněž analyzovat (2.2). Obojí je cílem druhé kapitoly.

Třetí kapitola práce předkládá systematický výklad Komenského pojetí člověka představeného v *poradním díle*. Ten je následně doplněn analytickým a historickým pojednáním o základních aspektech (a problematických bodech) myslitelovy antropologie, jež je obsahem čtvrté kapitoly. Současně s tím věnujeme prostor úvahám o dosavadním bádání v otázce Komenského náhledů na člověka, stejně jako otázkám možných zdrojů jeho koncepce. Ačkoliv se na doložitelné inspirace autorových názorů snažíme poukazovat v průběžném poznámkovém aparátu (popř. alespoň k literatuře tato témata podrobněji reflektující), zásadním tématům a jejich možným filosofickým a teologickým zdrojům věnujeme samostatná pojednání v příslušných podkapitolách (4.4, 4.5, 4.6 a 4.7).

Pátá kapitola jednak upřesňuje důvody pro odlišení *pansofického* a *panorthotického* období tvorby Jana Amose (jež jsou názorně ilustrovány na několika vybraných spisech – viz 5.1), jednak analyzuje vybraná díla, která tematicky i chronologicky souvisejí s *Konsultací* a antropologickou problematikou (5.2). Obsahem podkapitoly 5.2 je systematický výklad myslitelových názorů na člověka, opatřený současně jejich analýzou a komparací s *dílem poradním*.

Na otázku, je-li Komenského pojetí člověka v jeho *emendačním* díle konzistentním, odpovídá šestá kapitola, jež představuje závěr celé práce a v obecné rovině shrnuje dílčí konkluze, předložené již ve čtvrté a páté kapitole.

Disertační práce je uzavřena seznamem zkratk, použitých pramenů a literatury a anglickým *summary*.

2. KOMENSKÉHO EMENDAČNÍ DÍLO

2.1 Chronologické a obsahové vymezení Komenského emendačního díla

Nesmírně rozsáhlé a z hlediska filosofického, teologického i pedagogického obsahu značně bohaté a hluboké dílo J. A. Komenského vyžaduje před započítím jakéhokoliv výzkumu položení a zodpovězení několika stěžejních otázek. Tou fundamentální je otázka kontinuity či diskontinuity Komenského myšlení. Jak ovšem ukázalo dosavadní komeniologické bádání⁶ – a jak bude ilustrováno dále v této práci – na vývoj postojů Jana Amose nelze nahlížet jako na čistě lineární, nepřetržitý a vyznačující se absencí výraznějších předělů. Myšlení našeho autora, odrážející se v jeho díle, je charakterizovatelné zráním, domýšlením, ale i radikálními revizemi původních postojů, a to v rovině filosofické, teologické i pedagogicko-didaktické.⁷

Na tázání po kontinuitě či diskontinuitě navazuje, v případě příklonu ke druhé možnosti, podotázka po periodizaci díla Jana Amose, vedená snahou o nalezení předělů mezi jednotlivými etapami jeho myšlení. V tomto případě se odpověď nalézá nepoměrně složitěji. Přijmeme-li totiž za své, že Komenského dílo prošlo jistými proměnami, musíme se pokusit říci, kolik těchto proměn bylo, kvalitativně i kvantitativně je popsat a v neposlední řadě rovněž chronologicky vymežit.

Na základě našeho studia Komenského díla, analýzy a komparace jednotlivých myslitelových spisů jsme došli ke shodě ponejvíce s periodizací prezentovanou Janem Patočkou, jenž na myslitelský život Jana Amose nahlíží hlediskem tří kvalitativně odlišných etap: *přípravného* (jinde též *předpansofického*, popř. *encyklopedického*⁸), *pansofického*⁹ a *všenápravného*

⁶ Viz níže.

⁷ Přesto jistá (byť marginální) část badatelů nahlíží na Komenského myšlení jako na nepřetržité. Srov. kupř. Schröer, Henning: *Reich Gottes bei Comenius*. In: Schaller, Klaus (Hrsg.): *Comenius. Erkennen-Glauben-Handeln. Schriften zur Comeniusforschung*. Bd. 16. St. Augustin 1985, s. 88, jenž se domnívá, že Komenského dílo neprochází různými fázemi, nýbrž že se v něm pouze proměňují jednotlivé akcenty.

⁸ Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 30; podrobněji k popisu období pak srov. *ibid.*, s. 32-34 či Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 176. K charakteristice přechodů mezi prvním a druhým obdobím srov. nejpodrobněji Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 557-570. Tentýž pojem pak užívají i další komeniologové. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 74.

⁹ Podrobněji k období srov. kupř. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 48-73; Patočka, Jan: *Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 103-104; Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 246-251, 260-270.

údobí.¹⁰ Protože je naším hlavním cílem – nutno na tomto místě zdůraznit – podat úplný obraz filosoficko-teologické koncepce člověka u Jana Amose v období jeho vrcholného díla *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*,¹¹ jež dosud nebylo z tohoto hlediska náležitě a komplexně interpretováno, přejímáme do této práce Patočkovu charakteristiku posledního Komenského tvůrčího období jako období *všenápravného* neboli *emendačního*.¹² Ačkoliv je *Consultatio catholica* natolik významným a reprezentativním dílem, že by jeho analýza a deskripce mohla postačovat k rámcovému pochopení antropologických názorů Jana Amose v jeho posledním myslitelském období, domníváme se, že pro adekvátní poznání všech aspektů jeho pojetí člověka v dané epoše je nezbytné přihlédnout rovněž ke spisům, jež vznikaly souběžně s *poradním dílem* a legitimně tak do tzv. *všenápravného údobí* náležejí.

Ve světle obsahu Komenského spisů můžeme *de facto* souhlasit s Patočkovými závěry, když předěl mezi pansofickým a panorthotickým¹³ obdobím spatřuje v Komenského londýnském

¹⁰ Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všenápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 70-107; Patočka, Jan: *Přítomný stav bádání o Komenském*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 19. Podobně srov. Kopecký, Jaromír – Patočka, Jan – Kyráček, Jiří: *Jan Amos Komenský. Nástin života a díla*. Praha 1957, s. 29-91. Pokud se jedná o periodizaci života a díla Jana Amose, nabízí dosavadní komeniologické bádání celou řadu koncepcí. Na prvním místě je nepochybně nutno uvést Komenského vlastní charakteristiku jednotlivých tvůrčích epoch, jimiž sám prošel (období lešenská, švédská, potocká a amsterodamská). K tomu srov. Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všenápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 70. Vedle toho srov. periodizaci z pera Josefa Tvrdeho, jenž hovoří o obdobích mysticko-náboženském (do roku 1640), racionalistickém (popř. humanisticko-univerzalistickém; do roku 1665) a voluntaristickém (popř. pietistickém; od roku 1665). Srov. Tvrdý, Josef: *Komenský a Descartes*. In: AJAK XVIII, 1959, s. 2-3. Pavel Floss vedle toho předkládá trojnásobný pohled na život Jana Amose, vymezený periodami 1614-1621 (kdy byl myslitel divákem v divadle světa), dále 1622-1627 (kdy se zmlátil v labyrintech) a 1628-1670 (kdy Comenius pevně uvěřil v reformovatelnost a humanizovatelnost celého světa). Floss, Pavel: *Grundriss der Philosophie des Johann Amos Comenius*. In: SCeH 57-58 (XXVII), 1997, s. 20-21; Floss, Pavel: *Úvod do problematiky Komenského filozofie*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 97-99; Na tuto periodizaci posléze navazuje Robert Kalivoda se svou dvoufázovou koncepcí, když Flossova první dvě údobí slučuje pod pojmem období Komenského dospívajícího a ostatní léta myslitelova života pak nazývá obdobím zralosti. Kalivoda, Robert: *Význam J. A. Komenského pro rozvoj novodobé filozofie*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 113-114. Důraz na vnější faktory jako určující pro periodizaci Komenského díla je pak patrný z díla Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958. Nebo též Čapková, Dagmar: *Myslitelsko-vychovatelský odkaz Jana Amose Komenského*. Praha 1987, s. 43-44 (kde je hovořeno o šesti obdobích myslitelova života). K dalším periodizacím, jakož i obecnějšímu biografickému přehledu srov. kupř. Blekastad, Milada: *Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský*. Oslo – Praha 1969; Kumpera, Jan: *Jan Amos Komenský. Poutník na rozhraní věků*. Ostrava 1992; Novák, Jan V. – Hendrich, Josef: *Jan Amos Komenský. Jeho život a spisy*. Praha 1932.

¹¹ Blíže ke Komenského životnímu dílu srov. kupř. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 176-211.

¹² Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všenápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 72-73.

¹³ Užíváme v této práci méně frekventovaného adjektivita *panorthotický* (namísto *všenápravný*), aby tím více vysvitla souvislost s obdobím předcházejícím – *pansofickým* neboli *vševědným*. K užití tohoto termínu v české komeniologii srov. kupř. Brambora, Josef: *Od rozhledu po divadle světa k úsilí o jeho nápravu*. In: AJAK XXII (1963), s. 49-58; Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 34.

pobytu, který se uskutečnil v letech 1641 až 1642.¹⁴ Patočka představuje pansofické období, jehož počátek datuje rokem 1630 a jehož charakteristikou je nový důraz na myšlenku jednotného a celkového vědění včetně např. jednotné metodologie, jako etapu sice operující s představou nápravy společnosti, vždy však společnosti konkrétní, vymezené (nezřídka české), nikoliv však s představou univerzální a všeobecné nápravy, *panorthosie*.¹⁵ K té Jan Amos podle stejného badatele dospívá až během svého krátkého působení v Londýně, kdy začíná své nápravné úsilí směřovat ne pouze k vlastnímu národu, nýbrž ke všem lidem, k celému lidstvu. V konkrétní rovině považuje Patočka za předěl mezi pansofickým a emendačním obdobím Komenského spis *Via lucis*, v němž myslitel poprvé explicitně představuje koncepci univerzální nápravy všech lidských věcí jako takových a jenž svým otevřeným univerzalismem předznamenává *poradní dílo*.¹⁶ Patočkovy studie ovšem nejsou jediným, ba ani tím nejzávažnějším důvodem, proč je předkládaná práce koncipována tak, že je nejprve z hlediska filosoficko-teologické koncepce člověka zkoumána *Obecná porada o nápravě věcí lidských* a v následující kapitole přiblíženy spisy náležející dobou svého vzniku do stejného období, počínaje právě spiskem *Via lucis*. Na základě rozboru jednotlivých Komenského spisů spadajících do druhé poloviny třicátých let 16. století se ukázalo, že vskutku prvním panorthotickým spisem Jana Amose je *Via lucis* a že ostatní díla z předcházejících let obsahově patří do období předcházejícího. Aby byly důvody této periodizace (a tedy i souhlasu, byť nikoliv absolutního, s Janem Patočkou¹⁷) zřetelné, byla do 5. kapitoly této práce zahrnuta také analýza spisů *Pansophiae praeludium*, *Conatuum*

¹⁴ Ke Komenského působení v Británii, přípravě pobytu i jeho výsledkům srov. Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 342-370. Podobně jako Patočka se vyjadřuje rovněž Červenka, Jaromír: *Die Weltenschichten bei Campanella und Comenius*. In: AC 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 138-139.

¹⁵ Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všennápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 72-73. Srov. též Patočka, Jan: *O významu Všeobecné porady o napravení věcí lidských pro celkové dílo a oceňování J. A. Komenského*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 130; Patočka, Jan: *Přítomný stav bádání o Komenském*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 39; Patočka, Jan: *O významu Všeobecné porady o napravení věcí lidských pro celkové dílo a oceňování J. A. Komenského*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 130-131. Jiřina Popelová ovšem tento Patočkův argument nepřijímá. Podle jejího názoru je v Komenského předcházejícím díle (zejména spadajícím do 30. let 17. století) sice skutečně nepřítomný univerzalistický prvek této koncepce, o vše-nápravné ideji však podle ní hovořit lze. Tuto skutečnost se snaží ilustrovat na některých spisech, především na *Haggaeus redivivus*. Na základě podrobné filosofické a historicko-filosofické analýzy, již předkládáme v části 5.1 této práce, však ukážeme, že ani tento argument nemění nic na tom, že spisy vzniklé před Komenského cestou do Anglie jednoznačně spadají do staršího, pansofického období a že postrádají vlastnosti typické pro období panorthotické. Dodejme konečně, že sama Popelová posléze připouští, že Komenského vše-nápravná koncepce dostává své konečné tvary teprve a právě až po myslitelově návratu na Kontinent, kdy přerůstá původní koncepci pansofickou. Srov. Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všennápravě*. Praha 1958, s. 244-251 a 312.

¹⁶ Patočka, Jan: *Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 104; Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všennápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 74. Podobně Palouš, Radim: *Komenského boží svět*. Praha 1992, s. 17.

¹⁷ Viz 5.1 a 5.2.

pansophicorum dilucidatio a *Pansophiae diatyposis*, tedy spisů, jež chronologicky i obsahově koncipování *Cesty světla* nejbezprostředněji předcházejí, a to se zvláštním zřetelem k těm aspektům, jež tato díla řadí k pansofickému období.¹⁸

2.2 *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica, její geneze a další díla všenápravného období*

Ačkoliv historikové filosofie opakovaně připomínají, že Comenius k myšlence reformy a nápravy celé lidské společnosti postupně a nenápadně dospívá již během dvacátých a třicátých let 17. století,¹⁹ je na základě pozorné četby díla i korespondence Jana Amose nepochybné, že k jasně artikulované a filosoficko-teologicky fundované myšlence *panorthosie* dospívá až později.

Josef Hendrich, Jiřina Popelová a na jejich výzkum v mnohém navazující Jan Patočka se shodují v názoru, že Komenského myšlenka všenápravy byla podnícena jednak myslitelovým pobytem v Londýně, kde poprvé nahlédl nutnost emendace lidských záležitostí v širších, ba univerzálních souvislostech, jednak dalšími praktickými zkušenostmi Jana Amose, zejména jeho větší či menší angažovaností na jednání v polské Orle, jež proběhlo na sklonku léta roku 1644 a jež mělo připravit půdu pro mnohem zásadnější setkání, jímž bylo plánované Colloquium charitativum. Toruňský *přátelský rozhovor*, jenž měl nalézt shodu mezi reformovanými, luterány a katolíky a jehož se Comenius v létě 1645 rovněž osobně zúčastnil, měl společně s tušením vestfálských mírových vyjednávání pomoci rozdmýchat v Komenském pocit nutnosti teoretického uchopení potřeby reformovat upadlé lidské záležitosti.²⁰ Někdy v průběhu roku 1644 se tak v Komenského mysli rodí myšlenka sepsání pojednání o zkaženosti lidských věcí a o potřebě jejich univerzální nápravy – tedy všenápravy.²¹

¹⁸ Blíže k těmto spisům a důvodům zařazení jejich analýzy do celku této práce srov. podkapitulu 5.1.

¹⁹ Srov. kupř. Floss, Pavel: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno 2005, s. 43-45.

²⁰ Bečková, Marta: *K toruňskému „Colloquium charitativum“*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 143-148; Blekastad, Milada: *Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský*. Oslo – Praha 1969, s. 404-407; Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všenápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 74; Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 153; Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 285-306. Dále srov. Müller, Hans-Joachim: *Von der Notwendigkeit der Praxis. Friedensdenken und irenisches Handeln. Comenius und das Colloquium Charitativum*. In: SCeH 79 (XXXVIII), 2008, s. 397-421; Neval, Daniel: *Comenius und die Ökumene – zwischen Wahrheit und Beliebigkeit*. In: SCeH 61 (XXIX), 1999, s. 30-32.

²¹ Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 154; Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 399-408; Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 306-323.

Navzdory Komenského úzkostlivému mlčení o bližší podobě vznikajícího *poradního díla* prozrazují o ní jeho spisy, mnohem více však jeho soukromá korespondence, poměrně mnoho.²² Jan Patočka sice hovoří v tom smyslu, že všenápravné myšlenky Jana Amose, jež vypracoval během svého krátkého působení v Anglii, vtělil zatím nejúplněji do svého spisu *Via lucis*; to je sice pravda, ovšem jen do té míry, do níž odhlížíme od skutečnosti, že jsou Komenského panorthotické plány vyličený explicitně a jednoznačně až v předmluvě ke spisu, jež vznikla roku 1668, tedy dlouhá léta po sepsání vlastního jádra (datovaného mezi léty 1641 až 1642), v němž všenápravné myšlenky sice rezonují, ovšem zatím v rozostřené a hrubé podobě (jak ještě uvidíme v podkapitole 5.2). Právě skutečnost, že se dedikativní předmluva *Via lucis* stala nedílnou součástí celého spisu, jej legitimně a bezvýhradně řadí do emendačního období autorovy tvorby.²³

Jak bylo výše naznačeno, o poznání sdílnější a relevantnější je z hlediska analýzy vzniku *poradního díla* Komenského korespondence. Z ní vyplývá, že Comenius o záměru vybudovat sedmidílné pojednání o nápravě věcí lidských výslovně hovoří nejdříve 18. listopadu 1644, a to v dopise Cyprianu Kinnerovi, v němž čteme:

*„Non enim unum solum agere possum in opere tam diffuso, et per omnia harmonico: (et cujus metae jam humani desiderii fines adaequarunt, adeo ut Pansophia septimam nunc duntaxat operis totius, quod sub titulo, De Rerum humanarum Emendatione Consultatio Catholica, molimur, partem constituat.)“*²⁴

Komenský ze své koncepce sedmidílného spisu, jehož jedna část ponese jméno *Pansophia*, prozrazuje více hned následujícího roku, tentokrát v listě Ludvíkovi de Geer (datovaném k 18. dubnu 1645), když výslovně hovoří také o *Pampaedii*.²⁵

²² Ke značné obtížnosti bližší datace jednotlivých částí *Porady* srov. Čapková, Dagmar: *Úvod – Komenského Obecná porada a její význam*. In: Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských I*. Praha 1992, s. 23-25.

²³ Srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 154.

²⁴ Jan Amos Komenský Cyprianu Kinnerovi (Elbląg, 18. 11. 1644). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work/db34c987-ba98-4c4b-9a0a-240622459a8c>> [cit. 2014-01-31]. Dále srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 156 či Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 389-391.

²⁵ Jan Amos Komenský Ludvíkovi de Geer (Elbląg, 18. 4. 1645). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work/85bfb4aa-af26-422a-be7f-9825498655de>> [cit. 2014-01-31]. Dále srov. Blekastad, Milada: *Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský*. Oslo – Praha 1969, s. 396-397; Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 156 či Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 312.

Představy Jana Amose o konečné podobě díla procházely v následujících letech nejrůznějšími proměnami; základní rámec *Consultatio* však zůstal nezměněn.²⁶ Značných proměn se ovšem dostalo jednotlivým částem Komenského *opus magnum*. Kupříkladu již zmíněná *Pampaedia* měla být původně zamýšlena jako pojednání zahrnující ve svém jádru i učebnice a infortoria pocházející z pera Jana Amose. Ty byly v dalším procesu dokončování *Pampaedie* z jejího obsahu vyděleny, což vyvrcholilo vydáním samostatného souboru didaktických a pedagogických spisů známého pod jménem *Opera didactica omnia* (*ODO*).²⁷ Skutečnost, že je Komenského vlastní rukou didaktické a pedagogické dílo (*didactica*) vyčleněno z všenápravného korpusu (*pansophica*), je jedním z důvodů, proč se myslitelovými školskými pracemi, v čele s *ODO*, nebudeme v této práci zabývat a proč ponecháme naši pozornost zaměřenou výhradně k pojednáním s primárně filosofickou a teologickou tematikou.²⁸

Vrátíme-li se k *poradnímu dílu*, je třeba uvést, že podle všeho první jeho částí, jež spatřila světlo světa, byla první část *Konsultace*, *Panegersia*, sepsaná a prezentovaná Samuelu Hartlibovi tehdy ještě pod názvem *Magnae consultationis excitatorium*. O její existenci, stejně jako o existenci dvou předmluv *Porady*, víme jistě k roku 1647.²⁹ Není pochyb o tom, že Comenius v dalších letech pracuje na *Pansofii*. K období Komenského třetího lešenského pobytu (1654 až 1656) máme s určitostí doloženu také existenci *Panaugie* (jejíž jádro však vzniklo nesporně mnohem dříve, viz 4.2), prvních dvou pansofických gradů a přesněji neurčitelné části *Panorthosie*.³⁰

²⁶ K neustálému novému promýšlení a přepracovávání díla srov. kupř. korespondenci mezi Petrem Figulem a Ludvíkem de Geer. Viz *Petr Figulus Ludvíku de Geerovi* (Elbląg, 26. 6. 1646). In: Patera, Adolf (ed.): *Jana Amosa Komenského korespondence*. Praha 1892, s. 278-279 (2. sv., s. 118-119). Dále srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 160.

²⁷ Srov. Komenský, Jan Amos: *Continuatio admonitionis fraternae*, par. 125-127, cit. dle Hendrich, Josef (přel.): *Jana Amose Komenského Vlastní životopis ze spisu „Pokračování v bratrském napominání Samuela Maresia o mírnění horlivosti láskou“*. Praha 1924, s. 122-125. Dále pak srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 158 a 162.

²⁸ K souboru *Opera didactica omnia* srov. podrobněji kupř. Čapková, Dagmar: *Pansoficko-pedagogická struktura Komenského souboru Opera didactica omnia*. In: SCetH 20 (IX), 1979, s. 31-43; Patočka, Jan: *O pozdních pedagogických spisech Komenského*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 117-124. K důvodům zařazení nových edic spisů *Pansophiae praeludium* a *Conatuum pansophicorum dilucidatio*, tedy děl a priori pansofických, nikoliv didaktických (ač se obojí nemusí vylučovat), do rámce *ODO* srov. Patočka, Jan: *O vzniku a stavbě díla Opera didactica omnia*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 241 či Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 73.

²⁹ Jan Amos Komenský Samuelu Hartlibovi (mezi 12. 6. 1647 a 15. 6. 1647). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work/af355dfc-8213-4358-aacc-cb7c4688253b>> [cit. 2014-01-31]. Dále srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 158.

³⁰ Jan Amos Komenský Samuelu Hartlibovi (Lešno, 29. 7. 1654). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work/9ec456db-98cd-4db0-9ea2-303c0659e4ab>> [cit. 2014-01-31]. Dále srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 160-161.

Navzdory síle lešenské pohromy byly díky Komenského pečlivosti nenávratně ztraceny pouze čistopisy *poradního díla* připravené již k tisku. Většina hotových částí *Konsultace*, tj. *Panegersia*, *Panaugia*, byla zachráněna (o čemž svědčí mimo jiné i to, že je Comenius cestou do Amsterdamu přetváří v nový čistopis, jež následně předává Vavřinci de Geer k tisku), zatímco dosud rozpracované části (tři úvodní grady *Pansofie*) plamenům podlely.³¹ Lešenská katastrofa Komenského neochromila, a tak jsou v následujících letech vypracovány další části *Consultatio*, *Panorthosia* a *Pannuthesia*.³² Vstříc ubývajícím tělesným silám je si Jan Amos vědom hrozby, že nebude schopen své dílo vlastní rukou dokončit. Zanechává proto alespoň co nejpodrobnější rozvrh (ať už písemný, jenž se nám nedochoval; anebo pouze ústně předaný) pro jeho dopracování a vyzývá k němu a slibem zavazuje svého syna z druhého manželství Daniela a blízkého přítele Kristiana Vladislava Nigrina.³³

Po smrti Jana Amose se Nigrinus skutečně ujal dokončování poradního díla. Jeho spolupracovníkem se stal Komenského průvodce a přítel z posledních let Pavel Hartmann, u nějž v Oxfordu roku 1675, tedy dlouhých pět let po Komenského smrti, Nigrinus poprvé neuspořádaný celek *Konsultace* spatřil. Rukopis byl oběma muži, s přispěním Komenského syna Daniela, prokazatelně pořádan a upravován, a to přinejmenším až do roku 1681, kdy se z pramenů ztrácejí veškeré informace nejen o osudech poradního díla, ale i o osudech jeho uspořadatelů.³⁴

Posledním doložitelným zásahem do korpusu bylo Nigrinem provedené vyřazení příloh z jádra *Obecné porady*, jež následně vydal jako samostatné spisy (což uskutečnil mezi léty 1680 až 1681). Vyčleněná *Janua rerum* přitom byla zřejmě samotným Komenským

Podrobněji ke Komenského práci na jeho opus mangum v této době srov. Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 323-339.

³¹ Srov. ostatně Komenského vlastní svědectví, viz Komenský, Jan Amos: *Continuatio admonitionis fraternae*, par. 117, cit. dle Hendrich, Josef (přel.): *Jana Amose Komenského Vlastní životopis ze spisu „Pokračování v bratrském napominání Samuela Maresia o mírnění horlivosti láskou“*. Praha 1924, s. 116-117 či list: Jan Amos Komenský Petru Figulusovi (Slezsko 5. 5. 1656). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/image/a6bd3c3e-a650-4d6b-8bd8-f28d84c1f77a>> [cit. 2014-01-31]. Dále srov. Patočka, Jan: *O vzniku a stavbě díla Opera didactica omnia*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 232-233.

³² Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 161. Srov. ostatně Komenského vlastní svědectví: Jan Amos Komenský Johannu Rülzovi (Szczecin 24. 6. 1656). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/image/007daf39-f98d-4d5e-86d1-3c4933c7615d>> [cit. 2014-01-31]. Dále srov. Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 341-343.

³³ Čapková, Dagmar: *A Manuscript Copy of the First Part of the Greatest Work by John Amos Comenius in the British Museum*. In: *AJAK XXIV* (1970), s. 64; Floss, Pavel: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno 2005, s. 48; Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 163-166.

³⁴ Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 167-176.

zamýšlena nejen jako příloha *Mundus possibilis* (jak uvádí Patočka), nýbrž jako jeho neodmyslitelný a neoddělitelný základ.³⁵ Je proto samozřejmé, že pro možnost adekvátního prozkoumání náhledů Jana Amose na problematiku člověka v jeho posledním, emendačním období bude nutné vzít na zřetel rovněž toto dílo.

Vedle spisů *Via lucis* a *Janua rerum resarata* považujeme za nezbytné zaměřit pozornost na Komenského myslitelský deník *Clamores Eliae*, jenž v mnohém pomáhá dokreslit základní rysy pozdního myšlení svého autora; dále pak na spisy *Angelus pacis* a *Unum necessarium*, z hlediska chronologického i obsahového (filosoficko-teologická reflexe antropologické problematiky) opět zasluhující naši pozornost (viz podkapitola 5.2). Oproti tomu jsme se rozhodli, zejména z důvodu nejednoznačnosti myslitelské autenticity, nereflektovat spisy a soubory spisů s revelační tematikou.³⁶

Na tomto místě považujeme za nezbytné upozornit, že v centru našeho zájmu bude stát *Konsultace* a díla s jejím obsahem úžeji související, v nichž je problematika člověka a jeho určení reflektována z filosoficko-teologického hlediska. Vzhledem k rozsahu Komenského díla předkládáme navíc analýzu pouze výběru relevantních spisů našeho autora.

Dále pak, ačkoliv bude v této práci v souvislosti s *Konsultací* reflektováno vedle antropologie (jež je tématem klíčovým) několik dalších – z hlediska komeniologie a dějin myšlení – závažných otázek, nemůžeme k jejich řešení přistoupit s nárokem na úplnost. Tak bude kupř. v návaznosti na *poradní* pojetí člověka zmíněna i Komenského eschatologie,

³⁵ Srov. CC I, s. 216, sl. 311: „*Quoniam Idealis Mundus totus Ianuae Rerum superfructus est, eaque singulis fere Capitibus allegatur, consultum imo necessarium visum est eam hic adjungere, ut Lectori, unde hiatus explorare possit, in promptu sit.*“ či samotný úplný název *Januy*: „*Janua rerum reserata hoc est Sapientia prima (quam vulgo metaphysicam vocant) ita mentibus hominum adapta, ut per eam in totum rerum ambitum, omneque interiorem rerum ordinem, et in omnes intimas rebus coaeternas veritates, prospectus pateat catholicus: simulque ut eadem omnium humanarum COGITATIONUM, SERMONUM, OPERUM fons et scaturigo formaque ac anorma esse appareat.*“ nebo též Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 158 (*Ad academias Europae praefatio*). Obecně pak srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 174. Dále viz podkapitola 4.1.

Analogicky potom Patočka dovozuje, že stejně tak *Triertium catholicum* mělo být součástí pansofického *Mundus artificialis* (Komenský spis vlastní rukou dokončil v srpnu roku 1670; vydán byl však až posmrtně péčí K. V. Nigrina v roce 1681). Protože spisek pojednává o trojumění logiky, gramatiky a pragmatiky ve smyslu praktické ukázky, jak aplikovat zásady pansofie, a do našeho zkoumání teoretických, filosoficko-teologických náhledů Jana Amose na problematiku člověka proto mnoho nového nepřináší, zůstane stranou zájmu této práce. Ke spisu a jeho vztahu ke *Konsultaci* blíže srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 174, pozn. b. Ke zdrženlivějšímu názoru srov. Čyževskij, Dmytro: *Hallské rukopisy děl J. A. Komenského*. In: AJAK XV, s. 105.

³⁶ Na značnou problematičnost samotného výkladu revelací bylo již ostatně mnohokrát upozorněno. Srov. Bernát, Libor: *K eschatologickým prvkom v diele Jána Amosa Komenského a Mikuláša Drabíka*. In: SCeTH 67-68 (XXXII), 2002, s. 76. K revelacím pak blíže srov. kupř. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 86-107; Válka, Josef: *Komenský v evropské kultuře 17. století*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 348.

v tomto díle tolik patrná a významná, implikující mimo jiné i autorův silný důraz na (nejen) náboženskou toleranci. Spisům, jež se této záležitosti sice přímo dotýkají, avšak k *Poradě* se bytostně nevztahují (např. *De Dissidentium in rebus Fidei Christianorum Reconciliatione – Hypomnemata quaedam amici ad amicum; De tollendis in rebus Fidei dissidis – Deliberatio Catholica; Judicium de judicio Valeriani Magni Mediolanensis, super catholicorum et acatholicorum credendi regula. Sive absurditatum Echo; Judicium Ulrici Neufeldi de fidei catholicae regula catholica, ejusque catholico usu ad Valerianum Magnum, omnesque Catholicos ad.*), tak nebude moci být věnována pozornost. V takových případech ovšem bude odkazováno k příslušné sekundární literatuře, jež se tématu věnuje.

Závěrem této podkapitoly dodejme, že rukopis díla, jež je pro naše zkoumání klíčovým, tedy sedmidílného spisu *Consultatio catholica*, byl objeven Dmytrem Čyževským v archivu Hlavní knihovny pietistického sirotčince v Halle nad Sálou nejprve roku 1934 jako soubor částečně sestávající z rukopisů a doplněný o výtisky určitých částí díla (*Pansofia, Pampaedia, Panglottia a Pannuthesia*); posléze – roku 1937 – doplněný o nově nalezený foliový exemplář *Panegersie* a konečně rozšířený i o nálezy foliových tisků jiných částí *Porady* (zřejmě pocházejících z roku 1657), jež pomohly zrekonstruovat další významné pasáže *poradního díla*.³⁷

Společně s *Consultatio* byl nalezen také *Lexicon reale pansophicum*,³⁸ jenž podle všeho vznikl mezi léty 1662 až 1665 a který do velké míry souvisí s obsahem *poradního díla*. Protože je ovšem nepochybné, že je slovník zkomponován i z mnohem staršího materiálu (který je pak kvůli nedokončenosti celého díla přesněji neurčitelný), uznali jsme za vhodné, aby v naší práci nebyl *Lexicon* zkoumán jako svébytný spis, nýbrž aby k jeho obsahu

³⁷ Čyževskýj, Dmytro: *Dva nové nálezy Komenského*. In: *Slovo a slovesnost* 4 (III), 1937, s. 230-232; Čyževskýj, Dmytro: *Foliové vydání vševedného díla Komenského*. In: *AJAK* XIV, 1938, s. 6-11; Čyževskýj, Dmytro: *Hallské rukopisy děl J. A. Komenského*. In: *AJAK* XV, s. 85-107; Čyževskýj, Dmytro: *Nová komeniana hallská*. In: *Slovo a slovesnost* 4 (VI), 1940, s. 193-199; Čyževskýj, Dmytro: *Ztracené části Komenského Pansofie nalezeny*. In: *Slovo a slovesnost* 2 (I), 1935, s. 118-119; Floss, Pavel: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno 2005, s. 49; Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 167-172; Patočka, Jan: *Nad komeniologickou prací Dmytra Čyževského*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 322-326; Patočka, Jan: *Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 19 a násl.; Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 343.

³⁸ *Liber librorum ceu Bibliotheca portatilis, hoc est LEXICON REALE PANSOPHICUM Rerum omnium quae sciri possunt ac debent Definitiones veras (omnia quae ad rei cujusque constitutionem intimam spectant, explicantes) ordine Alphabetico proponens*. Viz *CC* II, s. 437-681, sl. 804-1275.

(a jeho případné souvislosti s Komenského pojetím člověka) bylo referováno pouze v poznámkovém aparátu.³⁹

³⁹ K popisu obsahu a geneze díla srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 203-205.

3. DE RERUM HUMANARUM EMENDATIONE CONSULTATIO CATHOLICA

3.1 *Europae lumina, salvete a Panegersia*

Komenský se antropologické tematiky dotýká už v samotné dedikativní předmluvě předcházející vlastnímu jádru *Konsultace*, jež nese název *Europae lumina, viri docti, pii, eminentes, salvete*. V jejích úvodních odstavcích čtenáři podhaluje, co přesně rozumí pod soulovím *lidské věci (res humanae)*.⁴⁰ Těmi jsou podle Jana Amose vztah člověka k věcem

⁴⁰ Ve věci definice lidských věcí, vědomí jejich porušenosti, jakož i potřeby jejich opravy byl Komenský inspirován nejvíce četbou Tommasa Campanelly a Francise Bacona. V jejich spisech se setkal s přesvědčením, že lidské věci je možné napravit emendací vědění a poznání. Zatímco Campanella Komenského dovedl k přesvědčení, že všechny existující vědní disciplíny potřebují reformu, kterou je bude možné uvést v systém jednotného vědění, Bacon Comenia přivedl k myšlence, že pro systematizaci tohoto nového sjednoceného vědění bude třeba nejprve sestrojít náležitou metodu. Právě zde však Baconova influence končí, neboť Jan Amos považoval jím prosazovanou indukci za neuniverzální, a tedy nedostačující. Ozvěny Campanellova myšlení jsou vedle toho hlubší: Komenský chce tři zdroje lidského poznání, lidskou mysl, přírodu a Písmo – jež si od Campanelly vypůjčuje – sjednotit a systematizovat v duchu myšlenky (pan)harmonie, převzaté nyní od Cusana. Nakonec se Komenský od Campanelly i Bacona odchyľuje, když odmítá jimi navrhovanou politickou a technologickou cestu vedoucí k nápravě, a oproti tomu předkládá vlastní koncept univerzální edukace. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 63; Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 25; Patočka, Jan: *Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 99-101.

V konkrétní rovině měl být Jan Amos ovlivněn v nejvyšší intenzitě četbou *Novum Organum*, jež pravděpodobně znal již kolem roku 1630. Zde jej podle všeho nejsilněji oslovila myšlenka, že Baconovo nové vědění má být ve službách *reinstauratio*, znovuoobnovení nejen světa, ale i člověka a jeho původních (rajských) výsad jakožto vládce stvoření. Je proto evidentní, že Comenius musel být osloven rovněž myšlenkou nalezení nové metody, jež vpsledku povede k obnovení zašlého obrazu Božího v člověku. Srov. Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 172-173; Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 148, 155-156. Bez zajímavosti jistě není, že Komenský sám Bacona označuje za muže, jenž dal podnět k všeobecné nápravě vědění: „[...] *in memoriam Illustrissimi Verulamii Angliae Cancelarii, a quo de universali scientiarum reformatione consiliorum occasio prima*.“ Cit. dle Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia*. Sv 14, s. 349, par. 10. Ke vztahu Komenského k Baconovi srov. poznámky dále v textu této práce; Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 542-583, kde lze nalézt rovněž četné odkazy k další literatuře; popř. též Webster, Charles: *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626-1660*. London 1975, s. 25-27, 48-53, 108-114, 127-128, 145.

Pokud jde o setkání s Campanellou, usuzuje se, že Komenský zcela nepochybně znal předmluvu k jeho spisu *Prodromus philosophiae instaurandae* (Frankfurt 1617), jež pocházela z pera Tobiase Adamiho. Velmi pravděpodobně Jan Amos četl i spisy *Realis philosophiae epilogisticae partes IV* (Frankfurt 1623) a *Universalis philosophia seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes III* (Paris 1638); spekuluje se rovněž o jeho znalosti Campanellovy *Civitas solis*. Zde se nabízí úvaha o oslovení Jana Amose vizí reformy života vědění a také myšlenkou knihy, ve které je shrnuto veškeré vědění a jež je obyvatelům Campanellovy země k dispozici. Srov. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 25, 154-156; Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 184-185. Ke vztahu Campanella - Komenský obecněji srov. kupř. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 63, 91, 99; Červenka, Jaromír: *Die Weltanschichten bei Campanella und Comenius*. In: AC 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 117-157; Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 557-570; Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 413-416; Urbánek, Vladimír: *Politické myšlení Komenského a Campanelly: antimachiavellismus a univerzální monarchie*. In: SCeH 89-90 (XXXXIII), 2013, s. 84-86.

(*cum Rebus*), k sobě samému (*cum Seipsis*) a k Bohu (*cum Deo*); vyjádřeno ještě stručněji, jedná se o vzdělání (*eruditio*), politiku (*politia*) a náboženství (*religio*).⁴¹

V obecné rovině je na tomto místě třeba připomenout výstižnou úvahu Vojtěcha Balíka, jenž připomíná, že váhu skutečné autority přiznává Jan Amos pouze *Písmu*. Veškeré ostatní, nebiblické citáty plní v jeho díle pouze úlohu svědectví, podkládajících Komenského vlastní myšlenkové vývody. Srov. Balík, Vojtěch: *Citáty z raně církevních Otců v díle J. A. Komenského*. In: SCeTH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 18. K otázce filosofických a teologických inspirací *Konsultace* obecně srov. vyčerpávající přehled in: Červenka, Jaromír: *Zur Quellenfrage des IV. Gradus der Comenianischen Pansophia*. In: AJAK XXII (1963), s. 145-190.

⁴¹ CC I, s. 28, sl. 4. Již v této trojici se manifestuje silný vliv Komenského triadického smýšlení. Největší vliv na rozvoj myšlení Jana Amose měly mít v tomto ohledu spisy Augustina Aurelia a Mikuláše Kusánského. K myslitelově triadismu srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 44, 59 a pozn. č. 30 na s. 164; Červenka, Jaromír: *K problematice vztahů Komenského ke Campanellovi*. In: SCeTH 29 (XV), 1985, s. 6 a 8; Floss, Karel: *Jan Amos Komenský a trinitární nauka Aurelia Augustina*. In: SCeTH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 44; Floss, Karel: *Rehabilitace triadistiky*. In: SCeTH, 63-64 (XXX), 2000, s. 22-29; Floss, Karel: *Triády – pojítka mezi filozofií a teologií*. In: SCeTH 51 (XXIV), 1994, s. 13-20; Floss, Pavel: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno 2005, s. 12-13, 18-19, 34-37, 41; Floss, Pavel: *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*. Přerov 1968, s. 58; Nejeschleba, Tomáš: *Struktura a triády. Ke zhodnocení významu filozofie J. A. Komenského Pavlem a Karlem Flossovými*. In: SCeTH, 63-64 (XXX), 2000, s. 36-41; Patočka, Jan: *Komenský – Kusánský – Descartes. Nedokončená monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 280-300; Schadel, Erwin: *Komenskýs Emendationstriadik im reformatiorischen und speziell sozinianischen Umfeld*. In: SCeTH 35 (XVIII), 1988, s. 91-111.

S Augustinovými myšlenkami se Jan Amos seznámil během svého působení v Přerově. Celkově je doložena Komenského znalost většiny Augustinových klíčových filosofických i teologických děl, mezi nimiž jmenujme zejména *Confessiones*, *De genesi ad literam*, *De civitate Dei*, *De unitate ecclesiae*, *De vera religione*, jakož i *epistulae* a *sermones*. Srov. Balík, Vojtěch: *Citáty z raně církevních Otců v díle J. A. Komenského*. In: SCeTH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 29; Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 43. Pokud jde o jednotlivé vlivy Augustinova myšlení, je vedle trinitární spekulace třeba zmínit zásadní roli tohoto církevního Otce na Komenského koncepci tří základních lidských predispozic *nosse/scire – velle – posse* (viz další výklad). Ačkoliv v tomto ohledu komeniologové poukazují zejména na vliv T. Campanella a jeho koncepce *potentia – sapientia – bonitas/amor* jako tří základních primalit Božích, vyjádřených v řadě jeho děl (*Prodromus philosophiae instaurandae*. Francofurti 1617, *Praefatio* od Thobiasem Adamiho, list C; *Realis philosophiae epilogisticae partes IV*. Francofurti 1623, s. 3; *De sensu rerum 4*. Francofurti 1620, *Epilogus*, s. 371; *Universalis philosophia seu metaphysica rerum*. Parisiis 1638, kn. 2, kap. 1, art. 8, s. 93-94), je podle našeho názoru možné spatřovat kořeny této koncepce už v díle Augustinově. Ke Campanellovi srov. Komenský, Jan Amos, *Obecná porada o nápravě věcí lidských I*. Praha 1992, pozn. 8 na s. 307 a pozn. 68 na s. 367; Campanella, Tommaso – Sherry Roush: *Selected Philosophical Poems of Tommaso Campanella*. Chicago 2011, s. 56-57 a 74-75. Pokud se jedná o Augustina, máme na mysli jeho triádu *nosse – posse – esse*, známou kupř. z jeho spisu *Confessiones*, *Liber decimus tertius*, Cap. XI *Symbola trinitatis in homine*, kde čteme: „Trinitatem omnipotentem quis intellet? Et quis non loquitur eam, si tamen eam? Rara anima quae, cum de illa loquitur, scit quod loquitur. Et contendunt et dimicant, et nemo sine pace videt istam visionem. Vellem ut haec tria cogitarent homines in se ipsis: longe aliud sunt ista tria quam illa trinitas, sed dico ubi se exerceant et probent et sentiant quam longe sunt. Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo. Sum sciens et volens, et scio esse me et velle, et volo esse et scire.“ Pravděpodobnost augustinovské inspirace by mohly zvyšovat jak podobné – byť řídké – úvahy historiků filosofie (kupř. Floss, Karel: *Jan Amos Komenský a trinitární nauka Aurelia Augustina*. In: SCeTH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 47; Schadel, Erwin: *Komenskýs Emendationstriadik im reformatiorischen und speziell sozinianischen Umfeld*. In: SCeTH 35 (XVIII), 1988, s. 102-103), tak ovšem i vlastní Komenského prohlášení. V *Mundus spiritualis* totiž Augustina a trojici *posse, nosse, velle* implicite klade v souvislost. Srov. CC I, s. 710-711, sl. 1229-1231. Ještě méně přehlednou činí situaci závěry bádání Dagmar Čapkové, jež vážně uvažuje i o influenci myšlení Mikuláše Kusánského, jehož triáda *materia – forma – connexio* měla k formulování Komenského vrcholného stanoviska v této věci přispět. Čapková mimoto poukazuje také na fakt, že trojice *nosse – velle – posse* je rozpracováním Komenským dříve deklarované triády *ratio – oratio – operatio*. Srov. Čapková, Dagmar: *Ordo – usus – amor: K otázce propojení některých triadických principů pansofické metafyziky a jejich uplatňování v oblasti lidské činnosti*. In: SCeTH 62/XXIX, 1999, s. 99-100. Radu nejasností posléze ještě rozšiřuje Erwin Schadel, jenž poukazuje také na vliv Huga od sv. Viktora a Bonaventury. Srov. Schadel, Erwin: *Komenskýs Emendationstriadik im reformatiorischen und speziell sozinianischen Umfeld*. In: SCeTH 35 (XVIII), 1988, pozn. 95 na s. 110. K Augustinovi ve vztahu ke Comeniovi dále srov. Andoková, Marcela: *Spoločné zásady kresťanského vyučovania u Augustína*

Vlastní koncepci třech základních lidských věcí pak precizuje v první části *Consultatio, Panegersii*.⁴² Lidské věci jsou zde chápány jako to, co vytváří lidskou přirozenost (*natura humana*). Vše ostatní, na čem se člověk podílí, avšak společně s dalšími živočichy, mu není bezprostředně vlastním.⁴³ Naopak, díky svým bytostným dispozicím se člověk od živočichů nejenže odlišuje (*a brutis differimus*), ale i nad ně povznáší (*super bruta elevamur*) a pozvedá k vznešenosti Boží.⁴⁴ Za konkrétní a stěžejní rozdíl mezi člověkem a ostatními živočichy uvádí Komenský v *Panegersii* vyspělejší duši (*animae praeeminentia*). Ve všem ostatním jsou živočichové potenciálně schopni člověka předčít, ať už se jedná o vyváženost a krásu těla, hbitost, sílu či odolnost; člověk oproti tomu nepřestává být člověkem, je-li jeho tělo nevhledné, pomalé, slabé či nemocné, ani když hyne jako takové.⁴⁵ To proto, že právě v jeho duši je obsažena jeho bytostná podstata, jež je zároveň živým obrazem živého Boha (*imago viva vivi DEI*). Ta sestává ze schopnosti chápat věci neboli rozumu (*ratio*), schopnosti

a Komenského. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 57-67; Balík, Vojtěch: *Citáty z raně církevních Otců v díle J. A. Komenského*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 15-31; Čapková, Dagmar: *Ke vztahu Komenského k Augustinovi*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 51-56; Floss, Karel: *Jan Amos Komenský a trinitární nauka Aurelia Augustina*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 44-50; Floss, Pavel: *Význam studia patristiky pro pochopení kořenů a povahy Komenského díla*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 8-14.

V otázce místa církevních Otců v Komenského díle náleží Augustinovi celá jedna třetina všech referencí. Dále v pořadí jsou citováni Jeroným, Tertullián a Jan Zlatoústý, ty následuje necelých sedmdesát dalších uváděných jmen. Srov. Balík, Vojtěch: *Citáty z raně církevních Otců v díle J. A. Komenského*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 27-29.

S Cusanovými spisy se měl Komenský obeznámit za svého raného mládí, konkrétně během svého přerovského a fulneckého působení. S myšlenkami německého kardinála se setkal prostřednictvím výboru norimberského lékaře Ulricha Pindera *Speculum intellectuale felicitatis humanae* (Nürnberg 1510). Z Cusanových spisů převzal Jan Amos především (vedle výše zmíněného triadismu) myšlenku koincidence protiv, panharmonie a obecně i ideu křesťanské vševědy stavějící na harmonizaci filosofie a teologie. Pokud jde o kusánské inspirace stran Komenského antropologie, bude o nich obšírněji pojednáno v části 4.4 této práce. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 43-44; Floss, Pavel: *Komenský a Kusánus*. In: SCeH 2 (I), 1971, s. 11-38; Floss, Pavel: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno 2005, s. 41; Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 21, 42, 127-136. Dodejme, že Patočka soudí na dvě cesty seznámení se Jana Amose s Cusanem. Buď přes J. H. Alsteda, který měl sympatie pro parcelsovskou „chemickou“ fyziku, nebo přes lutherskou mystiku a weigelovskou literaturu. Srov. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 136.

⁴² V otázce inspirace Komenského pojmosloví, v čele s řeckými názvy jednotlivých knih *Consultatio* začínajícími vždy prefixem *pan-*, je tradičně odkazováno k osobě Francesca Patriziho. Srov. Čížek, Jan: *Filosofie Francesca Patriziho a Jana Amose Komenského ve světle jejich vrcholných děl*. In: SCeH 83-84 (XXXX), 2010, s. 32-33; Erdmann-Pandžić, Elisabeth von: *Panaugia: Zur Herkunft des Begriffs bei Patricius und Comenius*. In: Gutschmidt, Karl (Hrsg.): *Slavistische Studien zum XI. Internationalen Slavistenkongress in Preßburg/Bratislava*. Köln u. a. 1993, s. 124; Fattori, Marta: *La filosofia del rinascimento Italiano in J. A. Comenius: Note su Campanella e Patrizi*. In: Graciotti, Sante: *Italia e Boemia nella cornice del rinascimento Europeo*. Firenze 1999, s. 323 a 325; Schiffler, Ljerk: *Humanizam bez granica: hrvatska filozofija u europskom obzoru*. Zagreb 1992, s. 140; Tvrdý, Josef: *Komenský a Descartes*. In: AJAK XVIII, 1959, s. 4.

⁴³ Srov. CC I, s. 52, sl. 33: „*Quis enim pro Rebus quas cum brutis habemus communes, (Vita, Forma, Cibo, Potu, Voluptatibus etc.) integras concurrere Nationes vidit? At aemulationum de Imperio, de Scientia, de Religione, plenus est Mundus.*“

⁴⁴ CC I, s. 50, sl. 28.

⁴⁵ CC I, s. 50, sl. 29.

mezi pochopenými věcmi volit čili vůle (*voluntas*) a ze schopnosti na věci působit, tedy z výkonných schopností (*facultates operativae*):

„*Quicquid enim est, intellecti humano subjicitur. Et quicquid bonum est, electioni ejus subordinatur. Et quicquid possibile est, facultatibus [sic!] ejus subproportionatur.*“⁴⁶

Lidský rozum jako takový dychtí nejvíce po pravdivém poznání věcí, vůle po dobru člověka, dobru opravdovém a věčně trvajícím, lidské výkonné schopnosti konečně dychtí nejen ovládat stávající věci, ale i vytvářet stále nové.⁴⁷

Lidská vznešenost (*sublimitas humana*) se tak vyznačuje třemi kořeny, jež jsou vlastní jen a pouze lidskému duchu (*animus humanus*), tedy rozumem, vůlí a výkonnými schopnostmi, jež jsou nekonečně výkonné (*infinite sunt capacitatis*) a které jako takové utvářejí člověka (*constituunt hominem*). Právě lidské duši (*anima*), prohlašuje Komenský, člověk nejvíce vděčí za to, že je člověkem. Duše a její tři nekonečné části totiž představují nesporný otisk Boží nekonečnosti, tj. vševědoucnosti (*omniscientia*), všežádoucnosti (*omnivolentia*) a všemohoucnosti (*omnipotentia*).⁴⁸

Ze tří kořenů (*radices*), základních dispozic lidské duše či ducha (o jisté Komenského terminologické nevyhraněnosti bude pojednáno ve zvláštní podkapitole, viz 4.1), pak jako ratolesti a plody vyrůstají tři základní lidské věci: „*Ita vidimus ex imo Animae nostrae pullulare tres illas veluti Arbores magnas: sub quarum umbra totum humanum genus apricatur.*“⁴⁹ Z touhy po uchopení pravdy se rodí filosofie (*philosophia*), z touhy po dobru náboženství (*religio*) a z touhy zacházet s věcmi politika (*politia*). Tyto tři oblasti lidské aktivity jsou podle Jana Amose třemi nejvyššími lidskými činnostmi, zatímco vše ostatní je vedlejším a *de facto* podřadným.⁵⁰ Pro toto své tvrzení náš myslitel předkládá několik argumentů: Člověk stvořený podle obrazu Božího (*ad imaginem Dei*) je živou podobou Božích vlastností, především pak těch hlavních, jimiž jsou schopnost či moc (*potentia*),

⁴⁶ CC I, s. 50, sl. 29.

⁴⁷ CC I, s. 50-51, sl. 29-30.

⁴⁸ CC I, s. 51, sl. 30 a CC I, s. 78-79, sl. 85-86.

⁴⁹ CC I, s. 53, sl. 34.

⁵⁰ CC I, s. 51, sl. 30.

moudrost (*sapientia*) a dobrota (*bonitas*).⁵¹ Obrazy těchto vlastností se tak nepochybně musejí nacházet rovněž v člověku, a to v podobě rozumu, vůle a schopností.⁵²

Ve vztahu k lidským věcem jako takovým uvádí Comenius, že člověk potřebuje teoreticky uchopit vztah ke všemu, s čím během svého života přichází do styku. Jedná se o nižší tvory, jež má pod sebou (*infra se*), jejichž je vlastníkem a uživatelem a o jejichž ovládnutí poučuje filosofie. Kolem sebe (*circa se*) nachází člověk ostatní lidi, s nimiž touží žít v družnosti, pokojně a spravedlivě, o čemž pojednává politika. Konečně nad sebou (*supra se*) nalézá člověk Boha, jemuž je podroben a povinován úctou a důvěrou. K tomu jej vede náboženství.⁵³ Existence základních lidských věcí v této podobě je podle Jana Amose doložitelná i historicky. Po Stvoření bylo Adamovi uloženo pozorovat tvory, pojmenovávat a ovládat je, což Komenský ztotožňuje s počátkem filosofie. Po stvoření Evy bylo prvním lidem uloženo množit se k zaplnění země, čímž byla založena politika. Adamovi bylo taktéž přikázáno stranit se zapovězeného, a tím byly položeny základy náboženství či zbožnosti (*religio*). Podle Comenia je jisté, že od té doby se na světě nenalézá žádné lidské společenství, jež by tyto tři základní lidské věci v nějaké podobě nepěstovalo.⁵⁴

„Nec igitur ambigat id, quod Rerum humanarum nomine potissimum indigitari dignum sit, considerandumque nobis in tota hac Consultatione maxime veniat, Eruditionem, Religionem, Politiam esse. Utpote quae Omni homini, semper et ubique, ita conveniunt, ut separari nequeant, nisi ex Homine facere velis non hominem.“⁵⁵

Vidíme tedy, že lidské věci, jakož i dispozice charakterizující duši či ducha člověka, jsou s člověkem spjaty tak bytostně, že jejich odloučení by znamenalo zánik a *de-hominizaci* každého lidského individua. Naopak spojením těchto tří věcí v každém člověku dochází k dovršení obrazu Božího a k dotvoření člověka (*perficio*).⁵⁶

Nejvznešenější Boží stvoření (*nobilissima Creatura DEI*), člověk, ovšem zapomněl na nejcennější složku sebe samého a ničemu se nevěnuje méně než tomu, kvůli čemu byl do světa seslán (*cur missa est*). Mnozí lidé žijí, aniž by věděli, odkud a proč na svět přišli či kam z něj odcházejí: „*Nec scire, nec attendere, nec quarere, quis sis? Unde veneris? Quo tandem*

⁵¹ Tato Komenského triáda Božích vlastností (někdy v obměněné podobě uváděná jako *moc – moudrost – láska*) je, jak bylo naznačeno, inspirována koncepcí T. Campanelly. Srov. Jan Amos Komenský, *Janua rerum reserata 1643*. In: SCeTH 62 (XXIX), 1999, s. 223, pozn. 31.

⁵² CC I, s. 51, sl. 30-31. Srov. též CC I, s. 73, sl. 74-75.

⁵³ CC I, s. 51-52, sl. 31-32.

⁵⁴ CC I, s. 52, sl. 32.

⁵⁵ CC I, s. 53, sl. 34.

⁵⁶ CC I, s. 55, sl. 38.

*tendat omnia tua? Turpissima turpitude, belluinusque prorsus stupor est.*⁵⁷ S přibližujícím se koncem světa je čím dál nezbytnější lidské vědomí probudit a obrátit je k poznání základních lidských věcí, jejich současného upadlého stavu a nutnosti jeho nápravy. „*Interim nos undique circumdat horrendae irae Dei Tempestas. Appropinquat denique Incendium, quo conflagrabit mundus,*“ zdůrazňuje dále naléhavost svých tvrzení Komenský.⁵⁸ V *Panegersii* tak máme možnost setkat se s explicitními projevy výrazné eschatologické profilace myšlení Jana Amose.⁵⁹

Jak z výše uvedeného vyplývá, podle Komenského přesvědčení jsou lidské věci jako takové v jeho době porušené a je třeba aktivně uvažovat o možnostech jejich nápravy. Od samotného počátku lidské společnosti podle něj existovaly spory mezi filosofickými, náboženskými a politickými skupinami o pravdivost poznání, míru zbožnosti či otázku vlády jedněch nad druhými. Ty jsou pak v jeho době ještě intenzivnější.⁶⁰ Člověk se jako jediný z živočichů propůjčuje nesvornosti a vzájemné nevraživosti a *de facto* se chová hůře než zvíře: „*Nos igitur brutis brutiores*“. Vlci, medvědi, tygři, a dokonce i hadi dovedou oproti tomu žít s jinými příslušníky svého druhu ve svornosti.⁶¹ Komenský dává čtenáři nahlédnout na další z nosných pilířů *poradního díla*, jímž je jeho vymezování se vůči oprávněnosti násilí ve všech jeho podobách: „*Inprimis enim turpis est illa, quae infeliciter in consuetudinem jam abiit, Bellandi voluptas.*“⁶² Pro svou komplexnost však bude toto téma projednáno až ve zvláštní podkapitole (4.5).

Lidské věci jsou sice nepochybně pokažené, zkáže však podle Komenského nepropadly docela.⁶³ Člověku zůstala jak touha po vědění, tak smysl pro zbožnost i tendence ke správnému jednání. Filosofii, náboženství ani politiku není třeba ustanovovat opětovně od základů, stačí je *pouze* opravit. Otupělé chápání pravdy, oslabené puzení k dobru a ochablé schopnosti k jednání postačuje uvést na správnou cestu, z níž před časem ustoupily.⁶⁴ Cestou k restituci lidských záležitostí bude jednak výše naznačené odstranění všudypřítomného násilí

⁵⁷ Cit. dle CC I, s. 60, sl. 48.

⁵⁸ CC I, s. 45, sl. 19.

⁵⁹ Podrobněji k tématu viz 4.7. Dále srov. kupř. CC I, s. 72-73, sl. 73-74.

⁶⁰ CC I, s. 52-53, sl. 33-34.

⁶¹ CC I, s. 61, sl. 50.

⁶² Tamtéž.

⁶³ Toto přesvědčení je jistě ovlivněno četbou T. Campanelly. Srov. Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 566. J. Popelová dodává, že Komenského koncepce porušenosti je typicky aristotelská. Blíže k tomu srov. Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 349.

⁶⁴ CC I, s. 70, sl. 68.

mezi lidmi (a rovněž z lidského vztahu k věcem), jednak zušlechtění člověka a jeho dispozic prostřednictvím vzdělání (jak bude blíže ukázáno v části výkladu věnovanému *Pampaedii*). Lidé jsou totiž svým založením spíše činní než nečinní. Raději se proto mýlí, než aby byli bez vlastního úsudku; raději volí špatně, než aby po ničem netoužili; raději jednají špatně, než aby byli nečinnými. Pokud však bude rozumu předloženo pravdivé, vůli dobré a výkonným schopnostem opravdu možné, objeví lidská mysl obecné pojmy (*notiones communes*), obecná puzení (*instinctus communes*) a lásku k harmonii čili obecné schopnosti (*amor harmoniae*). „*Spes igitur est, si videant omnia, et videant citra errorem, electuros potius meliora quam deteriora.*“⁶⁵ Tyto normy (*normae*) čili předpisy (*seu directoria*) byly člověku (a to člověku každému!) Bohem dány jako doplnění třech základních dispozic duše⁶⁶ (rozumu, vůle, výkonných schopností) a také jako jejich ochrana před pomýlením a poblouzněním.⁶⁷

Budou-li lidské schopnosti osvobozeny od překážek, bude naděje, že člověk zamíří ke svým nejvyšším cílům. Budou-li následně obecná puzení a obecné pojmy v mysli (*mens*) uvedeny v soulad, bude možné doufat i v celkovou nápravu všech věcí lidských:

„[...] *si ex communibus fontibus saperemus, amaremus, ageremus, Omnes; haberi posset una, vera, bona, Catholica, omnibus sufficiens, Philosophia, Religio, Politia.*“⁶⁸

Konečná náprava lidských záležitostí však nebude ani výsledkem činnosti pouze člověka, ani výlučnou záležitostí Boha a jeho milosti. Jako Bůh stvořil člověka a bez jeho pomoci připravil vše, co bylo potřeba pro zachování jeho blaženého stavu, ovšem brzy nato člověku nařídil, aby o sebe pečoval sám, bude stejně potřebné, aby se o nápravu pokažených lidských věcí zasadil sám člověk, opírající se o Boží přízeň a milost: „*Expectare enim miracula, quamdiu media (qualia qualia tandem) non desunt, DEUM tentare est.*“⁶⁹ Tento požadavek vysvětluje Komenský zejména teologicky: Je podle něj evidentní, že Bůh od okamžiku Stvoření nečiní ve svých stvořeních nic sám, ale jen prostřednictvím svého stvoření samotného. Člověku bylo jako nejvyšší cíl uloženo pečovat o svou spásu (*salus*). Stejně jako nemocný smí Boha prosit o uzdravení, avšak musí užívat léků, je člověku dáno prosit o svou spásu, současně je však

⁶⁵ CC I, s. 70, sl. 68-69.

⁶⁶ V následujícím textu Komenský opět synonymně zaměňuje pojmy *anima* a *mens*. Srov. CC I, s. 79, sl. 86.

⁶⁷ CC I, s. 79, sl. 86. K této otázce dále srov. CC I, s. 89, sl. 107.

⁶⁸ CC I, s. 70-71, sl. 69-70.

⁶⁹ CC I, s. 74-75, sl. 77-78.

povinen se o ni svým snažením zasadit. Člověk tak bez Boha nic nezmuže (*nihil posse sine DEO*) a Bůh bez člověka nic nechce (*nihil velle sine homine*).⁷⁰

V *Panegersii* máme dále možnost pocítit silný důraz Jana Amose na lidskou vůli a její svobodu, který v plnosti spatříme v následujících částech *Konsultace*, zejména v *Pansofii* a *Panorthosii*. Již v první knize *Porady* však Comenius prohlašuje, že člověku byla Bohem dána taková míra důstojnosti (*dignitas*), že mu nejen jsou všechna ostatní nižší stvoření podřízena (*subjiceret*), ale že on sám je podřízen jen a výlučně sobě samému (*sui esset juris*) a řídí se pouze vlastním rozhodnutím (*proprio regetur arbitrio*). Aby byl člověk skutečným vládcem a soudcem všeho (*rector et arbiter omnium*), muselo mu být nejprve dáno chtít (*velle*), moci (*posse*) a umět (*scire*) ovládat sebe sama – musely mu být vtištěny odlesky hlavních vlastností Božích.⁷¹ Lidské *pre-dispozici*⁷² *velle* odpovídá člověku vtištěná láska ke svobodě (*amor libertatis*), jež je v lidské duši představována svobodnou vůlí:

„*In Homine tamen Libertatis desiderium prorsus impotens est. Ut multi mori malint quam servire, hoc est alieno arbitrio, non suo, agi.*“⁷³

Pre-dispozici *scire* odpovídá rozum (*ratio*) doplněný svědomím (*conscientia*), pre-dispozici *posse* zase výkonné schopnosti inspirující se nekonečným počtem příkladů jiných stvoření a jejich činností.⁷⁴ Protože člověk nenásleduje tyto Bohem vtištěné tendence a pravidla, nenacházejí se tři základní lidské věci, které z rozumu, vůle a výkonných schopností vyrůstají, ani v pořádku, ani v klidu, ani v míru.

Důraz na svobodu lidské vůle je v *Panegersii* silný natolik, že ji Comenius ztotožňuje s rysem Božství v člověku. Bůh podle něj tento nejvýsošnější znak sebe samého otiskl do svého obrazu, člověka. Stvořitel člověka napomíná, pobízí či poučuje, aby dobře myslel, chtěl a jednal, nikdy jej však nenutí. Pokud by totiž znásilnil dobrovolnost člověka, zničil by jemu

⁷⁰ CC I, s. 75, sl. 78-79. Na augustinovskou inspiraci tohoto obratu upozorňuje Neval, Daniel: *Comenius und die Ökumene – zwischen Wahrheit und Beliebigkeit*. In: SCeH 61 (XXIX), 1999, s. 33 (konkrétně odkazuje na *Sermo* 169,11; Migne PL 38, 922-923).

⁷¹ O tridádě *scire – velle – posse* (a jejich inspiračních zdrojích), jež je pro Komenského poradní dílo klíčovou a která je metafyzickým základem triád dalších, bylo už obšírně pojednáno. Viz 3.1. Ke zdejší koncepci srov. Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 55-56.

⁷² Pojmu *pre-dispozice* zde užíváme pro výše zmíněné člověku vtištěné odlesky hlavních vlastností Božích, na jejichž základě se, jak uvidíme, konstituují rozum, vůle a výkonné schopnosti.

⁷³ CC I, s. 58, sl. 44-45.

⁷⁴ CC I, s. 58, sl. 45. K této otázce srov. dále i CC I, s. 70, sl. 84-85: „*Et quia ipse quoque homo DEI opus est, adeoque ultimum, hoc est perfectissimum; certum est in Homine Simpliciter DEI non vestigium duntaxat, sed imaginem extare, hoc est Hominem ita esse factum, ut aliunde quam minimum pendeat, sibi ipse (post DEUM) sufficiens.*“

jednou danou svobodnou vůli (*arbitrii libertatem semel datam destruere*) a z člověka by tak učinil ne-člověka (*ex homine facere non hominem*).⁷⁵ Vidíme, že v *Panegersii* lze nalézt dvě jasná vyjádření stran nejnobilnějšího aspektu lidské bytosti, jenž člověka činí člověkem. Nejprve za něj byla označena lidská duše, duch či mysl, posléze výhradně jedna z jejích či jeho složek: svobodná vůle. Protože Komenský tento problém otevírá i v dalších částech *Konsultace*, bude toto téma v úplnosti reflektováno až ve shrnujících podkapitolách (4.2, 4.3 a 4.4).

3.2 *Panaugia*

Antropologicky zaměřené úvahy nalézají své místo, byť v menší míře, taktéž ve druhé knize *Konsultace, Panaugii*.⁷⁶ Komenský zde opět zastává potrojně dělení lidské duše (nyní obecněji – lidského nitra), jež ovšem sestává z rozumu (*intellectus*), vůle (*voluntas*) a citů (*affectus*).⁷⁷ Máme tak možnost spatřit, že Komenského pojetí základních dispozic člověka je v *Panegersii* a *Panaugii* do jisté míry odlišné, a to v ohledu jak věcném (nahrazení výkonných schopností na jednom místě city, na jiném svědomím – *conscientia*⁷⁸), tak i terminologickém (Jan Amos užívá synonymně pojmů *ratio* a *intellectus*). V kontextu myslitelovy již komentované oscilace mezi termíny *anima*, *animus* a *mens*⁷⁹ jako pojmů označujících nejvyšší složku člověka, jež reprezentuje nekonečný obraz Boží, se nám podhaluje Komenského nepřehlédnutelná terminologická rozkolísanost, která však – jak se pokusíme ukázat v dalším výkladu – nic neubírá z koherence jeho antropologického systému.

⁷⁵ CC I, s. 79, sl. 87.

⁷⁶ K významu pojmu *panaugia* pro Komenského a okolnostem jeho zapracování do vlastní filosofické koncepce srov. Čížek, Jan: *Filosofie Franceska Patriziho a Jana Amose Komenského ve světle jejich vrcholných děl*. In: SCeH 83-84 (XXXX), 2010, s. 21–45; Čížek, Jan: *Johann Heinrich Alsted: A Mediator between Francesco Patrizi and J. A. Comenius?* In: AC 26 (L), 2012, s. 69–88; Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 76, 145 a 192; Erdmann-Pandžić, Elisabeth von: *Panaugia: Zur Herkunft des Begriffs bei Patricius und Comenius*. In: Gutschmidt, Karl (Hrsg.): *Slavistische Studien zum XI. Internationalen Slavistenkongress in Preßburg/Bratislava*. Köln u. a. 1993, s. 115, 120–121 a 125; Fattori, Marta: *La filosofia del rinascimento Italiano in J. A. Comenius: Note su Campanella e Patrizi*. In: Graciotti, Sante: *Italia e Boemia nella cornice del rinascimento Europeo*. Firenze 1999, s. 312, 323, 325; Nejeschleba, Tomáš: *Die philosophischen Werke des Johannes Jessenius als Quelle einiger Gedanken des Comenius?* In: Schadel, Erwin (Hrsg.): *Johan Amos Comenius – Vordenker eines kreativen Friedens. Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Band 24*. Bamberg 2005, s. 148, 155 a 159–160; Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 217–218; Patočka, Jan: *Několik poznámek k článku Josefa Tvrdeho: Komenský a Descartes*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 65–68; Tvrdý, Josef: *Komenský a Descartes*. In: AJAK XVIII, 1959, s. 4 a 13.

⁷⁷ „*Quae lux iterum triplex est, trina hominis penetralia irradians [...]*.“ Cit. dle CC I, s. 103, sl. 126.

⁷⁸ Srov. CC I, s. 103, sl. 126.

⁷⁹ V *Panaugii* jsou duch (*animus*) a mysl (*mens*) ztotožněny zcela. Srov. CC I, s. 111, sl. 142: „*Alterum theatrum, in quo ludos suos perageret Sapientia DEI, intra Hominem ipsum extrucit, MENTEM, seu ANIMUM Hominis [...]*.“

Daleko zásadnějším rozdílem filosoficko-teologických koncepcí vyličených v *Panegersii* a v *Panaugii* je ovšem odlišný důraz kladený na stěžejní složku lidského nitra. Zatímco v *Panegersii* Jan Amos beze vší pochybnosti vyzdvihuje a zdůrazňuje svobodnou lidskou vůli, v *Panaugii* za hlavní dispoziční charakterizující člověka označuje rozum. O tom v první řadě svědčí jeho důraz na primární pročišťování právě rozumu:

„*Has animi tenebras omnes ut Mortales nosse et praecavere doceamus, Intellectualis Lucis vias ante omnia vestigabimus.*“⁸⁰

Dále je možné na tuto skutečnost usuzovat z Komenského koncepcí třech zdrojů poznání, třech knih či Božích svítlen (*Lucernae Dei*), jimiž jsou svět (*mundus*) působící na smysly, lidská mysl (*mens nostra*) disponující právě světlem rozumu (*lumen rationis*) a konečně Slovo Boží (*Verbum Dei*) oslovující naši víru.⁸¹ Jan Amos jde ve svém výkladu dokonce tak daleko, že nadání tímto zvláštním vnitřním světlem označuje za základní rozdíl mezi vnímáním člověka a zvířat, která sice vnímají, ale nemohou chápat.⁸² Člověk je tedy označen za stvoření nadané rozumem (*creatura rationalis*), jímž je disponován ke schopnosti cokoliv počítat, měřit a vážit (*numerare, mensurare, ponderare*): „*Verbo: ut majorem Mundum sua visibili Luce instrui necesse fuit, sic et minorem Mundum, Hominem, sua.*“⁸³

Na druhou stranu sám Comenius přiznává, že rozum nadaný vrozenými obecnými pojmy (jež jsou vlastní všem lidem bez rozdílu a jejichž další charakteristika se nijak neliší od té předložené v *Panegersii*⁸⁴) není vším, co by zcela vymezovalo *světlo mysli* (*lux mentium*). Stejně jako v sobě fyzikální světlo zahrnuje nejen záři činící věci viditelnými, ale i teplo a pohyb, bylo i lidské duši (*anima nostra*) dáno nejen světlo rozumnosti (*lumen intelligentiae*),

⁸⁰ CC I, s. 103, sl. 126.

⁸¹ CC I, s. 107, sl. 135. Srov. též CC I, s. 108, sl. 137: „*Mentem autem, Rationis plenam, leges nobis de Rebus perpetuas dictantem, adeo sentit intra se omnis Homo, ut noctu etiam, et per tenebras, imo sopitis omnibus externis sensibus per somnum.*“ V koncepci třech zdrojů poznání se usuzuje na přímou inspiraci četbou spisů Tommasa Campanelly. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 63-65; Tvrdý, Josef: *Komenský a Descartes*. In: AJAK XVIII, 1959, s. 2; Fattori, Marta: *La filosofia del rinascimento Italiano in J. A. Comenius: Note su Campanella e Patrizi*. In: Graciotti, Sante: *Italia e Boemia nella cornice del rinascimento Europeo*. Firenze 1999, s. 307, 308, 311 a 312. Jan Patočka ovšem v jedné ze svých (během života) nepublikovaných statí upozorňuje, že ačkoliv se sám Komenský ve věci zdroje své koncepcí třech svítlen na Campanellu odvolává, je nutné za fundamentální zdroj těchto jeho (jakož i Campanellových) názorů označit Mikuláše Kusánského. K tomu srov. Patočka, Jan: *Komenský – Kusánský – Descartes. Nedokončená monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 301-310. Uwe Voigt jde ještě dále, když spekuluje o přímém vlivu Augustinovy triády *extra nos – intra nos – supra nos*. Srov. Voigt, Uwe: *Illegitime Säkularisierung oder berechtigte Selbstverweltlichung? Die Bedeutung der ‚Via lucis‘ für die Geschichtsauffassung des Comenius*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 55.

⁸² CC I, s. 111, sl. 143.

⁸³ CC I, s. 111-112, sl. 143-144.

⁸⁴ Srov. CC I, s. 113, sl. 147.

ale i nadšení vůle (*ardor voluntatis*) a zápal pro konání umožněný výkonnými schopnostmi (*facultates operativae*). Teprve toto trojí, vzájemně od sebe neodlučitelné, konstituuje Boží svítilnu (*lucerna Dei*) v člověku. Nutno ovšem podotknout, že Komenský o vůli a výkonných schopnostech hovoří výslovně jako o něčem navíc a zdůrazňuje, že rozumové světlo myslí předčí všechny ostatní dary ducha ([...] *Lucem Mentis Intellectualem omnes reliquas Animi dotes praecellere*).⁸⁵

Dodejme konečně, že klíčovitost rozumu dokládá i skutečnost, že jej Komenský ztotožňuje s myslí jako takovou:

*„Nam quia Mens revera Rerum speculum est, imaginem omnium quae usquam sunt excipiens. Vis illa quae imaginum illarum rationes inter se confert, eoque ipsa RATIO dicitur.“*⁸⁶

Ve vztahu ke třem zdrojům lidského poznání, jimiž se blíže zabývat nebudeme, a třem cestám neboli očím, jimiž na ně lze pohlížet a z nich čerpat, tj. smyslům, rozumu a víře, si povšimněme pouze silného antropologického optimismu Komenského. Podle něj je každý člověk (nedojde-li k úchylce od přirozenosti, *abberatio naturae*) nadán jak smysly, tak i rozumem a vírou (byť v různé míře dokonalosti).⁸⁷ Pro úplnost uveďme, že smysly se zaměřují ponejvíce na svět a věci v něm obsažené (tj. odpovídají filosofii), rozum na obcování s lidmi (odpovídá politice) a víra na zbožnost, tedy náboženství.⁸⁸

Ve shodě s *Panegersií* je i v *Panaugii* za základní a nejvyšší cíl lidského života označena příprava na život věčný, v jejímž rámci je člověku nejen dáno, ale i přikázáno zkoumat věci celého světa, pojmenovávat je a panovat nad nimi. Člověku je vlastní, že na jedné straně existující věci poznává, na straně druhé svá vlastní díla teprve vytváří. Tím, jak vytváří jiné

⁸⁵ CC I, s. 112, sl. 144-145. Poněkud odlišně věc nahlíží Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeTH 6 (III), 1973, s. 44.

⁸⁶ CC I, s. 123-124, sl. 167-168.

⁸⁷ Koncepce *sensus – ratio – fides* je zcela jistě převzata od Campanelly, jenž ovšem pouze tlumočí starší názory Cusanovy, zhmotněné v triádě *sensus – ratio – intellectus*. Srov. Patočka, Jan: *Komenský – Kusánský – Descartes. Nedokončená monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 301. Podrobněji k otázce smyslů, rozumu a víry u Komenského srov. *ibid.*, s. 301-310. Ke Komenskému se tato myšlenka navíc dostala zprostředkovaně – přetlumočena předmluvou Tobiase Adamiho, jejímž prizmatem Comenius Campanellovy spisy poznával. Srov. Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 563. Dále srov. Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 149-150, 156-159.

⁸⁸ CC I, s. 124, sl. 169.

věci, vytváří také sebe sama (*fabricatur ipse*).⁸⁹ V *Panaugii* jako by byla předznamenána takřka nekonečná svoboda a otevřenost, jež bude člověku přisouzena v *Pansofii* a která – což je nejdůležitější – předpokládá naprostou svobodu lidské vůle a její klíčové postavení uvnitř člověka.

Hovoří-li Komenský v *Panaugii* o konečném cíli lidského života, je i zde jeho argumentace opřena o silný eschatologický motiv. Na příkladu rozrůstajícího se poznání a vědění lidského rodu (a opřen podle všeho o Danielovo proroctví) ukazuje, že člověk prošel dlouhou cestou od původně výhradně užívané autopsie přes vynález řeči, škol a písma až po vynález knihtisku, mořeplaveckého umění a nesčítelných optických přístrojů, stanuv na konci věků (*finis seculorum*), odkud bude zakrátko přenesen na nebeskou akademii (*Academia coelesti*). Podle Jana Amose již téměř byla odhalena veškerá zbývající útočiště tmy, jež budou moci být s pomocí *poradního díla* definitivně poražena, a bude tak otevřen portál věčné blaženosti a spáse.⁹⁰

3.3 *Pansofia*

Mundus possibilis

Nejvyšší míra pozornosti je člověku a snaze o jeho teoretické uchopení v Komenského *Konsultaci* věnována nepochybně v její třetí části, *Pansofii*.⁹¹ Myslitelův zvýšený zájem

⁸⁹ CC I, s. 147-148, sl. 214-216.

⁹⁰ CC I, s. 149-150, sl. 219-221.

⁹¹ Myšlenka na sepsání *pansofického díla*, tehdy ještě velmi vzdálená pozdnímu Komenského *panorthotickému* úsilí, měla v mysliteli uzrát v průběhu roku 1628 působením rozličných podnětů. Srov. Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 193 či Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 557-570. Otázka inspirace Komenského pansofické koncepce byla historiky filosofie živě diskutována. Pavel Floss vyslovuje názor, že inspirací Jana Amose byla především filosofie Raimunda Lulla a Petra Rama. Srov. Floss, Pavel: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno 2005, s. 44. a Floss, Pavel: *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*. Přerov 1968, s. 58. Vedle toho Jaromír Červenka či Robert Kalivoda předkládají názor, že Komenského k užívání pojmu *pansofia* inspirovali rosenkruciáni. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Grundlagen der pansophischen Idee des Johann Amos Comenius*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 77-78; Červenka, Jaromír: *K problematice vztahů Komenského ke Campanellovi*. In: SCetH 29 (XV), 1985, s. 22-23; Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 46-47; Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformatiční myšlení*. In: SCetH 35 (XVIII), 1988, s. 42-46 (Kalivoda zde mimo jiné poukazuje na fakt, že se Jan Amos k rosenkruciánům hlásí až v *Clamores Eliae*). Ján Kvačala dále připomíná, že slova *pansophia* užil již Filón Alexandrijský, pracoval s ním i Jakob Böhme a že sám Komenský se odvolává na luteránského teologa Laurenberga. Srov. Kvačala, Ján: *K historii slova pansophos, pansophia*. In: AJAK V, 1922, s. 38-39. V *Conatuum pansophicorum dilucidatio* Comenius sice na místech, v nichž hovoří o pansofii, vskutku zmiňuje jméno Laurenberga (a rovněž svého učitele Alsteda), v dalším výkladu nicméně hovoří o vlastním zavedení tohoto termínu. Srov. Komenský, Jan Amos: *Conatuum pansophicorum dilucidatio*. In: Týž: *Opera omnia* 15 II, s. 66-67, par. 10-15. Vedle toho v *Pansophiae praeludium* Jan Amos odkazuje, mimo jinými, na Campanellu, Bacona a hlavně J. V. Andreae. Srov. Komenský, Jan Amos: *Pansophiae praeludium*. In: Týž: *Opera omnia* 15 II, s. 44, par. 97. Dodejme konečně, že Jan Patočka opakovaně připomíná, že v ohledu na vlastní koncepci pansofie byl Komenský inspirován zejména Tommasem Campanellou a Francisem Baconem. K tomu srov. kupř. Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 542-583. K této složité – a

o antropologickou problematiku ilustruje hned první předmluva náležející k této nejrozsáhlejší části *poradního díla*.⁹² V ní myslitel opakovaně zmiňuje termín *lidské přirozenosti (humana natura)*, spíše však ve zcela obecné a neurčité rovině, bez jakýchkoliv bližších charakteristik.⁹³

Z filosofického hlediska o poznání zajímavější pasáže nalezneme až v předmluvě druhé. Zde autor *Porady* naznačuje, že tím, co bude stát ve středu jeho pozornosti (a co bude základem celé *pansofie*), je lidská mysl, jejíž obsah je obrazem mysli Boží:

*„Tu enim vides tuam, ergo meam, alius quisque suam, mentem: et in illa radiantem aeternae Sapientiae imaginem. [...] Sed quisque videt imaginem DEI, mentem suam, primo sibi praesentem, semper praesentem, semperque se primo et per se alia ostendentem. Noscitur effigie quod non cognoscitur ex se.“*⁹⁴

Tento vnitřní zdroj světla (*fons lucis internus*) se všemi svými obsahy je pak něčím zcela všeobecným a společným všem lidem bez výjimky.⁹⁵ Obsah lidské mysli ve své celistvosti je Komenským následně pojmenován jako *svět možný (mundus possibilis)*, jehož charakteristikou je *„[C]ogitationum systema plenum, beneque ordinatum; quicquid scilicet a mente sana distincte concipi, salubriter appeti, certoque effici potest“*.⁹⁶ Svět možný byl ustanoven v mysli (*intra mentem*) všech tvorů stvořených k obrazu Božímu – tj. andělů a lidí.⁹⁷ Pokud jde o člověka, jemu nejvlastnější dispozicí je schopnost myslet, úkon tak přirozený, jako je oku vidění či uchu slyšení,⁹⁸ dále pak (*altera fundamentalis veritas*) přát si dobro a konečně (*tertia fundamentalis veritas*) moci činit to, co je možné.⁹⁹ Svět možný, toto světlo lidské mysli, náleží všem lidem. Jako není člověka, jehož by neozařovalo světlo

dosud nerozřešené – otázce dále srov. Pešková, Jaroslava: *Jan Amos Komenský ve světle nového bádání*. In: SCeH 46-47, 1992, s. 25; Tvrđý, Josef: *Komenský a Descartes*. In: AJAK XVIII, 1959, s. 3. K vývoji Komenského pojetí pansofie pak srov. Červenka, Jaromír: *Einige Bemerkungen zur Comenius' Metaphysik*. In: AC 3 (XXVII), 1972, s. 117-119.

⁹² Podrobněji k obsahu a genezi předmluvy srov. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 174.

⁹³ CC I, s. 163; CC I, s. 170, sl. 251; CC I, s. 173, sl. 254.

⁹⁴ CC I, s. 188-189, sl. 268-269.

⁹⁵ CC I, s. 188-189, sl. 268-269.

⁹⁶ CC I, s. 199, sl. 278. Podrobněji k obsahu srov. kupř. Červenka, Jaromír: *Mundus possibilis (Ein Versuch der Analyse des Eintrittsgradus der Pansophie)*. In: AC 6 (XXX), 1985, s. 5-24; Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 52-61.

⁹⁷ CC I, s. 200, sl. 279-280.

⁹⁸ Vlastně ještě o poznání přirozenější: *„Tam enim naturale est menti cogitare, ut oculo videre, auri audire, manibus operari, pedibus ambulare etc. Imo magis. Quippe dormientis oculus nihil videt, auris nihil audit, manus nihil operatur etc. Mens autem etiam dormiente homine in actione sua est, ut INSOMNIA ostendunt: quae nihil nisi dormientium cogitationes sunt.“* Cit. dle CC I, s. 201, sl. 281.

⁹⁹ CC I, s. 201, sl. 281-282.

Slunce, není ani člověka, jenž by nebyl ozářen vnitřním světlem vlastní mysli.¹⁰⁰ Abychom uchopili podstatu lidství, není třeba poznat nikterak velký počet lidí. Všichni lidé jsou *de facto* jedním člověkem – známe-li jednoho, známe potom všechny. Tím spíše není třeba hledat definici člověka mimo sebe samotného. Naprosto postačuje obrátit se do své mysli, jež je ve svém základu u všech jedinců identická.¹⁰¹ Stejně jako člověk, je i celý viditelný svět obrazem Božím. Dosáhne-li tedy člověk (*mikrokosmos*) poznání sebe sama, je schopen poznat nejen ostatní lidi, ale celý hmotný svět (*makrokosmos*), stejně tak jako samotný pravzor své mysli – Boha.¹⁰²

Zdroj světa možného, a tedy i fundamentum lidské mysli, odpovídá podobně jako v *Panegersii* pojmové triádě rozum (*intellectus*) – vůle (*voluntas*) – schopnosti (*facultates*, jinde *potentiae, vires*). Rozum byl lidem vtištěn pro získání schopnosti rozeznávat rozdíly věcí, vůle jim byla Bohem dána, aby toužili dosáhnout rozumem poznaného dobra a střežit se zla, konečně schopnosti byly do lidské mysli vloženy pro možnost uskutečnit vůlí toužené.¹⁰³ V základu této triády pak stojí tři pre-dispozice veškerého konání (*omnium actionum*) vůbec (tj. nejen lidského): vědět – chtít – moci (*scire – velle – posse*).¹⁰⁴

Lidskou povinností je neustále usilovat o vlastní dokonalost. Člověk má směřovat svým rozumem nepřetržitě k pravdě, vůlí toužit po dobrém a své schopnosti užívat výhradně

¹⁰⁰ CC I, s. 218, sl. 315-316.

¹⁰¹ CC I, s. 200-201, sl. 280-282.

¹⁰² CC I, s. 200-201, sl. 280-282. Koncepce člověka jako mikrokosmu vztaženého k makrokosmu je Komenským převzata nejpravděpodobněji z myšlení Mikuláše Kusánského. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 44; Floss, Pavel: *Komenský a Kusánus*. In: SCeTH 2 (I), 1971, s. 11-38; Floss, Pavel: *Mikuláš Kusánský: život a dílo*. Praha 1977, s. 160-162 a 194-202; Floss, Pavel: *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*. Přerov 1968, s. 19 a 28; Patočka, Jan: *Cusanus a Komenský*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 59-85; Patočka, Jan: *Komenský – Kusánský – Descartes. Nedokončená monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 219-224, 301-310; Patočka, Jan: *Komenský a hlavní filosofické myšlenky 17. století*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 141; Patočka, Jan: *Mezihra na prahu moderní vědy: Cusanus a Komenský*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 134-148; Patočka, Jan: *Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 96-97; Patočka, Jan: *O nový pohled na Komenského*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 15. Pohlédneme-li na Komenského úvahy hlouběji, zjistíme, že analogie mikro- a makrokosmu není v jeho filosofické koncepci aplikovatelná pouze na člověka, nýbrž že se vztahuje i na všechny ostatní živočichy. Červenka proto hovoří o pravděpodobném vlivu myšlení Jeana d'Espagneta, jenž za mikrokosmos pokládal i rostliny. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 230. V literatuře se ovšem setkáme i s úvahami nad dalšími zroji této nauky u Komenského, mezi nimiž bývají uváděni Paracelsus, Böhme, Sennert či Fludd. Srov. Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. I. svazek. Praha 1992, s. 307, pozn. 7. Podle našeho názoru je možné uvažovat také o jistém (minimálně zprostředkovatelském) vlivu Komenského herborského učitele J. H. Asteda, jenž již ve svých raných spisech o této problematice pojednává. Srov. kupř. Alsted, Johann Heinrich: *Physica harmonica, quatuor libellis methodice proponens: I. Physicam Mosaicam. II. Physicam Hebraeorum. III. Physicam Peripateticam. IV. Physicam Chemicam*, Herborn 1616, s. 265-268. Ke starším podobám této nauky pak srov. Chvátal, Ladislav: *Der Mensch als Mikrokosmos in den Werken Gregors von Nyssa*. In: *Byzantino – Slavica. Revue internationale des études byzantines*. LXII 2004, s. 48-55.

¹⁰³ CC I, s. 201, sl. 281-282.

¹⁰⁴ CC I, s. 201, sl. 281-282.

k realizaci věcí pravdivých a dobrých.¹⁰⁵ Komenský neopomíjí opakovaně připomínat, že obsahy naší mysli nejsou něčím nahodilým, nýbrž záměrným otiskem mysli Boží:

„*Et quia lux mentium lex quoque rerum est, omniumque humanarum cogitationum, appetitionum, actionumque regina seu reatrix, non extrinsecus alicunde sumpta, sed intus perpetuo lucens, stimulans, dirigens, tanquam lux viva, aeternae in Deo lucis in nobis vicaria [...]*“¹⁰⁶

Úvahy o vlastních obsazích naší mysli (rozum, vůle, schopnosti) a jejich pre-dispozicích (vědět, chtít, moci) nás nutně zavedou k samotnému zdroji, prameni naší mysli – Mysli nekonečné. Nalezneme tak první a poslední jsoucno (*ens primum et ultimum*), věčné, nezačínající a nekončící, jehož věčná mysl je pravzorem mysli naší.¹⁰⁷ Boží mysl není obrácena jen dovnitř sebe samé, nýbrž i vně – čímž tvoří, vedle světa možného nalézajícího se v lidské mysli, i světy další.¹⁰⁸

Mundus idealis

Než se však Komenský uchýlí k jejich popisu, zaměří svou pozornost ke *světu pravzorovému* (*mundus idealis seu archetypus*), v němž pojedná právě o Mysli věčné (*mens aeterna*).¹⁰⁹ Comenius se zde povětšinou snaží předložit a následně obhájit důkazy o existenci nekonečného jsoucna, jež je pramenem lidské mysli. Ačkoliv ve značné míře pouze opakuje argumentaci vylíčenou již v předchozím gradu *Pansofie*, je z hlediska jeho antropologické koncepce nesporně zajímavým povšimnout si některých pasáží.

Jan Amos tu opětovně připomíná zakořenění lidské mysli v mysli Boží. Dodává však nyní, že lidská touha po věděni a činnosti i tužby jako takové jsou nevymezenitelné a zejména neuspokojitelné, což se zdá vypovídat o božské povaze (*divinitas*) člověka.¹¹⁰ O myslitelově

¹⁰⁵ CC I, s. 214, sl. 307-308.

¹⁰⁶ CC I, s. 215, sl. 309-310.

¹⁰⁷ CC I, s. 215-216, sl. 310-312.

¹⁰⁸ CC I, s. 216, sl. 311. Jan Patočka zdůrazňuje, že Komenského myšlenkový postup směřující k nalezení obrazu nekonečného bytí ve světle lidské mysli silně připomíná koncepcí jeho současníků – Reného Descarta a zejména Tommasa Campanelly. Sám pak dovozuje, že Comenius ve svých úvahách s nejvyšší pravděpodobností přímo čerpá z jeho spisů *Atheismus triumphatus, seu Contra Antichristianismum, etc.* (Paris 1636) a *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata, partes tres* (Paris 1638). Srov. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 175-176. K *Mundus possibilis* pak obecněji srov. Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 205-212.

¹⁰⁹ K historii pojmu *mundus archetypus*, jenž je běžným v tradici hermetické filosofie, srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 159.

¹¹⁰ CC I, s. 235, sl. 338-339.

přesvědčení stran lidské nobility nepochybně vypovídá i tvrzení, že Bůh aktem stvoření člověka chtěl vyjádřit sebe sama:

„*Quia dum imaginem suam condidit, seipsum ibat expressum – ut dum pictor alia pingit, alia scit, dum proprium vultum, ipse est.*“¹¹¹

Dalším místem *světa pravzorového*, jež si zaslouhuje naši pozornost, je pasáž, v níž Komenský medituje nad neodlučitelnými částmi člověka. Pokud bychom se podle něj člověku pokusili odejmout duši (*anima*), způsobili bychom mu smrt. Pokud ducha či mysl (*spiritus seu mens*), zůstalo by z něj jen hrubé zvíře (*brutus animal*). Konečně, pokud bychom mu odňali tělo (*corpus*), dopustíme se jeho úplného zničení.¹¹² Z tohoto konstatování je patrné, že Komenský za základní a stěžejní aspekt vyvyšující člověka nad živočišnou říši implicitně chápe právě (a mj. ve shodě s oběma předchozími částmi *Porady*) lidskou mysl.¹¹³

Na jiném místě téže části se Jan Amos vyjadřuje v tom smyslu, že kompenzací pro člověka, nejpřednějšího to tvora (*creatura primaria*), jsou za jeho nedostatečnost schopnost nekonečného uvažování o věcech a schopnost jejich užívání.¹¹⁴ Člověk se tak spolu-podílí na nekonečnosti díky své mysli.

Comenius se i ve druhém gradu *Pansofie* vrací k tématu pre-dispozic lidské mysli, jež nyní zasazuje do rámce své metafyzické koncepce. Čím více se nejen jakýkoliv člověk, ale i jakákoliv věc podílí na vědění, chtění a možnosti činění, tím více má podíl na samotném bytí; a naopak. „*Quicquid unquam erit, compositum sit ex principiis conservativis, quae sunt Velle, Scire, Posse [...]*“¹¹⁵

Člověku byla dána nejen touha jako taková, nýbrž i touha s konkrétním určením – touha po nejvyšším dobru (*summi Boni desiderium*), jež ho směřuje k Bohu. Vedle toho byl člověk obdařen znalostí pravidel počtů, měř a vah a vrozenými pojmy, což mu samotnému umožňuje přetvářet stávající, jakož i vytvářet zcela nové věci (*producere*). Vedle výše zmíněných dispozic je člověku vlastní i schopnost dokonalé řeči.¹¹⁶

¹¹¹ CC I, s. 235, sl. 339.

¹¹² CC I, s. 244, sl. 356-357.

¹¹³ O této koncepci, jakož i o rozličném a mnohdy komplikovaném významu termínu *spiritus* bude ještě pojednáno (viz *Mundus materialis* či 4.1).

¹¹⁴ CC I, s. 255, sl. 378.

¹¹⁵ CC I, s. 252, sl. 373.

¹¹⁶ CC I, s. 259-260, sl. 387-389.

Bude-li každé lidské individuum naplno využívat svých Bohem daných schopností, bude malým světem, mikrokosmem, ale zároveň i malým Bohem (*parvus Deus*), vládcem nižších živočichů.¹¹⁷

Mundus angelicus

Nejvěrnějším obrazem Stvořitele není ovšem člověk, ale anděl.¹¹⁸ Anděla Komenský charakterizuje jako první stvoření (*creatura prima*), naprosto duchové a rozumové (*tota spiritualis et rationalis*), obdařené zcela jasným chápáním a naprosto svobodnou vůlí a neomezenými schopnostmi chtít a konat vše. V neposlední řadě anděly nazývá malými Bohy.¹¹⁹ Neboť andělské mysli nejsou uvězněny v žalářích těl jako mysli lidské, disponují jejich nositelé vyspělejšími mohutnostmi než lidé. Rozum andělů je hbitější a proniká dále než rozum lidský, omezený tělesností.¹²⁰ V důsledku toho mají andělé nesrovnatelně kvalitnější vědění než kdokoliv z lidí.¹²¹ Čím zřetelnější a podrobnější chápání věcí je umožněno, tím větší prostor je dán vůli a její svobodě. Stejně tak andělé disponují svobodnější vůlí a vyšší mírou svobody rozhodování. Čím hutnější a pevnější tělo je bytostem dáno, tím hůře se pohybují a jsou schopny cokoli činit. *Substantiae spirituales* jsou tedy evidentně nadány také vyšší mocí konat nežli podstaty tělesné (*corporeis*).¹²²

*„Qualitates Angelicae sunt robur, creaturis caeteris insuperabile. Scientia, omniscientiae Dei proxima. Arbitriique libertas absoluta – Agilitas – de quibus supra.“*¹²³

Ačkoliv kvality andělské mysli téměř hraničí s dokonalostí, nejsou jejich rozum, vůle ani schopnosti zcela suverénní a nezávislé. Andělé jsou, připomíná Komenský, bytostmi stále závislými na Bohu, jemuž se rozumem, vůlí ani svými činy nemohou protivit.¹²⁴ Nicméně,

¹¹⁷ CC I, s. 259, sl. 387.

¹¹⁸ Podrobněji k *Mundus angelicus* srov. kupř. Koudelka, Martin: *Andělský svět Jana Amose Komenského a učení Dionysia Areopagity*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 84-90.

¹¹⁹ CC I, s. 277, sl. 409-410.

¹²⁰ V tomto ohledu měl být Jan Amos inspirován myšlenkami Dionysia Areopagity. Srov. Koudelka, Martin: *Andělský svět Jana Amose Komenského a učení Dionysia Areopagity*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 88.

¹²¹ CC I, s. 278-279, sl. 412-414.

¹²² CC I, s. 280, sl. 415-416.

¹²³ CC I, s. 281, sl. 417.

¹²⁴ CC I, s. 282-283, sl. 419-422.

značná nobilita andělského rozumu, vůle a schopností ukazuje, jak silně je lidská mysl tělem svazována a jakých výkonů by byla schopna, nebýt uvězněna ve svém žaláři.¹²⁵

Mundus materialis

Pro možnost existence bytostí tělesných bylo nutné vytvořit svět tělesný, viditelný – materiální.¹²⁶ Jako první princip tohoto světa stvořil Bůh pasivní látku (*materia*), k níž přistoupil oživující duch (*spiritus vitae*).¹²⁷ K oběma konečně přistoupil třetí, naprosto činný princip – světlo čili oheň (*lux seu ignis*): „*Lux inquam omnium quae in mundo sunt et fiunt, motrix, perfectrix, exornatrix.*“¹²⁸ Jakmile světlo začalo látku zahřívát, stávala se řidší a dělitelnější, a tím přístupnější duchu, jenž ji zformoval do trojí podoby – plynné, tekuté a tuhé (*spirabili, fluida et consistente*).¹²⁹ Tak byla utvořena tři základní tělesa, vzdušné nebe (*coelum*), moře sestávající z vody (*mare*) a pevná země (*terra*).¹³⁰ Komenský ve svém mosaickém popisu geneze světa zdůrazňuje, že tento stvořený svět nesdílí se svým Stvořitelem věčnost:

¹²⁵ CC I, s. 278, s. 411-412.

¹²⁶ Pokud se jedná o umístění světa materiálního vzhledem ke světu andělskému, Komenský se vyjadřuje v tom smyslu, že je ontologicky nižší *mundus materialis* – coby viditelné zhmotnění všech světů jemu nadřazených – a je tedy situován pod světem andělským, kontrétně v podobě menší koule zabírající střed koule větší. Srov. CC I, s. 378-379, sl. 596-599. V otázce velikosti a vzájemného poměru obou světů Comenius poukazuje na skutečnost, že svět materiální spolu s jeho nejvzšeňšími obyvateli, lidmi, byl stvořen pro nápravu pádu jedné třetiny andělů. Lze proto usuzovat, že třetina andělského světa byla zavalena tělesností a že právě zde a v této míře byl učiněn svět viditelný. Srov. CC I, s. 380, sl. 600-601.

Podrobněji k přírodně-filosofickým výkladům světa materiálního, jimiž se zde nebudeme do detailu zaobírat, srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 88-104. Srov. též komparaci obsahu *Mundus materialis* a Komenského dalších přírodně-filosofických spisů jako *Physicae synopsis* či *Addenda*. Ke zdrojům Komenského přírodní filosofie srov. tamt., zvláště s. 102-104, dále Červenka, Jaromír: *Zur Quellenfrage des IV. Gradus der Comenianischen Pansophia*. In: AJAK XXII (1963), s. 154-190. Dále pak srov. kupř. Malíšek, Vladimír: *Fyzikální obraz světa v době a díle Komenského*. In: SCeH 46-47 (XXII), 1992, s. 191-206.

¹²⁷ CC I, s. 297, sl. 436. Podrobněji k přírodně-filosofické koncepci látky srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 176-180; k duchu pak srov. tamt., s. 181-185. Ke značně komplikovanému užití termínu *spiritus* v Komenského díle srov. Giglioni, Guido: *Spiritus plasticus between Pneumology and Embryology*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 84-85.

¹²⁸ CC I, s. 298, sl. 437. K problematice světla srov. výklad v oddíle 3.2 (*Panaugia*), dále pak Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 186-192.

Inspiraci pro Komenského celkovou koncepci je možné spatřovat v dílech Roberta Fludda, Tommasa Campanelly, především pak v myšlení Mikuláše Kusánského. Podle Patočky představa naprosto pasivní hmoty, formujícího světla a sjednocujícího ducha takřka doslovně odpovídá schématům Cusanova triadického smýšlení. Srov. Patočka, Jan: *Komenský – Kusánský – Descartes. Nedokončená monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 316-317 a 323. Dále srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 174-175; Červenka, Jaromír: *K problematice vztahů Komenského ke Campanellovi*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 8; Floss, Pavel: *Die Entwicklung der philosophischen Terminologie Komenskýs und einige Aspekte der Geschichte des substanziellen und systemässigen Denkens*. In: AC 7 (XXXI), 1987, s. 8-9; Floss, Pavel: *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*. Přerov 1968, s. 9-10.

¹²⁹ CC I, s. 298, sl. 437-438.

¹³⁰ CC I, s. 298, sl. 438.

„*Nempe, postquam DEUS ex aeternae suae quietis centro sese commovisset, factum esse motu illo hiatum, quam vastum ille voluit. Eumque (ad similitudinem aeterni centri, aeternaeque peripheriae) rotundum. Et quia omnipotentiae DEI non convenit inane aliquid producere (Deus non est non-entis conditor) expletus simul est locus ille materia.*“¹³¹

Živý Bůh však nedopustil, aby tato látka zůstala mrtvou a nezformovanou. Naplnil ji proto oživujícím duchem. Aby udělil tomuto spojení řád, stvořil Bůh světlo, jež utvořilo viditelný svět.¹³² Za základní sílu, zapříčiňující vznik i následnou existenci věcí, však Comenius vposledku označuje přirozenost (*natura*), kterou Bůh obdařil nejen jednotlivá jsoucna v *mundus materialis*, ale i hmotný svět jako takový.¹³³ S Jaromírem Červenkou je tak na místě připomenout, že Jan Amos užívá pojmu *natura* ve třech odlišných významech. Za prvé jím rozumí viditelný svět v jeho původní, člověkem nezměněné podobě; za druhé lidskou přirozenost a za třetí konečně výše zmíněnou sílu působící v materiálním světě.¹³⁴

¹³¹ CC I, s. 299-300, sl. 440-441. K mosaické filosofii srov. Patočka, Jan: *O nový pohled na Komenského*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 19. Inspirací pro Komenského mosaicky zabarvenou fyziku (ba širěji: filosofii) byl především jeho herbornský učitel J. H. Alsted. Mezi dalšími inspiracemi je možné zmínit kupř. dílo F. Melanchtona či působení myšlenek rosenkruciánů. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 32, 41, 52. K otázce stvoření světa a jeho pojetí u Komenského srov. tamtéž, s. 172-176. K mosaické filosofii obecněji a místu Jana Amose v její tradici srov. Blair, Ann: *Mosaic physics and the search for a pious natural philosophy in the Late Renaissance*. In: *Isis* 91(1), 2000, s. 32-58; Floss, Pavel: *Grundriss der Philosophie des Johann Amos Comenius*. In: *SCetH* 57-58 (XXVII), 1997, s. 11-12; Sousedík, Stanislav: *Einige Züge der Philosophie des J. A. Comenius und deren bisher unberücksichtigten Quellen*. In: *AC* 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 85-107; Sousedík, Stanislav: *Komenského filosofie v souvislostech myšlenkového vývoje doby*. In: *SCetH* 8-9 (IV), s. 22-28.

¹³² CC I, s. 300, sl. 442.

¹³³ CC I, s. 301, sl. 444.

¹³⁴ Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 19. Červenka dále uvádí, že tato Komenského koncepce není v dějinách myšlení ničím novým. Dichotomie *natura naturans* a *natura naturata*, jež se odráží v Komenského díle, je patrná v dílech mnoha myslitelů před Janem Amosem. Červenka sám jmenuje Averroa, Tomáše Akvinského či Mistra Eckharta a dodává, že se Comenius s touto koncepcí obeznámil nejpravděpodobněji srkze četbu děl J. H. Alsteda. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 193-195. Dodejme, že v Alstedových dílech se skutečně obdobné úvahy nacházejí. Srov. kupř. Alsted, Johann Heinrich: *Physica harmonica, quatuor libellis methodice proponens: I. Physicam Mosaicam. II. Physicam Hebraeorum. III. Physicam Peripateticam. IV. Physicam Chemicam*, Herborn 1616, s. 224-230 či Alsted, Johann Heinrich: *Encyclopaedia Septem tomis distincta, I. Praecognita disciplinarum, libris quatuor. II. Philologia, libris sex. III. Philosophia theoretica, libris decem. IV. Philosophia practica, libris quatuor. V. Tres superiores facultates, libris tribus. VI. Artes mechanicae, libris tribus. VII. Farragines disciplinarum, libris quinque. Serie praeceptorum, regularum, et commentariorum perpetua. Insertis passim tabullis, compendiis, lemmatibus marginalibus, lexicis, controversis, figuris, florilegiis, locis communibus, et indicibus, ita quidem, ut hoc volumen, secundi cura limatum et auctum, possit esse instar Bibliotheca instructissima*, Herborn 1630, s. 676-677. Pavel Floss dále upozorňuje na vliv Paracelsův, ale také Weigelův, Franckův či Andreaeho. Srov. Floss, Pavel: *Grundriss der Philosophie des Johann Amos Comenius*. In: *SCetH* 57-58 (XXVII), 1997, s. 9-10, 12-13.

Tímto byly podle Komenského vytvořeny tři stěžejní principy světa.¹³⁵ Jak myslitel opakovaně zdůrazňuje, ke Stvoření z ničeho (*creatio e nihilo*) ve vlastním slova smyslu došlo právě a jedině tímto aktem. Veškeré následující tvoření bylo založeno na rozvíjení a vzájemném působení těchto základních principů.¹³⁶ Dalším spolupůsobením látky, ducha a světla následně vznikly jejich *příbytky* v tomto světě – síra, sůl a rtuť (*sulphur, sal, mercurius*). Komenský jimi ovšem nerozumí nám známé nerosty, nýbrž tři principy v alchymickém smyslu.¹³⁷ Stejně jako při aktu Stvoření vyvolalo spojení látky, ducha a světla pohyb, a tím i vznik vod, je i rtuť pohyblivou první tekutostí (*primum fluidum*). Suchá, teplá a neporušitelná (*incorruptibilis*) sůl reprezentuje svými vlastnostmi poněkud charakteristiky látky, síra představuje látku smíšenou s ohněm, s nímž sdílí většinu své přirozenosti. Každý z těchto alchymických prvků je ve viditelném světě *příbytkem* jednoho z počátečních principů: síra ohně, rtuť ducha a sůl látky.¹³⁸

*„Tota enim ignis seu lucis natura oleosa est. Tota spiritus natura in mobilitate consistit, quae et in Mercurio spectatur, qui maxime etiam volatilis fit. Tandem materia est corpulenta incombustibilis, qualis et sal.“*¹³⁹

Komenský nutnost existence tří alchymických principů vyvozuje ze své koncepce stvoření světa i z jejich následné funkce pro vznik všech fyzikálních těles. Duch, spolutvůrce světa,

¹³⁵ V ohledu na Komenského trojnou koncepci tří základních těles lze nejpravděpodobněji usuzovat na vliv přírodně-filosofických názorů Franceska Patriziho. Srov. Čížek, Jan: *Filosofie Franceska Patriziho a Jana Amose Komenského ve světle jejich vrcholných děl*. In: SCeH 83-84 (XXXX), 2010, s. 33-34; Dadić, Žarko: *Franjo Petriš i njegova prirodno-filozofska i prirodnoznanstvena misao / Franciscus Patricius and His Natural Philosophical and Natural Scientific Thought*. Zagreb 2000, s. 131-133; Floss, Pavel: *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*. Přerov 1968, s. 23.

¹³⁶ CC I, s. 300, sl. 441-442. K tomu srov. též Floss, Pavel: *Comenius – Kosmogonie und Kosmologie*. In: *Colloquia Comeniana I*, 1968, s. 95-97; Floss, Pavel: *Filosofické předpoklady Komenského demokratického (příspěvek k analýze Komenského novoplatonismu a jeho kořenů)*. In: SCeH 5 (III), 1973, s. 80-81; Floss, Pavel: *Grundriss der Philosophie des Johann Amos Comenius*. In: SCeH 57-58 (XXVII), 1997, s. 13; Floss, Pavel: *Proces divinizace světského a dílo J. A. Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 80; Rajchl, Rostislav: *Několik poznámek k pojetí Boha v kosmologii*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 118.

¹³⁷ CC I, s. 306, sl. 454. Zde je paracelsovská inspirace nepřehlédnutelná. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 90, 153. Dále Červenka (tamt., s. 197) upozorňuje, že se Jan Amos mohl s touto koncepcí seznámit prostřednictvím četby děl J. H. Alsteda. Srov. Alsted, Johann Heinrich: *Physica harmonica, quatuor libellis methodice proponens: I. Physicam Mosaicam. II. Physicam Hebraeorum. III. Physicam Peripateticam. IV. Physicam Chemicam*, Herborn 1616, s. 231-232 či Alsted, Johann Heinrich: *Encyclopaedia Septem tomis distincta, I. Praecognita disciplinarum, libris quatuor. II. Philologia, libris sex. III. Philosophia theoretica, libris decem. IV. Philosophia practica, libris quatuor. V. Tres superiores facultates, libris tribus. VI. Artes mechanicae, libris tribus. VII. Farragines disciplinarum, libris quinque. Serie praeceptorum, regularum, et commentariorum perpetua. Insertis passim tabullis, compendiis, lemmatibus marginalibus, lexicis, controversiis, figuris, florilegiis, locis communibus, et indicibus, ita quidem, ut hoc volumen, secundum cura limatum et auctum, possit esse instar Bibliotheca instructissima*, Herborn 1630, s. 674-675.

¹³⁸ CC I, s. 307, sl. 455-456.

¹³⁹ CC I, s. 307, sl. 455.

potřeboval ke své činnosti oheň. Ten však nemohl existovat beze své potravy (*pabulum*), již by byla právě hořlavá látka, tj. síra. Jako hořlavá nemohla být ovšem stvořena látka veškerá, aby mohl být svět uchován. Dvě třetiny látky světa tak byly stvořeny jako nehořlavé: hutná a konzistentní sůl a řídká a nesoudržná rtuť.¹⁴⁰ V procesu vzniku a zachování všech jsoucen tohoto světa pak prvky do té míry, do níž jsou ve věcech zastoupeny, jim propůjčují své vlastnosti. Síra nejen hořlavost, ale i ohebnost a slučitelnost; sůl pevnost, soudržnost a neporušitelnost; rtuť tekutost, spojitelnost a nespalitelnost.¹⁴¹ Pro zkoumání o člověku je podstatné zmínit, že látka, duch a světlo jsou ve formě svých příbytků reprezentovány i v lidském těle, konkrétně v podobě vláhy (*humor*), vtěleného ducha (*spiritus innatus*) a vrozeného tepla (*calor natus*).¹⁴²

Aktivním principem zcela nezbytným pro možnost vzniku jakéhokoliv hmatatelného jsoucna je pohyb (*motus*), jenž musí přistoupit ke třem alchymickým principům Komenského fyziky: „*Est ergo motus totius naturae basis, vario sensu. Omnia enim quae facta sunt, motu facta sunt, et fiunt, et conservantur.*“¹⁴³ Pohyb tedy nezapřičiňuje pouze vnik věcí, zasluhuje se i o jejich zachování v existenci.¹⁴⁴

Již v úvodních pasážích *Světa materiálního*, věnovaných základům hmatatelného světa, se Komenský blíže dotýká člověka a jeho charakteristik. Ačkoliv jsou lidé na jedné straně podobni andělům vyspělostí své mysli a všech jejích složek, rozumu, vůle a výkonných schopností – čímž jsou předurčeni být nejdokonalejší částí viditelného světa – jsou na straně druhé nevýslovně odlišní.¹⁴⁵ Nebyli totiž stvořeni všichni v jednom okamžiku, a nebyli ani obdařeni věčností své existence. Stvořitelovým záměrem bylo rozmnožit lidské pokolení postupným plozením. Z tohoto důvodu bylo nezbytným, aby i jejich nejpřirozenější prostředí, viditelný svět a všechny jeho součásti, byly podrobeny vývoji, změnám i možnosti zkázy. Je zřejmé, že Boží záměry s člověkem se od pevně daného určení andělů jasným způsobem odlišují.¹⁴⁶

¹⁴⁰ CC I, s. 307, sl. 455-456.

¹⁴¹ CC I, s. 308, sl. 457-458. Dále srov. tamt.: „*Magno igitur consilio DEUS has tres qualitates in corporibus contemperavit. Nam si mercurius abesset, materia ad rerum generationem non conflueret. Si sal, nihil posset consistere aut figi. Si sulfur, consistentia esset violenta, et dissipabilis tamen, Denique, si sulfur lignis, et aliis quibusdam materiis, non inesset, nullum habere possemus ignem in terra, praeter solarem. (Non potest enim quicquam accendi). Et tunc quantos defectus pateretur vita humana!*“

¹⁴² CC I, s. 307, sl. 455-456.

¹⁴³ CC I, s. 309, sl. 459.

¹⁴⁴ Ke Komenského koncepci pohybu, jež je spíše neoriginální recepcí učení F. Bacona, blíže srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 199-207.

¹⁴⁵ CC I, s. 284, sl. 423-424.

¹⁴⁶ CC I, s. 312, sl. 465-466.

Vraťme se však nyní zpět ke Komenského filosofii přírody. Pohyb náš myslitel interpretuje v aristotelsky širším slova smyslu, když jím rozumí nejen lokomoci, nýbrž i jakoukoliv změnu, včetně zrodu a zániku.¹⁴⁷ Při vzniku věcí nedochází k vytvoření ani látky, ani formy – látka je totiž věčná (*aeterna*), formy jsou neměnné (*immutabiles*). Nová entita vzniká pouze smíšením obojího.¹⁴⁸ Každé jsoucno viditelného světa podléhá zkáze (*corruptio*). Nejzásadnějším důvodem je skutečnost, že hlavním základem všech stvořených věcí tohoto světa je látka, jež byla stvořena z ničeho a sama v sobě je stále ničím.¹⁴⁹

Prostřednictvím pohybu vzniká v materiálním světě sedm stupňů podstat, jež – obrazně řečeno – vyrůstají ze třech fundamentálních principů tohoto světa:

„*Principia primum statuenda tria:*

1. *Materiam esse primum ens creatum, immotum, torpidum, immobile.*

2. *Spiritum primum mobile, ἀποκίνητον.*

3. *Ignem primum motum et movens ἀλλοκίνητον.*¹⁵⁰

Z první stvořené a naprosto nepohyblivé látky, prvního pohyblivého ducha a ohně, jež je schopen pohyb i předávat, vznikají postupně živly (*elementa*), jež jsou pro možnost spojování a oddělování nadány pouze schopností pohybu vpřed, páry (*vapores*) pohybující se jak vpřed, tak i do stran, aby se mohly vzájemně mísit, povětrnostní jevy (*meteora*) přibírající rovněž pohyb do sebe a mimo sebe a nerosty (*mineralia*).¹⁵¹ Pátým stupněm podstat materiálního světa jsou pak rostliny (*plantae*) nadané schopností pohybu vzhůru, dolů i do stran, do sebe i vně sebe (reprezentující možnost růstu), šestý posléze živočich (*animal*) coby první tvor, jež je schopen se přemísťovat - *τοποκίνητον*. Na vrcholu hierarchie podstat materiálního světa stojí člověk (*homo*) jako nejen vše-pohyblivý (*omnimode mobile*), nýbrž i svobodně

¹⁴⁷ CC I, s. 311, sl. 463-464. Srov. tamt.: „*Mutatio est motus naturalis in corpore effectus, quo esse ejus variatur.*“

¹⁴⁸ CC I, s. 313, sl. 467-468.

¹⁴⁹ CC I, s. 316-317, sl. 473-476.

¹⁵⁰ CC I, s. 317, sl. 476.

¹⁵¹ Je s podivem, že k nerostům a vlastnostem jejich pohybu se Komenský blíže nevyjadřuje – ponechává zde prázdné místo. Tato skutečnost je o to zarážející, že v předchozích částech *Mundus materialis* přisuzuje kamenům schopnost výživy a smrti: „*Spiritus enim continua agitatione, consummit se et materiam, nisi aliunde iacturam reparat. Magnes nutritionis lapidum testis evidentissimus, qui sine ferri scobe emoritur.*“ Cit dle CC I, s. 315, sl. 472. Podle J. Červenky měly být pasáže pojednávající o nerostech inspirovány ponejvíce myšlenkami Campanellovými, d'Espagnetovými, Kircherovými či Drebbelovými. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 225-226. Ke Komenského koncepci par a jejím dějinně-filosofickým konotacím srov. Rattansi, P. M.: *The Comenian natural philosophy in England*. In: SCetH 1 (I), 1971, s. 19.

jednající (*primum liberum agens*, ἀὐτεξούσιον).¹⁵² Zdá se tak, že ve *Světě materiálním* Komenský v ohledu na ontologickou nobilitu klade nejvyšší důraz na pohyb a jeho zastoupení v jednotlivých podstatách. Z výše zmíněného je evidentní, že člověk je nadřazen všem ostatním částem viditelného světa včetně živočichů díky svému nadání svobodným a všestranným pohybem. Vrátime-li se k tomu, co bylo řečeno o dignitě lidské mysli v *Mundus idealis*, nalézáme v Komenského *Pansofii* již druhý pokus o uchopení toho, co činí člověka člověkem. Nakolik se tyto dva aspekty vylučují, nebo jsou-li naopak ve vzájemném souladu, bude ukázáno v dalším výkladu.

Živly v Komenského pojetí přírody reprezentují první a nejjednodušší tělesa materiálního světa. V pravém slova smyslu však stále nejsou úplnými podstatami: jsou spíše podstatami poloúplnými (*substantiae semicompletae*). To proto, že sice existují nezávisle, ale aby byly schopny vytvářet nové entity, jsou nuceny se mezi sebou mísit. Až z nich vzniklá tělesa je možné nazývat úplnými podstatami (*substantiae completae*).¹⁵³ V návaznosti na d'Espagneta ustanovuje Komenský počet živlů na tři, jimiž jsou země (*terra*), vzduch (*aer*) a voda (*aqua*).¹⁵⁴ Proti přiřazení čtvrtého živlu, ohně, uvádí Comenius celou řadu důvodů. Oheň podle něj není oddělen jako samostatný živel od země, vody a vzduchu, ale je obsažen v nich, dále pak není schopen nezávislé existence jako živly ostatní. Pokud bychom jej odloučili od látky, již stravuje, ihned by zhasnul a přestal existovat. Na rozdíl od živlů není oheň ani těžký, ani lehký, ale svou váhu mění podle toho, k jaké látce je aktuálně připojen atd.¹⁵⁵ O tom, jaký živel z prvních principů vznikne, rozhoduje poměr jednotlivých principů a konečná převaha jednoho z nich. V zemi převládá účast látky, což ji činí tuhou a nepohyblivou, ve vodě dominuje duch, který zapřičiňuje její živost a pohyblivost, ve vzduchu je pak nejvíce zastoupen oheň, jenž způsobuje jeho neustálý pohyb a rozptýlenost.¹⁵⁶ Živly jsou konečně převoditelné mezi sebou:

*„Elementa sunt eadem mundi materia, densitatis et raritatis gradu distincta. Terra enim nihil est nisi incrassata et indurata aqua. Aqua nihil nisi incrassatus aer. Aer subtilisata aqua. Aqua eliquata Terra.”*¹⁵⁷

¹⁵² CC I, s. 317, sl. 476.

¹⁵³ CC I, s. 318, sl. 477-478.

¹⁵⁴ CC I, s. 318, sl. 477. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 214. K živlům obecněji srov. tamt., s. 213-217.

¹⁵⁵ CC I, s. 318-319, sl. 477-480.

¹⁵⁶ CC I, s. 320, sl. 481.

¹⁵⁷ CC I, s. 320, sl. 482.

Pokud se jedná o podstaty úplné, omezíme se v našem zkoumání pouze na dva nejvyšší stupně – živočichy a člověka.¹⁵⁸ Zaměření naší pozornosti nejprve na živočichy nebude ničím samoučelným, Komenský totiž člověka interpretuje jako součást živočišné říše, kterou však některými svými dispozicemi přesahuje.

V šesté kapitole *Mundus materialis* je dosud jen letmo nastíněná definice živočicha prohloubena. *Animal* je představen jako podstata nadaná životem, obdařená smysly (*sensus*) a možností svobodného pohybu (*motus liberus*). Zatímco život náleží i všem ostatním, hierarchicky nižším podstatám, dva posledně uvedené aspekty se zdají vymezovat živočicha bezprostředněji: „*Animal est substantia mobilis, sensu praedita, ut vermis, piscis, avis, bestia.*“¹⁵⁹ Pokud by i ostatní stupně jsoucího v materiálním světě byly nadány smyslovým vnímáním a možností svobodného pohybu, bylo by možné je rovněž nazvat živočichy. Komenský je však nucen rozhodnout, která ze dvou živočichům nejvlastnějších charakteristik je tou fundamentální. Z analýzy rozdílů mezi jednotlivými živočichy nakonec usuzuje, že živočichům nejvlastnější dispozicí je schopnost svobodného pohybu, nikoliv smyslové vnímání. Totéž, co rozlišuje jednotlivé živočišné druhy mezi sebou, odlišuje i živočicha od ne-živočicha (*non-animal*). Zatímco každý živočich bez výjimky je nadán smysly, ne každý už je schopen specifického pohybu, jakým je kupř. plazení se, lezení, plavání, běh či let.¹⁶⁰ Komenský své tvrzení dále podporuje poukazem na skutečnost, že smyslové vnímání je vůči možnosti svobodného pohybu *de facto* služebného charakteru. Živočich je smysly nadán zvláště pro možnost orientace v prostoru při svobodném pohybu.¹⁶¹ Jan Amos konečně prohlašuje, že „[d]ifferentia sumenda est ab eo, quod res prae alio sola habet“. Živočichové jsou na rozdíl od rostlin nadáni schopností svobodného pohybu, nikoliv smyslového vnímání – neboť to rostlinám jako takové rovněž přísluší (což myslitel, bohužel bez dalších podrobností, dovozuje pouze poukazem na výběr potravy u rostlin).¹⁶² Za hlavní rozdíl mezi živočichem a rostlinou je tedy správné označit schopnost svobodného pohybu sem a tam (*libera sui huc illuc agitatio*), již nazývá αὐτοκίνησις.¹⁶³ Živočichové byli k pohybu

¹⁵⁸ K ostatním podstatám proto srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 217-229.

¹⁵⁹ CC I, s. 338, sl. 518.

¹⁶⁰ CC I, s. 338, sl. 518.

¹⁶¹ CC I, s. 338, sl. 518.

¹⁶² CC I, s. 338, sl. 518.

¹⁶³ CC I, s. 338, sl. 518. V tomto ohledu byl Jan Amos inspirován Campanellou, jeho spisem *Philosophia realis epilogistica* (1., cap. 10, art. 1, s. 94). Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 230.

uzpůsobení zejména pro tři cíle: pro možnost hledat si a opatřovat potravu, kvůli činnostem, pro něž byli předurčeni (*destinantur*), a pro zachování životní síly (*vigor vitae*).¹⁶⁴

V obecnějším smyslu je pak možné říci, že každý živočich disponuje sedmi schopnostmi: živení se (*facultas nutritiva*), žití (*facultas vitalis*), smyslového vnímání (*facultas sensitiva*), pohybu z místa (*facultas locomotiva*), vyjadřování se (*facultas enuntiativa*), bránění se (*facultas defensiva*) a rozmnožování se (*facultas generativa*).¹⁶⁵

Srovnáme-li tuto koncepci živočichů s definicí člověka, již Komenský ve stručnosti nastínil v úvodu *Mundus materialis*, zjistíme, že živočichům vlastní schopnost svobodného pohybu je do velké míry podobná charakteristice člověka, jemuž bylo – coby vrcholnému stupni ascendenčního schématu přírody – přisouzeno nadání schopností vše-pohyblivosti (*omnimode mobile*). Ukazuje se tak, že svoboda lidského pohybu patrně nebude tím, co radikálně odlišuje člověka od zbytku materiálních jsoucen a vyzvedá jej nad rámec celé stvořené přírody.

Jak již bylo naznačeno, pohyb nehraje významnou roli pouze v odlišení živočichů od ostatních, nižších stupňů podstat materiálního světa. Zastává též určující funkci v rozlišování jednotlivých druhů živočichů navzájem. Podle druhu nejvlastnějšího pohybu jsou rozlišování živočichové rozpínaví (*animal dilativum*) jako mlži, lezoucí (*reptile*) jako např. červi, plazící se (*serptile*) jako hadi, kráčiví (*gressile*) jako myši či psi, plovoucí (*natatile*) jako ryby, létající (*volatile*) jako ptáci a chodící (*ambulatile*), jež reprezentuje dvounohý člověk (*bipes homo*).¹⁶⁶ Zařazení člověka na nejvyšší místo této klasifikace jasně prozrazuje Komenského přesvědčení o nevyhnutelném (přinejmenším částečném) zakořenění lidí nejen v celém hmotném světě, ale rovněž i uprostřed říše živočichů.

Autor *Konsultace* nabízí další možnosti dělení živočichů, např. podle míry, do níž k pohybu užívají svých těl, popř. podle živlu, v němž se nachází jejich přirozené místo (suchozemští, vodní či vzdušní).¹⁶⁷ Posledně zmíněný náhled na různost živých tvorů nadaných svobodným pohybem pak Komenský ospravedlňuje nejen poukazem na Boží záměr opatřit všechny živly jejich *obyvateli*, uvádí také, že různost živočichů byla zamýšlena pro

¹⁶⁴ CC I, s. 346, sl. 533-534. Dále Komenský uvádí rovněž jiné motivace: „*Quae sit causa motus animalis? Resp: 1. Sensus molestiae aut defectus alicujus, fugam moliri cogens. 2. Sensus commodi alicujus majoris, quam quale sentit dari, extra se, illiusque desiderium. 3. Occasio alia quaevis externa aut interne illata.*“ Cit. dle CC I, s. 347-348, sl. 536-537.

¹⁶⁵ CC I, s. 339, sl. 520. Zde nalézáme opět campanellovskou inspiraci. Pozoruhodné je, že Comenius Campanellových původních osm schopností zredukoval na sedm, aby tak odpovídaly jeho číselné mystice. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 231.

¹⁶⁶ CC I, s. 351, sl. 543.

¹⁶⁷ CC I, s. 351, sl. 543-544.

jejich službu lidem. Živočichové se svými vrozenými pudy mohou člověku sloužit jako vzor správného konání (jak morálně, tak z hlediska mechanické i intelektuální zručnosti):

„Sed omnia sunt ita adornata, ut prorsus pro spectaculo seu idea sive programme quodam intueri nos creaturas aequum sit, ex aliis mores, ex aliis artes discendo, aut dediscendo. Exempli gratia quam mirabiles sunt bombyces filatores! Quam accurati aranei textores! Quam prudentes architecti cuniculi, hirundines, omnesque nidificantes aves!“¹⁶⁸

Živočichové samozřejmě mohou lidem sloužit také k zachování života v podobě pokrmu či k všeobecnému zkrášlení a obveselování (jako např. zpěvní ptáci).¹⁶⁹

Věren svému pojetí analogie mikro- a makrokosmu, pojednává Comenius v šesté kapitole *Světa materiálního* také o rozplozování (*generatio*) živočichů, včetně člověka. Zrození každého jedince je podle něj analogické ke vzniku světa. Akt Božího stvoření třech fundamentálních principů hmotného světa (látky, ducha a světla) je zpodobněn ve zrození nového živočicha. Spojením semen otce a matky dochází k dodání látky plodu, jenž se následně formuje do své konečné podoby, čímž se manifestuje duch. Až do narození pak zdárný vývoj a dozrání plodu zajišťuje teplo.¹⁷⁰ V konkrétní rovině k plození dochází prostřednictvím semen obou pohlaví, v nichž se nalézá duch odtržený od těla plodícího (*spiritus a corpore generantis avulsus*). Právě aktivita mužského i ženského semene zajišťuje plození potomků obou pohlaví. Byla-li by činnými jen semena jednoho z ploditelů, vznikali by potomci výhradně stejného pohlaví: „*Observandumque est, quod quando mater patri robore aut vigore praepollet, filios plerumque enititur. Si pater vegetior fuerit, filias.*“¹⁷¹ Žena ovšem může počít (*concipere*) a zplodit (*generare*) i bez účasti mužského semene, zrodí však jen nezformované tělo (*carnem informem*), nijak podobné člověku, jež se nazývá zrudou (*mola*). Podobné případy se podle Komenského skutečně stávají.¹⁷²

¹⁶⁸ CC I, s. 351, sl. 544.

¹⁶⁹ CC I, s. 352, sl. 545-546.

¹⁷⁰ CC I, s. 350-351, sl. 542-543.

¹⁷¹ CC I, s. 350, sl. 541.

¹⁷² CC I, s. 350, sl. 541-542.

Tímto exkursem do teorie o rozplozování živočichů, zaměřeným však zejména na člověka a jeho rozmnožování, si Komenský implicitně připravil cestu k pojednání o vrcholu *mundus materialis* – člověku.

Boží dílo materiálního světa by totiž nebylo završeno, nebyl-li by stvořen (*producere*) dokonalý obraz (*imago perfecta*) samotného Boha, jenž je rovněž reprezentantem Boží nekonečnosti (*characteribus infinitatis suae signatam*). Stejně tak viditelný svět by nebylo bez člověka možné nazývat univerzem, *τὸ πᾶν*. „*Ultimuo creatus es o homo, sed excellentissime. Ultimo igitur te contemplare, sed attentissime.*“¹⁷³

Hned v úvodních odstavcích sedmé kapitoly Jan Amos nabízí další, tentokrát však zcela explicitní definici člověka:

„*Quid ergo est HOMO? Animal liberae actionis, creaturarum dominio, Creatoris vero aeterno consortio destinatum.*“¹⁷⁴

Člověku je tímto v *Konsultaci* poprvé přisouzena vlastní a jedinečná definice. Podle Komenského dalších úvah byl člověk stvořen (*creatus*) jako nejvyšší vyvrcholení všech tvorů a zároveň jako správce (*gubernator*) materiálního světa, zástupce krále (*Pro-Rex*), a dokonce jako druhý Bůh (*Vice-Deus*).¹⁷⁵ Zatímco svoboda lidské vůle (alespoň do jisté míry) a vláda člověka materiálnímu světu byly v předcházejících částech *Mundus materialis* již implicitně naznačeny, třetí klíčový aspekt, jenž je člověku v sedmé kapitole přisouzen – věčnost – se zde objevuje nově. Člověk není jen bytostí určenou k věčnému společenství se Stvořitelem, ale přímo samotným spolupodílníkem věčnosti (*aeternitatis consors*).¹⁷⁶

Tato myšlenka je dále rozvedena v rámci Komenského meditací nad částmi, z nichž je člověk v metafyzickém ohledu složen. Jako nezbytně zakořeněný v materiálním světě, sestává jednak z těla (*corpus*) a smyslové duše (*anima sensitiva*), tedy – jako jakýkoliv jiný živočich – z živočišnosti (*animalitas*). Druhou složkou, jež člověku náleží, je rozumovost (*rationalitas*¹⁷⁷), jejíž nejvyšší částí je naprosto svobodná vůle (*liberum arbitrium*). Triádu základních lidských složek pak uzavírá nesmrtelnost (*immortalitas*), „*hoc est sine fine perennandi privilegio*“.¹⁷⁸ Člověk je nejnobilitnější (*excellentissimus*) ze všech tvorů, neboť

¹⁷³ CC I, s. 353, sl. 547.

¹⁷⁴ CC I, s. 353, sl. 547.

¹⁷⁵ CC I, s. 353, sl. 547.

¹⁷⁶ CC I, s. 353, sl. 547.

¹⁷⁷ Je třeba říci, že v konkrétní rovině odpovídá charakteristika této rozumovosti obsahu lidské mysli – *mens* – tak, jak byla popsána kupř. v *Panegersii*. Opět se tedy setkáváme s Komenského terminologickou nestabilitou.

¹⁷⁸ CC I, s. 353, sl. 548.

živočišností náleží ke všem ostatním tělesným tvorům, tím druhým je však převyšuje a ovládá. Třetím aspektem pak participuje na věčnosti samotného Stvořitele. Božím záměrem totiž bylo „*producere creaturam sibi summe similem, hoc est infinitudinem suam finitis modis repraesentantem*“.¹⁷⁹ Člověk je Komenským vnímán v cusanovském duchu jako konečné zhmotnění Boží nekonečnosti.

Podle našeho autora v sobě člověk, tento malý svět (*mundus parvus*¹⁸⁰), zahrnuje přirozenost všech ostatních stvořených entit: nejen prvotních principů (látky, ducha a ohně), ale i všech nižších stupňů podstat materiálního světa (srov. tělo složené z živlů a obsahující množství par; kosti či maso strukturou podobné nerostům; k rostlinám analogické schopnosti růstu, výživy atd.; s živočichy konečně sdílí možnost svobodného pohybu a schopnost smyslového vnímání).¹⁸¹ Ze třech složek, které však byly člověku přisouzeny jako nejvlastnější, je živočišnost tou nejnižší. Nebýt živočišnosti, byl by člověk podoben andělům, s nimiž naopak sdílí nesmrtelnou mysl (*spiritum mentalem et immortalem*). Zbývající dvě složky člověka, rozumovost a nesmrtelnost, jej ovšem mohou nad jeho živočišnost povznést.¹⁸²

Je tedy patrné, že tím, co člověka odlišuje od zbytku živých tělesných jsoucen, musí být buď svobodná vůle (jež je, jak jsme viděli, jádrem rozumovosti, jinde chápané v tradičnějším duchu jako *mens*), nebo nesmrtelnost. Sám Komenský však příliš světla do vlastního systému nepřináší, ba naopak. Na jiném místě téže kapitoly uvádí, že přednostmi člověka před ostatními tvory jsou rozum (*ratio*), řeč (*oratio*) a svobodné jednání (*libera operatio*) spočívající v naprosté svobodě vůle (*in arbitrii libertate absoluta*).¹⁸³ Celý další výklad se zdá naznačovat, že pro definici směřující k uchopení člověka bude stěžejní právě svobodná vůle. Tu Komenský vymezuje vůči smyslům i vůči rozumu a staví ji na vyšší, zcela autonomní pozici:

„*At hominis voluntas nec sensu, nec ratione ligari permittit, res libere, jam contra sensus, jam contra rationem eligens et reprobans.*“¹⁸⁴

Za hlavní a stěžejní rozdíl mezi člověkem a živočichem tak explicitě označuje nadání svobodnou vůlí, v jejíž moci je činit bez výjimky cokoliv:

¹⁷⁹ CC I, s. 353, sl. 548.

¹⁸⁰ CC I, s. 353, sl. 547.

¹⁸¹ CC I, s. 354, sl. 549-550.

¹⁸² CC I, s. 353-354, sl. 548-550.

¹⁸³ CC I, s. 354, sl. 549-550.

¹⁸⁴ CC I, s. 354, sl. 550.

„Deinde, hominis ab animali differentia principalis nobis est, quod sit ἀτεξουσίουτης hoc est liberum agendi quicquid libet arbitrium, atque ita in omnia, etiam seipsum, dominium.“¹⁸⁵

Druhý nejvyšší stupeň hierarchie jsoucího v materiálním světě, živočichové, jsou sice nadáni schopností svobodného pohybu, ten je však svobodný jen do omezené míry. Protože nedisponují svobodou vůle, nemohou se pohybovat podle svého svobodného uvážení, ale jsou vždy omezováni přirozeným instinktem (*instinctus naturalis*).¹⁸⁶ Pro dokonalost světa, stvořeného dokonalým Stvořitelem, bylo nutné, aby se v něm vyskytovaly všechny druhy jsoucna: živé i neživé, svobodné i nesvobodné. Je hodno Boží moudrosti řídit nejen tvory omezené vlastní přirozeností (*natura*), ale obcovat i s těmi, kdo jsou nadáni vlastní svobodnou vůlí. Právě a jen člověk vybavený svobodnou vůlí (*liberum arbitrium*) je náležitým objektem (*obiectum*) nekonečné moudrosti Boží. Ten, kdo má co dočinění s aktivními a pohybujícími se objekty, je vznešenější než ten, kdo zachází pouze s pasivními a nehybnými:

„Ita pastor plus quiddam quam onerum baiulus. Et qui hominibus praeest, plus quam pecoribus. Et qui liberis imperat, plus quam qui servis.“¹⁸⁷

Božím záměrem bylo proto vytvořit dokonalý obraz sebe sama. Obraz nekonečné bytosti musí být rovněž nekonečným, avšak ne z hlediska bytnosti (*infinita essentia* náleží pouze Bohu). Nekonečnost člověka spočívá v jeho neurčenosti, nevymezenosti a otevřenosti:

„Ergo producenda fuit creatura indeterminata, in infinito infinite seipsam agens, ut esset adaequatum quodam modo infinitae Sapientiae obiectum.“¹⁸⁸

Člověk je tedy neurčenou bytostí, jež sama sebe nekonečně a do nekonečna utváří. Proto byl obdařen svobodnou a neomezenou vůlí – aby byl schopen sám rozhodovat o svém vlastním

¹⁸⁵ CC I, s. 354, sl. 550.

¹⁸⁶ CC I, s. 354-355, sl. 550-552.

¹⁸⁷ CC I, s. 355-356, sl. 552-553; dále srov. CC I, s. 364, sl. 569-570.

¹⁸⁸ CC I, s. 356, sl. 553.

osudu. Svoboda lidské vůle je natolik silná, že nemůže být omezena ani jinými lidmi, ani anděly, ďáblem a ani samotným Bohem!¹⁸⁹

„*Suadere, monere, hortari, promittere, minari, liberum est. Homini autem suasionibus et monitionibus parere aut non parere etiam liberum.*“¹⁹⁰

Dalším z důvodů pro takovéto nesmírně nobilitní určení člověka je podle Komenského Boží záměr neodhalovat celou svou vznešenost v jednom jediném okamžiku, nýbrž postupně ji podkryvat. Jen tak bude člověk, vybavený omezeným rozumem, schopen ji pochopit. Boží vznešenost navíc nebude manifestována skrze Boha samotného, bytností nekonečného – konečná bytost by nebyla s to ji postihnout – nýbrž skrze konečného člověka.¹⁹¹

V závěru této pasáže Komenský dodává, že svobodná vůle je klíčovým bodem *naší* přirozenosti (*centrum naturae nostrae*).¹⁹² Znamená to tedy, že přirozeností člověka je jeho nadání svobodnou vůlí? V takovém případě by náplní lidské přirozenosti byla stejnou měrou lidská nevymezenost a otevřenost – jinými slovy: absence jakékoliv přirozenosti. Tento problém bude podrobněji řešen v podkapitole 4.4.

Další možností, jak nahlížet na člověka, je z hlediska jeho vnitřního dělení. V laickém smyslu je podle Komenského možné hovořit o dvojitém dělení na viditelné a smrtelné tělo a neviditelnou a nesmrtelnou duši. Správnější cestou je však nahlížet na člověka potrojným prismaticem jako na sestávajícího z těla (*corpus*), duše (*anima*) a ducha (*spiritus*).¹⁹³ Tělo je podstaty živlové, duše pochází z ducha světa (*spiritus mundi*) – stejně jako duše živočišná – a mysl (*mens*) je člověku dána aktem bezprostředního Božího vzdechnutí.¹⁹⁴ Nelze jistě

¹⁸⁹ CC I, s. 356, sl. 553-554. Srov. dále CC I, s. 403, sl. 646: „*Diabolus ipse in hominem, bruta, res alias nihil itidem, nisi Dei aut hominis permisu. Nihil enim potest in hominem, nisi qui se ei permittit, seu foedere expresso, seu obsequiosa vita – imo cum nonnullis promittit facitque ut collimantes ad animal illud feriant, ipse id fecisse, aut ictum direxisse putandus est. Non tamen prius quam homo consenserit, tanquam rerum dominus.*“

¹⁹⁰ CC I, s. 356, sl. 553.

¹⁹¹ CC I, s. 356, sl. 553-554. Pro úplnost dodejme, že dalším pokusem o argumentační podložení koncepce člověka jakožto tvora nadaného v první řadě svobodnou vůlí je Komenského poukaz na silné a nepřehlédnutelné kořeny svobodné vůle v lidském raném dětství. Pláčem či hněvem se podle něj totiž manifestuje touha po svobodě a nestrpení útlaku již u mladého jedince. Srov. CC I, s. 355, sl. 551-552.

¹⁹² CC I, s. 356, sl. 553.

¹⁹³ Jedná se o jasný ohlas Augustinovy antropologie. Srov. kupř. Aurelius Augustinus: *De fide et symbolo*. MPL 40, 193, par. 23: „*Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam ejusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur: principale nostrum spiritus est; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur: postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est.*“ K pojmu *spiritus* srov. Gigliani, Guido: *Spiritus plasticus between Pneumology and Embryology*. In: SCetH 51 (XXIV), 1994, s. 85.

¹⁹⁴ CC I, s. 356, sl. 554. V otázce zpracování koncepce *spiritus mundi* do celku Komenského filosofie bývá poukazováno na vliv celé předcházející filosofické tradice (od Platóna přes Mikuláše Kusánského a Campanellu

přehlédnout, že termínů *spiritus* a *mens* užívá Komenský místy v odlišném významu, místy zcela synonymně.¹⁹⁵ V každém případě je duch či mysl nejvyšší a nejvznešenější částí člověka.

Oprávněnost potrojného vnitřního dělení člověka Comenius argumentačně podkládá jednak teologicky, o *Písmo* (kupř. 1 Te 5,23), jednak o vlastní racionální důvody. Věren svému triadickému přesvědčení, hovoří o skutečnosti, že dva krajní protiklady musejí být propojeny třetím, prostředkujícím článkem. Hrubé a zkáze podléhající tělo a jemná, nesmrtelná duše mohou tak být v soulad uvedeny jen působením ducha, který participuje na obou krajních vlastnostech.¹⁹⁶

První a ontologicky nejnižší z vnitřních částí člověka, tělo, je pro své vlastnosti paradoxně důkazem lidské převahy nad ostatními tělesnými stvořeními a předurčuje svého majitele k vládě celému materiálnímu světu. Člověku totiž nebylo dáno tělo nijak výrazné síly ani mohutnosti, a je proto podle Komenského evidentní, že Boží obraz přesahuje ostatní stvoření materiálního světa silou svého rozumu (*vi rationis*).¹⁹⁷ Druhým zdánlivým paradoxem je pak skutečnost, že díky své tělesnosti nabývá člověk *de facto* vyšší míry nobility nežli hierarchicky vyšší bytosti – andělé.¹⁹⁸ Díky tělu je člověk totiž nedílnou součástí světa materiálního, díky duchu či mysli pak světů ontologicky vyšších.¹⁹⁹ Člověku, participujícímu na živočišném stejně jako na Božském, je tak dáno být jakýmsi prostředkujícím stupněm mezi nižšími a vyššími stupni celého univerza.

Samotné lidské tělo je také důkazem výjimečnosti a naprosté svobody člověka. Na rozdíl od ostatních živočichů nebyl stvořen obdařen ani stálým oděvem (*vestis*), jakým jsou kupř. srst či peří, ani stálou výzbrojí (*arma*), za niž lze považovat ostny či rohy jednotlivých zvířat. Ty jsou jejich nositelům spíše na překážku – neumožňují jim totiž vykonávat širší spektrum činností. Pouze člověku, stvořenému nahým a bezbranným (*nudus et inermis*), je

až po Francesca Patriziho). Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 182, 238. Dále srov. Floss, Pavel: *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*. Přerov 1968, s. 59 či Patočka, Jan: *Campanella a Komenský*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 585.

¹⁹⁵ Aby celá situace byla ještě méně přehlednou, přiznává sám Komenský, že běžně dochází dokonce k záměnám pojmů *anima* a *spiritus*. Srov. CC I, s. 356, sl. 554.

¹⁹⁶ CC I, s. 357, sl. 555-556.

¹⁹⁷ Tamtéž.

¹⁹⁸ Zde je proto na místě odmítnout generalizující ztotožnění Komenského s Dionysiem Areopagitou, jež učinil Martin Koudelka, hovořice v tom smyslu, že oba myslitelé za dokonalejší bytosti považují anděle. Srov. Koudelka, Martin: *Andělský svět Jana Amose Komenského a učení Dionysia Areopagity*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 89.

¹⁹⁹ CC I, s. 357, sl. 555-556.

umožněno činit cokoliv, co si jeho vůle usmyslí.²⁰⁰ Lidská ruka, jejíž výkonné možnosti jsou takřka neomezené, dalece předčí přirozené nástroje všech ostatních živočichů. Výjimečnost člověka je konečně zdůrazněna tím, že jako jediný v celém viditelném světě dostal vzpřímenou postavu (*statura erecta*), jež upomíná na jeho božský původ.²⁰¹

Na druhou stranu považuje Comenius za nezbytné poznamenat, že hmota lidského mozku je takřka ve všech ohledech podobná té u nižšího stupně jsouceni materiálního světa – u zvířat. Je proto zřejmé, že člověka od zbytku světa materiálního musí odlišovat něco jiného než jeho tělo, jakkoliv je od těch živočišných rozdílné.²⁰²

Tělo, nejnižší vnitřní část člověka, je příbytkem (*habitaculum*) duše, která je – jak již bylo řečeno – částí světového ducha (*spiritus mundi*), uzavřenou v lidském těle, jež zodpovídá za výkon lidských činností. Duše a její dispozice u člověka jsou srovnatelné s duší a jejími vlastnostmi u ostatních živočichů. Člověk byl pouze vybaven čistším a rozsáhlejšími (*copiosior ac purior*) nadáním – disponuje proto ostřejší pozorností (*attentio acrior*), silnější představitivostí (*imaginatio fortior*), trvalejší pamětí (*memoria tenacior*) či silnějšími city (*affectus vehementiores*).²⁰³ Vyšší míru obsaženosti, a tím i dignity lidské duše (Komenský zde opět záměnně užívá termínů *anima* a *spiritus*) dosvědčuje konečně i velikost lidského mozku ve smyslu jak absolutním, tak relativním (v ohledu na poměr mezi hlavou a zbytkem těla).²⁰⁴

V rámci analýzy Komenského koncepce živočichů, obsažené zejména v šesté kapitole *Mundus materialis*, jsme již zmínili problematiku rozplozování či rozmnožování živočichů včetně člověka. Tato otázka je opětovně otevřena i v kapitole sedmé. S otázkou lidské duše totiž úzce souvisí otázka způsobu jejího stvoření v procesu zrodu nového jedince. S odvoláním na autoritu *Písma* se Komenský přiklání ke *generacionistickému* výkladu vzniku duše.²⁰⁵ Celý lidský rod (*tota humana gens*) byl stvořen ve svém kořenu (*stirps*) – Adamovi,

²⁰⁰ CC I, s. 357, sl. 556. K výjimečnosti lidského těla dále srov.: „*Observandum tamen, praecipuam singularum virtutem posuisse DEUM, non in extremis (maximis vel minimis) sed in medioximus. Exempli gratia hominem rerum dominum non elaphantina mole condidit, sed statura mediocri. Sic leo quadrupedum generosissimus. Aquila volatiliu regina. Delphin piscium perniciosissimus, ideoque (ut aiunt) prudentissimus etc. inter alia sui generis mediocri corpore sunt. Solem inter sidera flammantissimum, mundi gubernatorem si reliquis mole maiorem non fecit (iuxta Copernicanos, qui fixas eo longe maiores faciunt) at locavit in medio (et Copernicus in medio Universi, inter stellas et terram).*“ Cit. dle CC I, s. 386, sl. 612.

²⁰¹ CC I, s. 357, sl. 556.

²⁰² CC I, s. 357-358, sl. 556-557.

²⁰³ CC I, s. 358, sl. 558.

²⁰⁴ CC I, s. 358, sl. 557-558.

²⁰⁵ Mal 2,15. Pavel Floss poukazuje na složitost Komenského pojetí lidské duše a upřesňuje, že Comenius – inspirován pravděpodobně Tertullianem – zastává traducionistický výklad vzniku lidské duše nebo zavádí nový typ generacionismu, tzv. generacionismus protoevoluční. Srov. Floss, Pavel: *Antické myšlenkové paradigma a J. A. Komenský*. In: SCeH 41 (XX), 1990, s. 103 a Floss, Pavel: *Poznámky ke Komenského názorům o původu duše*. In: Týž: *Meditace na rozhraní epoch*. Brno 2012, s. 66-70. Dále srov. Floss, Pavel: *Filosofické*

v němž přijal nejen obraz Boží, ale jehož prostřednictvím byl rovněž jako celek pokoušen a dopustil se *prvotního hříchu*. Co se týká plození, v existenci však již jedni přicházejí skrze druhé prostřednictvím semene.²⁰⁶

Tato koncepce početí a zrození nového člověka je v posledku důkazem jeho naprosté svobody a nevymezenosti. Bůh se totiž po stvoření Adama, prvního člověka, vzdal (*cessavit*) svého díla a ponechal běh v rukou stvořených jsoucen (Bůh však stále zasahuje do viditelného světa tím, že jej uchovává):

*„Non creat DEUS novam vitam vel spiritum, in qualibet nova nascente herba, arbore, animalī. Aut seorsim quolibet seorsim ramo, membro, fructu – sed fluxu continuo irrupto fluit vita et spiritus a radice, per omnes suas a se germinantes et procrecentes partes. Ita est una eademque ratio propagationis rerum omnium, nusquam aliquid novi fingendum.“*²⁰⁷

Z ontologického hlediska nejvznešenější vnitřní částí člověka je pak jeho duch či mysl. Komenského terminologická nevyhraněnost je v příslušných pasážích, jež jsou duchu či myslí věnovány, implicitně vysvětlena skutečností, že pojmy *spiritus* a *mens* užívá již jako zcela rovnocenné ekvivalenty (o tom svědčí sám název subkapitoly – *De Spiritu seu Mente*).²⁰⁸ Mysl, tento obraz Boží vtištěný člověku, sestává ze tří složek – nekonečného rozumu, nekonečné vůle a nekonečné moci (*ex trino infinito*).²⁰⁹ Právě mysl čili duch činí člověka analogickým Bohu: jako Bůh stvořil (*fecit*) vše sám ze sebe (*a seipso*), skrze sebe (*per ipsum*) a pro sebe (*propter ipsum*), i člověk se vše ze sebe, skrze sebe a pro sebe učí (*discit*). Stejně tak potrojnost lidské myslí, sestávající z rozumu, vůle a moci, odkazuje na tři klíčové charakteristiky Boží – na jeho moc, moudrost a lásku, „*sive aeternum posse, scire, velle*“. Člověk a jeho vnitřní dělení na tělo, duši a ducha je pak zhmotněním Boží trojjedinosti (*trinitas*) a není proto s podivem, že je Komenským opakovaně nazýván viditelným Bohem

předpoklady Komenského demokratismu (příspěvek k analýze Komenského novoplatonismu a jeho kořenů). In: SCeH 5 (III), 1973, s. 81.

²⁰⁶ CC I, s. 359, sl. 559-560.

²⁰⁷ CC I, s. 359, sl. 560.

²⁰⁸ CC I, s. 360, sl. 561.

²⁰⁹ CC I, s. 360, sl. 561-562. K nekonečnosti srov.: „*Omnia vero illa in nobis, quia infiniti Dei imago sumus, infinita sunt suo modo [...]*.“ Cit. dle CC I, s. 361, sl. 563. Dále srov. CC I, s. 362, sl. 565-566. Důkazem nekonečnosti celé myslí je ostatně i její nekonečná a nikdy neutuchající činnost. Mysl je stále činná dokonce i během spánku, důkazem čehož jsou sny. Pokud se jedná o zdroje Komenského úvah o potrojném rozčlenění lidské myslí, explicitně odkazuje na *Písmo*, zejm. na Dt 6,5. V implicitní rovině je zde patrný vliv filosofické koncepce Augustinovy (o čemž bude pojednáno níže) či myšlenek Campanellových. Srov. Červenka, Jaromír: *Zur Quellenfrage des IV. Gradus der Comenianischen Pansophia*. In: AJAK XXII (1963), s. 173.

(*DEUS visibilis*), pánem viditelného světa a správcem univerza (*rector et gubernator Universi*).²¹⁰

Zatímco lidské tělo vzniklo ze země, temné látky (*tenebricosa materia*), a duše z duše světa, duch byl člověku, Božímu obrazu, vzdechnut samotným Stvořitelem, čímž byl učiněn účastným nesmrtelnosti.²¹¹

Komenského vlastní definice ducha čili mysli je následující:

„*Spiritus seu mens (vulgo anima rationalis) est intellecta bona persequendi vis.*“²¹²

Je proto nepochybné, že nejvlastnější charakteristikou mysli je výše naznačené složení ze třech nekonečných částí – rozumu, vůle a moci. Mysl tedy disponuje třemi základními schopnostmi. Poznat všechno, co existuje (*cognoscendi omnia quae sunt*), umožňuje rozum (*ratio, intellectus*), chtít vše prospěšné dopřává vůle (*voluntas*) a činit vše, co obojímu slouží, zajišťuje *facultas motiva* – hybná schopnost.

Rozum je Komenským dále rozčleněn v představivost (*imaginatio*)²¹³, úsudek (*judicium*) a paměť (*memoria*), vůle podle něj sestává z tužeb (*desideria*), citů (*affectus*), svědomí (*conscientia*) a schopnost činit (*operatio*) se vyznačuje silou k pohybu (*vis movendi*), schopností užívat nástrojů čili údů (*instrumenta, membra*) a konečně obratností (*dexteritas*).²¹⁴ Celé naší mysli jsou pak vlastní vrozené obecné znalosti (*notities communae*), představující obrysy celého univerza a harmonie všech věcí.²¹⁵ Z nich nejpřednější²¹⁶ jsou Bohem vtištěné schopnosti počítat (*numerare*), a tím i odlišit jednu věc od druhé, měřit (*mensurare*) čili uspořádávat a vážit (*ponderare*), tj. uvažovat (např. při srovnávání dvou

²¹⁰ CC I, s. 360-363, sl. 561-568.

²¹¹ CC I, s. 360, sl. 561.

²¹² Tamtéž.

²¹³ Na jiném místě Komenským zaměňuje tuto složku za nadání (*ingenium*). Srov CC I, s. 364, sl. 570.

²¹⁴ CC I, s. 360-361, sl. 561-564.

²¹⁵ CC I, s. 366, sl. 573-574. Myšlenka (pan)harmonie u Komenského vyvěrá z předcházející tradice novoplatónské filosofie, poněvčas je její inspirace spatřována v myšlení a díle Mikuláše Kusánského, s nímž byl Jan Amos obeznámen od svého mládí. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 163; Patočka, Jan: *Mezihra na prahu moderní vědy: Cusanus a Komenský*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 146-147; Patočka, Jan: *Komenský – Kusánský – Descartes. Nedokončená monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 323; Patočka, Jan: *[Komenského Všeobecná porada]*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 538 či Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 568.

²¹⁶ Na jiném místě přičítá Komenským ke klíčovým a bazálním dispozicím lidské mysli ještě schopnosti (sebe)reflexe (*actiones reflexae*), jež jsou vlastní jen mysli Boží, andělské a lidské. Tvor nadaný myslí, a tedy i touto mohutností, je schopen pochopit nejen sám sebe, ale i své vlastní chápání a ve stejném duchu rovněž transcendovat svou vůli či výkonné schopnosti.“ Srov. CC I, s. 362, sl. 565-566.

odlišných věcí).²¹⁷ Všichni ostatní živočichové, včetně zvířat, počítat, měřit ani vážit nedovedou:

*„Ergo habent quod se habere non intelligunt. Ergo quod supra bruta habet homo, reflexum cognitionis lument est, hoc est, Ratiocinatio.“*²¹⁸

Ačkoliv Komenský za klíčovou a nejpřednější charakteristiku člověka označil svobodnou, ničím a nikým neomezenou a neomezitelnou vůli, jež jej činí zcela nevymezeným, a tedy takřka rovným Bohu, akcentuje nyní – coby základní rozdíl mezi člověkem a zbytkem podstat materiálního světa – rozum. Provedeme-li detailní analýzu jednotlivých Komenského výroků vztahujících se k problematice rozumu, vůle a jejich vzájemného poměru, zjistíme, že primát skutečně náleží rozumu. Rozum je prvotním ovšem jen z hlediska chronologického – je totiž prvním orgánem mysli, jehož užíváme. Vůli, ačkoliv je využívána až na druhém místě, však náleží ontologická priorita a nejvyšší nobilita:

*„Quicquid sic in cerebro trutinatum est, transmittitur ad cordis palatium, ubi regina voluntas residet, quae pro arbitrio eligit aut reprobatur. Unde mandata exeunt partibus ministerialibus ex exsequutivis, nempe membris per corporis circumferentiam locatis.“*²¹⁹

Zdá se, jako by Komenský nechtěl nechat čtenáře na pochybách. V sedmé kapitole *Mundus materialis* totiž nalezneme celou řadu pasáží, jež s větší či menší intenzitou zdůrazňují prioritu vůle před rozumem. Rozum podle něj vůli v žádném případě neporoučí, naopak jí pouze slouží tím, že nese pochodeň, jíž prozkoumává veškeré předměty. Na základě tohoto poznání se vůle svobodně rozhoduje jej následovat, či nenásledovat. Světlo rozumu je tak pouhým rádcem a sluhou vůle. Oporou je Komenskému i *Písmo svaté*, v němž stojí, že člověk byl k obrazu Božímu stvořen ne proto, aby přemýšlel či chápal, ale aby panoval – aby vše

²¹⁷ CC I, s. 368, sl. 577. Inspirace *Pismem*, skutečností, že Bůh měl svět stvořit podle čísla, míry a váhy, je zde jistě jen těžko přehlédnutelná. Srov. Mdr 11,20. Dále srov. CC I, s. 361-362, sl. 563-566 a CC I, s. 528, sl. 883, kde Komenský své mosaické přesvědčení precizuje. Na schopnosti počítat, měřit a vážit je totiž podle něj založeno veškeré lidské poznání, vědy i umění – tedy celá lidská moudrost, což ilustruje na značně živém příkladě. Jaromír Červenka je přesvědčen, že k tomuto postoji Komenský dospěl skrze četbu Mikuláše Kusánského (především spisu *De docta ignorantia*). Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 45, 163-164.

²¹⁸ CC I, s. 368-369, sl. 578-579.

²¹⁹ CC I, s. 363, sl. 568.

řídil svou svobodnou vůlí.²²⁰ Rozum byl přiřčen pouze jako nezbytná podmínka.²²¹ „*Atque hic summus apex est maiestatis, quae creaturae conferri potuit, nempe liberum arbitrium.*“²²² Z toho všeho pak zcela jednoznačně vyplývá, že vrcholem v člověku není rozum, ale vůle, jež jej vyzdvihuje vysoko nad ostatní tvory a činí téměř rovným Bohu.²²³

Vůle obdařená schopností svobodného rozhodování může být nazvána Božím stolicem (*tribunal divinum*) zřízeným v člověku a označena nejen za prostřední, nýbrž i za ústřední (*centralis*) mohutnost lidské mysli.²²⁴ Vůle je nadřazena nejen rozumu, ale také schopnosti výkonné, moci.²²⁵ Svoboda a možnost svobodné volby jsou nedílnou součástí vůle: bez nich by vůle nebyla vůlí, ale spíše ne-vůlí (*noluntas*). Aby neodlučitelnost vůle a její svobody argumentačně podložil, opakuje Komenský opět své přesvědčení o tom, že lidskou vůlí si nemůže podrobit nejen jiný člověk, anděl či ďábel, ale ani Bůh samotný. Ačkoliv by to v Boží moci bylo, Bůh se nesníží k zásahu do lidské autonomie, již nám sám udělil: „*Quod facit semel, non revocat, ne ex homine faciat non-hominem.*“ Vidíme, že svobodné rozhodování náleží k lidské podstatě natolik bytostně, že jeho případné odloučení by znamenalo zánik člověka, jeho degradaci na ne-člověka!²²⁶ Tato svoboda a nedotknutelnost je samozřejmě vztažena pouze k nejvyšší složce člověka – jeho mysli či duchu. Tělo, jež je látkové podstaty a stojí na úrovni živlů, může být napadeno i zahubeno čímkoliv a kýmkoliv (divokou zvěří, padajícím kamením atp.).²²⁷

Že je vůle skutečně nejnobilitnější částí lidské mysli, a tudíž i nejvlastnější dispozicí člověka, dosvědčuje dále skutečnost, že stejně jako lidská bytost při svém zrodu je i vůle

²²⁰ Gn 1,26.

²²¹ CC I, s. 355, sl. 551-552.

²²² CC I, s. 355, sl. 551.

²²³ CC I, s. 356, sl. 553-554.

²²⁴ CC I, s. 369, sl. 579.

²²⁵ CC I, s. 369, sl. 579-580.

²²⁶ CC I, s. 369, sl. 580.

²²⁷ CC I, s. 369, sl. 579-580. Tělo a sedm jeho bazálních vnitřních orgánů podléhá mimoto samozřejmě také nemocem: Srdce moru, mozek mrtvici, játra vodnatelnosti, plíce zápalu, ledviny kamenům, slezina žloutence a žlučník horečce. Pro úplnost dodejme, že sedmičlennost je charakteristickou i pro vnější stavbu lidského těla. Sestává totiž z kůže, masa, kostí, dřene, nervů, žil a tepen. Dále lze vyzorovat sedm druhů masa (*caro*) či hlavních částí těla (hlava, hrudník, břicho a dvakrát dvě horní a dolní končetiny). Srov. CC I, s. 390, sl. 620-621. Pro zajímavost uvedme, že číslo sedm není charakteristickým jen pro lidskou anatomii, ale i pro chronologické rozdělení individuálního lidského života: „*In animali autem perfecto (iumento vel homine) septenaria temporum gradatio regnat. Nam si semel manserit horis septem sine effusione, haesisse constat, radicesque novi faetus positas (septem diebus, et septem hebdomadibus quae mutatio fiat, observandum foret.). Septimo mense fieri posse vitalem, et nasci observatio probat. Natus, si septem horas supervixerit, spes est natum ad vitam. Post dies septem abiicit umbilicum. Septimo mense incipit dentitio prima, septimo anno cadunt dentes primi. Decimoquarto pubescere incipiunt, ad vigesimum primum crescit in longum. Ad vigesimum octavum in corpulentiam [...].*“ Cit dle CC I, s. 390, sl. 620-621. K tomu dále srov. CC I, s. 529, sl. 884-885, kde Comenius sedm lidských věků staví do analogického postavení k sedmi vitidelným planetám. Planetám konečně – čímž se kruh uzavírá – odpovídají jednotlivé vnitřní orgány člověka. Do velké míry je zde Jan Amos inspirován myšlenkami D. Sennerta, zprostředkovanými Alstedovými encyklopediemi. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 243.

nekonečná svými možnostmi a jako taková nevynešená. Samotná vůle není sama o sobě dobrou či zlou, stane se takovou, jakou bude cíl, který si uvolí následovat. Důležitou roli zde opět sehrává funkce rozumu. Vůle se totiž kloní k tomu, co rozum pozná a vyhodnotí jako dobré, popř. odvrací od toho, co je posouzeno za špatné. Příčinou chyb a špatných náklonností tak bývá zejména rozum a jeho chybné úsudky.²²⁸

Svoboda lidské vůle sehrává hlavní úlohu především ve třech ohledech. Těmi jsou svoboda vůči vnějším vlivům (*ab externo agente*), vůči věcem, samotným objektům vůle (*a rebus obiectis*), mezi nimiž si může vybírat, a vůči sobě samé (*a seipsa intus*).²²⁹

Nadřazenost a vyvýšenost svobodné vůle je konečně dosvědčována i myslitelovým pojetím etiky, v níž *liberum arbitrium* hraje klíčovou roli: „*Hominem, si nihil supra bruta agit, vere brutum esse.*“²³⁰ Svobodné lidské rozhodování, a nic jiného, je naprosto evidentně tím, co se spolupodílí na procesu dalšího sebe-utváření člověka, a tím jej pomáhá učinit takovým, jakým se rozhodne být. Před člověkem se rozprostírá neomezené pole možností, jež je však nutno chápat nejen pozitivně. Lidská svoboda otevírá možnost hříchu. A jak Comenius uvádí, člověk nebyl stvořen takový, aby nemohl hřešit (*qui non possit peccare*), nýbrž takový, aby mohl nehřešit (*qui posset non peccare*).²³¹

Třetí nekonečnou částí lidského ducha, potažmo mysli je moc čili výkonná schopnost (*facultas exsequutiva*) obdařující člověka všemohoucností (*omnipotentia*). Lidský rozum vyhodnocuje smysly získané podněty a rozhoduje o jejich povaze, jsou-li zlé či dobré. Vůle se na základě rozumového chápání svobodně rozhoduje mezi činěním zlého a dobrého – jež je uskutečněno právě výkonnými schopnostmi člověka. Jedině za plné spolupráce triády fundamentálních částí lidské mysli může být dosaženo nejvyššího cíle lidské bytosti, blaženosti čili nejvyššího dobra (*beatitudo seu summum bonum*), jež – jak ještě uvidíme – spočívá v dosažení spásy a účasti na věčném a blaženém životě.²³² Hlavním nástrojem výkonné schopnosti, daným výhradně člověku, je ruka, nástroj nástrojů (*instrumentum instrumentorum*), jejímž prostřednictvím může být vykonáno cokoliv. Komenského úvahy o ruce a jejích takřka neomezených možnostech zřetelně poodkrývají jeho silné metafyzicky optimistické přesvědčení.²³³ Délka tohoto nástroje, jeho vysoká ohebnost, vyústění

²²⁸ CC I, s. 370, sl. 581-582.

²²⁹ CC I, s. 370, sl. 581.

²³⁰ CC I, s. 358, sl. 557.

²³¹ CC I, s. 371, sl. 583.

²³² CC I, s. 372, sl. 585-568.

²³³ K tomu dále srov. CC I, s. 390, sl. 620-621.

v jednotlivé prsty, jakož i samotná lidská dvourukost, to vše podle Jana Amose odkazuje k Božímu záměru udělit člověku neomezené výkonné schopnosti:

„Est organon ὄργανον, quod ad infinita pene commode tractanda aptissimum sit instrumentum (digitis enim res numeramus per decades. Pollice, palma, spithama, cubito, orgy, mensuramus. Manu ponderamus res. Palma laevigamus res ut planula. Pugno tundimus ut malleo. Digitis compressis lancinamus ut forcipe. Unguibus laceramus) sed etiam ad plurima philosophica, sublimia, iucunda et utilia problemata solvenda accommodata.“²³⁴

Z čar na dlani je kupříkladu možné usuzovat na stav lidských vnitřních orgánů, jakož i na druh temperamentu daného jedince. Vedle toho může ohnutá dlaň sloužit jako *mensa pythagorica* k početním úkonům či jako sluneční hodiny atd.²³⁵

Vedle třech klíčových, nekonečných částí lidského ducha čili mysli se Comenius okrajově věnuje charakteristice vlastností typických výhradně pro člověka, jež však k jeho podstatě nenáleží tak bytostně jako ty výše zmíněné. Jsou jimi za první *city*²³⁶ a za druhé schopnost komunikativní neboli řeč (*facultas communicativa*), jež slouží k projevování vnitřních stavů mysli navenek.²³⁷

Z analýzy filosofického a teologického obsahu sedmé kapitoly *Světa materiálního* se zdá vyplývat, že člověk nad ostatní bytosti stvořené spolu s ním a určené k existenci v hmotném světě vyniká jednak svou nesmrtelnou myslí, již byl nadán od samotného Stvořitele a jež se skládá ze třech nekonečných částí – rozumu, vůle a výkonných schopností; jednak se zdá být pravděpodobným, že tím člověka výhradně určujícím a vymezujícím je jen a pouze svobodná, ničím neomezená a neomezitelná vůle. Pokus o odpověď na tento problém – stejně jako v případě naší analýzy *Panegersie* – bude předložen v podkapitolách 4.2, 4.3 a 4.4.

V závěru sedmé kapitoly světa materiálního, v němž Komenský pojednává o případcích člověka i celého *mundus materialis*, uvádí další, pro naše (na antropologickou tematiku

²³⁴ CC I, s. 373, sl. 588.

²³⁵ CC I, s. 373, sl. 587-588.

²³⁶ Srov. CC I, s. 371-372, sl. 584-586. City jsou však vlastní i živočichům, zejména zvířatům. Srov. CC I, s. 361, sl. 563-564.

²³⁷ CC I, s. 375, sl. 590-591.

zaměřené) zkoumání pozoruhodné postřehy. Jak již bylo mnohokrát zmíněno, Jan Amos vnímá člověka nejen jako malý svět, představující derivát světa velkého, nýbrž i jako zmenšeninu a dokonalý obraz samotného Boha. Toto pojetí sám dále precizuje:

*„Summa vero hominis perfectio post omnia visibilia in eo est, quod repraesentet corpore mundum totum. Anima DEUM ipsum mundi creatorem. Unde non immerito Μικρόκοσμος et Μικρόθεος (parvus mundus et parvus Deus) dictus est.“*²³⁸

Mikrokosmem je člověk nazýván zejména pro ten důvod, že vše, co světu náleží, náleží mu proto, aby sloužilo člověku a jeho potřebám. Nejen, že mu nebeské hvězdy jsou svítilnami, nižší živočichové mu zabezpečují jeho základní potřeby (od ovcí kupř. přijímá vlnu a mléko, od včel med atd.), ale vše, co v materiálním světě vzniká, vzniká pro lidskou potřebu a využití (déšť, rosa, sníh, síra, sůl). S odvoláním na první kapitoly epištoly *Židům* Komenský dokonce prohlašuje, že rovněž andělé byli stvořeni jako služebníci člověka (*ministratorii homini*).²³⁹ Takto pojatý materiální svět, který člověku poskytuje *potravu* v rovině materiální i duchovní, svým jedinečným pojetím dává nahlédnout na nesmírný metafyzický optimismus a nevyvratitelné teleologické přesvědčení svého autora.²⁴⁰

V duchu Komenského novoplatónské koncepce univerza je možné říci, že člověk je jedinečným prostředkujícím stupněm mezi světy viditelnými, nižšími (zejména světem materiálním) a světy neviditelnými, vyššími. Člověk totiž na světě možném participuje svou podstatou, případky a nedostatky. Ze světa andělského mu, jak jsme měli možnost spatřit výše, byla udělena nekonečná a nesmrtelná mysl, jež je však na druhou stranu uzavřena v žaláři těla (*carcer corporum*), pevné součásti světa hmotného.²⁴¹

²³⁸ CC I, s. 376, sl. 592.

²³⁹ CC I, s. 376, sl. 592-593. Dále srov. CC I, s. 403, sl. 646: „*Diabolus ipse in hominem, bruta, res alias nihil itidem, nisi Dei aut hominis permisu. Nihil enim potest in hominem, nisi qui se ei permittit, seu foedere expresso, seu obsequiosa vita – imo cum nonnullis promittit facitque ut collimantes ad animal illud feriant, ipse id fecisse, aut ictum direxisse putandus est. Non tamen prius quam homo consenserit, tanquam rerum dominus. Id quod argumento est, hominem rerum esse dominum ipsique subiecta esse omnia, neque sine Dei, hominisque volutate, angelos bonos malosque quidquam posse.*“ Nad anděly je člověk svou důstojností povznesen konečně i vzhledem k tomu, že reprezentuje jak Boha v malém, tak i zmenšeninu celého viditelného světa. Zatímco první může být připsáno i andělům, to druhé náleží výhradně člověku, nejsložitějšímu z tvorů. Srov. CC I, s. 263, sl. 394-395.

²⁴⁰ Srov. dále kupř. CC I, s. 381, sl. 602, dále pak CC I, s. 384, 387, 391, sl. 608-609, 614-615, 622-623 („*Denique, quicquid est, propter aliud est, exempli gratia caeli propter terram. Terra propter animalia et fruges, haec propter hominem. Homo propter Deum*“).

²⁴¹ CC I, s. 376, sl. 593.

Malým Bohem, *mikrotheos*, je člověk nazýván pro skutečnost, že Boží obraz otištěný v něm je jeho nejvladnější podstatou (*ipsissima hominis substantia*), jeho určením (*quidditas*), jakož i přirozeností (*natura*):²⁴²

*„Non enim satis DEO Creatori fuit ultimae et summae creaturae suae dare quicquid mundo universo dederat. Dare placuit id, quod mundo universo negaverat, et ipse ut peculium possidebat, infinitudinem, in quantum illa quoque dari potuit.“*²⁴³

Člověk, nedílná součást viditelného světa, je současně nad viditelný svět nepopsatelnou měrou vyvýšen nekonečností, jíž byl Bohem obdařen, a tím i učiněn Jemu rovným.²⁴⁴ Lidská nekonečnost spočívá zejména v jeho mysli a jejích třech hlavních neomezených určeních – rozumu, vůli a výkonných schopnostech.²⁴⁵ Člověk je nekonečný rozumem, neboť je schopen myslí proniknout vše, včetně věčnosti samotné: uvažovat, co bylo před Stvořením či co bude po zániku světa. Stejně tak je nekonečná lidská vůle. Může totiž chtít i nechtít neomezeně mnoho věcí; v negativním ohledu umožňuje dokonce odmítat jasně rozpoznané dobro, vzpírat se (*reluctari*) nejen sobě samému, ale i Bohu! Konečně je člověk nekonečný i svým úsilím.²⁴⁶ Lidská mysl a její potrojnost jsou jádrem dokonalého obrazu Božího, jenž se zrcadlí v člověku.²⁴⁷

Lidská autonomie, nevymezenost a nekonečná svoboda s sebou však nedílně nesou potřebu silného důrazu na morálně správný život: Člověk je všechno, protože je schopen vším se stát (*aptus est fieri ad omnia*), nejen tím nejvyšším, ale i tím nejnižším. Pokud se soustředí pouze

²⁴² CC I, s. 376, sl. 593.

²⁴³ Tamtéž.

²⁴⁴ Je nicméně třeba podotknout, že nekonečnost je možné nalézt rovněž u nižších stupňů existence jsoucího v *mundus materialis*, jakož i v něm samotném. Tato nekonečnost je však mnohem nižšího řádu a jako taková je nedokonalá. Sám Komenský poukazuje např. na téměř neomezenou rozmanitost druhů rostlin a jejich jednotlivých údů: „*Quin et folia ejusdem arboris, millies millena sint licet, inter se tamen variant omnia.*“ Cit. dle CC I, s. 381, sl. 602.

²⁴⁵ CC I, s. 376, sl. 593.

²⁴⁶ CC I, s. 376-377, sl. 593-595.

²⁴⁷ CC I, s. 377, sl. 594-595. Lidské možnosti racionálního poznání jsou však přece jen – alespoň ve vztahu k Bohu – omezené a ne-dokonalé. Lidem a andělům je totiž dáno znát pouze věci minulé a přítomné; na budoucnost jsou nuceni usuzovat pouze z dohadů. Bůh na druhou stranu nahlíží vše jako přítomné. Člověk je vedle toho schopen poznat pouze určitý výsek jsoucího, zatímco Bůh zná naprosto vše, co kdy bylo, je a bude. Bůh poznává skrze nahlížení forem, kdežto lidské poznání je zastíněno, a tedy i výrazně omezeno, jeho tělesností. Srov. CC I, s. 399, sl. 639. Stejně tak jsou vzájemně nesrovnatelné lidské a Boží dispozice ke konání: Bůh je schopen vytvářet z ničeho (*facere*), člověk pouze z látky stvořené Bohem; Bůh koná během okamžiku, člověk postupně atd. Srov. CC I, s. 400, sl. 640-641. Velice zajímavé je zjištění, že o podobných omezeních stran lidské vůle Komenský nehovoří. Je proto zřejmé, že právě svobodná lidská vůle, jako jedna ze tří složek nesmrtelné mysli, je v myslitelově pojetí ostatním dvěma nadřazena.

na materiální záležitosti a nechá se jimi ovládat, postupně hrubne, až se stane ničím (*ad nihilum relabitur*). Pokud ovšem svou pozornost upíná směrem k nebeským záležitostem, připodobňuje se Bohu a skutečně se povznáší nad ostatní tělesná stvoření.²⁴⁸

Jak bylo v přecházejících odstavcích uvedeno, *mundus materialis* se na rozdíl od člověka nevyznačuje věčností ani nekonečností (a pokud ano, tak jen v jejich nedokonalých náznacích). Přesto v sobě viditelný svět neobsahuje žádnou příčinu svého úplného zániku. Neboť jeho základní principy - látka, duch a světlo - nepodléhají zániku (o jejich zničení by mohl rozhodnout pouze jejich Stvořitel), není zkáze podroben asi svět sám o sobě. Na druhou stranu ovšem nebyl tento hmotný a viditelný svět stvořen k věčnému trvání.²⁴⁹

Mundus materialis tedy nezanikne v pravém slova smyslu, tj. nebude úmyslem Božím uveden v nicotu (*annihilatio*), ale bude svým Stvořitelem přeměněn:

„*Et mundus manebit, sed mutatus a transitorio statu in aeternum. [...] Mutabit autem in aliud, renovabit et perficiet omnia. Cursum sistet, dabit autem statum fixum.*“²⁵⁰

Božím záměrem nebylo realizovat tento cíl pouze a výhradě svou mocí – ke spoluúčasti a spolupráci si přizval svůj dokonalý obraz, člověka.²⁵¹

Mundus artificialis

Člověk reprezentuje natolik dokonalou reflexi Božích vlastností, že napodobuje bez výjimky všechny Boží myšlenky, touhy i činy – pokouší se dokonce vytvářet (*producere*) zcela nové, dosud neviděné a neslyšené věci. Lidé tak, následující Boha, přetvářejí všechny tvory materiálního světa, přizpůsobují je k různým účelům, ba dokonce vytvářejí zcela nové podstaty nekonečné rozmanitosti, čímž se spolu-podílejí na Stvoření se samotným Bohem! Výsledným souhrnem těchto neomezených aktivit člověka je *mundus artificialis*, svět lidské tvůrčí činnosti.²⁵² Lidské úpravy, výtvořiny a vynálezy dosahují vskutku takové míry

²⁴⁸ CC I, s. 377, sl. 594-595.

²⁴⁹ CC I, s. 412, sl. 664-665.

²⁵⁰ CC I, s. 412-413, sl. 665-666.

²⁵¹ CC I, s. 263, sl. 394-395.

²⁵² CC I, s. 421, sl. 673. Obecněji k tomuto gradu srov. kupř. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 213-216. Dále srov. Hoffmann, Franz: *Über die ideologische und problemgeschichtliche Bedeutung der Anschauungen vom homo faber im Konsultationswerk J. A. Komenskýs*. In: SCeH 34 (XVII), 1987, s. 5-11.

dokonalosti a co do své kvantity jsou tak četné, že bez nadsázky spadají do nového světa.²⁵³ Na druhou stranu je nutné poznamenat, že i tento zcela nový svět, vytvořený lidským úsilím, nepřesahuje hranice univerza stvořeného Bohem, pouze je rozšiřuje: „*In alieno quidem aedificamus (nam extra hunc Dei mundum alios producere nequimus) ample tamen valde.*“²⁵⁴

Mundus artificialis však zcela jistě nebude jediným nově vytvořeným světem. Sám o sobě má totiž základ ve světě materiálním, jež přetváří a dotváří. Protože však člověk participuje též na světech vyšších, zaobírá se i činnostmi duchovními. Nové výtvořky lidské mysli, jež sama o sobě pramení ve světě andělském, tak dávají vzniknout novému světu – *mundus moralis*. Člověk je nikoliv v poslední řadě, nýbrž především bytostí nerozlučně spjatou s Bohem. Lidské obcování s Bohem, náboženství, pak vytváří třetí ze zcela nových světů, *mundus spiritualis*. Vidíme tedy, jaká nobilita je člověku jako spolu-tvůrci celého univerza v Komenského vrcholném díle připsána.²⁵⁵ Člověk se stává nejen nejdokonalejším Božím zástupcem ve viditelném světě, ale také Božím partnerem v procesu tvoření a udržování věcí, jakož i celého univerza:

„*Quem cum constitueret in hoc visibili mundo vicarium sibi, facta illi potestate sapientiam suam imitandi, assignavit illi materiam virtuti ejus proportionatam, nempe, facta jam sua OPERA OMNIA, ut illa contemplando, nomininus disternando, ad placitum imitando, et ad usus adhibendo, refingendoque ac transformando, delicias sibi vel infinitis modis multiplicaret.*“²⁵⁶

Výhradně lidským privilegiem se stalo o všech stvořených věcech přemýšlet, od sebe je rozlišovat, pojmenovávat je, ale také napodobovat a ke svému užitku znovu a znovu přetvářet.²⁵⁷ V celém viditelném světě není k nalezení nic, co by nepodléhalo lidské činnosti: Lidé jsou schopni za pomoci ohně²⁵⁸ zpracovat nejrůznější kovy a jejich prostřednictvím ovládat dřevo, kamení i živé tvory. Lidské schopnosti jsou natolik výsostné, že je člověk schopen plout společně s rybami (*natat cum piscibus*), se zvířaty procházet zemi (*parambulat terras cum feris*) i létat za pomoci větrů přes moře (*volat quoque alis ventorum super*

²⁵³ Srov. CC I, s. 426, sl. 678: „*Profecit autem hactenus mire ingenium humanum, ut novi instar mundi sint ea quibus replevit Orbem Terrarum homo, vitamque suam totam.*“

²⁵⁴ CC I, s. 422, sl. 674.

²⁵⁵ Tamtéž.

²⁵⁶ CC I, s. 425, sl. 676.

²⁵⁷ Toto své přesvědčení podkládá Comenius teologicky, četnými poukazy na *Písmo*. Srov. kupř. Gn 1,26-29; Dt 4,19; Ž 115,16.

²⁵⁸ Lidská schopnost užívat ohně je jedinečná – a představuje tak další aspekt, jenž člověka odlišuje od jiných, nižší živočichů. Srov. CC I, s. 425, sl. 676-677.

mare).²⁵⁹ Člověku a jeho neomezeným možnostem je poddáno i nebe se svými hvězdami, jemuž pomocí astronomie uděluje zákony (*leges ponit*). Vrcholem lidského nadání je konečně magie (*magia*), jejímž užitím je člověk schopen provádět divy přírody (*naturae miracula*). Jednoduše řečeno – v celém hmotném světě neexistuje nic, čeho by člověk nedokázal užívat, co by nedokázal napodobovat a co by si netroufal přetvářet.²⁶⁰

V rámci pojednání o obsahu *světa materiálního* bylo zdůrazněno, že rozsah možností lidské činnosti se přece jen od Boží nekonečné moci zásadním způsobem odlišuje. Člověk není schopen vytvářet vskutku nové substance. Veškerá jeho tvorba je *omezena* na formování již existující, Bohem stvořené látky, zhmotněné v materiálním světě.²⁶¹ Stejně tak je člověk odkázán hledat a nalézat vzory forem v už existujícím viditelném světě prostřednictvím jeho napodobování, neboť sám o sobě není nadán schopností vytvářet formy nové.²⁶²

Prvním a stěžejním úkolem, jenž je správcí materiálního světa a spolu-tvůrci světů *nových* svěřen, je rozumně vládnout (*dominium*) nižším tvorům, a to ve třech ohledech: užívání (*usus*), řízení (*directio*) a napodobení (*imitatio*).²⁶³

Konkrétní realizace těchto zadání pak dává vzniknout světu lidské dovednosti. *Užívání* je Komenským chápáno jako užívání naprosto všeho, co existuje, včetně jiných lidí. Princip *napodobování* nám velí nahlížet na přírodu a všechny její součásti jako na vzor naší budoucí činnosti: „*Naturam duceem qui sequitur, non aberrat*“.²⁶⁴ Podle Komenského se zdá být zřejmým, že Bůh rozesel po celé přírodě ideje (*ideae*) všech našich možných činností. Proč by jinak Stvořitel dal vzniknout tolika nespočetným druhům nerostů, rostlin či živočichů, když ne pro ten důvod, aby nám byli vzorem našeho konání, ptá se Jan Amos řečnický a sám sobě odpovídá: Celá příroda je nám vzorem, od hnízdících ptáků jsme se naučili stavitelství, vlaštovky nás zasvětily do hrnčířského umění, pavouci lidem předvedli dovednost tkaní, ryby plavání atd. Veškeré lidské vynálezy nejsou ničím jiným než bytostným napodobováním přírody: „*Quicquid ulla creatura agit, quomodo sit faciendum nobis idem, si opus est, docet*“.²⁶⁵

²⁵⁹ Srov. CC I, s. 425, sl. 676-677. Co se týká létání, neuvádí Komenský bohužel žádné podrobnější důkazy, ani neodkazuje k žádnému podloženému příkladu. Je však pravděpodobné, že tímto implicite odkazuje na spis Friedricha Hermanna Fleydera *De arte volandi, cujus ope quivis homo sine periculo facilius quam ullum volucre quocumque lubet semetipsum promovere potest*. Tubingae 1628. Srov. CC I, s. 445, sl. 717.

²⁶⁰ CC I, s. 425, sl. 676-677.

²⁶¹ Tamtéž.

²⁶² CC I, s. 426, sl. 678-679.

²⁶³ CC I, s. 426-427, sl. 678-681.

²⁶⁴ CC I, s. 427, sl. 680.

²⁶⁵ CC I, s. 428-429, sl. 682-685. Dále srov. tamt.: „*Inventa Humana nihil sane sunt aliud nisi naturae imitamenta, sive quidem id homines cogitaverint, aut cogitent (se imitari Deum) sive non. Exempli gratia: ut*

Všechny věci náležející do hmotného světa jsou konečně stvořeny k tomu, aby je člověk řídil a ovládal; pokud není plné řízení v jeho silách, je mu dovoleno, aby je přizpůsobil ke svému užitku.²⁶⁶ Praktická činnost člověka v oblasti přírody, sestávající ze třech výše zmíněných klíčových aktivit, je autorem *Consultatio* nazvána dovedností (*ars*).²⁶⁷

Jakkoliv je člověk ve své činnosti omezen nutností čerpat z Bohem stvořené látky a v přírodě se vyskytujících forem, je jeho potencialita stran tvorby a její svobody nesmírně široká a nobilitní. Člověku je dáno přírodu a v ní se vyskytující jsoucna nejen přetvářet, ale i dotvářet a zejména vylepšovat. Například Bohem stvořená velká svítilna, Slunce, dopřává svého svitu jen po omezenou dobu. Jako kompenzaci vytvořil člověk od Slunce odvozené menší svítilny – louče, svíce atp. Komenského slovy – „*Ubi natura desinit, ars incipit*“.²⁶⁸ Podle stálého přibývání vynálezů lidských rukou je konečně patrné, že proces vzniku *světa lidské dovednosti* není – na rozdíl od světa materiálního, jenž byl stvořen během šesti dní – ani zdaleka dokončen.²⁶⁹ Vyjadřuje-li se tedy Jaromír Červenka v tom smyslu, že Komenského koncept *natura* jako síly vtištěné *mundus materialis* je neorganickým a čímsi přímo nadbytečným, má podle našeho přesvědčení pravdu jen do té míry, pokud jde o jeho neorganičnost. Pojem *natura* se vsutku do vysoké míry obsahově překrývá s Komenského pojetím *spiritus*, coby aktivního a tvořivého principu. Tato myslitelská nedůslednost je ovšem vyvážena nezastupitelností úlohy, kterou *natura* sehrává pro možnost zavedení a obhájení pojmu *ars* jako jakési *druhé přirozenosti*. V tomto ohledu pak nemůže být o nadbytečnosti tohoto principu řeči.²⁷⁰

bombardae imitatio fulminis: fit enim similibus e causis. (2) Horologia, imitatio Caeli (3) Destilatio – pluviae. (4) Vitra – crystalli (5) Specula – oculi (6) Textura pannorum, linteorum papyri etc. imitatio pellium et membranarum in corpore (7) coquinaria ars – Solis, fruges maturantis. (8) Puerorum ex smegmate contrito bullificatio, aquae bullientis etc.“

²⁶⁶ CC I, s. 427, sl. 678-679.

²⁶⁷ CC I, s. 427, sl. 678. K dovednosti dále srov. CC I, s. 429, sl. 684-685. Je pravděpodobné, že se Jan Amos v otázce koncepce i vzájemného vztahu mezi *natura* a *ars* inspiroval dílem Tommasa Campanelly, zejména jeho spisem *Realis philosophiae epistologicae partes IV* (Frankfurt 1623). Srov. Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 184-185.; Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. Praha 2003, s. 53 a 157. Zde je přímo odkazováno k: Campanella, Tommaso: *Philosophiae realis epistologicae partes quattuor, Pars 2, De moralibus*. Frankfurt 1623, zde Cap. 1, par. 5, s. 255. Dále srov. kupř. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 19-20. Stanislav Sousedík jde ovšem ještě dále, když poukazuje na původní aristotelský (*Physica* 2, 194a 21 – 199a 22) motiv tohoto spojení, prohloubený následně Tomášem Akvinským. K Janu Amosovi se měla tato myšlenka dostat buď skrze četbu děl Conimbricenses, nebo prostřednictvím výtahů Alstedových. Srov. Sousedík, Stanislav: *K filosofickým základům Komenského výchovné soustavy*. In: Týž: *O co šlo? Články a studie z let 1965–2011*. Praha 2012, s. 100-107.

²⁶⁸ CC I, s. 429-430, sl. 684-687. Podobně srov. tamt.: „*Ars perficit naturam, non perverit*“.

²⁶⁹ CC I, s. 430, sl. 686-687.

²⁷⁰ Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 195-196. Červenková otázka: „*Es bleibt eine offene Frage, warum Comenius überhaupt, trotz allen erwähnten logischen*

Na aktuálnost a filosofickou naléhavost Komenského pojetí lidské dovednosti poukazuje i myslitelova koncepce jejího vztahu k Bohem stvořené přírodě. Přírodě, reprezentované ponejvíce světem materiálním, je dáno setrvávat svébytně a kráčet jakoby přede vši lidskou činností – a nezávisle na ní. Naopak lidská dovednost nemá sama o sobě žádné vlastní metody, a tak, chce-li být prospěšnou a trvalou, musí následovat přírodu a ctít její zákonitosti: „*Ars si naturae vias non inuit, plus corrumpit quam proficit.*“²⁷¹

Výsledná kvalita veškerého lidského počínání a tvorby je ovšem odvislá od péče, kterou člověk věnuje sám sobě a svému zdokonalování. Každý tvor byl svým stvořitelem obdařen trojím rysem nekonečnosti v sobě samém, schopností vědět (*scire*), chtít (*velle*) a moci (*posse*) vše, co slouží jeho záchově.²⁷² Tyto tři pre-dispozice však byly v nejvyšší míře vtištěny do dokonalého Božího obrazu, do člověka. Právě jemu je vlastní, že touží pochopit a znát vše, co se postaví před jeho smysly; vše, co rozumem pozná a vyhodnotí jako dobré, chce užívat; a vše takto chtěné touží realizovat. Poprvé v *Poradě* k těmto pre-dispozicím Komenský přidává jejich finální určení, a definuje tak konečný a bytostný cíl lidské existence. Tím není nic jiného, než přitahování člověka k dobru a jeho prameni – k samotnému nekonečnu čili Bohu. Právě nekonečnost třech bazálních pre-dispozic každého člověka a jejich neuspokojitelnost v podmínkách *tohoto světa* je Janu Amosovi zárukou, že člověk bude nucen hledat svůj cíl jen a právě u Boha: „*Usus hominis ad finem debet esse directe qui est DEUS.*“²⁷³

Bylo již mnohokrát uvedeno, že v duchu Komenského novoplatónského pojetí univerza člověku, spojnici světů nižších (materiálních) a světů vyšších (nehmotných), náleží prostřední a prostředkující místo v hierarchii jsoucího. Protože však do vysoké míry participuje na světech ontologicky nejnobilejších (*mundus angelicus* a *mundus possibilis*), je jeho nevyslovenou povinností, že nejvyšší a nejdůstojnější složce své bytosti musí věnovat stejně kvalitní péči.²⁷⁴ Komenský proto opakuje silný apel na morální čistotu lidského počínání a připomíná to, co jsme měli možnost spatřit v rámci pojednání o světě materiálním – že člověk je svou vlastní svobodnou činností schopen kultivovat nejvyšší části své bytosti a připodobnit se tak do značné míry Bohu, stejně jako je schopen důrazem na tělo a materiální

Hemmnissen, den Begriff der Natur als eine selbständige Kategorie in sien naturphilosophisches System eingereiht hat, wenn er ganz gut mit seinem Begriff des Geistes ausreichen konnte,“ je tak, domníváme se, zodpovězena.

²⁷¹ CC I, s. 430-431, sl. 687-688.

²⁷² CC I, s. 487, sl. 800.

²⁷³ CC I, s. 446-447, sl. 719-720.

²⁷⁴ CC I, s. 446-447, sl. 719-721.

statky přehlédnout cíl svého života a zapříčinit svou vlastní záhubu a anihilaci (srov. závěr subkapitoly *Mundus materialis*).²⁷⁵ Comenius tak setrvává u své koncepcce člověka jako tvora jedinečně tvořícího sebe sama:

„*Homo est omnia et nihil. Nihil ex se, dum nascitur. Omnia ex intentione Dei, ad cujus imaginem formatus, et institutione bona, qua eo formandus est.*“²⁷⁶

K pokusu o teoretické uchopení člověka v *Mundus artificialis* přistupuje další, dosud Komenským neuvedený faktor – faktor výchovy a sebevýchovy. Nástrojem finální *hominizace* člověka, zaštiťujícím adekvátní průběh procesu jeho sebe-tvorby tedy nebude nic jiného než výchova. Naučit člověka, aby si počíнал jako člověk (*docere itaque hominem agere hominem*), dopomůže jedině jeho vzdělání (*erudire*), jehož cílem bude naučit ho správně užívat svých třech bazálních pre-dispozic – schopnosti vědět, chtít a moci.²⁷⁷ Tímto prizmatem je možné interpretovat lidskou náklonnost k chybám nejrůznějších druhů. Ta, neboť je člověk nadán vysoce vyspělými pre-dispozicemi, je zapříčiněna jen a pouze jejich nesprávným užíváním, či snad dokonce jejich úplnou ignorací.²⁷⁸

Aby mohl člověk svých Bohem daných pre-dispozic užívat náležitě a bezchybně, musí nejprve poznat sám sebe. Toto poznání je nejlépe začít od nejnižšího, smyslům nejlépe přístupného, a tedy i nejsnáze poznatelného, jímž je lidské tělo. *Somatotechnia*, nauka o užívání, řízení a napodobování těla velí člověku mít neustále na paměti skutečnost, že tělo je pouze vedlejším a co do důstojnosti podřadným příbytkem lidské duše a ducha. I pro tento důvod je však třeba o vlastní tělo pečovat. Bude-li naše tělo zničeno, budou naše duše a náš duch nuceni je opustit. Těla je proto třeba si svým způsobem vážít. Péče a uznání věnované tělu ovšem mají být dopřávány a prokazovány pouze do té míry, do jaké je to nezbytně nutné. S odvoláním na Seneku Komenský zdůrazňuje, že přílišnou péčí o tělo marníme čas potřebný k usilování o vyšší cíle.²⁷⁹ Základními dovednostmi (*artes*) vztahujícími se k lidskému tělu jsou konkrétně *artes vitae*, tj. dovednost zachovávat tělo ve zdraví, živit je (*nutriendum*),

²⁷⁵ S odvoláním na J. V. Andreaeho a jeho spis *Civis christianus sive Peregrini quondam errantis restitutio* (Argentorati 1618) Komenský dokazuje, že toto pojetí reflektuje rovněž skladba a uspořádání lidského těla. Samotné tělesné základy se nacházejí nejniže, v těsné blízkosti pak zažívací ústrojí a uprostřed těla životně důležité údy (*vitales*). Naopak příbytky Boží (*Domini habitacula*) nacházejí své místo nejvýše: „*Cloacae ad posticum ne faetor offendat. Areae penetrabiles per omnia.*“ Srov. CC I, s. 447, sl. 721.

²⁷⁶ CC I, s. 477, sl. 721.

²⁷⁷ CC I, s. 447, sl. 721.

²⁷⁸ CC I, s. 448, sl. 722.

²⁷⁹ CC I, s. 488, sl. 723. K Senekově výroku srov. jeho *List 23*.

odívat (*tegendum*), poskytovat mu služby (*ministeriis iuvandum*) a procvičovat je (*exercendum*).²⁸⁰

Mnohem vyšší míru pozornosti a péče je třeba věnovat naší mysli (*mens*) a zušlechťovat dovednosti, jimiž o ni pečujeme (*artes mentis*). Není samozřejmě bez zajímavosti, že na tomto místě Comenius opouští své triadické pojetí lidské bytosti a hovoří pouze o dualitě lidského těla a mysli.²⁸¹ Třemi základními předměty, jimiž se mysl zabývá, jsou pravda (*verum*), dobro (*bonum*) a možnost či nutnost (*possibile ac debitum*): „*Omnia vera scire, bona velle,abilia posse scopus sunt assequandae perfectionis humanae.*“²⁸²

O to větším překvapením je zjištění, že triádu třech fundamentálních vnitřních složek lidské mysli Komenský oproti její deskripci v *mundus materialis* pozměňuje. První dva aspekty (*facultates*) – rozum a vůle – zůstávají shodné, jako třetí k nim však nyní přistupuje duch (*animus*).²⁸³ Další charakteristika všech tří složek mysli ovšem odhaluje, že mohutnost ducha je zcela identická s určením výkonných schopností, jak bylo popsáno v přecházejícím gradu *Pansofie*.²⁸⁴ Z Komenského pozměnění této klíčové triády tak lze usuzovat především na jeho terminologickou nevyhraněnost a do jisté míry i nejednotnost jeho koncepce. Za druhé pak na fakt, že z hlediska určení lidské mysli jsou nejdůležitějšími první dvě složky, rozum a vůle, jimž vévodí složka druhá (jak bylo ukázáno v předcházejícím výkladu).²⁸⁵ Tři vnitřní části mysli jsou konečně vymežovány (z hlediska kvalitativního, nikoliv však kvantitativního) třemi normami, vrozenými obecnými pojmy (*communes notiones*), obecnými puzeními (*communes instinctus*) a obecnými podněty (*communes impetus*), jejichž prostřednictvím je člověku umožněno myslet, chtít a činit.²⁸⁶ Pro tento důvod je při řízení

²⁸⁰ CC I, s. 449, sl. 724. Těmito se však podrobněji zabývat nebudeme. Pro detailní popis srov. CC I, s. 449-456, sl. 724-739.

²⁸¹ CC I, s. 456, sl. 739.

²⁸² Tamtéž.

²⁸³ Tamtéž.

²⁸⁴ Srov. CC I, s. 456-457, sl. 739-740: „*Quod voluntatem ad eligendum aut reprobandum flectit, intellectus est nempe quicquid intellectus iudicat esse bonum, quanto certior intellectus, tanto certior electio aut reprobatio, tantoque intensior conatus rem assequendi aut evitandi. Intellectus, voluntas, vires, uno tempore non nisi uni obiecto se obvertunt, diverso diversis, infinito infinitis.*“

²⁸⁵ Srov. ostatně i v *Mundus artificialis*: „[...] *Quia ratio voluntatis reginae tantum ministram se agnoscit, ideoque refragari metuens facile blanditur, pro illa potius quam contra illam argumenta conquirens, et quid verisimilium reperire potest pro veris venditans.*“ Cit. dle CC I, s. 493, sl. 812.

²⁸⁶ CC I, s. 457, sl. 740-741. Patočka v tomto ohledu hovoří o nepochybném vlivu myšlení Cusanova. Komenský, osloven jeho myšlenkou harmonie, přisuzuje analogicky vnitřní obsahy nejen rozumu, ale také vůli a výkonným schopnostem. Srov. Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 200. Zaměříme-li se na rozšířenější myšlenku vrozených obecných pojmů, z hlediska možných inspiračních zdrojů lze hovořit o vlivu Melancthonově, Alstedově či o významu díla Herberta z Cherbury. Srov. Čapková, Dagmar: *Úvod: Komenského obecná porada a její význam*. In: Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. I. svazek. Praha 1992, s. 21; Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 40; Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 421-424. Tito duchové měli Komenskému přetlumočit starší názory známé od

jakékoliv lidské mysli třeba užít tři způsobů: dokazování (*demonstratio*) rozumu, přesvědčování (*suasio*) vůle a povzbuzování (*exhortatio*) ducha.²⁸⁷

Nauku o řízení vlastní mysli nazývá Comenius *methetikou* (dovedností učit se), řízení myslí druhých lidí pak *didaktikou*.²⁸⁸

V rámci pojednání o *Mundus artificialis* je z hlediska určení člověka jistá míra priority opětovně připsána rozumu. Ten je však před vůlí upřednostněn znovu jen ve výhradně chronologickém ohledu. Právě rozum nese pochodeň, jíž osvětluje a následně rozlišuje a poznává jednotlivé věci, k nimž se posléze vůle přikloní, či nikoliv. Aby byl člověk schopen náležitě a správně volit, je nejprve nezbytné meliorizovat lidský rozum.²⁸⁹ Adekvátní péči je třeba věnovat taktéž vůli. Ta, jakkoliv je sama o sobě svobodná, může být spoutána (*ligatur*) přemlouváním či špatným zvykem.²⁹⁰ Zdokonalovat je samozřejmě nutné taktéž třetí aspekt lidské mysli – výkonné schopnosti čili ducha (*animus*).²⁹¹

Všechny tři vnitřní složky lidské mysli jsou samy o sobě nekonečné, a tedy principiálně schopné vše správně chápat, chtít i vykonávat. K této nekonečné a správné potencialitě se ale může přimísit něco, co není ani pravdivým, ani dobrým, ani ve své možné realizaci prospěšným. Právě osvobození se od omylů a inklinací k nim prostřednictvím sebeedukace znamená pro člověka naplnění jeho štěstí.²⁹² V ohledu na vzdělání a vzdělatelnost lidského pokolení zastává Komenský nesmírně optimistické stanovisko: „*Ingenia pauca parum idonea prorsus ineptum vix ullum (inidoneum)*.“²⁹³ Lidé disponují slabší myslí vinou přírody jen velice zřídka – ostatně i vrozené nedostatky se dají dovedností napravit. Nejčastějším důvodem nedostatečnosti lidského chápání, pokřivenosti vůle a slabých výkonných schopností je zanedbávání vrozené výbavy samotnými lidmi. Klíčem k náležitě realizaci opravdového lidství je v první řadě vzdělání:

„*Tarda, stupida, maligna ingenia etiam cultura emendantur. (Aeque ut ager natura sterilis emendatur arte)*.“²⁹⁴

stoiků a oživené u Cicerona, jehož prostřednictvím se dostaly do rámce západoevropské filosofie. Srov. Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. I. svazek. Praha 1992, s. 307, pozn. 10.

²⁸⁷ CC I, s. 457, sl. 740-741.

²⁸⁸ Tamtéž. Dále Jan Amos pojednává v ohledu na lidskou mysl o dialektice (CC I, s. 473-477, sl. 772-781), diakritice (CC I, s. 477-483, sl. 781-792) ad.

²⁸⁹ CC I, s. 462-463, sl. 751-753.

²⁹⁰ CC I, s. 463, sl. 752.

²⁹¹ CC I, s. 463, sl. 752-753.

²⁹² CC I, s. 483, sl. 792-793.

²⁹³ CC I, s. 486, sl. 798.

²⁹⁴ CC I, s. 486, sl. 799.

Ze své podstaty, uzavírá Komenský, je totiž vzdělavatelny (a dříve či později skutečně vzdělatelný) naprosto každý člověk, a proto žádnému z lidí nelze možnost vzdělat se upírat.²⁹⁵

Pro úplnost výkladu dodejme, že rovněž v pojednání o *mundus artificialis* jsou člověku přisouzeny další, výhradně jemu vlastní charakteristiky – jako je schopnost víry (*fides*),²⁹⁶ nadání řeči²⁹⁷ či umění vytvářet a udržovat společenské vztahy (člověk jako *animal sociabile*). Člověk, neboť na všechno nepostačuje sám a sám pro sebe se nerodí, společnost ke své blažené existenci potřebuje.²⁹⁸

Závěrem pojednání o světě lidské dovednosti uvedme, že základem vši dovednosti (*ars*) jsou tři fundamentální lidské pre-dispozice *scire, velle, posse* a jejich vzájemné přeskupování: V případě praktického jednání je jejich náležitým pořadím *scire – posse – velle*; v případě snahy o teoretické poznání pak *posse – velle – scire* atd. Pokud jde o otázku vzniku a podmínění jednotlivých pre-dispozic, jednání a poznání předchází chtění – čímž se opět manifestuje nejvyšší míra nobility svobodné lidské vůle, jež z pre-dispozice *velle* vyvěrá.²⁹⁹

Veškeré lidské dovednosti, jakož i všechny výtvořiny lidských rukou mohou existovat jen díky Bohu, jenž se zaslouhuje o jejich uchování. Bůh ponechá světu lidské dovednosti právo na existenci do té doby, dokud nedospěje ke svému nejvyššímu bodu, k němuž je možné dospět (*ad summum, quosque hic veniri potest*); dokud nebudou odhalena veškerá jeho tajemství předložená v třech Božích knihách – světa, lidské mysli a *Písma*. Konečné vyústění světa lidské dovednosti pak bude spadat do světa věčného (o něm viz další výklad):

*„Restat igitur omnino sub Caelo seculum, in quo hactenus per partes gradatim progressa humana industria in ἀκμήν veniat, seque plena trini Theatri Dei Luce circumfulgeri videat! Demumque sequetur Aeternitas.“*³⁰⁰

²⁹⁵ CC I, s. 487, sl. 800-801.

²⁹⁶ CC I, s. 486, sl. 799.

²⁹⁷ CC I, s. 509, sl. 844-845: „Colloqui proprium est hominibus rationabiliter et explicite de rebus sese informantibus. Atque de hoc nobis in praesens agendum.“

²⁹⁸ CC I, s. 509, sl. 844-845.

²⁹⁹ CC I, s. 533-534, sl. 892-893.

³⁰⁰ CC I, s. 540, sl. 907.

Mundus moralis

Člověk svou neomezenou aktivitou netransformuje a nezdokonaluje pouze svět materiální, jehož přetvořením vzniká svět lidské dovednosti. Protože člověk participuje rovněž na světech vyšších, nobilitnějších, zaobírá se ve svém životě i činnostmi duševními. Činnosti lidské duše, jež je člověku dána ze světa andělského,³⁰¹ tento svět nejen přetvářejí, ale dávají vzniknout zcela novým idejím, které naplňují celý nový svět – *mundus moralis*.³⁰²

Stěžejním obsahem světa mravního je dovednost ovládat člověka jako pána všech věcí (*rerum dominus*). O člověku a dovednosti (*ars*) péče o něj, jeho tělo i mysl, bylo již pojednáno v předcházejícím gradu *Pansofie*. Toto umění se však vztahovalo k člověku jako rozumnému tvorovi (*animal rationale*) spadajícímu do mezí přírody. Člověk chápaný jako pán věcí, tj. celé přírody, a pán sebe sama (*rerum et sui dominus*) je totiž něčím naprosto odlišným a nesrovnatelně důstojnějším. Právě o člověku, jenž je „*creatura suo arbitrio seipsam agens, alterius voluntati non subiacens*“, pojednává *mundus moralis*. Člověku nahlíženému z jeho nobilitnější stránky pak nevládne žádné umění (*ars*), nýbrž mravní rozvážnost (*prudentia moralis*), jež je uměním všech umění (*ars artium*).³⁰³

Zatímco převážná většina dovedností jak nakládat s věcmi, jejichž kořeny spadají do světa materiálního a samy o sobě nacházejí své místo ve světě lidské dovednosti, již byla přivedena téměř k dokonalosti, dovednost zacházet s člověkem jako bytostí, již je dáno svou vlastní svobodnou vůlí ovládat sama sebe, ani zdaleka.³⁰⁴ K tomu nemalou měrou přispívá i o poznání vznešenější zaměření rozvážnosti: Cílem dovednosti užitě ve světě lidské dovednosti byly pouhé pocty (*honores*) či požitek (*oblectatio*), kdežto *prudentia* hledí k trvalejším a důstojnějším cílům: „*Vitae tranquillitatem et gaudia sub favore Dei*.“³⁰⁵

Rovněž v *mundus moralis* je na prvním místě zdůrazněna lidská nobilita a naprostá autonomie, která spočívá v sebe-řízení člověka prostřednictvím vlastních zákonů jasného

³⁰¹ Opět Komenského terminologické rozkolísání. V předcházejícím textu hovoří totiž o mysli (*mens*).

³⁰² CC I, s. 545-546 (označení sloupců na tomto místě nejednoznačné).

³⁰³ CC I, s. 545 (označení sloupce na tomto místě nejednoznačné). Autory českého překladu *Konsultace* je užíváno českého ekvivalentu *rozumnost*. Srov. Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svazek II. Praha 1992, s. 185. Shodně také Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 179. Zajímavé je v tomto okamžiku zmínit, že ačkoliv se z hlediska dyády *natura – ars* Komenský inspiroval u Campanelly, zavedení třetího souvztažného (a to nejnobilitnějšího!) pojmu *prudentia* je jeho vlastním a originálním myslitelským aktem. Srov. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. Praha 2003, s. 157. Dále k pojmu a jeho roli pro Komenského filosofii vůbec srov. Válka, Josef: *Komenského sociální a politické myšlení v Konzultaci*. In: SCeTH 57-58 (XXVII), 1997, s. 41-46.

³⁰⁴ CC I, s. 545-546 (označení sloupců na tomto místě nejednoznačné).

³⁰⁵ CC I, s. 546 (označení sloupce na tomto místě nejednoznačné).

rozumu (*intellectus clarus*), svobodné vůle (*voluntas libera*) a svobodně působících sil (*vires spontaneae*). S odvoláním na Sírachovce (15,14) Komenský dodává, že člověku byla dána možnost vlastního rozhodování proto, aby nemohl být ovládán nikým jiným než sám sebou. Pokud sám sobě vládnout neumí, nechce či snad nemůže, je mu umožněno být ovládán jiným člověkem (ovšem jen na základě dobrovolnosti, nikoliv z donucení či násilím!).³⁰⁶ Komenský v závěru této charakteristiky opakuje nesmírně antropologicky optimistické tvrzení, jež jsme měli možnost spatřit již v rámci líčení o světě materiálním – a sice, že člověk je natolik svébytnou a nezávislou bytostí, že pokud sám nechce, nemůže být ovládán žádným jiným stvořením, včetně bytostí inteligibilních.³⁰⁷

Základem (*basis*) světa mravního má konečně být totožnost čili stejnost lidské přirozenosti (*naturae humanae identitas seu aequalitas*), jež implicitně velí, aby všichni lidé žili lidsky (*humaniter*), ne tupě a zvířecky. Podmínkou toho je, aby všichni lidé žili rozumně a moudře (*rationaliter et sapienter*).³⁰⁸ Comenius zde tak přichází s nepoměrně explicitnější definicí lidské přirozenosti, než jakou jsme měli možnost spatřit v úvodu jeho *Pansofie*. Problém pojetí (lidské) přirozenosti u Jana Amose je podle našeho soudu natolik složitý a komplexní, že pokus o jeho řešení ponecháme na samostatnou podkapitolu (4.4).

Klíčovými naplněními rozvážnosti jsou znalost sebe sama (*αὐτογνωσία*), morální nezávislost (*αὐτονομία*) a vláda sobě samému (*αὐτοκρατεία*), jejichž spojením člověk dosáhne soběstačnosti (*αὐταρκία*).³⁰⁹ *Prudentia* jako taková je pak chápána jako:

„[...] *ars tranquillitati suae et aliorum providendi, per media certa, mediisque utendi modos debitos.*“³¹⁰

Nejvyšším cílem rozvážnosti je zabezpečit, aby se lidské věci (*res humanae*) nacházely ve stavu pokoje a aby se každý jedinec mohl bezstarostně těšit ze svého štěstí. Prostředkem k tomuto nejvyššímu cíli je lidská znalost a dodržování mezi a správné zacházení jak se sebou, tak i s druhými lidmi.³¹¹ Jako taková sestává rozvážnost ze tří složek: užívání sebe samého (*usus sui ipsius*), napodobování druhého (*imitatio alterius*) a vláda jiným (*regimen*

³⁰⁶ CC I, s. 549, sl. 915-916: „*Nempe, ut si quis hominum aliquid utile nescit, ab aliis doceatur; si bonum aliquid non vult, ut moneatur et suadeatur. Si debitum aliquid non potest, iuvetur. Quae leges si observarentur, salva inter homines essent omnia.*“

³⁰⁷ CC I, s. 549, sl. 915-916.

³⁰⁸ CC I, s. 549, sl. 916.

³⁰⁹ Tamtéž.

³¹⁰ CC I, s. 550, sl. 918.

³¹¹ Tamtéž.

aliorum). Užívání sebe samého je zacíleno k ochraně vlastní nobility za pomoci svěřených prostředků, jimiž jsou rozum, výkonné schopnosti, city, řeč a zejména svobodná vůle. Napodobování v první řadě znamená napodobování dokonalého uspořádání, jaké panovalo na začátku Stvoření, především v ohledu morálním. Ovládání směřuje k dokonalému řízení všech schopností a činností svých i jiných lidí směrem k realizaci uvážených záměrů. Člověk, obraz Boží, je povinován zacházet se sebou samým i se svými bližními tak, jako Bůh zachází se svým obrazem – tedy jako s Bohem v Jeho obraze. Právě idea Božího obrazu (*idea imaginis divinae*) je stěžejným vzorem mravní rozvážnosti v nás.³¹²

Prudentia moralis zacílená k sobě samému a svému užívání je Komenskému etikou (*ethica*). Do jisté míry jsou schopnosti sebe-ovládání nadána všechna stvoření, ponejvíce ovšem náleží člověku. Žádné jiné stvoření není vybaveno tak výsostnou svobodou nejen vůle, ale i pohybu; zejména však na žádném z dalších stvoření nezávisí otázka spásy či záhuby celého světa takovou měrou jako na člověku (a to včetně andělů!³¹³). Vlára člověka sobě samému je *de facto* jeho vládou celému světu.³¹⁴

Komenského novoplatónský náhled na strukturu univerza nalézÁ své uplatnění i v oblasti etiky. Jan Amos opakuje své přesvědčení o tom, že člověk, tento božský tvor určený k dočasnému panování nad stvořeními a k věčnému společenství se stvořitelem,³¹⁵ participuje jak na nižších světech univerza, a tím i na tělesnosti a živočišnosti, tak na světech vyšších, ba nejvyšších. Jsa obrazem Božím, stává se člověk účastným též božskosti (*divinae formae particeps*). Z biblického výroku, hovořícího o vdechnutí božího dechu života v chřípí člověka, Komenský s naprostou nepochybností usuzuje na nesmrtelnost, k níž byl člověk stvořen.³¹⁶ Na myslitelovu dříve zmiňovanou terminologickou neustálenost poukazuje skutečnost, že člověka jako celek pojímá sice opět triadicky, nicméně jednotlivé části pojmenovává (ačkoliv svým popisem naprosto korespondují s triádou tělo – duše – duch či mysl) jako živočišnost (*animalitas*) vztahující ho k živočichům; rozumnost (*rationalitas*) spojující ho s anděly; a duchovnost (*spiritualitas*), jež jej připodobňuje k Bohu.³¹⁷ Z hlediska úvah o jedinečné a ucelené definici člověka, které byly rozvedeny dosud ponejvíce v rámci pojednání o světě materiálním, je pozoruhodným fakt, že nyní Comenius jednoznačně vyzdvihuje nesmrtelnost lidského ducha (či mysli) oproti svobodě vůle:

³¹² CC I, s. 551, sl. 919 a CC I, s. 552, sl. 922.

³¹³ Srov. dále CC I, s. 558-559, sl. 934-935.

³¹⁴ CC I, s. 555, sl. 928.

³¹⁵ „*Homo est animal divinum, creaturarum dominio temporario, Creatoris autem consortio aeterno destinatum.*“ Cit. dle CC I, s. 556, sl. 929.

³¹⁶ CC I, s. 556, sl. 929. Komenského argumentace a antropologická teorie obecně je na tomto místě založena výlučně mosaicky. Srov. Gn 1.

³¹⁷ CC I, s. 556, sl. 929.

„[...] *Immortalitae denique ad spem futuri seculi, et ipsum usque Dei consortium ascendere. Et proinde, hanc inter nos et bruta veram esse maximeque notabilem differentiam, quod nos numinis cultu ad Deum usque ipsum ascendere, deque illius beatitudine participare possumus: id quod aliis creaturis negatum est.*“³¹⁸

Člověk, nejsložitější ze všech tvorů, je tak nadán i nejvyšší mírou důstojnosti – neboť svou třetí částí, jíž je účasten přímo božskosti, převyšuje dokonce i anděly. K božské přirozenosti (*divina natura*) náleží znát vše, co je, moci vykonat vše, co je možné, a chtít všechno, co je dobré, k tomu přistupuje schopnost být navěky blažený díky nekonečně trvajícimu vlastnictví tohoto dobra. Původní triáda určujících nekonečných pre-dispozic lidské mysli – *scire, velle, posse* – je zde Komenským doplněna a rozšířena v tetradu *scire, velle, posse, possidere in aeternum*.³¹⁹ Člověku Bohem vtištěné a vrozené pojmy, schopnosti a puzení slouží všem čtyřem uvedeným aspektům.³²⁰

Komenský se v *Mundus moralis* také poprvé vyjadřuje k otázce negativních aspektů lidské sebe-tvorby a sebe-realizace. Naznačil již sice, že svoboda lidského rozhodování může zapříčinit zachování lidské nesmrtelnosti a tedy naděje na věčný život po boku Božím i degradaci lidské důstojnosti a v důsledku naprostou anihilaci konkrétního jedince. Nyní se však zaměřuje taktéž na důsledky zacházení s vlastní svobodou a důstojností v oblasti života na tomto světě. Stará-li se člověk podle něj pouze o to, co sdílí s ostatními živočichy (bytí, výživa, pohyb atd.), stává se člověkem živočišným (*homo animalis*) a jako takovým zvířeckým (*bestialis*). Pečuje-li navíc o lidskou moudrost, stává se mužem politickým (*vir politicus*), jemuž náleží správa tohoto světa. Upřednostňuje-li ovšem člověk božskou stránku své bytosti, je člověkem v pravém slova smyslu – mužem božím (*vir divinus*), jemuž jedinému náleží právo být nazýván Božím obrazem. Vidíme tedy, že meze svobody lidského rozhodování jsou široké natolik, že se člověk svým vlastním jednáním může zasloužit i o degradaci vlastní důstojnosti, a pozbyt tak člověckosti.³²¹ Na druhou stranu, následuje-li člověk božské aspekty svého já, může se stát Bohu podobným a dosáhnout vševědoucnosti (*omniscientia*), všemohoucnosti (*omnipotentia*) a úplné blaženosti (*omnibeatitas*).³²²

³¹⁸ CC I, s. 556, sl. 930.

³¹⁹ CC I, s. 556-557, sl. 930-931.

³²⁰ CC I, s. 557, sl. 931.

³²¹ CC I, s. 558, sl. 933-934.

³²² CC I, s. 558, sl. 933.

Mravní rozvážnost užitou na řízení sebe samého spolu s jinými nazývá Komenský symbiotikou (*symbiotica*) čili uměním styku s lidmi (*ars conversandi*), jejímž základem je Bohem stanovená společenskost člověka, a tím i jeho tendence sdružovat se na základě lásky (*amor*) do širších společenství (rodina, skupina přátel atd.).³²³ *Prudentia moralis* při ovládnutí jiných, již sloučených do určitého společenství (domácnosti čili rodiny – *domus seu familia*) je v duchu tradičního pojetí náplně této nauky ekonomikou (*oeconomica*),³²⁴ v případě vedení seskupené mládeže pak scholastikou (*scholastica*).³²⁵ Mravní rozvážnost užitá při řízení obce (*respublica*) je politikou (*politica*),³²⁶ při řízení celého království pak monarchií (*monarchia*).³²⁷ Hlavním účelem královské vlády je podle Jana Amose udržovat národy v míru (*continere populos in pace*). Mír je totiž tou nejlepší ze všech věcí, kterou bylo člověku dáno poznat: „*pax una triumphis innumeris potior*“.³²⁸ Pokud se jedná o přípustnost vedení válek, je Komenský v *Mundus moralis* nakloněn spíše pozitivní odpovědi, a to ze tří důvodů. Za prvé je podle něj možné odporovat síle silou, za druhé je válka přirozeným mechanismem očišťujícím tělo státu stejně tak jako například horečka očišťuje tělo nemocného. Konečně za třetí byla válka povolena samotným Bohem. S odvoláním na poselství Krista a evangelia však Jan Amos své do značné míry kladné postoje k válce nakonec mírní a zdůrazňuje, že nežli jakákoliv válka a její potenciální vítězství, je lepší jistotu zachovávající mír. K válkám tedy nesmí docházet bez důvodů, neboť jsou čímsi zvířecím (*bellunium*) a člověku nevlastním; stejně tak by v žádném případě nemělo docházet k válkám v rámci jedné rodiny, obce či království. Mezi jednotlivými státními celky je válka ospravedlnitelná pouze tehdy, chybí-li jiná možnost, jak spory vyřešit.³²⁹

Důležitým poznatkem stran antropologické tematiky je dále skutečnost, že pro možnost náležité existence a ko-existence člověka v rámci lidského společenství je klíčovou dobrovolnost. Člověk vyznačující se bytostně svobodnou vůlí může být ovládán jiným člověkem jen prostřednictvím rozumu (*ratio*), nikoliv silou (*vis*):

³²³ CC I, s. 570, sl. 957.

³²⁴ CC I, s. 577, sl. 972.

³²⁵ CC I, s. 584, sl. 985.

³²⁶ CC I, s. 585, sl. 988. K politice srov. blíže 3.5 či Válka, Josef: *Komenského pojetí politiky a pokus o překonání machiavelismu*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 283-292.

³²⁷ CC I, s. 588, sl. 993.

³²⁸ CC I, s. 590, sl. 997.

³²⁹ CC I, s. 590, sl. 997-998. Blíže k pasáži srov. Válka, Josef: *Komenského sociální a politické myšlení v Konzultaci*. In: SCetH 57-58 (XXVII), 1997, s. 47-48.

„*Tanta enim libertate donatus est a Creatore homo, ut auferri ei non possit. Ideo ne ipse quidem DEUS hanc ei aufert. Vis ergo ad perdendum hominem instrumentum aptum est, non ad emendandum.*“³³⁰

Násilný způsob vlády by nebyl ničím jiným než pouhou tyraníí (*tyrannis*), jež by nakonec způsobila rozšíření násilí, zkázu jednotlivců a v posledku i zánik celého společenství.³³¹

Mundus spiritualis

Nejvyšší a z ontologického hlediska nejvznešenější část lidské bytosti, její duch či mysl, je dokonalým obrazem myslí věčné, tj. Boží. Nejvyšším stupněm lidské moudrosti se tak stává spojení (*consortio*) s Bohem, Otcem duchů (*Pater spirituum*). Jako takový je *mundus spiritualis* definován jako:

„[S]ystema rerum, quae summis spiritibus, humanis mentibus cum DEO (et angelis) intercedunt, pro obtinendo beato aeternitatis consortio.“³³²

Základem světa duchovního je proto závislost obrazu – člověka – na svém pravzoru – Bohu (*dependentia hominis a Deo*) - a z ní vyplývající podobnost přirozenosti lidské s přirozeností Boží.³³³ Právě Boží obraz v člověku je tím, co jej podněcuje k hledání svého pravzoru (*archetypus*), a tím i sobě určeného nejvyššího dobra (*summum bonum*).³³⁴

Základním projevem lidského ducha toužícího po poznání svého zdroje, a tedy i cesty k vlastní dokonalosti, je fundamentální princip duchovního světa – zbožnost (*religio*), jež je charakterizována jako: „[s]piritualis prudentia cum DEO ut DEO hoc est cum Ente summo summe conversandi“.³³⁵

Zbožnost čili duchovní rozvážnost vede člověka k připodobení se Bohu. Člověk tak na základě svého rozhodnutí připodobňuje svůj rozum rozumu Božímu prostřednictvím víry (*fides*), svou vůli vůli Boží prostřednictvím lásky (*dilectio*), své schopnosti silám

³³⁰ CC I, s. 588, sl. 978.

³³¹ Tamtéž.

³³² CC I, s. 605, sl. 1018. K této části *Konsultace* srov. podrobněji Kučera, Zdeněk: *Komenský teolog*. In: SCeH 46-47 (XXII), 1992, s. 46-51.

³³³ CC I, s. 605, sl. 1018-1019.

³³⁴ CC I, s. 606, sl. 1020.

³³⁵ CC I, s. 611, sl. 1031. Při formulaci tohoto termínu měl být Comenius ovlivněn Campanellou. Srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 194.

Stvořitelovým prostřednictvím naděje (*spes*) a kvůli Bohu slouží všem tvorům včetně jiných lidí.³³⁶ Základním principem tohoto vztahu je neměnné provázání lidské vůle a milosti Boží (*perpetuus arbitrii humani cum gratia divina concursus*).³³⁷

Jakkoliv se zdá být tímto autonomie a svoboda lidské vůle omezena, opak je pravdou. Podle Komenského Bůh na nikoho z lidí nepůsobí svou všemohoucností (*omnipotentia*) a donucováním, nýbrž veškerá rozhodnutí ponechává v lidské kompetenci. Pokud by Bůh člověka donucoval, dopouštěl by se na svém stvoření násilí, z lidské vůle by učinil ne-vůli (*non voluntas*) a z člověka ne-člověka (*non-homo*³³⁸)! Když člověk svým jednáním vychází vstříc Bohu a na jeho popud koná Boží vůli, činí tak vždy dobrovolně. Dobrovolná poslušnost je pak Bohem odměňována, zatímco neposlušnost – rovněž závislá na lidské volbě – je následována tresty.³³⁹

Souběh (*conkursus*) lidské vůle a milosti Boží upevňuje partnerství mezi Bohem a člověkem, o němž již bylo pojednáno v části věnované popisu *mundus materialis*. Člověk se na základě potřeby Boží milosti na jednu stranu učí, že nic nelze činit bez Boha a jeho přízně, na stranu druhou si však uvědomuje, že stejně tak není možno přenechávat veškerou činnost Bohu a na své povinnosti rezignovat: „*Obviandum ergo est DEO praeenti seu obvianti semper, et fiet coniunctio, ac desiderata beatitudo.*“³⁴⁰

Lidský vztah k Bohu je možné realizovat ve třech rovinách: užívání (*usus*), napodobování (*imitatio*) a řízení (*directio*). Člověk je povinen Boha jako svého nejvyššího dobra užívat, jako nejvyšší vzor ctnosti jej napodobit a svou vůli ho do určité míry rovněž řídit (*dirigere*) – tj. ovlivňovat jej, aby chtěl spolu s námi naše dobro a aby nám je prokazoval.³⁴¹ Skutečným vrcholem moudrosti je tak pozvednout se k nejvyššímu vrcholu všeho a účastnit se jeho moudrosti, moci a dobroty prostřednictvím užití, nápodoby a řízení.³⁴²

V možnostech lidských sil (a zejména vůle) je však taktéž opak výše popsaného. Jak dokládá historické svědectví *Písma*, člověku – jenž není pouze metaforickým zpodobněním Boha, nýbrž jeho skutečným obrazem – bylo dáno na základě vlastního svobodného rozhodnutí vzepřít se Bohu a odvrátit se od něj. „*Per abusum arbitrii lapsus homo,*“

³³⁶ CC I, s. 611-612, sl. 1031-1032.

³³⁷ CC I, s. 612, sl. 1032.

³³⁸ CC I, s. 708, sl. 1225.

³³⁹ CC I, s. 612, sl. 1033. Tato úvaha je v dalším textu *Světa duchovního* téměř doslovně zopakována. Srov. CC I, s. 629, sl. 1066-1067.

³⁴⁰ CC I, s. 612-613, sl. 1033-1034.

³⁴¹ CC I, s. 615-616, sl. 1039-1040. K řízení Boha srov. četná biblická místa, o která se Komenský ve své argumentaci opírá, kupř. Gn 18,17; Gn 32,26; Ex 32,10; Ž 18,26-28; Ž 145,19.

³⁴² CC I, s. 616, s. 1040.

zdůrazňuje Komenský a explicite tak opět hovoří pro prioritu svobodné lidské vůle jako složky určující člověka před jeho ostatními charakteristikami.³⁴³

Bůh lidský pád dopustil, aby potvrdil svou moudrost. Když vytvořil člověka ke svému obrazu a nadal jej nekonečným rozumem a svobodnou vůlí, nechtěl mu tyto výsady odepřít, a tak jej znetvořit.³⁴⁴ V důsledku pádu bylo v člověku pokaženo (*corruptum*) jak tělo, jež se z nesmrtelného stalo smrtelným, tak i duše (*anima*), jejíž rozum byl naplněn temnotami (*tenebrae*) a jejíž vůle touží po špatném a hříšném:

„*Voluntas enim per se a bono abhorret, et ad malum propendet, non tantum vitio lychnuchi [i. e. ratio, J. Č.] sui et organorum, sed te propria perversitate.*“³⁴⁵

Z tohoto Komenského vyjádření je evidentní, že právě vůle pádem zasaženého člověka je hlavní příčinou jeho hříchů – a tedy že její svoboda je v absolutním ohledu zachována. Ukazuje se dále, že koncepce Jana Amose vykazuje stále silné rysy terminologické a schematické neustálenosti, když na tomto místě uvažuje o člověku jako o bytosti podvojně, nikoliv potrojně jako např. v *Mundus materialis*. To potvrzují ostatně myslitelovy další úvahy. Pádem samotným podle něj nedošlo ke zkáze žádné z částí lidské bytosti, všechny však byly pokaženy. Tělo, jak již bylo řečeno, se stalo smrtelným, nyní jako druhá část člověka uváděný duch (*animus*) byl poznamenán narušením všech svých tří částí. Rozum a výkonné schopnosti byly oslabeny, vůle zůstala neomezeně svobodnou, z hlediska etického však náchylnou k chybování, a tedy i k hříšnosti v ohledu teologickém.³⁴⁶ Adamův pád porušil Boží obraz v člověku a jeho základ, tj. pre-dispozice lidského ducha, *scire, velle, posse*.³⁴⁷ O to pozoruhodnější je, že na jiném místě téže kapitoly Jan Amos podvojně členění lidské bytosti označuje za pohanský postoj, který zohledňoval pouze živočišnost v člověku. Oproti tomu křesťané, vědoucí, že člověk je „*animal divinum dominio rerum potenti, Deique Creatoris sui aeterno consortio destinatum,*“ musejí hájit názor, že člověk je bytostí sestávající z těla (*corpus*), duše (*anima*) a ducha (*spiritus*).³⁴⁸

Vraťme se však k otázce prvotního hříchu. Důkazem partnerství Boha a člověka, o němž byla řeč v ohledu na proces stvoření jako takový, je i skutečnost, že člověk nebyl historicky

³⁴³ CC I, s. 622-623, sl. 1053-1054. Cit. dle CC I, s. 647, sl. 1102.

³⁴⁴ CC I, s. 623, sl. 1054.

³⁴⁵ CC I, s. 626, sl. 1060-1061.

³⁴⁶ CC I, s. 628, sl. 1064.

³⁴⁷ CC I, s. 637, sl. 1083.

³⁴⁸ CC I, s. 678, sl. 1164.

schopen sám svůj pád odčinit a Bůh mu vyšel vstříc sesláním prostředníka participujícího *realiter* jak na božském, tak na lidském (*Deus – Homo*):³⁴⁹

*„Ergo et inter Deum et hominem, ens infinitum et finitum, creaturam et Creatorem, sanctum et pollutum, offendentem et offensum, judicantem et judicatum. Ubi vero tale medium, si non in mediatoris persona?“*³⁵⁰

Vedle mnohokrát komentované zprostředkující role člověka, jenž platí za zlatý řetěz (*catena aurea*), mezistupeň mezi Stvořitelem, jemuž slouží, a stvořením, jemuž vládne, je tak třeba zdůraznit zprostředkující roli Kristovu, jenž je díky své participaci na obojí přirozenosti spojnicí mezi Bohem a lidmi.³⁵¹ Právě Kristus se svým božským, nekonečným a nepomýleným věděním, chtěním a mocí mohl zasadit o nápravu pádem narušených, zatemněných a oslabených pre-dispozic v člověku, na jehož přirozenosti se také podílí.³⁵² Nápravu člověka a třech bazálních pre-dispozic lidské mysli uskutečnil zejména prostřednictvím učení působícího na věděním, jednání zastupujícího lidskou moc a pomocí lidskému chtění.³⁵³ Znovuzrozením člověka a restitucí jeho ducha s jeho třemi základními složkami Kristus připravil cestu restituci také zbožnosti, základnímu principu světa duchovního.³⁵⁴

*„Ad regenerationem nostram virtute Dei non restituente opus est, ad continuationem ejus cooperatione nostra.“*³⁵⁵

Nezbytnost spolupráce Boha a člověka nejen na pokračování a vyvrcholení procesu stvoření, nýbrž i na znovuzrození člověka pokaženého vlastním pádem je tak nepochybná.³⁵⁶ Způsob znovuzrození (*regeneratio*) člověka je analogický k aktu jeho zrození (*generatio*). Bytí dostává nový člověk od svého zploditele čili tvůrce (*genitor*), o trvání své existence se ovšem musí do značné míry zasadit sám svou aktivitou. Stejně tak znovuzrození nemůže iniciovat

³⁴⁹ CC I, s. 632, sl. 1072.

³⁵⁰ Tamtéž, sl. 1073.

³⁵¹ CC I, s. 633, sl. 1074. Dále srov. CC I, s. 624, sl. 1056 a CC I, s. 642, sl. 1093, kde Komenský dokazuje Kristovu dvojí přirozenost protichůdností jednotlivých výroků *Pisma*.

³⁵² CC I, s. 633, sl. 1074-1075. Srov. dále CC I, s. 637, sl. 1083.

³⁵³ CC I, s. 643-644, sl. 1095-1096.

³⁵⁴ CC I, s. 653, sl. 1115; CC I, s. 658, sl. 1124.

³⁵⁵ CC I, s. 660, sl. 1128.

³⁵⁶ Rovněž v myšlence obnovitelnosti Božího obrazu v člověku měl být Komenský inspirován dílem Baconovým. Srov. Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 555-556.

člověk sám, ale je potřeba Boží obnovující moci (*Dei virtute nos restituente*). Obnověný člověk musí své obrácení potvrdit svou bohulibou činností, již vykonává na základě svého svobodného rozhodnutí. Naprostá svoboda vůle je totiž zachována i obnovenému člověku.³⁵⁷ V absolutním smyslu člověk nemůže být bez Boha (*sine DEO non posse*), zatímco ani Bůh nechce být bez člověka (*sine homine nolle*).³⁵⁸ Jinými slovy řečeno, je třeba nalézt shodu mezi Boží milostí a svobodou lidské vůle, aktivním a pasivním principem, bez jejichž vzájemné kooperace není lidská spása možná.³⁵⁹

Komenský v rámci pojednání oobsaženého v *Mundus spiritualis* zřetelně neslevuje ze svého radikálního antropologického optimismu ani z důrazu na naprostou autonomii a svobodu lidské vůle.³⁶⁰ O to na první pohled překvapivějším se proto může jevit jeho pozoruhodné domyšlení vlastního filosoficko-teologického východiska. Jádrem lidského znovuzrození, nejvyšším nárokem člověka vůči sobě samému, je totiž zřeknutí se vlastní svobody vůle, učiněné – na první pohled paradoxně – právě na základě rozhodnutí téže vlastní svobodné vůle, již člověk vědomě, dobrovolně a bezpodmínečně podřídí vůli Boží. Člověk se tudíž z vlastního rozhodnutí vzdává svého nejintimnějšího (*intimum*) vlastnictví, své vlastní formy (*forma ejus creaturae*), již podřizuje a připodobňuje vůli Boží.³⁶¹ Komenský v *Mundus spiritualis* dává nahlédnout na druhou, o mnoho pozoruhodnější a velkolepější stranu své antropologické koncepce. Nejenže vůle neomezeného a z hlediska určení naprosto otevřeného člověka, bytosti tvořící sama sebe, je nekonečnou v tom smyslu, že se může vzpírat všem stvořeným, materiálním i imateriálním bytostem, jakož i Bohu samotnému; svoboda lidské vůle dosahuje takové šíře, že člověk je v posledku schopen se jí samotné svobodně a bez donucení vzdát a odevzdat ji Bohu. To konečně Komenský potvrzuje *expressis verbis*:

„Arbitrium liberum nobis esse, etiam post corruptionem, nusquam Scriptura negat, sed vetat eo uti, resignareque suadet atque eo ipso nobis non deesse docet. Tria enim illa, ratiocinandi, volendi, efficiendique facultas humanam naturam pariter absolvunt,

³⁵⁷ CC I, s. 660, sl. 1128-1129. Dále srov. CC I, s. 661, sl. 1131.

³⁵⁸ CC I, s. 661, sl. 1130. Stejnou formulaci je možné nalézt též v dalším výkladu. Srov. CC I, s. 707, sl. 1223.

³⁵⁹ Tamtéž, sl. 1131. Další argumenty pro nezbytnost spolupráce Boha a člověka viz CC I, s. 707, sl. 1223. Obecně lze konstatovat, že za hlavní zdroj Komenského úvah slouží *Písmo*. Srov. kupř. Gn 6,3; Ř 8,8; 2 K 3,5; Ef 2,1-5; J 3; Ef 4,24; J 15,5 ad. Z filosofického hlediska je v tomto ohledu patrný vliv Augustinův. Srov. zejm. Aurelius Augustinus, *Sermo* 169, cap. XI (Migne PL 38,923). Podrobněji k otázce srov. 4.4.

³⁶⁰ K tomu srov. např. i CC I, s. 692, sl. 1192: „*Hominem enim Deus tam liberum constituit, et inter opera sua vere Dominum, ut quemadmodum ipse (tametsi Creator ejus) nihil in eum per vim tentat, sed offerens optionem libere eligere sinit [...].*“

³⁶¹ CC I, s. 662, sl. 1132.

*pariter corrupta sunt. Pariterque jam non illis fidere, sed divinae rationationi, voluntati, potentiae submittere iubemur.*³⁶²

Tím nejvyšším, uzavírá rétoricky Jan Amos, je v člověku svobodná vůle, jíž je nejvíce podoben Bohu. Tím nejvyšším, co člověk může Bohu dát, je to, že svou vůli naprosto podřídí vůli Boží.³⁶³ Sebezapření (*abnegatio sui*) a podřízení se (*submissio*) je jedinou cestou vedoucí ke spáse.³⁶⁴

Plnosti znovuzrození (*regenerationis plenitudo*) dosahuje člověk po stupních. Nejprve musí poznat sám sebe (*cognitio sui*), posléze se navrátit změnou svého myšlení k Bohu, přijmout vírou Krista, láskou se pro Krista nadchnout, radovat se v Kristu nadějí na spásu a o Krista a jeho přízeň v neustálém zápase bojovat – a konečně se podřídít (*resignatio*) Bohu a odevzdat se do jeho rukou, aby mohl být spasen.³⁶⁵ Nejjistějším prostředkem, jak spásy dosáhnout, je v praktické rovině právě zbožnost (*religio*), jež je, jak bylo mnohokrát uvedeno, základním principem světa duchovního a spočívá ve správném uctívání Boha (*cultus Dei verus*).³⁶⁶

Pro úplnost výkladu závěrem dodejme, že tetráda čtyř vnitřních nejbytotnějších charakteristik člověka je podržena i v pojednání o světě duchovním. I zde totiž Comenius k bazálním dispozicím člověka řadí rozum, vůli a výkonné schopnosti, k nimž – díky milosti Boží, nikoliv z lidské přirozenosti! – přistoučila nesmrtelnost.³⁶⁷

Mundus aeternus

Všechny světy, o nichž bylo v předcházejícím výkladu pojednáno, je možné chápat jako méně a méně dokonalé otisky *mundus idealis*. Do světa andělského byl otištěn tak dokonale, jak jen to stvoření (*creatura*) dovolilo. Do světa materiálního se pro nepoddajnost látky otiskl s nižší mírou dokonalosti. Ještě nedokonalejším otiskem je pak *mundus artificialis*. Protože lidé dbají o své mravy méně než o tvůrčí činnost, je *mundus moralis* z hlediska dokonalosti opět méně věrným otiskem světa ideálního. Konečně ve styku s Bohem se lidé chovají ještě o poznání hůře, nežli nakládají sami se sebou. *Mundus spiritualis* se proto vyznačuje ještě nižší mírou

³⁶² CC I, s. 680, sl. 1169.

³⁶³ Tamtéž. Dále k tomu srov. CC I, s. 708, sl. 1225 a CC I, s. 715, sl. 1238.

³⁶⁴ CC I, s. 681, sl. 1171.

³⁶⁵ CC I, s. 663, sl. 1134.

³⁶⁶ CC I, s. 698, sl. 1204.

³⁶⁷ CC I, s. 620, sl. 1048-1049. Dále k tomu srov. CC I, s. 715, sl. 1238.

dokonalosti. Bůh však tento kvalitativní pád nechce dopustit, a všechny nedokonalosti proto opraví tím, že vše uvede zpět v sebe (*reducet omnia in se*), do blaženého stavu věčnosti (*beatum aeternitatis status*), jenž se nazývá světem věčným, *mundus aeternus*:³⁶⁸

„*Aeternus rerum fons, quia solus est omnia, emissos a se rivos interum in se reducit quemadmodum maris aquae post quasque circulationes redeunt in mare.*“³⁶⁹

Komenský ovšem svou koncepci *mundus aeternus* nepodpírá pouze v duchu tradiční novoplatónské argumentace, nýbrž připojuje další filosofické a teologické důvody. Všechny dosavadní světy podle něj představují naprostý chaos (*chaos*), musí tedy existovat svět, jenž se vyznačuje dokonalým uspořádáním a řádem. Stejně tak je *metafyzicky* nezbytné, aby byly stále se měnící a vznikající věci přivedeny ke stavu trvání, tedy skutečného bytí.³⁷⁰ Z ryze teologického hlediska Jan Amos poukazuje na fakt, že během sedmi stvořitelských dní bylo stvořeno sedm světů. Prvního dne *mundus idealis*, dne druhého andělský, třetího pak materiální svět. Dále *artificialis*, *moralis* a *spiritualis* spadající do čtvrtého, pátého a šestého dne. Sedmý den, sobota, tak zřetelně reprezentuje svět sedmý – zpodobnění věčného Božího klidu.³⁷¹ Další myslitelovy teologické důkazy se opírají především o první knihu Mojžíšovu a její interpretaci (Gn 1,28 či Gn 1,31).³⁷²

V ohledu na zkoumání o člověku je nesmírně zajímavým povšimnout si, že Comenius mezi jinými uvádí též argument, že vše žijící prahne a touží po svém nejvyšším dobru. Člověk jej však ve svém životě na tomto časném světě nedosahuje a co je důležité: jako takový se zde ani cele nedotváří! Nejen pro možnost dosáhnout svého vlastního nejvyššího dobra, ale i pro možnost lidské sebe-realizace, a tedy i naplnění vlastního účelu, musí existovat svět nejvyšší, věčný.³⁷³ S Janem Amosem proto zdůrazněme, že konečným cílem sebe-tvorby každého člověka je jeho příprava na život věčný.³⁷⁴

V posledním ze světů, zahrnujícím v sobě všechny předcházející, bude přítomno vše dobré. Člověku bude dána znalost (*notitia*) všeho, užívání všeho (*fruitio*) a jednání (*actio*). Tři

³⁶⁸ CC I, s. 729 (označení sloupce na tomto místě nejednoznačné).

³⁶⁹ CC I, s. 731, sl. 1263.

³⁷⁰ CC I, s. 732, sl. 1264-1265.

³⁷¹ Tamtéž, sl. 1264.

³⁷² Srov. CC I, s. 732-733, sl. 1265-1266.

³⁷³ CC I, s. 732 sl. 1264.

³⁷⁴ Srov. ostatně i explicitní vyjádření z *Mundus materialis*: „*Concipitur homo brevi momento. Sed conceptus formatur novem mensibus in utero. Extra vero tot adolescentiae annis. Nempe, tota tenerior aetas nascentia hominis est, qua omnia ejus distinctius formantur. Imo quam diu hic sumus, generamur, hoc est praeparatur vitae illi, quae vere vita erit, fixe stata, sive incremento aut decremento.*“ Cit. dle CC I, s. 315, sl. 471.

bazální pre-dispozice lidské mysli – *scire, velle, posse* – tato nejvýsoštnější část obrazu Božího, budou plně a dokonale obnoveny.³⁷⁵ Ve světě věčném dojde k zániku všech ostatních stvoření a člověk bude sloučen ve věčnou jednotu (*unitas aeterna*) s jediným Bohem (*DEUS solus unus*), kde nalezne plnou blaženost.³⁷⁶ Vše tak dosáhne dokonalosti tím, že se navrátí ke svým počátkům. To platí nejen pro viditelný svět, ale zejména pro člověka, pravý obraz Boží.³⁷⁷

„Ita mundus coepit a silentiis aeternis, et desinet in iubila aeterna. Coepit a Chao. Desinet in formosissimam plenam beatitudinis faciem.

Quid Deus fuit ante Creaturam? NIHIL Omnipotens.

Quid in Creatura? ALIQUID Omnisapiens.

*Quid erit post Creaturam? OMNE BONUM in omnia effusum.*³⁷⁸

Svět věčný je a od věčnosti byl v Bohu stejně jako naprosto vše ostatní. Pro člověka nastává věčnost okamžikem jeho smrti, když nesmrtelná duše přechází do stavu věčnosti.³⁷⁹ Kdy svět věčný nastane pro lidstvo jako celek, je podle Komenského značně obtížné usuzovat, zejména pro zastínění lidských smyslů a myslí světy nyní existujícími. Sám se však domnívá, že věčnost nastane tehdy, až skončí koloběh věcí a lidé budou rozmnoženi natolik, nakolik jim to dovolí látka světa (*materia mundana*), jeho duch (*spiritus*) a světlo (*lux mundana*). K tomu by mělo dojít „*post peractum Mundi, huius Sabbathum hoc est Septimum Millenarium ad finem seculi septuagessimi*“.³⁸⁰ Následovat bude vzkříšení mrtvých (*mortuorum resuscitatio seu resurrectio*). Pro jeho opodstatnění uvádí Comenius variaci svého antropocentrického argumentu, jenž byl užit pro podložení existence světa věčného jako takového: Člověk byl Bohem stvořen jako schopný být blaženým, a to ve věčnosti. Člověk však nebude moci být věčně blaženým, nebude-li schopen věčně žít. Nebude ovšem moci žít věčně, nebude-li složen z těla a duše, ze svých bytostných částí. V nynějším čase ale těla podléhají zániku, a tak je možnost dosáhnout věčné blaženosti vyloučena. Lidské tělo tedy musí být, byť v obměněné

³⁷⁵ CC I, s. 742, sl. 1285.

³⁷⁶ CC I, s. 744, sl. 1289.

³⁷⁷ CC I, s. 750, sl. 1300.

³⁷⁸ CC I, s. 752, sl. 1304.

³⁷⁹ CC I, s. 733, sl. 1267.

³⁸⁰ CC I, s. 734, sl. 1268.

podobě, obnoveno.³⁸¹ Logickým důsledkem vzkříšení mrtvých bude poslední soud (*Judicium extremum*), při němž Kristus bude soudit všechny příslušníky lidského pokolení.³⁸²

Ohlédneme-li se za *Pansofii*, jsme nuceni zmínit se o některých historicko-filosofických okolnostech, jež měly vliv na její konečnou podobu. Z hlediska její struktury se jeví být nepochybný vliv předcházejících novoplatónsky zbarvených koncepcí, zejména myšlení Tommasa Campanelly.³⁸³ Jeho teorie sukcesivních světů je v Komenského díle nevýslovnou měrou překonána, když Jan Amos v průběhu čtyřicátých let 17. století reviduje své původně lineární, vzestupné schéma (patrné ještě ve spisech *Pansophiae praeludium* či *Conatum pansophicorum dilucidatio*; o tom viz 5.1) a transformuje je v pojetí cyklické. V něm ústřední roli hraje *mundus artificialis*, z hlediska dějin filosofie ojedinělý a originální svět lidské práce vykonávané svobodně jednajícím člověkem, jejímž (nezbytným!) prostřednictvím je univerzum dotvářeno a jako takové posouváno ke svému konečnému cíli – Bohu.³⁸⁴ Právě tato Komenského modifikace tradičního novoplatónského schématu bývá, spolu s vysokým oceněním svobody a aktivity člověka, jemuž je svěřena úloha spolu-tvůrce světa, historiky filosofie nejvíce ceněna.³⁸⁵ Bývá rovněž velmi výstižně připomínáno, že se nejen s podobnou koncepcí před Komenským nesetkáme, ale také, že je tímto Jan Amos postaven na mimořádné místo v rámci novoplatónsky orientované filosofie. Zatímco u jeho předchůdců je světotvornou silou jednotu zmnožující *πρόοδος*, u českého myslitele je jí naopak *ἐπιστροφή*,

³⁸¹ CC I, s. 734-735, sl. 1269-1270. Komenský zde odkazuje k argumentaci Taurellově, vyjádřené ve spise Taurellus, Nicolaus: *De rerum aeternitate metaphysices universalis partes IV*. Marburgi 1594. Srov. Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svazek II. Praha 1992, pozn. 15 na s. 463. Pro další argumenty srov. CC I, s. 734-736, sl. 1269-1272. K počtu vzkříšených srov. CC I, s. 745, sl. 1290.

³⁸² CC I, s. 736-738, sl. 1272-1276.

³⁸³ Ke Campanellově koncepci srov. kupř. Campanella, Tommaso: *Universalis philosophia*, Pars II, lib. 10, cap. 1, art. 5-6, s. 242-246. Dále srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 160-161; Červenka, Jaromír: *Die Weltenschichten bei Campanella und Comenius*. In: AC 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 118-132, 142-150; Červenka, Jaromír: *Ontologické základy Komenského filosofických a pedagogických názorů*. In: SCeH 13 (VI), 1976, s. 27.

³⁸⁴ Červenka, Jaromír: *Mundus possibilis (Ein Versuch der Analyse des Eintrittsgradus der Pansophie)*. In: AC 6 (XXX), 1985, s. 6-7; Červenka, Jaromír: *K problematice vztahů Komenského ke Campanellovi*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 5, 14-16; Floss, Pavel: *Filosofické předpoklady Komenského demokratismu (příspěvek k analýze Komenského novoplatonismu a jeho kořenů)*. In: SCeH 5 (III), 1973, s. 82; Palouš, Radim: *Komenského boží svět*. Praha 1992, s. 90; Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 118, 172-179.

³⁸⁵ Kupř. Červenka, Jaromír: *Ontologické základy Komenského filosofických a pedagogických názorů*. In: SCeH 13 (VI), 1976, s. 27; Floss, Pavel: *Komenský a problematika času (s přihlédnutím k vývoji chápání této filosofické kategorie)*. In: SCeH 3 (II), 1972, s. 22-24; Floss, Pavel: *Proces divinizace světského a dílo J. A. Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 77-82; Patočka, Jan: *[Komenského Všeobecná porada]*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 540 či Blum, Paul Richard: *Warum ruhte Gott am Siebten Tag?* In: Týž: *Das Wagnis, ein Mensch zu sein. Geschichte – Natur – Religion. Studien zur neuzeitlichen Philosophie – Philosophie: Forschung und Wissenschaft*. Band 31, Wien – Zürich – Berlin 2010, s. 300-305, kde je připomínán podobný důraz u Augustina.

jejíž doménou je spoluúčast na tvorbě nových světů.³⁸⁶ V rámci novoplatónských schémat se nové světy tvoří vzdalováním od původní jednoty, a tedy růstem disharmonie; pro Komenského je činnost člověka základem nové skutečnosti a současně počátkem nové harmonie.³⁸⁷ Jan Patočka a Pavel Floss pak připomínají aristotelské rysy Komenského koncepce, když Jan Amos setrvává u myšlenky vzestupu jsoucna k plnosti bytí.³⁸⁸ Ačkoliv Patočka přesvědčeně hovoří o nepochybném vlivu Komenského mládí, v němž se se Stagiritou obeznámil, není podle našeho soudu od věci úvaha např. o vlivu filosofického díla Franceska Patriziho, u něž se rovněž velmi nápadně a myslitelsky originálně snoubí novoplatónská descendance s aristotelskou ascencí k prvotní příčině.³⁸⁹

3.4 Pampaedia

Comenius již v *Pansofii* opakovaně zdůraznil, že důležitým, ba jedním ze stěžejních aspektů sebe-realizace a sebe-tvorby svobodně jednajícího a utvářejícího se člověka je vzdělání. Nejčastějším důvodem omezenosti lidského chápání, zvrácenosti vůle či nedostatečnosti výkonných schopností je jejich zanedbávání jejich samotným držitelem – člověkem. Cestou

³⁸⁶ Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 160-161; Floss, Pavel: *Filosofické předpoklady Komenského demokratismu (příspěvek k analýze Komenského novoplatonismu a jeho kořenů)*. In: SCeH 5 (III), 1973, s. 78; Floss, Pavel: *Grundriss der Philosophie des Johann Amos Comenius*. In: SCeH 57-58 (XXVII), 1997, s. 6; Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 172-179 či Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 182. K vlivu křesťanského novoplatonismu (zejména Eriugeny) na zformování výsledné koncepce novoplatónské triády *moné – proodos – epistrofé* srov. Floss, Pavel: *Proces divinizace světského a dílo J. A. Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 79.

³⁸⁷ Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 170-171, kde je za Komenského možnou inspiraci považována německá mystika charakteristická svým důrazem na lidskou aktivitu. Z autorů, s jejichž díly byl Comenius obeznámen, Červenka (tamt., s. 60) uvádí následující: Bernard z Clairvaux, Johann Tauler, Tomas von Kempe, Sebastian Franck, Johann Arndt, Johann Gerhard, Jakob Böhme, spolu se známostí spisu *Theologia Deutsch*. Ke Komenského obeznámenosti s obsahem *Theologia Deutsch*, o níž se poprvé zmiňuje roku 1640, srov. Wernisch, Martin: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch. Text a dějinný kontext*. Praha 2007, s. 135. Dále srov. Floss, Pavel: *Proces divinizace světského a dílo J. A. Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 78; Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 188.

³⁸⁸ Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 208; Floss, Pavel: *Grundriss der Philosophie des Johann Amos Comenius*. In: SCeH 57-58 (XXVII), 1997, s. 11-12; Floss, Pavel: *Jan Amos Komenský v duchovních zápasech našeho tisíciletí*. In: SCeH 61 (XXIX), 1999, s. 15. Srov. též Čapková, Dagmar – Červenka, Jaromír – Floss, Pavel – Kalivoda, Robert: *The Philosophical Significance of the Work of Comenius*. In: AC 8 (XXXII), 1989, s. 9.

³⁸⁹ Srov. ostatně již jen titul Patriziho nejvýznamnějšího díla, jenž evokuje zřetelnou inklinaci k aristotelské metodologii: *Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo, tota in contemplationem venit Divinitas: Postremo methodo Platonica, rerum universitatis, a conditore Deo deducitur*. Obdobně však lze uvažovat o případném vlivu J. Böhma. Srov. Patočka, Jan: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útešných ke Všeobecné poradě*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 268.

ke skutečné a plné realizaci opravdového lidství je v první řadě vzdělání, zatímco jeho zanedbávání znamená ontologickou degradaci člověka:³⁹⁰

„[...] *nec ullus mundi civis privilegiorum suorum ignarus, sine praerogativae suae fruitione, brutalem duntaxat cum brutis vivens vitam.*“³⁹¹

Vzdělání (*cultura*), jež je hlavním předmětem pojednání této části *Consultatio*, má ve své univerzální podobě dopomoci zformovat člověka a přeměnit jej (*transformare*) v bytost skutečně odpovídající obrazu Božímu (*imago Dei*).³⁹² *Pampaedia* znamená nejen vzdělávání, ale i zušlechťování v nejširším slova smyslu zacílené na celý lidský rod, tj. na všechny jeho příslušníky bez výjimky (*omnes*), kteří budou zušlechťováni ve všech ohledech (*omnia*) a všemi způsoby (*omnino*).³⁹³

K plnému lidství (*ad plenam humanitatem*) mají být cestou zušlechťování vedeni všichni, jimž bylo dopřáno narodit se člověkem, a to bez rozdílu věku, stavu, majetku, pohlaví či národa.³⁹⁴ Bez jakýchkoliv pochybností velí Comenius vzdělávat také fyzicky či duševně postižené jedince, kterým je třeba věnovat se o to intenzivněji. „*A cultura humana nihil excipitur, nisi non homo.*“³⁹⁵ Každý člověk musí být stejně tak zušlechtěn ve všech oblastech, jež podstatu lidství dovádějí k dokonalosti (*humanam naturam perficiunt*). V první řadě je ovšem třeba cílit na melioraci lidského rozumu a jeho schopnosti rozeznat pravdu; lidské vůle, aby toužila po dobrém; a schopnosti konat, aby činila, co činit má.³⁹⁶ To vše je konečně třeba činit naprosto všestranně. Jedině tak bude člověku možné dosáhnout dokonalosti a restituovat v sobě dokonalost obrazu Božího. Napraví-li se tři hlavní složky lidské mysli,

³⁹⁰ Srov. předcházející podkapitola, část věnovaná *Mundus artificialis*. K podobným úvahám v *Pansofii* dále srov. kupř. CC I, s. 208, sl. 296: „(Clausula) *Quam ordinatum vidi cogitationum exercitum! Si sic alii etiam homines. Quanta sunt quae scimus omnes! B. Omnes omnino ista in se ita habent, sed habere se non attendunt. Qui defectus non naturae est, sed negligentiae. A. Annon horum aliquid negabunt aliqui? B. Non possunt, nisi velint cum ratione infanire. Si pergent, non homines se esse, sed hominum monstra ostendent.*“

³⁹¹ CC II, s. 11, sl. 1.

³⁹² CC II, s. 11, sl. 1. Dále srov. CC II, s. 55, sl. 85.

³⁹³ CC II, s. 15, sl. 4. Podrobněji k této části *Consultatio* srov. kupř. Schaller, Klaus: *Die Pampaedia des Johann Amos Comenius. Eine Einführung in sein pädagogisches Hauptwerk*. Heidelberg 1957; Schaller, Klaus: *Die Pädagogik des Johann Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert*. Heidelberg 1962; Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 202-216.

³⁹⁴ CC II, s. 15, sl. 4-5.

³⁹⁵ CC II, s. 23, sl. 20.

³⁹⁶ CC II, s. 15, sl. 5. Komenský dále, stejně jako na některých místech *Pansofie*, přidružuje taktéž schopnost řeči a potřebu jejího zdokonalení.

rozum, vůle a výkonné schopnosti, nebude nápravě lidských věcí, jež jsou na nich založeny, stát nic v cestě.³⁹⁷

Náchylnost člověka k chybování (ve smyslu gnozeologickém, morálním i teologickém) není způsobena ničím jiným než nedostatečnou vyspělostí (tj. zušlechtěním!) základních dispozic jeho mysli. Člověk má tak silnou náklonnost k pravdě, že věří i lži, vydává-li se za pravdu. Touží natolik po dobrém, že si přeje i zlo, zdá-li se být dobrem. Pokouší se konečně i o nemožnost, tváří-li se tato jako možnost.³⁹⁸ Komenského etický intelektualismus se zde vyjevuje ve značné šíři.

Náprava upadlých lidských věcí a restituce záležitostí tohoto světa však nejsou – jak bývá často nepřesně uváděno³⁹⁹ – hlavním posláním *Pampaedie*. Jejím cílem je odstranit překážky na cestě k budoucímu, věčnému životu. Komenský uvádí, že prvotním posláním *vševýchovy* je zaopatřit člověka vědomostmi pro budoucí život (*vitae futurae notitia instruuntur*), jež v něm vzbudí touhu po věčnosti a nasměrují jej k ní:⁴⁰⁰

*„Imo hominis vitam ne mors quidem ipsa, aut mundus ipse terminat. Ultra omnia haec in aeternitatem ipsam eundum est cuique homini nato, tanquam ad Caelestem Academiam. Quicquid ergo antecedit, iter est, praeparatio est, officina est, schola inferior est.“*⁴⁰¹

Ve vztahu k *Pansofii* je *Pampaedia* jejím autorem chápána jako cesta k rozšíření pansofického světla po lidských myslích, řečech a skutcích.⁴⁰² Jejím hlavním určením, jak bylo řečeno, je ovšem zušlechtovat všechny lidi k lidskosti (*ad humanitatem*). Jedině tak nebude lidem znemožněno podílet se na Boží blaženosti a Boží záměr s lidmi dojde naplnění. Člověka totiž stvořil především jako svůj odraz, dále jako správce nižších tvorů i vládce sebe sama – lidé tudíž musejí učinit vše, aby se od tohoto svého předurčení neodchýlili.⁴⁰³ Dojít svého cíle je v zájmu samotného člověka, protože nedosáhnout svého konečného štěstí

³⁹⁷ CC II, s. 15, sl. 5.

³⁹⁸ CC II, s. 39, sl. 52.

³⁹⁹ K literatuře, jež Komenského antropologii nahlíží pouze z pedagogického či didaktického hlediska a celé jeho myšlení na tento aspekt *de facto* redukuje, srov. v podkapitole 4.4.

⁴⁰⁰ CC II, s. 16, sl. 6. Na soustavné podhodnocování Komenského filosofie, jež byla po desítky let chápána jako podružná vůči autorově pedagogické a didaktické koncepci, upozorňuje v současnosti nejintenzivněji Pavel Floss. Srov. kupř. Floss, Pavel: *Grundriss der Philosophie des Johann Amos Comenius*. In: SCeH 57-58 (XXVII), 1997, s. 5.

⁴⁰¹ CC II, s. 40, sl. 54-55.

⁴⁰² CC II, s. 16, sl. 7.

⁴⁰³ CC II, s. 17, sl. 8-9. Stejnou formulaci nalezneme i dále, srov. CC II, s. 82, sl. 138.

znamená nenaplnit svůj život. V takovém případě by bylo lepší, zdůrazňuje Komenský, vůbec se nenarodit. Dopustíme-li se zanedbání k věčnosti stvořené lidské duše, následkem bude i věčná škoda spočívající ve znemožnění naší spásy. Každému člověku je třeba Bohem vtištěné dispozice (rozum, vůle i výkonné schopnosti) zušlechťovat: „[Q]uia neminem hominem in non hominem degenerare optandum est, optandum ergo neminem non coli.“⁴⁰⁴ Ať už lidé hřeší v myšlení, chtění či konání, spočívá jejich hříšnost v nedbání (či mnohem spíše v neznalosti) cílů, prostředků a způsobů, zejména cíle konečného, jímž je jejich spása a účast na blaženém životě věčném.⁴⁰⁵

„Ergo vitae huius scopus est ad aeternitatem parari, atque si hoc in vita non agitur, vita perditur.“⁴⁰⁶

K věčnosti nelze dospět jinak než skrze smrt. Příprava člověka na správné podstoupení smrti je z toho důvodu nedílnou součástí vzdělání a zušlechťování.⁴⁰⁷

Člověk sám o sobě může svého konečného cíle, a tím i dokonalosti, dosáhnout – ovšem chce-li. Aby chtěl správně, musí být náležitě poučen, tj. vzdělán. Je patrné, že i v *Pampaedii* přetrvává Komenského silný a jedinečný důraz na svobodu lidské vůle, kterou v jejím rozhodování nemůže ovlivnit nikdo jiný kromě jejího vlastního držitele. Lidská vůle však může být nabádána, poučována a svým způsobem i korigována. Jakékoliv konečné rozhodnutí ale zůstává čistě v její kompetenci.⁴⁰⁸

Budou-li lidé zušlechťovat své dispozice, uskuteční se návrat ztraceného ráje, v němž budou v radosti propojeni Bůh, lidé i stvořené věci. Ačkoliv tento stav nastane v plné míře ve věčnosti, je třeba v době sklonku světa připravit alespoň počátky budoucího stavu.⁴⁰⁹

„Quicumque homo natus est, hominem agere discat, aut esse homo desinat. At desinere non potest. Quia opus Dei est; opera vero DEI in veritate fiunt. Facta infecta fieri non possunt. Redeat igitur unde naturae lapsu digressus est.“⁴¹⁰

⁴⁰⁴ CC II, s. 17-18, sl. 9-10.

⁴⁰⁵ CC II, s. 18, sl. 10-11. Srov. též na jiném místě: „Illius scopus est reparari ad imaginem Dei amissam, seu ad amissam liberi arbitrii perfectionem, quae consistit in electione boni et reprobatione mali, ut nempe homines discant vera nosse, bona velle, necessaria operari [...]“. Cit. dle CC II, s. 55, sl. 85.

⁴⁰⁶ CC II, s. 67, sl. 109.

⁴⁰⁷ Tamtéž.

⁴⁰⁸ CC II, s. 19-20, sl. 13-14.

⁴⁰⁹ CC II, s. 22, sl. 18.

⁴¹⁰ CC II, s. 22-23, sl. 19-20.

Pokud jde o nejvladnější charakteristiku člověka, je z výše zmíněného patrné, že Comenius klade opět nejsilnější důraz na vůli a svobodu rozhodování. Z hlediska filosofické a teologické argumentace z velké části opakuje důkazy, jež předložil v *Panegersii* a *Pansofii*: Boží obraz v člověku nesmí být porušován, a to zejména ne v jeho nejnobilitnější části, jíž je svoboda volby (*libertas electionum*). Dojde-li k narušení této svobody, z lidské vůle se stává ne-vůle (*noluntas*) a z člověka ne-člověk (*non-homo*).⁴¹¹ To, co je nyní zmíněno nově a v celkovém kontextu zdůrazněno, je potřeba lidského vzdělání vztahujícího se též na vůli, které tímto bude umožněno lépe a svobodněji se rozhodovat.⁴¹² Dalším člověka určujícím aspektem je i v předcházejících částech *Konsultace* uváděný rozum. Že je Komenského triáda třech nejvladnějších dispozic lidské mysli nevyhraněná a proměnlivá, dokazují četné pasáže *Pansofie* a taktéž určitá místa *Pampaedie*. Zde jsou jako třetí člen uváděny povětšinou výkonné schopnosti, nezřídka je místo nich však zmiňována schopnost řeči (*sermo*), popř. je přímo uváděna celá tetráda zmíněných mohutností.⁴¹³ V ohledu na rovinu explicitních vyjádření je možné uvést Komenského dvě vlastní definice člověka, jež nalezneme oddělené, upozaděné a jakoby bez významnějšího záměru zařazené v rámci pojednání o jednotlivých stupních škol *Pampaedie*. Člověk je podle první z nich obrazem Božím (*imago DEI*), obdařeným jakousi podobnou mocí (*simili quadam potentia*), rozumem a vůlí.⁴¹⁴ Ve druhé si Comenius na otázku *Homo quid est?* odpovídá *de facto* stejným způsobem: Obraz všemohoucího, vševědoucího, svatého a věčně blaženého Boha.⁴¹⁵ Ve srovnání s Komenského implicitními filosofickými a teologickými charakteristikami člověka tak toto výslovné vyjádření nepřináší mnoho nového.

Vzdělání zacílené na zúšlechtění člověka, jeho nejbytošnějších dispozic, jimž vévodí svobodná a neomezená vůle, v důsledku umožní poznat člověku stávající pokaženost vlastního uvažování, jednání a vůle, jež jej vede k sebezáhubě. Zúšlechtěné lidské mysli bude naopak dáno nahlédnout, že jedinou cestou ke spáse je následování Boha a podřízení své vůle vůli Boží. Rovněž tento závažný rys antropologického systému *Pansofie* je převzat a pevně

⁴¹¹ CC II, s. 26, sl. 27. O to pozoruhodnější je autorovo ojedinělé a nijak nespecifikované vyjádření ze *Schola Adolescentiae Pampaedie* hovořící o tom, že „*Hominis supra bruta dignitas a ratione pendet.*“ Cit. dle CC II, s. 98, sl. 171. Všechna další explicitní vyjádření, jakož i implicitní význam celého textu *Pampaedie* však hovoří jednoznačně pro ontologický primát vůle.

⁴¹² CC II, s. 26, sl. 27. Ke svodobě vůle a jejímu pojetí v *Pampaedii* srov. CC II, s. 31, sl. 37; CC II, s. 37, sl. 48; CC II, s. 38, sl. 50.

⁴¹³ Srov. kupř. CC II, s. 24, sl. 22. Dále Comenius dokonce nabízí dělení na pět či dvanáct stěžejních charakteristik člověka. Srov. CC II, s. 25, sl. 24-25. Srov. konečně CC II, s. 39, sl. 52, kde ve dvou po sobě následujících paragrafech pracuje Comenius s odlišnými triádami (podobně CC II, s. 61, sl. 96-97).

⁴¹⁴ CC II, s. 90, sl. 154.

⁴¹⁵ CC II, s. 97, sl. 169.

zasazen do rámce *Pampaedie*, která podrobně ukazuje, jak lze člověka k *resignatio* dovést. Podle Komenského je na místě začít s přípravou v raných dětských letech, kdy je třeba každého jedince přimět, aby poslouchal spíše cizí nežli svoji vůli.⁴¹⁶

Z hlediska vzdělávání (a nejen jeho, srov. *Pansofia*) dělí Komenský lidský život na sedm období, jimž odpovídá sedm různých škol vyznačujících se odlišnými cíli vzdělání, jakož i prostředky k jejich plnění užívanými. Jsou jimi škola zrození (*geniturae*), útlého dětství (*infantiae*), dětství (*pueritiae*), dospívání (*adolescentiae*), mladosti (*iuventutis*), dospělosti (*vitalitatis*) a škola stáří (*senii*).⁴¹⁷ Myslitelův důraz na nutnost počátků vzdělání již v mládí člověka je na jednu stranu unikátním z hlediska soudobých koncepcí školství a vzdělanosti, na stranu druhou snadno vysvětlitelným poukazem na hlavní cíl *Konsultace*, jímž je reparace klíčových dispozic lidské mysli, v důsledku čehož dojde k restituci třech fundamentálních lidských věcí. Takto napravená společnost se stane předobrazem a *de facto* i předpokladem budoucího uspořádání věcí ve *světě věčném*. Aby bylo možné docílit plné a náležité nápravy rozumu, výkonných schopností a zejména vůle, je třeba začít s jejich nápravou u co nejmladších, dosud zkažením nezasažených jedinců: „*Universalis mundi corruptela incipit in radicibus. Ergo universalis mundi reformatio inde quoque incipere debet.*“⁴¹⁸ Jen touto cestou bude dosaženo toho, že každý z lidí bude opravdu vědět, chtít a moci všechno, co vědět, chtít a moci opravdu má, tj. pravdivé, dobré a nezbytné.⁴¹⁹ Lidská vůle bude sjednocena (*uniatur*) s vůlí Boží, lidská moudrost (*prudentia*) bude podřízena (*subordinetur*) Boží prozřetelnosti (*providentia divina*) a lidské úsilí bude sledovat Boží pomoc a spoléhat se na ni.⁴²⁰

Další motivace Komenského důrazu na vzdělávání již od samotných počátků individuální lidské existence je patrná z jeho koncepce *dobré smrti*. Jak bylo výše uvedeno, správné podstoupení smrti je předpokladem vstupu do života věčného. Předpokladem správné smrti je však – vedle nezbytného vzdělání – správně prožitý život, k němuž je třeba být připraven již od samých jeho počátků. Dobrý život nelze realizovat jiným způsobem než dobrým a správným jednáním a konáním. K tomu se člověk rozhoduje na základě vlastní vůle, která si vybírá mezi tím, co rozum uzná za správné a co za špatné. Aby toho byl rozum adekvátně schopen, musí být nejprve poučen – tj. vzdělán či zušlechtěn. Vidíme opět, že tři

⁴¹⁶ CC II, s. 38, sl. 51.

⁴¹⁷ CC II, s. 41, sl. 57.

⁴¹⁸ Cit. dle CC II, s. 72, sl. 119. Dále srov. CC II, s. 43, sl. 61; CC II, s. 46, sl. 67. Stejnou argumentaci viz také v *Panorthosii*. CC II, s. 323, sl. 584.

⁴¹⁹ CC II, s. 56, sl. 86 a CC II, s. 58-59, sl. 91-92.

⁴²⁰ CC II, s. 59, sl. 93.

klíčové aspekty lidské mysli a jejich usměrnění náležitou výchovu jsou skutečně tím, co podle Komenského rozhoduje o kvalitě budoucího života, a to časného i věčného.⁴²¹

Otázce smrti věnuje Comenius, na rozdíl od jím uvedeného rozvržení jednotlivých vzdělávacích stupňů, vlastní školu – *schola mortis*. Starcům v ní doporučuje s přibývajícimi lety a ubývajícimi silami vřeleji a vřeleji pěstovat zbožnost a mravnost a k věcem tohoto světa se stavět s lhostejností. „*Decrepitis senibus pensum datur mortis amplexus, illaque comite, in vitam novam, immortalem ingressus.*“ Pouze takovéto umírání bude vstupem k životu věčnému, a tedy dovedností zemřít dobře (*bene mori*).⁴²² Pro úplnost výkladu dodejme, že Komenského porušení původně představeného schématu a jeho rozšíření o nový stupeň není zaviněno autorovou nedůsledností. Stejně jako *Pansofii* doplnil o osmý gradus, *svět věčný*, analogicky přiřadil do *Pampaedie* osmou školu, *školu smrti*. V rámci aplikace schématu mikro- a makrokosmu na Komenského pojetí člověka a světa je možné říci, že první škola, škola zrození, odpovídá pansofickému *mundus idealis*; škola útlého dětství světu pravzorovému (*possibilis*); škola dětství světu andělskému; škola dospívání světu materiálnímu; škola mladosti světu lidské dovednosti, škola dospělosti světu mravnímu; škola stáří světu duchovnímu a konečně – jak již bylo řečeno – škola smrti světu věčnému.⁴²³

S nemenší intenzitou rezonují v *Pampaedii* rovněž jiné prvky Komenského koncepce člověka, jež jsme měli možnost spatřit v *Pansofii*. I zde je totiž lidská bytost chápána jako z hlediska své vlastní existence cele otevřená a nevymezená a stran dalšího sebe-utváření svěřená výhradně do vlastních rukou.⁴²⁴ Tento jedinečný aspekt lidské bytosti nyní Comenius ilustruje na dětech, jež jsou podle jeho přesvědčení *in potentia* znalé všeho, *in actu* však vykazují pouze vědění toho, co se naučily.⁴²⁵ V *Pampaedii* nalezneme konečně stejně silný důraz na morálku, plynoucí z vědomí neomezené lidské svobody stran vlastní realizace. Koná-li člověk totéž co dobytek (*pecudes*), žije životem dobytčím, jestliže koná to, co je nejvlastnější lidem, vede život lidský. Činí-li nadto, co je vlastní andělům, pak se vyznačuje životem andělským.⁴²⁶

⁴²¹ CC II, s. 67-68, sl. 109-110. Dále srov. CC II, s. 115, sl. 204: „*Vita haec via est 2. ad mortem et aeternitatem.*“

⁴²² CC II, s. 127-129, sl. 228-232.

⁴²³ CC II, s. 129, sl. 232-233.

⁴²⁴ Srov. kupř. CC II, s. 111, sl. 197.

⁴²⁵ CC II, s. 77, sl. 128.

⁴²⁶ CC II, s. 93, sl. 161.

Na závěr dodejme, že jakkoliv je Komenského důraz na vzdělání či zušlechťování a jeho nezbytnost pro možnost spásy silný, není lidská vzdělanost (popř. vzděláním ke své ztracené dokonalosti opět dovedené základní mohutnosti lidské mysli) tím člověka bytostně určujícím. Z autorova vlastního výkladu je zjevné, že člověk nadaný sice lidskou podobou, avšak prázdné mysli (*mens vacua*), s koktavým jazykem, línou rukou, špatných mravů a Boha neznalý (*Dei ignarus*), je člověkem hrubým (*homo rudis*) – ovšem stále člověkem.⁴²⁷

3.5 *Panglottia, Panorthosia a Pannuthesia*

Pátá část Komenského *Konsultace, Panglottia*, není z hlediska myslitelova pojetí člověka nijak významnou.⁴²⁸ Jedinou pozoruhodnější pasáží je její první kapitola, v níž Comenius připomíná své vnímání člověka a jeho nejvznešenější části, myslí, jako obrazu Božího, jenž disponuje třemi hlavními nástroji (*organi*) – rozumem (*ratio*), řečí (*oratio*) a svobodným konáním (*operatio libera*).⁴²⁹ Setkáváme se tak opět s nejednotností Jana Amose stran pojetí lidské mysli a jejích klíčových složek, přičemž se potvrzuje, že dvě nejzásadnější – rozum a vůle – jsou uváděny vždy, zatímco na třetím místě je doplňují ponejvíce výkonné schopnosti, jež jsou však na různých místech *poradního díla* nahrazovány jinými dispozicemi.

Z hlediska úsilí analyzovat a systematizovat Komenského názory na člověka je třeba zmínit se též o funkci *Panglottie* jako celku. Jejím posláním je obnovit pro celé lidstvo

⁴²⁷ CC II, s. 73, sl. 120. Vyznění těchto Komenského slov evidentně protičečí závěrům J. L. L. Begona, jenž, když hovoří za Jana Amose, interpretuje tuto otázku zcela opačně. Srov. Begon, Joan Luís Llinás: *Millenarianism and symbolism in Comenius*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 32-33. Stejně tak se neshoduje ani se stanoviskem J. Popelové. Srov. Popelová, Jiřina: *Pojetí lidské přirozenosti u J. A. Komenského*. In: *Pedagogika – Časopis pro pedagogické vědy* 5 (XX), 1970, s. 684.

⁴²⁸ Ve své koncepci *panglottie* navazoval Jan Amos na četné předcházející pokusy o konstrukci univerzálního jazyka. Vedle učenců z okruhu M. Mersenna či S. Hartliba, z jejichž děl zcela jistě kriticky čerpal, zmiňme vlivy spisů Lodovica Viveše či Jakoba Böhma. O Vivesovi, Mersennovi a také le Mairem Komenský ostatně sám výslovně hovoří. Srov. Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia*. Sv. 14, s. 352, par. 8 a s. 356, par. 21. Dále srov. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 118; Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 366-376 či Přívratská, Jana: *Evropský myšlenkový vývoj jako inspirační zdroj Komenského pojetí jazyka*. In: SCeH 30 (XV), 1985, s. 21-32. K dalším možným zdrojům a obecnějšímu filosofickému kontextu snah o nový univerzální jazyk srov. Beneš, Jiří: *Historický rámeček Komenského myšlení o jazyce*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 157-162; Miškovská-Kozáková, Vlasta Tatjana: *Comenius's Linguistic Theory and Experiment*. In: AC 4/2 (XXVIII/2), 1979, s. 291-319; Miškovská-Kozáková, Vlasta Tatjana: *Comenius philosophe du langage*. In: SCeH 10 (V), 1975, s. 21-58; Přívratská, Jana: *K filozofické povaze univerzálního jazyka J. A. Komenského*. In: SCeH 29 (XV) 1985, s. 163-167; Přívratská, Jana: *Panglottia – the Universal Reform of Language*. In: AC 5 (XXIX), 1983, s. 133-142; Přívratská, Jana: *The Methodological Approach in the Linguistic Studies of Comenius*. In: AC 7 (XXXI), 1987, s. 91-102; Sousedík, Stanislav: *Univerzální jazyk v české filozofii 17. století*. In: SCeH 40 (XX), 1990, s. 42-73 a rovněž příspěvky v SCeH 38 (XIX), 1989, věnované této tematice. Dodejme, že bývá také upozorňováno na možný vliv myšlenek Baconových. Srov. Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 580-581. Jen u Komenského je ovšem pokus o nový univerzální jazyk zakomponován do soustavnějšího díla, jež jej svým zacílením přesahuje. Srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 200.

⁴²⁹ CC II, s. 155, sl. 256 a CC II, s. 189, sl. 324.

schopnost dorozumět se. Právě řeč je totiž podle Jana Amose pojítkem lidské společnosti a stav současné nepřehledné mnohosti jazyků je jednou z příčin rozvrácenosti společenských poměrů a zásadní překážkou jejich restituce. V konečném důsledku tato jazyková zmatenost způsobuje mezilidské a mezinárodní rozpory, jakož i násilí a války.⁴³⁰

„Plenum itaque dilaceratae societatis humanae remedium, plenaque humanae societatis reconvulsio, lumen, laetitia, non nisi a reparato communi vinculo lingua sperari possunt.“⁴³¹

V ohledu na hlavní předmět zkoumání této práce je však mnohem pozoruhodnější následující část *Consultatio – Panorthosia*.⁴³² Vše, co bylo v předešlých částech *poradního díla* řečeno, směřovalo totiž podle Komenského k jedinému, a to ukázat nezbytnost nápravy třech božích darů v člověku, jimiž jsou rozum (*intellectus*), vůle (*voluntas*) a schopnost (*potestas*), jež zakládají veškeré lidské jednání (*actiones*). Jedině pokud by všichni lidé chápali pravdu věcí, chtěli Boha, toužili nalézt k němu cestu a konali vše pro zabezpečení společného pokoje (*tranquillitas*), našli by cestu k nápravě věcí lidských. Tato pravá náprava (*vera emendatio*), „*seu reformatio, et reparatio, et restitutio, aut etiam regeneratio*“, by totiž znamenala nejen opravení třech základních dispozic lidské mysli, rozumu, vůle a výkonných schopností, nýbrž i třech základních lidských věcí, jež z nich vyvěrají. Náležitě poznání a zacházení s věcmi by znamenalo pravou filosofii (*philosophia vera*), náležité spojení s lidmi a se sebou samými pravou politiku (*politica vera*), náležité spojení s Bohem pravé náboženství (*religio vera*): „*Reformatio igitur vera et perfecta dicenda erit, quae homines vere reformatos, hoc est vere eruditos, vere pios, vere pacatos, reddat.*“⁴³³

Takovýto počín by nebyl pouhou nápravou, ale všenápravou (*Παν-Ορθωσίαν*), plnou nápravou všech (*omnium*) lidí bez rozdílu pohlaví, stavu, profese či národa. *Panorthosia* by byla uskutečněna ve všem (*in omnibus*), co člověka činí člověkem, tj. ve schopnostech zacházet s věcmi (filosofie), druhými lidmi (politika) a Bohem (náboženství) a konečně také veskrze (*omnino*), což by znamenalo vytvoření filosofie nejen pravdivé, ale i všeobecné

⁴³⁰ CC II, s. 155-156, sl. 257-258.

⁴³¹ CC II, s. 165, sl. 276.

⁴³² Již před Komenského vystoupením byly prezentovány plány na všeobecnou obnovu lidské vzdělanosti, jakož i restituci samotného člověka a jeho záležitostí, nikdy však v takové šíři a univerzalitě jako u Jana Amose. Z autorů významných emendačních pokusů uveďme kupř. již diskutované T. Campanellu, F. Bacona, rosenkruciány či rozličné pansofisty těžící mj. i z Paracelsa a Böhma. Blíže k problematice srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 46-47 a Wernisch, Martin: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch. Text a dějinný kontext*. Praha 2007, s. 141.

⁴³³ CC II, s. 211-212, sl. 360-362.

(*catholica*). Ta by korespondovala se všemi smyslově a rozumově poznatelnými věcmi natolik, že by s ní nebylo možné nesouhlasit. Stejně tak by bylo vytvořeno náboženství nejen pravdivé, ale všeobecné (*catholica*), které by odhalovalo tajemství Boží natolik, že by nebylo člověka, jenž by se k němu nepřiklonil. To by v neposlední řadě doplnila pravá a všeobecná politika, jež by celé lidstvo zahrnuje v jeden bezpečný a klidný řád.⁴³⁴ Jedině touto cestou by bylo možné dosáhnout blaženého stavu světa (*beatus mundi status*).⁴³⁵

Vidíme tedy, že ani *Panorthosia* nenarušuje základní schéma Komenského antropologické koncepce, jež jsme měli možnost spatřit v předcházejícím výkladu. Člověk je i zde chápán jako Boží obraz charakterizovatelný ponejvíce svou myslí, jejími třemi základními částmi a jim odpovídajícími vrozenými obecnými pojmy, puzeními a schopnostmi, jež dávají následně vzniknout třem lidským věcem.⁴³⁶ To ostatně potvrzuje výslovně sám myslitel:

*„HOMINES sunt: Creatura scilicet arbitrii sui, ad Creatoris similitudinem facta, et in manu consilii sui adeo relictas, ut se proprio arbitratu regere gaudeat, malitque in scito regimine proprio, propriisque a salutis via aberrationibus, perire, quam ad meliora invita cogi.“*⁴³⁷

Svoboda lidské vůle je i v *Panorthosii* chápána tak široce, že není a nemůže být omezována ani samotným Bohem, který může člověka nabádat a přemlouvat, nikoliv jej však nutit a přemáhat.⁴³⁸

V ohledu na konkrétní všenápravné snahy je podle Komenského zjevné, že naděje na úspěšnou realizaci emendace lidských věcí je nepochybnou. V tomto přesvědčení se opírá zejména o tři kategorie argumentů – rozumové, založené na interpretaci *Písma* a vplynuvší z vlastního přímého pozorování skutečnosti. Všem je společným jmenovatelem silný

⁴³⁴ CC II, s. 212, sl. 362-363. Podobně srov. i CC II, s. 311-312, sl. 561-562. Podrobněji ke Komenského názorům na reparaci politiky srov. Válka, Josef: *Komenského pojetí politiky a pokus o překonání machiavelismu*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 283-292.

⁴³⁵ CC II, s. 213, sl. 365.

⁴³⁶ Srov. zejm. CC II, s. 270, sl. 478: „*Harum rerum in nobis fundamenta ipsa aeterna sapientia posuint. Dum nos ut tales fieri possemus, communibus lucidis notitiis, communibus acribus stimulis ac instinctibus, communibus denique ad quicquid expedit agendum sufficientibus facultatibus instruxit. In quibus tribus, si recte administrentur, bases et normae omnium sciendorum, volendorum, agendorum, eoque universalis in philosophia, religione, politia consensus, fundamenta sita sunt.*“

⁴³⁷ CC II, s. 245, sl. 428 a CC II, s. 257, sl. 453.

⁴³⁸ CC II, s. 245, sl. 428-429.

eschatologický nádech, jenž rezonuje nejen v *Panorthosii*, ale je *de facto* jedním z pilířů celé *Porady* (blíže k této otázce viz 4.7).⁴³⁹

Stejně jako v předešlých částech *Konsultace*, zdůrazňuje Komenský i v *Panorthosii* nezbytnost a nedílnost spolupráce mezi Bohem a člověkem. Jejich partnerství je zásadní pro samotné Stvoření a jeho další dotváření, ale také pro jeho završení, jemuž bude obecná náprava lidských věcí předcházet. Panorthosia bude realizována jako společné dílo Nového Adama, Krista a lidí. Ačkoliv by Bůh mohl uskutečnit nápravu světa bez lidského přičinění, neučiní tak: „*Homo in spiritualibus nihil potest sine Deo, sed Deus nihil vult sine Homine.*“ V tomto svém přesvědčení se Comenius opírá jak o *Písmo*, tak o jeho následný výklad z pera Augustinova.⁴⁴⁰ Zjednodušeně lze říci, že stejně jako byl pád člověka zaviněn Satanem, avšak umožněn lidskou spoluprací, bude náprava dílem Kristovým, který ovšem vyžaduje spolupráci člověka:

„*Illius itaque solius est posse, sed nostrum esse debet velle. Atque tum fiet, ut posse quoque fiat nostrum [...].*“⁴⁴¹

Charakteristika člověka jako tvora nadaného především svobodnou vůlí se v tomto světle jeví ještě opodstatněnější. Na člověku je Bohem vyžadováno nebýt nečinným divákem, nýbrž být horlivým spolupracovníkem, je poctěn možností participovat na své spáse. Člověk velebí Boha tím, že koná to, co vidí konat svůj vzor.⁴⁴² Naopak, jakákoliv podoba lidské nečinnosti je pokoušením Boha.⁴⁴³

Současný stav lidských záležitostí je podle Jana Amose žalostný. Pouze málokdo z lidí si uvědomuje, že je prostřednictvím vzdělání, náboženství a politiky členem lidské společnosti

⁴³⁹ CC II, s. 215-230, sl. 369-399.

⁴⁴⁰ CC II, s. 232, sl. 402. Ke zdrojům srov. Aurelius Augustinus: *Sermo* 169,11 (Migne PL 38, 922-923) a Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svazek III. Praha 1992, pozn. 95 na s. 442, kde jsou jednotlivé narážky na *Písmo* identifikovány. Ke koncepci spolupráce Boha a člověka u Augustina srov. Blum, Paul Richard: *Warum ruhte Gott am Siebten Tag?* In: Týž: *Das Wagnis, ein Mensch zu sein. Geschichte – Natur – Religion. Studien zur neuzeitlichen Philosophie – Philosophie: Forschung und Wissenschaft*. Band 31, Wien – Zürich – Berlin 2010, s. 300-305.

⁴⁴¹ CC II, s. 232, sl. 403.

⁴⁴² CC II, s. 233, sl. 405.

⁴⁴³ Srov. CC II 234, sl. 406: „*Quomodo enim non peccet, qui orare a Christo doctus, et forte orans, Sanctificetur Nomen Tuum, ipse tamen non sanctificat? Adveniat Regnum Tuum. Ipse tamen Regnum Dei non quaerit? Fiat voluntas Tua. Ipse tamen voluntatem Dei non facit? Da panem quotidianum. Ipse tamen labore honesto panem non quaerit? Remitte peccata. Ipse tamen peccare non cessat? Neinducas in tentationem. Ipse tamen tentationes non declinat? Quid hoc inquam nisi Deum tentare est? Quid nisi in os illudere Deo?*“

a že je jeho hlavním cílem, aby byl již zde, v tomto časném světě, třiben obraz Boží v člověku a tento svět tak byl přiveden k branám věčnosti. Lidé se naopak domnívají, že cílem jejich života není nic jiného než výdělek, pohodlnost, bohatství a pýcha. Důsledkem pokaženého vnímání cíle je i volba zvrácených prostředků: školy, hlavní oblast, v níž se realizuje první z lidských věcí, filosofie, nevedou správně lidi k moudrosti; církve představující konkrétně realizované náboženství necílí přesně ke zbožnosti; ani obce, zhmotňující zásady politiky, se nezaměřují přímo na mír a pokoj.⁴⁴⁴ Tento nános nečistot ve školách, církvích a obcích je podle Komenského natolik silný, že k jeho odstranění již nepostačuje samotné lidské úsilí.⁴⁴⁵ S pomocí Boží milosti však bude člověk schopen své tři hlavní záležitosti vyčistit a restituovat. Základem tohoto procesu musí být náprava třech fundamentálních pre-dispozic lidské mysli, které musejí bezvýhradně čerpat ze třech Božích svítlen, tj. zdrojů poznání představených Janem Amosem v *Panaugii*.⁴⁴⁶ Člověk nejprve musí obrátit svou pozornost k těmto zdrojům poznání a odstranit překážky, které brání jejich adekvátnímu poznání. Knihu přírody čili Boží skutky učiněné v přírodě člověk nepoznává plně pro změť vlastních skutků a nekonečného shonu. Druhá kniha, lidská mysl, naplněná otisky Boží moudrosti, je zatemňována nesčíslnými lidskými výmysly. Konečně třetí zdroj světla, *knihy boží*, k člověku svým obsahem nepronikají cele a náležitě pro přeplněnost světa knihami lidskými.⁴⁴⁷

Kýžená restituce může být realizována, jak již bylo zmíněno, jen prostřednictvím Krista a za lidské spolupráce. Je proto zřejmé, že samotný počátek nápravy musí nastat mezi křesťany, kterým jediným je zatím dáno patřit do knih Božích, a být tedy účastnými zjevené Boží moudrosti. Křesťané musejí mít stále na paměti, že v díle obnovy nekonají dílo své, ale dílo Kristovo, jehož síla se dovršuje v jejich slabosti.⁴⁴⁸ Pokud jde o restituci jako takovou, jejím obecným cílem a *de facto* i definicí je na jedné straně záměr uvést dobré věci propadnuvší zkáze v jejich původní dobrý stav, na straně druhé v jednotném souladu s tím otevřít dveře novému uspořádání věcí. Veškeré lidské záležitosti mají být uspořádány zcela nově, avšak podle starých idejí, které představil sám Komenský ve světě ideálním.⁴⁴⁹

Viděli jsme již v *Panegersii*, že lidské věci nejsou pokažené docela (což by jejich nápravu znemožňovalo), že jsou spíše roztráštěné a pomýlené, a jejich emendace je tím pádem

⁴⁴⁴ CC II, s. 236, sl. 411.

⁴⁴⁵ CC II, s. 237, sl. 412.

⁴⁴⁶ CC II, s. 237-238, sl. 413-414.

⁴⁴⁷ CC II, s. 239, sl. 417.

⁴⁴⁸ CC II, s. 240-241, sl. 419-421. Ke zdroji srov. 2 K 12,9.

⁴⁴⁹ CC II, s. 269-270, sl. 477-478.

možná.⁴⁵⁰ K jejich nápravě se však musí přistoupit nejen částečně, nýbrž cele a univerzálně.⁴⁵¹ Soudržnost Komenského antropologického konceptu ilustruje i další podmínka realizace *panorthosie*: K všenápravě je třeba přistupovat postupně a nejvážnější věci mají být ponechány na konec. Tak je třeba nejprve reformovat lidský styk s věcmi, poté lidskou smyslovou výbavu umožňující rozumové poznání. To konečně předchází vůli a jejím volbám, jež mají být, coby nejnobilitnější a pro člověka nejzásadnější, napraveny jako poslední.⁴⁵²

Nejvyšší míra nobility přiřčená právě vůli je evidentní taktéž z Komenského konkrétního návodu na nápravu věcí lidských. Nejprve má být podle jeho představ restituována filosofie (vyvěrající z lidského rozumu), poté politika (založená na moci či výkonných schopnostech) a až jako poslední náboženství (vyrůstající z vůle); tyto budou nejen obnoveny, ale i transformovány ve filosofii, politiku a náboženství nové. Současná podoba těchto hlavních odvětví lidské činnosti je totiž velmi neutěšená: všechny jsou poskvrněny individualismem, stranickostí a násilnictvím.⁴⁵³ Veškerá cesta k napravení současných omylů je jedna jediná: „*Redire unde digressus sis.*“ Ve snaze o emendaci pokažených lidských věcí se musíme navrátit zpět na společnou cestu všeobecnosti (*via universalitatis*), jednoduchosti (*simpliciatatis*) a dobrovolnosti (*spontaneitatis*), z níž lidstvo sešlo.⁴⁵⁴

Koherenci a vnitřní jednotu Comeniových náhledů na člověka dokazuje v neposlední řadě rovněž druhá strana antropologické mince. V *Pansofii*, kde byl člověk nahlédnut dosud nejdetailněji a nejkomplexněji, byla lidská bytost nejintimněji ztotožněna se svou myslí, již dominuje svobodná vůle. Na druhou stranu, pro možnost spásy každého člověka bylo uznáno za nezbytné se na základě vlastního svobodného rozhodnutí této svobody rozhodování vzdát a vlastní vůli podříditi vůli Boží. Z těchto nesmírně vysokých nároků na člověka neslevuje náš myslitel ani v *Panorthosii*, kde jednoznačně velí člověku vzdát se své vůle a následovat vůli Stvořitelovu.⁴⁵⁵ Opačné rozhodnutí nadto označuje za nejnebezpečnější rozhodnutí vedoucí až k záhubě daného jedince. Nejdůležitějším rozhodnutím lidského života, znamenajícím příklon ke spáse či zatracení, je tak rozhodnutí o podřízení vlastní vůle. V *Panorthosii* Comenius tento apel rozšiřuje na celou mysl a její dispozice: podrobit je třeba také myšlenky a skutky

⁴⁵⁰ CC II, s. 242, sl. 422. V dokazování pokaženosti lidských věcí se Komenský opírá jak o vlastní pozorování, tak o své předchůdce na poli filosofie i teologie. Bohužel bez dalších referencí se v tomto kontextu odvolává na svědectví církevních otců a na názory Husovy, Lutherovy, Kalvínovy a Campanellovy. Srov. CC II, s. 365-366, sl. 669-670.

⁴⁵¹ CC II, s. 243, sl. 425.

⁴⁵² CC II, s. 244, sl. 426.

⁴⁵³ CC II, s. 246, sl. 431.

⁴⁵⁴ CC II, s. 248, sl. 435.

⁴⁵⁵ CC II, s. 249, sl. 437.

myšlenkám a skutkům Božím; podrobení vůle však zůstává imperativem dalece nejzávažnějším.⁴⁵⁶ Jedině takto bude napraveno nerozvážené jednání lidí vůči Bohu, odstraněna nezbožnost (*profanitas*) a otevřena cesta hlavnímu cíli lidského života – spáse a vstupu do života věčného.

Pro možnost nápravy pokazených věcí tohoto světa, jejíž dovršení bude předstupněm světa věčného, bude nutným odstranit nejen nezbožnost charakterizující současný vztah lidí k Bohu, ale také nelidskost (*inhumanitas*), jež vystihuje vzájemné vztahy mezi lidmi samotnými. Kvůli stávajícímu narušení lidského rozumu přetrvává mezi lidmi rozdílnost názorů, kvůli pokřivenosti vůle narušuje mezilidské vztahy nenávist a pro zneužívání sil existují všudypřítomné křivdy a pronásledování. Tyto defekty chápe Comenius jako nelidskost:

„[...] *quia homini ad imaginem Dei condito undique blando, suavi, placido esse conveniebat. Nunc autem, dum Homo homini dissidet, Homo hominem ferre nequit, Homo in hominem furit, manifesta a natura humana degeneratio est.*“

A co je horší, dodává, podobné případy se nevyskytují mezi žádnými jinými bytostmi, vyjma divokých psů (*degeneres canes*).⁴⁵⁷ Pro odstranění nelidskosti a znovunastolení lidskosti (*humanitas*) je třeba přikročit k amnestii (*amnestia*), tedy vymazat a odpustit dávné spory, nastolit vzájemnou toleranci (*tolerantia*) a konečně dojít smíření (*reconciliatio*) mezi všemi lidmi.⁴⁵⁸

V *Panorthosii* tak ke Komenského antropologickému systému přistupuje další prvek. K nápravě věcí lidských a realizaci konečného cíle lidské bytosti, jímž je účast na spáse a věčném životě, vede pouze cesta dobrovolné rezignace a podřízení vlastní vůle vůli Boží. V *Pampaedii* bylo doplněno, že tuto cestu usnadní, ne-li vůbec umožní, zušlechtění třech dispozic lidské mysli (v čele s vůlí) prostřednictvím vzdělání. Aby bylo rozhodovací pole vůle vyčištěno na nejvyšší míru, je třeba odstranit další, poslední překážku, jež přistupuje v *Panorthosii* – všudypřítomné násilí. Jedině tak bude možné navrátit lidskému rodu (*genti humanae*) svobodu filosofickou (*philosophica libertas*), náboženskou (*religiosa*) a politickou

⁴⁵⁶ CC II, s. 249-250, sl. 437-439.

⁴⁵⁷ CC II, s. 251, sl. 440-441.

⁴⁵⁸ CC II, s. 251, sl. 441.

(*politica*).⁴⁵⁹ Komenského dlouhá a náročná cesta k vystavění koherentního antropologického systému vrcholí faktickou identifikací člověka a svobody:

*„Libertas inquam, delicatissimum hominis bonum, et illi concreatum, et ab illo inseparabile, nisi cum intereundum est.“*⁴⁶⁰

Není pochyb, že právě svoboda lidské vůle je tím člověka bytostně určujícím a od člověka neoddělitelným. Neboť si problematika Komenského postoje k násilí v *poradním díle* zaslouží vyšší míry naší pozornosti, bude uceleně pojednána ve zvláštní podkapitole (4.5).

Vraťme se nyní k hlavnímu poslání *Panorthosie*, jímž je náprava věcí lidských. V předcházejících odstavcích bylo řečeno, že cílem všenápravy je propojení starého, Bohem ukázaného řádu a nového přístupu k lidem, Bohu a věcem, v jehož důsledku spatří světlo světa nová, pravdivá a obecná filosofie; nové, pravdivé a obecné náboženství a nová, pravdivá a obecná politika. Každá z těchto oblastí lidského snažení bude sjednocena v jedno společné úsilí. V jedinou filosofii následující Krista jako učitele, v jediné náboženství vedené Kristem jako veleknězem a v jedinou politiku spravovanou Kristem jako vládcem:

*„Ita ultima haec, quae desideratur, reformatio, revocat a partialitate et sectis omnes, colligitque in universalitatem, hoc est catholicismum verum omnes. Ut sublatis factionibus in philosophia, religione, politia, omnes incipiamus esse Catholici. Hoc est, non Platonici, Aristotelici, Stocici etc., sed Philosophi. Non Lutherani, Calviniani, Pontifici etc., sed Christiani. Non Austriaci, Hispanici, Gallici etc., sed omnes ex aequo boni Politici, liberae Reipublicae Mundanae Cives.“*⁴⁶¹

Základním určením nové obecné filosofie bude uvedení lidské mysli k dokonalosti, tj. do stavu, v němž bude opět skutečným a pravým obrazem mysli věčné, jenž náležitě a bez porušení vše dokonale poznává prostřednictvím třech Božích svítlen (knihy přírody, lidské mysli a *Písma*). Protože se konkrétní aspekty nápravy filosofie bezprostředně nedotýkají tématu této práce, omezme se pouze na konstatování, že takto napravená a univerzální

⁴⁵⁹ CC II, s. 271, sl. 481.

⁴⁶⁰ CC II, s. 272, sl. 482.

⁴⁶¹ Tamtéž.

filosofie nebude pouhou filosofií, nýbrž pansofií; jsouc nikoliv služkou teologie (*ancilla*), ale spolu s politikou její sestrou (*soror*).⁴⁶²

Hlavním posláním nové obecné politiky bude analogicky péče o odstranění válek a zachování míru (*pax*) a klidu (*quietas*) v jakémkoliv lidském společenství.⁴⁶³

Nejvyšší míra pozornosti je věnována otázce nápravy rozhodující z lidských věcí, náboženství, jež bude přetvořeno v náboženství nové, obecné a univerzální. To bude charakteristické naprostým a dokonalým spojením s Bohem, zejména tak, jak Komenský vyložil v *Pansofii* a jejím *Mundus spiritualis*. Prostřednictvím rozšiřování víry, lásky a naděje (*spes, amor, fides*) by toto náboženství konečně přispělo k přetvoření člověka a světa v království Boží a nebe na zemi (*Regnum Dei et Caelum in Terra*).⁴⁶⁴ Abychom byli schopni Komenského ideje reparace a transformace náboženství pochopit náležitě, věnujeme rovněž těmto jeho myšlenkám v další podkapitole několik slov (viz 4.6).

Přese vše, co bylo řečeno, a přes velmi silný důraz na nutnost nápravy lidských věcí, a tedy i na emendaci *tohoto* časného světa, nesmíme zapomínat na hlavní cíl *Panorthosie* a *Obecné porady* vůbec. Všeobecné dobro (*bonum universale*), jež přinesou napravené filosofie, náboženství a politika, musí znamenat konec časných (*sub Caelo*) tužeb. Je proto nutné, aby nová, obecná filosofie dokonale refleктоvala Boží moudrost (*sapientia*) a uvedla v soulad lidská díla s přírodou. Nová, obecná politika musí představovat odraz Boží moci (*potentia*) a zasadit se o rozšíření a zachování klidu a pokoje. Náboženství konečně musí být obrazem Boží dobroty (*bonitas*), jehož cílem je nastolení plného souhlasu lidské vůle s vůlí Boží (*voluntatis humanae cum divina plenus consensus*).⁴⁶⁵ Všechny tři disciplíny se v posledku musejí zasazovat o dosažení posledního cíle (*finis ultimus*), jímž je přivedení člověka k Bohu do blažené věčnosti (*in beatam aeternitatem*). Vidíme, že Komenského mohutná a komplikovaná antropologická stavba přibírá další nosný prvek své konstrukce. O zušlechtění a dokonalé očištění potenciálně nekonečně svobodné lidské vůle, která jediná může rozhodnout o spáse či zavržení vlastního nositele, se musí zasadit nejen vzdělání a odstranění násilí v lidských věcech, ale i náprava věcí lidských jako taková. Zdokonalení náboženství není myslitelné bez podřízení lidské vůle vůli Boží: „*Respectu Dei profundissima*

⁴⁶² CC II, s. 280-285, sl. 499-508.

⁴⁶³ CC II, s. 285-288, sl. 508-514.

⁴⁶⁴ CC II, s. 291, sl. 520.

⁴⁶⁵ CC II, s. 277, sl. 492-493.

requiritur sui abnegatio sive resignatio [...].⁴⁶⁶ To však nelze uskutečnit bez adekvátní nápravy současného pomýleného stavu této nejvýznačnější lidské věci.⁴⁶⁷ Protože se na poli lidských věcí nenalézá ani uspokojení lidských tužeb, ani završení lidské dokonalosti, musí právě náboženství nasměrovat člověka k pozvednutí se nad sebe samého (*elevare hominem supra se*) i nad vše ostatní až k samotnému Bohu.⁴⁶⁸ Dalším důkazem naléhavé potřeby reformovat náboženství a ostatní dvě lidské věci je Komenskému jeho silné eschatologické přesvědčení: V posledním věku světa (*ultimo mundi seculo*) je nutné dospět k posledním a nejvyšším věcem do takové míry, do jaké je to jen v podmínkách tohoto časného světa možné.⁴⁶⁹

Jakkoliv není snahou této práce analyzovat a rekonstruovat celý filosofický a teologický systém *Konsultace*, je nezbytné alespoň zmínit další klíčové aspekty *Panorthosie*. Pro možnost úspěšné realizace a udržení všenápravy považuje Comenius za nutné zříditi instituce (*forum*) shromažďující filosofy (*Collegium Lucis*), teology (*Consistorium*) i politiky (*Dicasterium*), jež by dbaly o zabezpečení porozumění ve filosofii, zbožnosti v náboženství a míru v mezilidském a mezinárodním styku.⁴⁷⁰

Podobně neshledáváme nutným věnovat detailní pozornost Komenského představám o konkrétním postupu nápravy. Omezíme se proto na několik důležitějších a k antropologické tematice relevantních poznámek. Bylo již mnohokrát zmíněno, že pro možnost emendace lidských věcí je nezbytně nutnou spolupráce lidského úsilí a Boží (Kristovy) přízně. V tomto společném díle je podle Komenského třeba jako první reformovat filosofii, jež napraví vztah

⁴⁶⁶ „[...] *quae est exinere seipsum e potestate non solum perpetui tentatoris Satanae et mundi, sed et sui, et hominum et rerum, ut te soli Deo inhabitandum regendumque tradas nexu immediato immutabiliter.*“ Cit dle CC II, s. 289, sl. 517. V dalším výkladu Comenius zdůrazňuje, že hlavními prostředky pro sjednocení vůle člověka s vůlí jeho Tvůrce jsou především bohoslužba a modlitba. Kázáním je povzbuzována lidská vůle, aby se přizpůsobila té Boží, modlitbou naopak člověk usiluje podnítit Boha k přiblížení se své vlastní vůli. Srov. CC II, s. 347, sl. 633

⁴⁶⁷ Nobilita lidské vůle a na ní založené teologie je na tomto místě zdůrazněna i skutečností, že nyní Komenský za obraz Boží v člověku považuje právě a jedině ji. Srov. CC II, s. 279, sl. 497. Dále srov. CC II, s. 284, sl. 506, kde se Jan Amos vyjadřuje ve stejném smyslu. To ostatně dosvědčuje také *Panegersia*, v níž je *religio* vyzdvíženo nad ostatní dvě lidské věci. Srov. CC I, s. 58, sl. 44.

⁴⁶⁸ CC II, s. 277, sl. 493.

⁴⁶⁹ CC II, s. 278, sl. 494. Dále srov. CC II, s. 289, sl. 516-517: „*Verbo. Reductio animarum in Deum, vitaeque coelestis iam sub Caelo inchoatio, ut sine externis etiam ritibus coli possit Deus in spiritu et veritate, religioque nostra sit undique cohaerens sine hiatu, plana sine salebris, segura sine periculo. Solvere itaque debet omnes conscientiarum scrupulos.*“

⁴⁷⁰ CC II, s. 299, sl. 536. Blíže k tématu srov. CC II, s. 297-310, sl. 533-559. K otázce Komenského předchůdců a následovníků v této záležitosti pak srov. Patočka, Jan: *Doslov [ke knize Gentium salutis reparator – Posel míru a blaha národů]*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 130-134 či Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 223-227. K podobnostem *Collegia lucis* a Baconova *Domu Šalomounova* srov. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 73.

člověka k věcem. To umožní reparaci lidského vztahu k Bohu (náboženství), jež konečně zpřístupní napravení politiky a vzájemných vztahů mezi lidmi (zde myslitel poněkud upravuje dříve předkládané pořadí nápravy). Tento postup ovšem předpokládá další podmínku: aby bylo možné napravit celé lidstvo, je nejprve třeba napravit jednotlivce, což bude umožněno teprve tehdy, budou-li napraveny školy a jejich nástroje, knihy. Ty ovšem nebudou napraveny dříve než metoda náležitého obcování s jejich předmětem – věcmi – tedy filosofie. Máme tak nyní opět možnost spatřit v historickém kontextu nebývale silný důraz na vzdělání každého lidského jedince a na jeho nezbytnost pro předpoklad úspěšnosti procesu dotváření člověka (srov. mimoto i pojetí knih jako „*appropriata formaturae hominum instrumenta*“).⁴⁷¹ Nejen z tohoto důvodu je nutné, aby s nápravou začal každý člověk u sebe samého (*reformatio suiipsius*) a obrodil se (*renasco*), tj. svůj rozum, vůli a výkonné schopnosti přivedl opět k podobě Boží (*ad similitudinem Dei*):⁴⁷²

„*Extra hanc ad SE et in SE, ad Deum et in Deum revertendi viam, nulla speranda est salus, nulla tranquillitas, nulla felicitas. [...] Quia non alibi est quam in luce lux, in quiete quies, in uno omnia.*“⁴⁷³

Náprava sebe samého má být dále rozšířena v nápravu nejbližších, tj. rodiny, následována pak nápravou škol a vzdělání (o tom viz výše a v *Pansofii*) ztotožňovaném nyní v podstatě s filosofií.⁴⁷⁴ To umožní zahájení emendace církví (*ecclesiarum*)⁴⁷⁵ a veřejných záležitostí (*politiarum*).⁴⁷⁶ Zárukou univerzální reformace bude svolání světového sněmu (*Comitia Orbis*) neboli ekumenického koncilu (*Concilium Oecumenicum*).⁴⁷⁷

Závěrem líčení Komenského názorů na člověka vtělených do *Panorthosie* uveďme, že *Všenáprava* metodologicky navazuje na *Panaugii* a *Pansofii* a pomáhá dokreslovat obrysy celého myslitelova filosoficko-teologického systému. Filosofii totiž Comenius vnímá jako *panaugii* obecně aplikovanou na věci, politiku pak analogicky jako *panaugii* užitou vůči lidem a náboženství jako její realizaci ve vztahu k Bohu. Z hlediska *Pansofie* je nutno říci, že

⁴⁷¹ CC II, s. 313-313, sl. 562-564.

⁴⁷² CC II, s. 315, sl. 569 a CC II, s. 317-318, sl. 573-574.

⁴⁷³ CC II, s. 318, sl. 574.

⁴⁷⁴ Blíže k tomu srov. CC II, s. 318-330, sl. 575-598.

⁴⁷⁵ Blíže k tomu srov. CC II, s. 330-349, sl. 598-637.

⁴⁷⁶ Blíže k tomu srov. CC II, s. 349-360, sl. 637-658.

⁴⁷⁷ Blíže k tomu srov. CC II, s. 360-371, sl. 658-681.

nová obecná filosofie je pojmána jako uskutečňovatel pansofického *mundus artificialis*, politika *mundus moralis* a náboženství *mundus spiritualis*.⁴⁷⁸

Několik pro naše zkoumání významných míst nalezneme konečně i v sedmé, závěrečné části *Konsultace, Pannuthesii*. Za prvé, Komenský opakuje své pevné přesvědčení o zhoubnosti násilí a válek a horuje o jejich odstranění: nejprve mezi filosofy, teology a státníky, v důsledku toho posléze i v celku lidstva jako takového.⁴⁷⁹ Zřeknutí se násilí a rozporů mezi představiteli základních lidských věcí je mimoto jediným způsobem, jak přivést k *pravé* víře také nevěřící (*infidelis*), kteří až tehdy budou schopni poznat v Kristovi světlo a svou spásu (*lucem et salutem agnoscere*). „*At non gladium, non ignem, non vim, non odium, non pertinatiam, aut sophisticationem.*“⁴⁸⁰ Naopak, ponechání současného stavu zuřivosti a válčení bude nutně znamenat zkázu nejprve třech základních lidských věcí, a v důsledku i lidstva jako takového.⁴⁸¹

Za druhé je v *Pannuthesii* opět zdůrazněn základní eschatologický motiv celé *Porady*. Dílo nápravy může být urychleno jakýmkoliv člověkem, jenž se vydá na cestu a započne sebenápravou (jak bylo zmíněno v *Panorthosii*). Tato výzva je podle Jana Amose o to silnější, že je možné spatřovat blížící se konec světa a počátek věčnosti.⁴⁸²

„*Ecce dies ultima instat Orbi, qua Coelum et Terra igne conflagrabunt, una cum armamentariis, arcibus, munitionibusque vestris, et conflabit una totum opus vestrum, gloriaque vestra.*“⁴⁸³

Dalším pozoruhodným střípkem Komenského antropologické mozaiky je myslitelovo ztotožnění lidské mysli s *perpetuum mobile* (či snad terminologicky lépe – s *motus perpetuus*).⁴⁸⁴ Již v úvodu *Pansofie* Jan Amos konstatuje, že v oblasti přírody započal své hledání věčného a nekonečného pohybu (*motuus perpetuus spontaneus*), jenž by se vyrovnal pohybu nebeskému (*Coeli amemulum*). Nalezl jej však až v člověku, v jeho mysli (*mens*), vůli (*voluntas*) a citech (*affectus*).⁴⁸⁵ Ačkoliv je Komenského terminologické uchopení základních dispozic lidského ducha opět mírně odlišné od jiných pasáží *Porady*, je podle našeho soudu

⁴⁷⁸ Srov. CC II, s. 293-294, sl. 525-526.

⁴⁷⁹ CC II, s. 386, sl. 703.

⁴⁸⁰ CC II, s. 399, sl. 728-729 a CC II, s. 401, sl. 732.

⁴⁸¹ CC II, s. 403, sl. 736.

⁴⁸² CC II, s. 399, sl. 728 a CC II, s. 414, sl. 758.

⁴⁸³ CC II, s. 421, sl. 772. Dále srov. CC II, s. 436, sl. 802: „*Septimus dies ecce inchoat!*“

⁴⁸⁴ Nováková, Julie: *Spisy Komenského o perpetuum mobile*. In: SCetH 12 (VI), 1976, s. 36-37.

⁴⁸⁵ CC II, s. 407, sl. 744. K *Pansofii* srov. násl. pozn.

nepochybné, že tyto tři dispozice lze interpretovat jako *pansofickou* triádu rozumu, vůle a výkonných schopností (jež bývají zaměňovány právě za uvedené city nebo také za nadání řeči atd.). Tyto tři klíčové dispozice v posledku spoluutvářejí lidskou mysl, jež je tak reprezentantem nekonečnosti nacházející se v konečném světě, a tedy pravým obrazem Božím.⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ To dokládá Komenského vyjádření z *Mundus possibilis Pansofie*, kde skutečně stojí psáno, že „[...] *perpetuum mobile est hominis mens*“. Cit. dle CC I, s. 207, sl. 294. K nekonečné činnosti lidské mysli pak srov. i *Mundus materialis*, CC I, s. 362, sl. 565.

4. KOMENSKÉHO POJETÍ ČLOVĚKA V KONSULTACI JAKO SYSTÉM?

4.1 Komenského terminologická rozkolísanost

Již ze samotného výkladu o Komenského *poradním díle*, z analýzy a deskripce jeho jednotlivých částí, je podle našeho názoru zjevné, že filosoficko-teologický systém Jana Amose vykazuje značné nedostatky stran terminologické ustálenosti a vyhraněnosti. Nahlédneme-li na klíčové pojmy nejen jeho koncepce člověka, ale myšlenkového systému jako takového, zjistíme, že jsou v hojně míře užívány nepřesně či záměnně s termíny významově příbuznými.

V úvodních částech *Konsultace* je kupříkladu představeno myslitelovo pojetí třech základních lidských věcí, jež se stane osou celého díla. Za tyto *res humanae* považuje Jan Amos politiku (*politia*), náboženství (*religio*) a vzdělání (*eruditio*) – jak píše v dedikativní předmluvě *Konsultace*, *Europae lumina, viri docti, pii, eminentes, salvete* – respektive politiku, náboženství a filosofii (*philosophia*), jak se vyjadřuje kupříkladu v *Panegersii*.⁴⁸⁷ Ztotožnění vzdělání s filosofií však nelze považovat za autorovo terminologické pochybení, neboť se následně sám k jejich provázanosti a identifikaci explicitě vyjadřuje v *Panorthosii*.⁴⁸⁸ Pro připomenutí zopakujme, že podle Komenského přesvědčení je pro možnost realizace *všenápravy* nutné jako první reformovat filosofii, jež napravit vztah člověka k věcem a následně umožní restituovat taktéž náboženství a politiku. To podle jeho názoru předpokládá další podmínku, kterou je chronologická priorita nápravy jednotlivce před nápravou celé společnosti. Individuální lidskou bytost bude ale možné napravit jen a pouze tehdy, budou-li napraveny školy a nástroje, jichž užívají, tj. knihy (praktický aspekt vzdělání). Tyto ovšem nebudou napraveny dříve než metoda náležitého zacházení s jejich předmětem, věcmi, tedy filosofie (neboli vzdělání nahlížené teoreticky).⁴⁸⁹

O poznání závažnějším důvodem pro nařčení Jana Amose z terminologické rozkolísanosti je však jeho pojetí základní složky člověka, jeho nitra. Tu v originálním textu *Konsultace* nazývá na jednom místě duší (*anima*), na jiném duchem (*animus, animus humanus*), jinde však také myslí (*mens*) či duchem (*spiritus*).⁴⁹⁰ Tato nevyhraněnost a nejednoznačnost

⁴⁸⁷ CC I, s. 28, sl. 4; CC I, s. 51, sl. 30.

⁴⁸⁸ CC II, s. 318-330, sl. 575-598.

⁴⁸⁹ Srov. CC II, s. 313-313, sl. 562-564; CC II, s. 315, sl. 569 a CC II, s. 317-318, sl. 573-574.

⁴⁹⁰ Srov. např. CC I, s. 51, sl. 30; CC I, s. 111, sl. 142; CC I, s. 70-71, sl. 69-70; CC I, s. 79, sl. 86; CC I, s. 356, sl. 554. V souvislosti s užitím termínu *spiritus* hovoří Guido Giglioni doslova o labyrintu významů, s nimiž se

Komenského vyjádření není ovšem beze zbytku vysvětlitelná poukazem na odlišnou dobu vzniku jednotlivých částí *poradního díla*, jak by nás mohlo napadnout především. První tři uvedené výrazy pro nejvyšší složku člověka totiž můžeme nalézt kupř. již v *Panegersii* či *Panaugii*.⁴⁹¹

Za jistou klarifikaci myslitelovy terminologické rozkolísanosti je v tomto případě možné považovat *Mundus materialis Pansofie*, v němž hovoří o potrojném členění člověka v tělo (*corpus*), duši (*anima*) a ducha (*spiritus, mens*).⁴⁹² Jak následně pomáhá dokreslit obsah jedné z podkapitol tohoto gradu (*De Spiritu seu Mente*), termíny *spiritus* a *mens* (dokonce spolu s třetím pojmem – pojmem rozumové duše) Comenius užívá jako zcela rovnocenné ekvivalenty.⁴⁹³ Pro úplnost (a pro dokreslení pojmové neustálenosti Komenského systému) dodejme, že v *Mundus moralis* náš myslitel za tři stěžejní části člověka označuje živočišnost (*animalitas*) vztahující jej k živočichům, rozumnost (*rationalitas*) spojujícího jej s anděly a duchovnost (*spiritualitas*), jež jej připodobňuje k Bohu.⁴⁹⁴ Nahlédneme-li však na jejich teoretické vymezení, zjistíme, že svou charakteristikou zcela odpovídají obsahu biblické (a Augustinem rozpracované) triády tělo – duše – duch či mysl.⁴⁹⁵

Comenius se nedrží pevného schématu ani v otázce vnitřních složek lidského nitra – mysli čili ducha, resp. duše. Z většiny jeho vyjádření sice vyplývá, že za základní triádu vystihující lidské nitro považuje rozum (*ratio, jinde intellectus*), vůli (*voluntas* či *liberum arbitrium, případně libera operatio*) a výkonné schopnosti (*facultates operativae, potestas* či *vis*), z pozornějšího čtení *Konsultace* je však zřejmé, že zatímco první dvojice je v celém díle beze změny podržena, třetí člen triády bývá často obměňován.⁴⁹⁶ Setkáváme se tak nejen s terminologickou nepřesností Komenského, nýbrž i s náznakem neustálenosti jeho systému.

u Komenského setkáme. Srov. Giglioni, Guido: *Spiritus plasticus between Pneumology and Embryology*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 84.

⁴⁹¹ Pro *Panegersii* srov. kupř. CC I, s. 70-71, sl. 69-70 či CC I, s. 79, sl. 86. V *Panaugii* jsou pak duch (*animus*) a mysl (*mens*) ztotožněny docela. Srov. CC I, s. 111, sl. 142: „*Alterum theatrum, in quo ludos suos perageret sapientia DEI, intra hominem ipsum extruxit, MENTEM, seu ANIMUM hominis [...]*.“ K dalšímu výskytu výrazů srov. CC I, s. 353-354, sl. 548-550. Konečně sám Komenský přiznává, že zcela běžně dochází k záměnám pojmů *anima* a *spiritus* a jiným terminologickým konfúzím. Srov. CC I, s. 356, sl. 554. K rozporům mezi jednotlivými odstavci v rámci jednotlivých knih *Porady* srov. Matlová, Jana: *Problémy jazyka a stylu Komenského díla De rerum humanarum emendatione consultatio catholica z hlediska vznikajícího českého překladu*. In: SCeH 38 (XIX), 1989, s. 224.

⁴⁹² CC I, s. 356, sl. 554. Zde je Comenius patrně inspirován 1 Te 5,23.

⁴⁹³ Srov. CC I, s. 360-365, sl. 561-572: „*Spiritus seu mens (vulgo anima rationalis) est intellecta bona persequendi vis.*“

⁴⁹⁴ CC I, s. 556, sl. 929. Podobné schéma je představeno rovněž v *Lexicon reale pansophicum*. Srov. CC II, s. 548, sl. 1008.

⁴⁹⁵ CC I, s. 556, sl. 929. K Augustinovi srov. kupř. jeho *De fide et symbolo*. MPL 40, 193, par. 23.

⁴⁹⁶ K výskytům všech uvedených pojmů srov. kupř. CC I, s. 50, sl. 29; CC I, s. 103, sl. 126; CC I, s. 353, sl. 548; CC II, s. 155, sl. 256; CC II, s. 189, sl. 324; CC II, s. 211-212, sl. 360-362; CC II, s. 251, sl. 440-441.

Výkonné schopnosti bývají nahrazeny buďto *cities* (*affectus*)⁴⁹⁷, nebo svědomím (*conscientia*)⁴⁹⁸ či nadáním řeči (*oratio* či *sermo*).⁴⁹⁹ V *Mundus artificialis* jsme se setkali dokonce s duchem (*animus*), jehož bližší charakteristiky byly ovšem identické s mohutnostmi výkonných schopností.⁵⁰⁰

Další závažnější odchylkou od potrojného schématu *ratio – voluntas – facultates operativae* jsou pak ojedinělé pasáže, v nichž Comenius k této triádě přičleňuje další aspekt, a implicitně tak hovoří přímo o tetradě vnitřních mohutností člověka. V *Panegersii* se můžeme setkat se součtveřím rozum, vůle, schopnosti a svědomí (*conscientia*), jež má být sice propojeno s rozumem, nicméně je uváděno jako svébytná dispozice mysli.⁵⁰¹

Stejně tak i tento zdánlivý rozpor může dopomoci vysvětlit zevrubná analýza *Mundus materialis*, textu, jenž podle našeho přesvědčení reprezentuje Komenského koncepci člověka v nejpropracovanější a nejsystematičtější podobě. Tři fundamentální dispozice lidské mysli jsou zde totiž dále rozčleněny. Rozum v představivost (*imaginatio*),⁵⁰² úsudek (*judicium*) a paměť (*memoria*), vůle pak sestává z tužeb (*desideria*), citů (*affectus*), svědomí (*conscientia*) a schopnost činit (*operatio*), ztotožnitelná s výkonnými schopnostmi, se vyznačuje silou k pohybu (*vis movendi*), schopností užívat nástrojů čili údů (*instrumenta, membra*) a konečně obratností (*dexteritas*).⁵⁰³ Na jiném místě téže části *Konsultace* oproti tomu Comenius hovoří v tom smyslu, že *cities* společně s pozorností (*attentio*), představivostí (*imaginatio*) a pamětí (*memoria*) náležejí nikoliv nejvyšší složce člověka (duchu či mysli), ale prostřední, tedy duši, již mají lidé společnou se zvířaty.⁵⁰⁴ Z obojího, ačkoliv vzájemně rozporného vyjádření pro naše zkoumání vyplývá, že nejbytostnějšími dispozicemi nejnabitnější složky člověka zcela evidentně musejí být tři v *Poradě* nejčastěji uváděné mohutnosti: rozum, vůle a výkonné schopnosti a že vše ostatní je akcidentálního, ontologicky podřadného charakteru.⁵⁰⁵

⁴⁹⁷ CC I, s. 103, sl. 126 či CC II, s. 407, sl. 744.

⁴⁹⁸ CC I, s. 103, sl. 126. Zde se jedná o zřejmý ohlas Komenského starších děl. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 69.

⁴⁹⁹ CC I, s. 354, sl. 550; CC II, s. 24, sl. 22; CC II, s. 155, sl. 256 a CC II, s. 189, sl. 324. Srov. konečně CC II, s. 39, sl. 52 či CC II, s. 61, sl. 96-97, kde ve dvou po sobě následujících paragrafech Jan Amos operuje s různými triádami.

⁵⁰⁰ Srov. CC I, s. 456-457, sl. 739-740: „*Facultatesque tres intellectus, voluntas, animus. [...] Quod voluntatem ad eligendum aut reprobandum flectit, intellectus est nempe quicquid intellectus judicat esse bonum, quanto certior intellectus, tanto certior electio aut reprobatio, tantoque intensior conatus rem assequendi aut evitandi. Intellectus, voluntas, vires, uno tempore non nisi uni obiecto se obvertunt, diverso diversis, infinito infinitis.*“

⁵⁰¹ CC I, s. 58, sl. 45.

⁵⁰² Na jiném místě Komenský zaměňuje tuto složku za nadání (*ingenium*). Srov. CC I, s. 364, sl. 570.

⁵⁰³ Viz výše, oddíl věnovaný *Pansofii, Mundus materialis*. Srov. též CC I, s. 360-361, sl. 562-563.

⁵⁰⁴ CC I, s. 358, sl. 558.

⁵⁰⁵ Srov. dále CC I, s. 371-372, sl. 583-586 či CC I, s. 361, sl. 563-564.

Na druhou stranu, dodejme pro úplnost, na některých místech *Porady* je možné nalézt explicitně zastávanou pouze dyádu základních složek lidského nitra, již zhmotňují rozum a vůle.⁵⁰⁶

Podle našeho soudu je patrné, že navzdory Komenského terminologické rozkolísanosti, jakož i jisté míře myslitelské nedůslednosti, je možné jeho filosofické, teologické a antropologické úvahy považovat za systematické, vzájemně si neodporující, a tedy vnitřně konzistentní. Z předchozích odstavců vyplývá, že ačkoliv Jan Amos neprezentoval zcela identické koncepce ani v kontextu celku *Konsultace*, ba ani v rámci jejích jednotlivých knih či jejich dílčích částí, můžeme říci, že veškeré nalezené rozpory jsou rázu povětšinou terminologického a že svým filosofickým obsahem se vzájemně nijak zásadně nepopírají. Můžeme tuto podkapitulu uzavřít konstatováním, že tím, co v rámci *Konsultace* nejintimněji vystihuje člověka, je jeho nejnobilnější část nazývaná synonymně duší, duchem i myslí. Její základní složkou je neměnná dvojice rozumu a vůle, jež je nejčastěji doplňována v triádu, a to přidružením výkonných schopností čili sil. Tato Komenského oscilace mezi jednotlivými pojmy (referujícími však, jak jsme se pokusili ukázat, ke stejné náplni) neubírá nic z koherence jeho filosoficko-teologického a antropologického systému.

Z historicko-filosofického hlediska jen dodejme, že jednou z možných příčin této myslitelovy nestálosti mohlo být permanentní vyrovnávání se s předcházejícími filosofickými tradicemi. Bývá kupř. uváděno, že Comenius ke své finální triádě *ratio/intellectus – voluntas – facultates* dospěl propojením jím původně hájené trojice *ratio – voluntas – conscientia* a triády převzaté od Cardana: *mens – manus – lingua*. Doba vzniku tohoto konceptu je přesněji neurčitelná, s jistotou lze však říci, že poprvé ve své ustálenější podobě rezonuje teprve po polovině 40. let 17. století.⁵⁰⁷ V tomto ohledu jsme oprávněni uvažovat v takovém smyslu, že Komenského terminologická rozkolísanost, tolik v *Consultatio* patrná, je do jisté míry (ovšem ne zcela – viz úvodní řádky této podkapitoly!) důsledkem rozdílné doby vzniku jednotlivých částí *Porady*, a zejména pak nedokončenosti celého díla, neboť jejímu autorovi nebylo dopřáno celé *opus* přehlédnout a jednotlivé pasáže terminologicky harmonizovat.⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ Srov. CC I, s. 70-71, sl. 69-70 či CC I, s. 456, sl. 738-739.

⁵⁰⁷ Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 200.

⁵⁰⁸ Obdobně soudí též Matlová, Jana: *Problémy jazyka a stylu Komenského díla De rerum humanarum emendatione consultatio catholica z hlediska vznikajícího českého překladu*. In: SCeH 38 (XIX), 1989, s. 223-225. Obecněji srov. Čyževskij, Dmitro: *Hallské rukopisy děl J. A. Komenského*. In: AJAK XV, s. 97, 105-107.

Terminologické rozpory uvnitř jednotlivých částí *poradního díla* ovšem s nejvyšší pravděpodobností padají na vrub autorovy nedůslednosti a pojmové nevyhraněnosti.⁵⁰⁹

4.2 Ontologický primát rozumu, nebo vůle? aneb Panaugia versus celek Konsultace

Ve všech výše analyzovaných částech *Konsultace* jsme měli možnost spatřit Komenského silný a jedinečný důraz na nobilitu svobodné lidské vůle a její fundamentální roli pro vymezení lidského individua vůči ostatním, nižším živočichům, jakož i pro určení člověka jakožto člověka. Tato svoboda byla opakovaně zdůrazněna a podržena ve všech částech *poradního díla*, s výjimkou *Panaugie*. Poněkud složitější se zdála situace být z hlediska vyznění určitých pasáží *Pansofie*, zejména jejího *Světa materiálního*, popř. *Světa lidské dovednosti*. Podrobnou analýzou se však prokázalo, že ontologická nobilita bezvýhradně přísluší skutečně neomezené a neomezitelné lidské vůli, zatímco rozumu je přisouzen jen a pouze primát chronologický. Rozum je totiž prvním orgánem mysli, jehož člověk užívá, ovšem vždy ve prospěch vůle. Je to právě vůle, jež podle Komenského poroučí rozumu, který jí slouží tím, že nese pochodeň poznání, již prozkoumává veškeré smysly vnímané předměty. Teprve na základě tohoto poznání se vůle svobodně rozhoduje rozum následovat, nebo nenásledovat (viz 3.3, *Mundus materialis*). Vůle tak mohla být v *Pansofii* označena za vrchol v člověku, ústřední mohutnost jeho mysli, jež jej jednak vyzdvihuje nad ostatní tvory a jednak přímo připodobňuje k Bohu. Bylo konečně vyloženo, že vůle a její svoboda jsou natolik výsostné a s člověkem tak bytostně spjaté, že jejich uvažované odloučení by znamenalo destrukci daného jedince a degradaci člověka na ne-člověka (viz 3.3, *Mundus materialis*). Ontologická priorita a nejvyšší nobilita zcela evidentně i v *Pansofii* náleží svobodné lidské vůli:

⁵⁰⁹ Srov. též Kyralová, Marie: *Definice člověka u Komenského*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 49. K bližší charakteristice autorovy latiny, včetně jeho práce s termíny, srov. nedocenitelnou studii Nováková, Julie: *Jazyk latinských spisů J. A. Komenského*. In: SCeH 13 (VI), 1976, s. 45-50. Dále pak ke specifičnosti Komenského jazyka a pojmosloví obecně srov. Brambora, Josef: *Jak překládat Komenského*. In: SCeH 21 (IX), 1979, s. 65-74; Nováková, Julie: *Comenius' De Rerum Humanarum Emendatione Consultatio Catholica from a philologist's point of view*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 213-220 (zde na s. 216 rovněž reflektována myslitelova zmiňovaná pojmová neustálenost); Nováková, Julie: *Das Problem des Lateins Komenskýs*. In: AC 3 (XXVII), 1972, s. 411-419; Kyralová, Marie: *Comenius' Apologie seiner eigenen Latinität*. In: AC 2 (XXVI), 1970, s. 221-227; Steiner, Martin: *Komenského latina*. In: SCeH 38 (XIX), 1989, s. 200-208. Jana Matlová vedle výše naznačeného usuzuje, že do jisté míry stojí za Komenského terminologickou nejednotností jeho snaha o výrazové variace. Srov. Matlová, Jana: *Problémy jazyka a stylu Komenského díla De rerum humanarum emendatione consultatio catholica z hlediska vznikajícího českého překladu*. In: SCeH 38 (XIX), 1989, s. 225. Pavel Floss konečně upozorňuje, že Komenského nejen terminologická, ale i filosofická nedůslednost byla daná za jeho pojetí výstavby filosofického systému. Ten pro něj neměl být pevnou logickou a metodologickou stavbou tezí včetně objasnění všech pojmů, ale naopak „cílovým zaměřením, urputnou snahou dostat na pořad neřešené problémy“. Srov. Floss, Pavel: *Filosofická problematika J. A. Komenského*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 18-19.

„*Quicquid sic in cerebro trutinatum est, transmittitur ad cordis palatium, ubi regina voluntas residet, quae pro arbitrio eligit aut reprobatur. Unde mandata exeunt partibus ministerialibus ex exsequutivis, nempe membris per corporis circumferentiam locatis.*“⁵¹⁰

Tento závěr vysvětluje nejen z rozboru *Mundus materialis*, ale i jiných částí *Pansofie*. V *Mundus possibilis* kupříkladu čteme v obdobném duchu:

„*Ergone sensus aut intellectus semper praecedunt? Semper in rationabili rationalis creaturae processu. Stultus enim est, qui bonum an malum sit aliquid distinguere neglecto, tamen probat vel reprobatur hoc vel illud.*“⁵¹¹

Rozdílná východiska i konečný důraz *Panaugie* na primát rozumu jako fundamentálního a konstitutivního prvku lidské bytosti se nabízí zkoumat stejným prizmatem, jakým byla analyzována *Pansofia*, kde bylo důslednou analýzou textu doloženo, že primát rozumu před vůlí je pouze chronologického ražení a že rozum předstupuje před vůlí toliko jako její sluha a pomocník. Ve druhé kapitole *Panaugie* hovoří sám Komenský o tom, že aby byl člověk schopen vystříhat se všech temnot ducha, musí především sledovat cesty rozumového světla (*lux intellectualis*), protože pouze je-li toto čisté a jasné (*pura et fulgida*), je schopné nést před vůlí své pochodně náležitě.⁵¹² Ve stejném duchu je možné interpretovat úvahu z následující kapitoly. První kořen veškerého lidského jednání je podle Jana Amose v rozumu. Ovšem lidské tělesné údy vykonávají svou činnost podle příkazů královny vůle (*Regina Voluntas*). Ta poroučí podle toho, jak se rozhodne a jak si zvolí. Rozhodne se a zvolí si však podle toho, jak rozumí díky činnosti rozumu. Rozumí podle toho, jak každou věc přijímá službou smyslů atd.⁵¹³

Relevanci této interpretace ovšem mohou oslabovat – a skutečně oslabují – jiná prohlášení Jana Amose. V šesté kapitole *Panaugie* přirovnává na základě analogie mikro- a makrokosmu lidské nitro (zde chápané jako duše, *anima*) a jeho tři základní části (nyní opět uváděné jako rozum, vůle, výkonné schopnosti) ke Slunci, Měsíci a hvězdám. Síla rozumu je analogická neomezené síle Slunce, jež samo o sobě stačí na všechno (*solus unus sufficiens omnibus*). Vůle je pak přirovnána k Měsíci, jenž co do záře následuje po Slunci, jehož světlo

⁵¹⁰ CC I, s. 363, sl. 568.

⁵¹¹ CC I, s. 209, sl. 297.

⁵¹² CC I, s. 103, sl. 126.

⁵¹³ CC I, s. 104, sl. 128.

si ale pouze vypůjčuje. Podobně i vůle čerpá ze záře vypůjčené od rozumu. Výkonné schopnosti jsou konečně připodobněny k vysokému počtu hvězd.⁵¹⁴ Z výše uvedeného je podle našeho soudu zřejmé, že v *Panaugii* je skutečně nejvyšší míra nobility – a tedy ne jen chronologická přednost – přisouzena rozumu, a nikoliv vůli, jak tomu bylo ve všech ostatních částech *Konsultace*. O tom svědčí i ostatní místa její druhé knihy, jež jsme si představili v části této práce věnované výhradně *Panaugii* (3.2) a jež hovoří v tom smyslu, že člověk je rozumným stvořením (*creatura rationalis*) pozdviženým nad ostatní živočichy právě silou svého rozumu, který zde Komenský ztotožnil s myslí jako takovou.⁵¹⁵ Ostatní lidské dispozice – vůle a výkonné schopnosti – jsou sice nedílnou součástí triády základních dispozic lidské mysli, ve vztahu k rozumu jsou však až ontologicky druhotnými.⁵¹⁶

Nahlédneme-li do Komenského raných spisů, zjistíme, že v nich – z hlediska pojetí člověka – dominantní roli hraje rozum a že vůle je vždy upozaděna. Podle Jana Patočky Komenský k upřednostnění svobodné lidské vůle dospívá až v době, kdy svou filosofickou koncepci přetváří v *pansofii* – a tedy klade stále větší důraz na aktivitu člověka. Tento zvrát se měl uskutečnit během třicátých let 17. století.⁵¹⁷ Marie Kyralová oproti tomu klade tuto přeměnu až do let čtyřicátých, přičemž k jejímu dovršení mělo dojít ještě o dekádu později.⁵¹⁸ Ani v otázce konkrétních impulsů pro tento významný přerod v Komenského pojetí člověka se historikové neshodují. Prvním, kdo se problémem zabýval, byl Josef Hendrich, jenž ve svých *Comenianech* předložil názor, že se Komenský ve svém pozdním díle odchýlil od důrazu na rozum k akcentu na svobodnou vůli pod vlivem filosofie Descartovy.⁵¹⁹ Přitom se měl do jisté míry inspirovat dále myšlenkami van Helmonta (k němuž Comenius v sedmé kapitole *Světa materiálního* výslovně referuje, konkrétně ke spisu *De venatione scientiae*), jenž deklaruje, že rozum není tím, co člověka nejintimněji vystihuje.⁵²⁰ Příklon ke svobodné vůli měla údajně završit četba Descartových spisů. Podle Jana Patočky je sice nepochybné, že Jan Amos obsah Descartových spisů znal, na základě podrobné analýzy jeho myšlenek však následně

⁵¹⁴ CC I, s. 113, sl. 146.

⁵¹⁵ CC I, s. 111-112, sl. 143-144; CC I, s. 123-124, sl. 167-168, kde čteme: „*Nam quia mens revera rerum speculum est, imaginem omnium quae usquam sunt excipiens. Vis illa quae imaginum illarum rationes inter se confert, eoque ipsa RATIO dicitur.*“

⁵¹⁶ CC I, s. 112, sl. 144-145.

⁵¹⁷ Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 182. Podobně srov. Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všelápravě*. Praha 1958, s. 141-162.

⁵¹⁸ Kyralová, Marie: *Definice člověka u Komenského*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 49-52. Podobně Čapková, Dagmar: *Pansofie a Komenského pojetí činnosti*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 42-43.

⁵¹⁹ Hendrich, Josef: *Comeniana. VI. Komenský pod vlivem Descartovým*. In: *Věstník Královské české společnosti nauk, Třída filosoficko-historicko-filologická*, č. 7, 1950 (1951), s. 17-20.

⁵²⁰ Srov. CC I, s. 356, sl. 554.

vyvozuje, že Cartesius nemohl Komenského pro příklon k priorizaci svobodné lidské vůle podnitit, neboť sám prezentuje jinou specifickou diferenci mezi člověkem a zvířetem (a sice skutečnost, že člověk oproti ostatním živočichům participuje současně na *res extensa* i *res cogitans*, jejímž atributem svoboda je). Vedle toho Patočka připomíná, že pro Descarta je nekonečnou pouze vůle, zatímco rozum je omezený, což – jak jsme ukázali v našem předchozím výkladu – pro Komenského nepochybně neplatí.⁵²¹

Patočka ovšem nezůstává toliko u destrukce dosavadních přesvědčení, když sám medituje nad možnými filosofickými a teologickými vlivy na Komenského antropologii. Dospívá přitom k přesvědčení, že Jan Amos mohl být v tomto ohledu ovlivněn myšlenkami Baconovými (srov. chápání člověka jako mikrokosmu a současně jako bytosti vládnoucí celému stvoření); nejvyšší vliv spatřuje v díle Mikuláše Kusánského, jenž za rozdíl mezi zvířetem a člověkem označuje svobodnou a neomezenou vůli.⁵²² Vliv kusánovské inspirace zdůrazňuje rovněž Dagmar Čapková, jež Komenského upřednostnění vůle v pozdějších spisech klade v souvislost s rozpracováním Cusanovy triády *materia – forma – connexio*, kde vůle odpovídá třetí, nejnobilnější části.⁵²³

Skutečně, nahlédneme-li do Cusanových spisů, nalezneme jednak pasáže výslovně hovořící pro přednost svobodné vůle před rozumem,⁵²⁴ jednak takřka doslovné shody v některých antropologicky významných pasážích u obou autorů.⁵²⁵ Je pozoruhodné, že se Jan Amos ve svém pozdním díle z hlediska své antropologické koncepce navrácí k těm filosofickým myšlenkám, jež ho oslovily již za raného mládí.

⁵²¹ Srov. CC I, s. 360, sl. 561-562. Dále srov. Patočka, Jan: *Josef Hendrich: Comeniana*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 330-331. K dalším, takřka fundamentálním, rozdílům, srov. Červenka, Jaromír: *Ontologické základy Komenského filosofických a pedagogických názorů*. In: SCeH 13 (VI), 1976, s. 28-29. K vývoji Komenského vztahu k Descartovi obecněji srov. kupř. Mout, Nicolette: *Comenius, Descartes and Dutch Cartesianism*. In: AC 3 (XXVII), 1972, s. 239-243.

⁵²² Patočka, Jan: *Josef Hendrich: Comeniana*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 332-333. Dále srov. Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 207.

⁵²³ Čapková, Dagmar: *Ordo – usus – amor: K otázce propojení některých triadických principů pansofické metafyziky a jejich uplatňování v oblasti lidské činnosti*. In: SCeH 62/XXIX, 1999, s. 99-101. Obdobně srov. Floss, Pavel: *Komenský a Kusánus*. In: SCeH 2 (I), 1971, s. 14.

⁵²⁴ Kusánský, Mikuláš: *De ludo globi* I, 58; Kusánský, Mikuláš: *De apice theoriae* 21, 4-5 a 23, 2-10; Kusánský, Mikuláš: *De Visione Dei* 4 (12,10-12); Kusánský, Mikuláš: *De Visione Dei* 7 (27); Kusánský, Mikuláš: *De Venatione Sapientiae* 20 (58, 1-7); Kusánský, Mikuláš: *De Venatione Sapientiae* 27 (82,13-14). Díla dostupná online, URL: < <http://www.cusanus-portal.de/> > [cit. 2014-01-31] (podrobnější bibliografické informace viz oodíl 7 této práce).

⁵²⁵ Srov. kupř. Cusanovo *De ludo globi* (Kusánský, Mikuláš: *De ludo globi* I, 34-36) s Komenského CC I, s. 362-363, sl. 566-567.

Jako vysvětlení pro mimořádnost vyznění obsahu *Panaugie*, jehož si komeniologie dosud příliš nevěšovala,⁵²⁶ by se podle našeho názoru nabízela dvě možná řešení. Prvním z nich je hledisko chronologické. Vezmeme-li v úvahu, že filosoficko-teologický obsah *Panaugie* do vysoké míry tlumočí myšlenky dříve zpracované a zhmotněné ve spise *Via lucis* (o něm více viz 5.2), jenž vznikl mezi léty 1641 až 1642; dále pak, že se zdá být průkazným, že Jan Amos o vyhraněné koncepci *Panaugie* neuvažuje později než v roce 1646⁵²⁷, a konečně, že *Panaugia* byla vsutku jednou z nejdříve dokončených částí *Consultatio*, dovolujeme si vyslovit názor, že její vyznění – v ohledu na primát rozumu před vůlí – může být vysvětlitelné časností jejího vzniku. Její silný akcent na lidský rozum jako nejbyťostnější složku člověka by tak byl explikovatelný úvahami o vlivu Komenského starších (aristotelismu poplatnějších⁵²⁸) názorů (jež zcela jistě zastával ještě ve *Via lucis*; ostatně doslovné shody mezi *Panaugii* a *Via lucis* jsou více než nápadné!), jenž přetrvával ještě v první polovině čtyřicátých let 17. století a je tak v příkrém kontrastu k pozdější koncepci (připomeňme, že řada významných pasáží *Pansofie*, *Panglottie* či *Panorthosie* je zpracovávána ještě v průběhu let šedesátých; historikové myšlení konečně zdůrazňují, že jisté rozdíly v Komenského chápání člověka by mohly sloužit jako klíč k datování jednotlivých částí *poradního díla*⁵²⁹).⁵³⁰

Nabízí se v tomto okamžiku porovnání vyznění obsahu *Panaugie* s *Panegersií*, o níž lze říci, že vznikala a byla dokončována přibližně v téže době (pravděpodobně 1647 či 1648).⁵³¹ Jak jsme však již spatřili, *Panegersia* svou koncepcí nijak nevybočuje z celkové akcentace svobodné lidské vůle, jež je patrná i z ostatních částí *poradního díla*. Můžeme proto

⁵²⁶ Poměrně překvapivé je v tomto kontextu kupř. vyjádření Dagmar Čapkové, jež hodnotí koncepcce obsažené v *Panaugii* a *Mundus materialis* jako totožné! Srov. Čapková, Dagmar: *Vztah vědy a víry u Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 93. Stejně tak J. Popelová ve své na Komenského antropologii výslovně zaměřené studii hovoří o *Konsultaci* jakožto z tohoto hlediska homogenním celku. Srov. Popelová, Jiřina: *Pojetí lidské přirozenosti u J. A. Komenského*. In: *Pedagogika – Časopis pro pedagogické vědy* 5 (XX), 1970, s. 682.

⁵²⁷ Srov. Komenského korespondence s Hartlibem. Jan Amos Komenský Samuelu Hartlibovi (Elbląg 27. 12. 1646). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work/bf980e7b-ce21-46b5-a795-f04b8b942085>> [cit. 2014-01-31].

⁵²⁸ Srov. aristotelické pojetí člověka jakožto bytosti lišící se od zvířat řečí a rozumem. Blíže srov. kupř. Ricken, Friedo: *Věčné hledání v přirozenosti člověka*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 9. K podobnému závěru srov. Kyrálová, Marie: *Obraz člověka u Komenského*. In: Prázný, Aleš – Schifferová, Věra (edd.): *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice 2009, s. 106.

⁵²⁹ Kyrálová, Marie: *Definice člověka u Komenského*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 52.

⁵³⁰ Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 158, 176, 179, 186, 198; Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 178. Ke starší Komenského koncepci upřednostňující rozum srov. kupř. Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 141-162.

⁵³¹ Čapková, Dagmar: *A Manuscript Copy of the First Part of the Greatest Work by John Amos Comenius in the British Museum*. In: AJAK XXIV (1970), s. 69-71; Čapková, Dagmar: *Úvod – Komenského Obecná porada a její význam*. In: Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských I*. Praha 1992, s. 23-24; Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 44 podobně konstatuje, že *Panegersia* byla dokončena nejpozději roku 1648.

pouze usuzovat, že při sepisování *Panaugie* převzal Comenius téměř bezvýhradně řadu vývodů ze svých starších pojednání (především z *Via lucis*), aniž by je byl harmonizoval s vyzněním ostatních vznikajících partií *Konsultace*.⁵³² O tom by konečně svědčila i skutečnost, že Jan Amos na stranách *Panaugie* jako třetí prvek lidské mysli uvádí city či svědomí, což jednoznačně odkazuje ke koncepcím jeho starších děl (kupř. také *Physicae synopsis*).⁵³³

Jaromír Červenka se vedle toho vyjadřuje v tom smyslu, že Komenského přesvědčení, že Bůh stvořil svět a člověka podle počtu, míry a váhy a tyto principy jim následně vtiskl, odpovídá pouze starším spisům Jana Amose (uvádí *Theatrum universitatis rerum*, *Prima philosophia*, *Physicae synopsis*, ale také *Panaugii*) a že v myslitelových pozdějších dílech je důraz položen na počet, přičemž ostatní dva principy jsou upozaděny.⁵³⁴ Tato skutečnost by se rovněž zdála hovořit ve prospěch našeho přesvědčení. Nutno ovšem říci, že v konfrontaci s Komenského spisy toto Červenkovo konstatování neobstojí. Nahlédneme-li totiž do pozdních Komenského děl (*Mundus materialis* či poslední verze *Janua rerum*), nalezneme explicitní důraz na úplnou triádu *numerare – mensurare – ponderare*.⁵³⁵

Tolik k možnému chronologickému vysvětlení. Druhé uvažované řešení problematizované otázky bude nastíněno v následující podkapitole (4.3).

4.3 Ontologická priorita svobodné vůle, nebo nesmrtelné lidské mysli?

Pomineme-li Komenského již problematizovanou terminologickou rozkolísanost a z ní vyplývající skutečnost, že pro nejvyšší část člověka, lidské nitro, užívá záměnně termínů *mens*, *anima*, *animus*, *spiritus* či *rationalitas*, jsme oprávněni konstatovat, že platónsko-augustinovský koncept lidské mysli je jednou ze dvou pravděpodobných charakteristik nejbytostněji vystihujících Komenského pojetí člověka jakožto člověka.⁵³⁶ Na druhou stranu, z významné části Komenského vyjádření se zdá být zřejmým, že za člověka určující aspekt je

⁵³² Ostatně k samotné chronologické mnohvrstevnatosti *Panaugie* srov. Matlová, Jana: *Problémy jazyka a stylu Komenského díla De rerum humanarum emendatione consultatio catholica z hlediska vznikajícího českého překladu*. In: SCeH 38 (XIX), 1989, s. 224. K obsahové provázanosti *Panaugie* a *Via lucis* srov. Čapková, Dagmar: *Úvod – Komenského Obecná porada a její význam*. In: Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských I*. Praha 1992, s. 24; Nováková, Julie: *Comenius' De Rerum Humanarum Emendatione Consultatio Catholica from a philologist's point of view*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 213-214.

⁵³³ Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 69, 240.

⁵³⁴ Tamtéž, s. 163.

⁵³⁵ CC I, s. 361-362, sl. 564-566 či CC I, s. 528, sl. 883; Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 158 (*Ad academias Europae praeatio*).

⁵³⁶ K v podstatě identickým formulacím u Platóna i Augustina srov. Floss, Pavel: *Profil antropologických názorů Mikuláše Kusánského*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 106.

možné považovat – v nejpřísnějším slova smyslu – jedinou dispozici lidské mysli, jíž je svobodná vůle.

Protože jsme v *Mundus materialis* viděli, že Comenius pro každý stupeň hierarchie jsoucího určil vždy výhradně jeden aspekt, který jej odlišuje a nadřazuje stupňům nižším, je možné předpokládat, že i člověku náleží nejbytostněji jen jedno určení, jež jej plně postihuje a jedinečně vymezuje.⁵³⁷

Vrátíme-li se opět k jednotlivým knihám *Konsultace*, zjistíme, že v *Panegersii* Jan Amos za stěžejní rozdíl mezi člověkem a ostatními živočichy označuje vyspělejší duši (*animae praeeminentia*) a dodává, že ve všem ostatním jsou živočichové potenciálně schopni člověka předčít.⁵³⁸ V lidské duši se podle jeho vyjádření naopak nalézají lidská bytostná podstata, reprezentující živý obraz živého Boha, jež sestává ze tří základních dispozic, rozumu, vůle a výkonných schopností.⁵³⁹ Komenský dále prohlašuje, že lidské duši člověk nejvíce vděčí za to, že je člověkem.⁵⁴⁰ Na druhou stranu, na jiném místě téže knihy myslitel výslovně hovoří v tom smyslu, že jedna z částí lidské duše, svobodná vůle, představuje rys božství v člověku a je otiskem nejvyšostnějšího Božího znaku. Jestliže by člověk byl své svobodné vůle zbaven, byl by zbaven i svého lidství.⁵⁴¹

Podobně na první pohled protikladná stanoviska nabízí taktéž *Pansofia*, kde je na jednu stranu zdůrazňována nobilita a svébytnost lidské mysli, složené ze tří jmenovaných dispozic, na stranu druhou jako primární vyzdvihována svobodná lidská vůle. Výsostné postavení mysli bývá nejčastěji podkládáno poukazem na její božský původ, a *via facti* tedy i na skutečnost, že právě díky mysli je člověk (spolu-)účasten na nekonečnosti a nesmrtelnosti (mysl byla člověku, obrazu Božímu, vdechnuta samotným Stvořitelem, čímž byl učiněn účastným nesmrtelnosti). Dále Komenský zdůrazňuje, že pokud bychom člověku mysl nějakým způsobem dokázali odebrat, zůstalo by z něj pouze hrubé zvíře.⁵⁴²

Oproti tomu však můžeme připomenout Komenského vyjádření, jež jasně hovoří pro jedinečnost a antropologickou fundamentálnost svobodné vůle:

⁵³⁷ CC I, s. 338, sl. 518.

⁵³⁸ CC I, s. 50, sl. 29.

⁵³⁹ Tamtéž.

⁵⁴⁰ CC I, s. 51, sl. 30 a CC I, s. 78-79, sl. 85-86.

⁵⁴¹ CC I, s. 79, sl. 87.

⁵⁴² CC I, s. 360, sl. 561; CC I, s. 244, sl. 356-357.

„*Deinde, hominis ab animali differentia principalis nobis est, quod sit ὡς τεξουσίου της hoc est liberum agendi quicquid libet arbitrium, atque ita in omnia, etiam seipsum, dominium.*“⁵⁴³

Pro prioritě vůle hovoří dále fakt, že Jan Amos *liberum arbitrium* v *Pansofii* nazývá Božím stolcem zřízeným v člověku a označuje ji za ústřední mohutnost lidské mysli. Ve shodě s *Panegersii* opakuje, že případné odloučení svobodné vůle od člověka by znamenalo jeho zánik a degradaci na ne-člověka.⁵⁴⁴

Nepovažujeme na tomto místě za nezbytné uvádět další příklady Komenského výroků hovořících buďto pro prioritu lidské mysli, či pro fundamentálnost svobodné vůle člověka, s nimiž jsme se mohli setkat již v průběhu analýzy celého *poradního díla*. Naším cílem nyní je pokusit se Komenského snad zdánlivou, snad reálnou rozporuplnost stran snahy o jedinečné uchopení člověka explikovat.

Z výše uvedeného je podle našeho soudu oprávněné pokusit se Komenského antropologická vyjádření interpretovat dvojím způsobem.

Za prvé v duchu *koincidence*, a tedy souladu jednotlivých, zdánlivě neslučitelných prohlášení. K tomu by mohla dopomoci jedna z pasáží *Mundus moralis*, v níž Comenius rozšiřuje původní triádu třech základních nekonečných pre-dispozic lidské mysli (*scire, velle, posse*) v tetradu *scire, velle, posse, possidere in aeternum*.⁵⁴⁵ Nahlédneme-li na toto vyjádření optikou zdánlivého rozporu mezi ontologickou prioritou nesmrtelné mysli anebo svobodné vůle, můžeme spatřit, že nyní jsou oba aspekty vystihující člověka implicate postaveny na roveň a vzájemně provázány. Skutečně, nahlédneme-li i na jiná Komenského vyjádření stran člověka a jeho charakteristik komplexně a s patřičným nadhledem, uztříme, že tři klíčové dispozice lidské mysli (rozum, vůle, výkonné schopnosti) – vyvěrající ze tří fundamentálních pre-dispozic (*scire, velle, posse*) – spolukonstituují lidskou mysl, jež je reprezentantem nekonečnosti nacházejícím se v konečném světě a jež je jako celek (stejně jako výčet jednotlivých částí) pravým obrazem Božím. U Jana Amose spatřujeme bytostnou a nezrušitelnou provázanost obou nikoliv reálných diferencí, nýbrž pouhých interpretačních východisek. Jednoduše řečeno: Bez svobody vůle by nebylo člověka, a tedy ani lidské mysli, zatímco bez lidské mysli by nebylo svobodné vůle. Hovoří-li Comenius opakovaně

⁵⁴³ CC I, s. 354, sl. 550.

⁵⁴⁴ CC I, s. 369, sl. 579-580.

⁵⁴⁵ CC I, s. 556-557, sl. 930-931.

o potrojnosti lidské mysli, jež je obrazem Božím, můžeme spolu s ním zdůraznit, že na lidské nitro lze nahlížet také jako na odraz trojjednosti Boží – tedy jako na trojjediné a nerozdělitelné spojení rozumu, vůle a výkonných schopností v jednotě lidské mysli.⁵⁴⁶ Lidská nekonečnost tudíž spočívá v mysli a jejích třech hlavních neomezených určeních – rozumu, vůli a výkonných schopnostech, jimž pak vévodí mohutnost nejen prostřední, ale i ústřední, svobodná vůle.⁵⁴⁷

Druhou možností je interpretovat Komenského antropologická vyjádření v *Poradě* jako nekonzistentní, permanentně oscilující mezi ontologickou prioritou mysli a prioritou vůle. Skutečně, vrátíme-li se k textu *Mundus moralis*, narazíme na pozoruhodnou skutečnost, že v jednom z vyjádření je zde neoddiskutovatelně vyzdvihována přednost nesmrtelné lidské mysli:

„[...] *Immortalitae denique ad spem futuri seculi, et ipsum usque Dei consortium ascendere. Et proinde, hanc inter nos et bruta veram esse maximeque nobilitatem differentiam, quod nos numinis cultu ad Deum usque ipsum ascendere, deque illius beatitudine participare possumus: id quod aliis creaturis negatum est.*“⁵⁴⁸

Vedle toho ovšem nemůžeme nezdůraznit myslitelova prohlášení jednoznačně vyzdvihující lidskou svobodnou vůli, jež je v jednom z úryvků dokonce ztotožněna s bytostnou charakteristikou člověka:

„*Libertas inquam, delicatissimum hominis bonum, et illi concreatum, et ab illo inseparabile, nisi cum intereundum est.*“⁵⁴⁹

Svoboda vůle konečně transcenduje i lidskou nesmrtelnost. Míra svobody lidského rozhodování je natolik vysoká, že člověku je dáno nejen nebýt omezován v myšlení, víře, chtění či konání, pokud se sám nerozhodne, nýbrž ani v otázce vlastního zániku!

⁵⁴⁶ K této metafoře srov. kupř. *CC I*, s. 377, sl. 594-595.

⁵⁴⁷ K podobnému výkladu srov. Kalivoda, Robert: *Význam J. A. Komenského pro rozvoj novodobé filozofie*. In: *SCetH 29 (XV)*, 1985, s. 118.

⁵⁴⁸ *CC I*, s. 556, sl. 930.

⁵⁴⁹ *CC II*, s. 272, sl. 482.

„Ita Creator mentem ad sui similitudinem efformavit, ut nulli prorsus rei mancipata sit, nec se submittere, opinari, credere, consentire, agere quidquam cogatur, nisi velit ipsa. Nec perire denique nisi seipsam perimat.“⁵⁵⁰

Pozoruhodné ovšem je, že na tomto konkrétním místě je svoboda lidského jedince a možnost rezignovat na vlastní nesmrtnost, a tím i spásu, připsána celku jeho mysli.

Z komparace a interpretace skutečně všech míst *Konsultace* vztahujících se k projednávanému tématu se nakonec vyjevuje obtížnost jakéhokoliv definitivního rozhodnutí řešené problematiky. V *Mundus materialis* na jedné straně čteme autorovu otázku, zdali se predispozice odlišují od duše, a sledujeme taktéž bezprostředně následující odpověď:

„Nego. Nec ergo facultates inter se modo tantum concipiendi nostro. Eadem nempe anima oculo videt, aure audit, mente intelligit, voluntate vult. Sed pro efficientiis causarum diversa nomina sortitur. Dum enim vivificat corpus, anima est. Dum scit mens. Dum vult, animus. Dum recolit, memoria. Dum rectum judicat, ratio est. Dum spirat, spiritus est. Dum aliquid sentit, sensus est.“⁵⁵¹

Podle tohoto konstatování je veškerá viditelná nejednoznačnost Komenského vyjádření a ontologických preferencí převoditelná na funkci a aktuální hledisko, z něž na člověka a jeho nejvyšší část patříme.⁵⁵²

Toto pojetí je pak o několik odstavců dále precizováno, když Comenius přece jen za primární antropologickou charakteristiku označuje lidskou mysl a její nesmrtnost. Člověk stvořený k obrazu Božímu by bez ní jednak nebyl skutečným obrazem Stvořitele, jednak by nedisponoval nekonečnou myslí ani jejími jednotlivými součástmi, a tedy ani nekonečně svobodnou vůlí. Nejvyšším rozdílem mezi člověkem a nerozumným zvířetem (*summa est hominis a bruto differentia*) je tak nesmrtnost duše (*animae immortalitas*). Pro ni je ustaveno lidské společenství s Bohem. Pro ně náboženství. A pro ně svobodná vůle.⁵⁵³ Ačkoliv se svobodná lidská vůle může vzpírat i sobě samé a v důsledku svého rozhodnutí zapříčinit i zkázu svého nositele (a tím jej vyloučit z možnosti spásy), nemůže se zříci svého

⁵⁵⁰ CC I, s. 362, sl. 565.

⁵⁵¹ CC I, s. 361, sl. 564. Z hlediska obsahu identicky, z hlediska formulace s mírnými odchylkami je výklad o lidské mysli předložen rovněž v *Lexicon reale pansophicum*. Srov. CC II, s. 581, sl. 1074.

⁵⁵² Srov. též Kyrálová, Marie: *Definice člověka u Komenského*. In: SCetH 29 (XV), 1985, s. 49.

⁵⁵³ CC I, s. 364, sl. 570. Dále srov. též CC I, s. 393, sl. 627: „Aut certe omne summum unum: ut inter sidera, Sol. Inter animalia homo. In homine anima. In anima libertas. In corpore cor etc.“

základu, jímž je nesmrtelnost lidského ducha. V obecné rovině lze nicméně říci, že přes jistou různost a nejednoznačnost myslitelových vyjádření, jež si pro tyto důvody nedovolujeme interpretovat s absolutními nároky, lze spatřit, že svoboda lidské vůle a nesmrtelnost lidské mysli jsou v Komenského koncepci člověka vsutku bytostně a nedělitelně spjaty. Individuální lidskou bytost je, shrňme v tomto okamžiku, možné nerozporně chápat jako Boží obraz charakterizovatelný ponejvíce svou myslí a současně jejími třemi základními částmi a jim odpovídajícími vrozenými obecnými pojmy, puzeními a schopnostmi, jež dávají následně vzniknout třem lidským věcem.⁵⁵⁴

Nahlíženo tímto prizmatem, nejevilo by se natolik inkonzistentním ani vyznění filosofického obsahu *Panaugie*, v níž je – na rozdíl od ostatních knih *Consultatio* – upřednostněna ontologická priorita rozumu oproti vůli:

*„Nam quia mens revera rerum speculum est, imaginem omnium quae usquam sunt excipiens. Vis illa quae imaginum illarum rationes inter se confert, eoque ipsa RATIO dicitur.“*⁵⁵⁵

Komenského ztotožnění mysli s rozumem výše představené koincidenční pojetí člověka nikterak nenarušuje. Nabízí se tu druhé možné (nicméně obtížněji obhájitelné) vysvětlení odlišného vyznění *Panaugie*, jež oproti jiným částem *Konsultace* jednoznačně a výslovně hovoří pro prioritu rozumu před svobodnou vůlí člověka.

4.4 Otázka lidské přirozenosti

Z výkladu obsaženého ve třetí kapitole lze podle našeho mínění usuzovat, že dalším z problematických témat Komenského *poradního díla* je otázka lidské přirozenosti. Tento pojem, *natura humana*, je Janem Amosem ve všech knihách *Consultatio* poměrně hojně skloňován, avšak povětšinou značně vágně a bez uvedení bližších charakteristik. Viděli jsme již v *Panegersii*, že jako lidskou přirozenost vytvářející jsou chápány lidské věci.⁵⁵⁶ Poněkud konkrétnější vyjádření nabídl *Mundus materialis Pansofie*, v němž myslitel prohlásil, že

⁵⁵⁴ Srov. též CC II, s. 122, sl. 218. Alternativní a poněkud přímočařejší interpretaci Komenského postojů, akcentující naopak jednoznačně pouze svobodnou vůli, nabízejí mj. Floss, Pavel: *Komenský a Kusánus*. In: SCeH 2 (I), 1971, s. 21 či Popelová, Jiřina: *Pojetí lidské přirozenosti u J. A. Komenského*. In: *Pedagogika – Časopis pro pedagogické vědy* 5 (XX), 1970, s. 681.

⁵⁵⁵ CC I, s. 123-124, sl. 167-168.

⁵⁵⁶ CC I, s. 52, sl. 33.

v ohledu na dokonalost světa stvořeného dokonalým Stvořitelem bylo nezbytné, aby se v něm vyskytovaly všechny druhy jsoucna: živé a neživé, svobodné a nesvobodné. Dále se vyjádřil v tom smyslu, že dokonalé Boží moudrosti je hodno řídit nejen tvory omezené vlastní přirozeností, nýbrž i zacházet (či vycházet) s těmi, kteří jsou nadáni svobodnou vůlí.⁵⁵⁷ Na jednu stranu tak Jan Amos, zdá se, implicity staví do protikladu přirozenost určitého jsoucna s nadáním svobodnou vůlí, na stranu druhou – v dalším výkladu *Světa materiálního* – *expressis verbis* uvádí, že *liberum arbitrium*, jež je člověku bytostně vlastní, je klíčovým bodem lidské přirozenosti (*centrum naturae nostrae*).⁵⁵⁸ Než se pokusíme o rozřešení této otázky, nahlédneme na další pasáže *Konsultace* vztahující se k problému, jež jsme v předcházející kapitole neanalyzovali.

V *Panegersii* je Komenským mimo výše řečené uvedeno, že pohlédneme-li do nitra lidské duše, nepochybně zjistíme, že lidská přirozenost sestává ze tří jí vtištěných božských znaků (*divinitatis characteres*), jimiž jsou touha vědět (*velle scire*), touha vládnout (*velle dominari*) a touha být věčně blaženým (*velle beatitate frui aeterna*). Kdokoliv, kdo po tomto, co neoddělitelně náleží k lidské přirozenosti (*inseparabiliter humanae naturae conveniat*), netouží, není člověkem (*non homo*), ale lidskou nestvůrou (*monstrum hominis*).⁵⁵⁹

V následujících kapitolách (páté a sedmé) téže knihy *Consultatio* je doplněno, že lidská přirozenost je neměnná a spočívá zejména ve vdechnuté touze po svobodě a naprosto svobodné vůli.⁵⁶⁰ Nadto je *natura humana* chápána jako v každém člověku identická. Všichni lidé byli stvořeni z jediné látky a všem byl vtištěn tentýž odraz podoby Boží. Každý z lidí tak jakoby vyrůstal z jediného kořene – prvního člověka (tím jsou podle Komenského lidé spjati těsněji nežli andělé, kteří byli stvořeni individuálně) – a zvyšoval tak mohutnost stromu lidského pokolení. Celá lidská přirozenost proto participuje na přirozenosti stvořené v prvním člověku.⁵⁶¹

Dále čteme, že „[n]atura etiam humana una eademque est omnibus, quorumcumque terrae climatium habitatoribus.“ V posledním místě *Panegersie*, jež se otázky po lidské přirozenosti dotýká, Komenský přirozenost člověka ztotožňuje s jeho nadáním smysly, rozumem, vůlí, touhami a výkonnými schopnostmi – tedy s lidskou myslí v širším významu tohoto pojmu.⁵⁶²

⁵⁵⁷ CC I, s. 355-356, sl. 552-553. Dále srov. CC I, s. 364, sl. 569-570.

⁵⁵⁸ CC I, s. 356, sl. 553.

⁵⁵⁹ CC I, s. 52, sl. 32.

⁵⁶⁰ CC I, s. 59, sl. 46 a CC I, s. 67, sl. 63.

⁵⁶¹ CC I, s. 77, sl. 83. Dále srov. též *Panaugia*, CC I, s. 146-147, sl. 213-214.

⁵⁶² CC I, s. 72, sl. 73.

V *Panaugii* oproti tomu můžeme nalézt pouze velmi obecná vyjádření skutečnosti, že člověka člověkem činí (*per quam homo est*) společná a ve všech lidech identická lidská přirozenost.⁵⁶³

Pomineme-li celou řadu obdobně obecných konstatování, je možné v následující knize *Konsultace, Pansofii*, nalézt i několik velmi konkrétních postřehů stran lidské přirozenosti. V *Mundus idealis* je kupříkladu uvedeno, že každá věc má být a zůstat tím, čím byla stvořena (*facta est*). Síla, jež toto zajišťuje, je nazvána přirozeností (*natura*):

„*Habeat res quaeque naturam suam, tanquam nostrum sibi impressum signaculum. Quod violare, et a natura sua (hoc est a seipso) abire, nihil audeat.*“⁵⁶⁴

O poznání mnohem více prostoru je tomuto problému věnováno ve druhé kapitole *Mundus materialis*, jež ostatně nese název *De Mundi Materialis Architectrice, NATURA, cujus vi fiunt, sunt operantur et sustentantur omnia*. Podle Komenského vyjádření vstúpil Bůh všem jednotlivým stvořením schopnost uchovávat si své bytí – tedy sílu zvanou přirozeností a stanoví všem věcem zákony zrodu a smrti, činnosti a nečinnosti.⁵⁶⁵ Ještě jednou a konkrétněji přirozenost definuje jako celému světu (*toti mundo*) a všem tělesům (*cuique mundano corpori*) vrozenou sílu (*vis innata*) být (*essendi*), konat (*operandi*) a spočívat (*quiescendi*) tak, jak jim náleží.⁵⁶⁶ Tato síla se rodí společně s jednotlivými jsoucnými a je od nich po dobu trvání jejich existence neodlučitelná. V celém univerzu (*in toto Universo*) není nikde nic, co by svou přirozenost nemělo.⁵⁶⁷ Ačkoliv není člověk ve značně obsáhlém výčtu příkladů výslovně zmíněn, z výše uvedeného jednoznačně vyplývá, že vlastní přirozeností disponuje rovněž i on. Veškeré viditelné rozdíly mezi jednotlivými lidmi jsou pouze zanedbatelného rázu, způsobené buďto odlišnými podnebními podmínkami, anebo odlišnými návyky (způsobujícími rozdíly jazyka, nadání k činnostem atp.).⁵⁶⁸ Jako je Bůh jeden, uvádí Jan Amos posléze, je jedna taktéž lidská přirozenost.⁵⁶⁹ Pokud se jedná o její původ, pochází

⁵⁶³ CC I, s. 113-114, sl. 147-148 a CC I, s. 152, sl. 224.

⁵⁶⁴ CC I, s. 256, sl. 381.

⁵⁶⁵ CC I, s. 301-302, sl. 444-445.

⁵⁶⁶ CC I, s. 302, sl. 445.

⁵⁶⁷ CC I, s. 302, sl. 445-446.

⁵⁶⁸ CC I, s. 303-304, sl. 448-450.

⁵⁶⁹ CC I, s. 360, sl. 561.

z Božské mysli (*mundus archetypus*). Jaké Boží mysl stanovila jednotlivé věci bytí, takové jí náleží po celou dobu její existence.⁵⁷⁰

Vzhledem k řečenému je o to pozoruhodnější, že ačkoliv je lidem přisouzena jedna a táž přirozenost, je lidská bytost Komenským opakovaně označována za stvoření nadané neomezenou a neomezitelnou svobodnou vůlí a za tvora, jehož bytostným určením je jeho vlastní otevřenost a možnost sebe-realizace všemi myslitelnými způsoby. Vedle toho, co bylo ukázáno ve třetí kapitole, můžeme uvést celou řadu dalších příkladů: V sedmé kapitole *Světa materiálního* Comenius hovoří o existenci čtyř základních lidských temperamentů, jež působí nejrůznější sklony, nadání či mravy. Lidé jsou však těmito faktory ovlivňováni, nikoliv nuceni, neboť disponují právě svobodnou vůlí.⁵⁷¹ Dále se můžeme dočíst, že zatímco jsou zvířata omezena svou přirozeností jak ve své představitosti a žádostivosti, tak i v jejich projevech, člověku je dáno všechno bez omezení (*homini omnia data sine termino*), a je tak *potencialiter* schopen všeho.⁵⁷²

Dalším důležitým místem, jež nelze přehlédnout, je pasáž, v níž Comenius zdůrazňuje, že vše přirozené je činné kvůli svému cíli.⁵⁷³ Uvědomíme-li si, že fundamentálním cílem lidského života je dosažení spásy, a tedy účasti na blaženém životě věčném, bude zjevné, že pojetí člověka jako bytosti, již je dáno vše bez omezení a současně je uzavřena sobě vlastní a neměnnou přirozeností, není vnitřně rozporné. Základem lidské přirozenosti je totiž na svobodné a neomezené vůli založená otevřenost lidské existence. To ostatně dosvědčuje sám autor, jenž na jednom místě *Mundus materialis* hovoří v tom smyslu, že člověk jako takový se rodí – a tedy formuje a připravuje na věčnost – po celý svůj pozemský život.⁵⁷⁴

V souladu s takovouto interpretací Komenského pojetí lidské přirozenosti jsou i další z gradů *Pansofie*. V *Mundus artificialis* nalezneme kupříkladu tvrzení, že v celé lidské přirozenosti (*in tota enim humana natura*) není nic v klidu, leč vše je naprosto činné.⁵⁷⁵ Lidská přirozenost je pojata jako neustále aktivní, nalézající potěšení v činnosti a strádající nečinností. S tím úzce souvisí charakteristika lidské přirozené povahy (*humanum ingenium*), jež je v tomto světle – z hlediska svého obsahu – nahlížena jako po narození zcela prázdná, disponující pouze vrozenou schopností všechno chápat. Samo o sobě je *humanum ingenium* ničím a vším

⁵⁷⁰ CC I, s. 302, sl. 446.

⁵⁷¹ CC I, s. 366, sl. 573-574.

⁵⁷² CC I, s. 392, sl. 624.

⁵⁷³ CC I, s. 387, sl. 614.

⁵⁷⁴ CC I, s. 315, sl. 471.

⁵⁷⁵ CC I, s. 462, sl. 750.

současně (*nihil, omnia*). Jeho finální podoba závisí na náplni, již se samo sobě rozhodne poskytnout. Vidíme tak opět silný důraz na absolutní otevřenost lidské přirozenosti.⁵⁷⁶

Stejně jako v *Panegersii*, setkáme se rovněž v *Mundus artificialis* s konstatováním, že lidská přirozenost spočívá zejména v lidské mysli a jejích dispozicích.⁵⁷⁷ Ani toto Komenského vyjádření však nijak nesnižuje míru soudržnosti koncepce lidské přirozenosti jako nekonečně otevřené, neboť – jak jsme ukázali ve třetí kapitole této práce – lidský rozum, lidská vůle a lidské výkonné schopnosti (nejčastěji uváděné jako základní dispozice lidské mysli) jsou svou povahou nekonečné, a umožňují tak i nekonečně otevřenou sebe-tvorbu individuální lidské bytosti.

Tuto koncepci konečně nevyvrací ani Komenským opakovaně zdůrazňované přesvědčení o totožnosti lidské přirozenosti ve všech jedincích. Každý člověk disponuje nekonečnou myslí a jejími (třemi) nekonečnými složkami, a je proto schopen sám sebe nekonečně a do nekonečna utvářet.⁵⁷⁸

O absolutní otevřenosti lidské přirozenosti svědčí ostatně i skutečnost, že se sám člověk zasloužil o svůj pád, a tedy i o částečné pokažení celé své přirozenosti.⁵⁷⁹ Není proto divu, že v *Mundus spiritualis* je sepětí lidské přirozenosti se svobodnou vůlí člověka připodobněno ke spojení toho nejvznešenějšího ze stvoření (*creaturarum sublimissima*) s temnou propastí (*cum abyssu tenebricosa*), jež může vést jak ke spáse, tak i k věčnému zatracení.⁵⁸⁰

Dalece nejkonkrétnější autorovo vyjádření stran otázky lidské přirozenosti, potvrzující naše dosavadní přesvědčení, můžeme nalézt právě ve zmíněném *Mundus spiritualis*. Zde Jan Amos opakuje své stanovisko, že Bůh na počátku udělil člověku svobodnou vůli ke konání dobrého i zlého, neboť jej stvořil ke svému obrazu (*ad imaginem sui*) všestranně svobodného a řídícího se svou vlastní vůlí. V opačném případě by z něj byl hlupák (*brutus*) sevřený pouty (*vinculis constrictus*) své přirozenosti a předurčený k jedinému. Bůh proto stvořil člověka proměnlivého (*mutabilem*) a nepevného (*labilem*). Jako tvora, jehož bytí není čistým bytím, ale stáváním se a trváním (*fieri et durare*), skládajícím se z bytí a nebytí, tedy z bytnosti a ničeho (*ex essentia et nihilo*). „*Ergo creatura per naturam non potest nisi mutabilis,*“ uzavírá Jan Amos, a potvrzuje tím pravdivost pojetí lidské přirozenosti jako nekonečně

⁵⁷⁶ CC I, s. 463, sl. 752-753. Dále srov. CC I, s. 620, sl. 1045.

⁵⁷⁷ Srov. kupř. CC I, s. 491, sl. 809.

⁵⁷⁸ Srov. kupř. CC I, s. 549, sl. 916.

⁵⁷⁹ CC I, s. 557, sl. 931-932.

⁵⁸⁰ CC I, s. 605-606, sl. 1019-1020.

otevřené a proměnlivé. Bůh podle něj stvořil člověka, rozumné stvoření, proměnlivým, protože jej učinil svobodným. Svobodným jej učinil proto, neboť bez svobody by člověk nebyl podobným Bohu. Svoboda člověka, nacházejícího se ve světě mezi krajnostmi a protiklady, konečně nemůže být neproměnná: „*Immutabilitas ergo creaturae dari non potuit, quia divinitas dari non potuit.*“⁵⁸¹

Pro ospravedlnění svobody lidské vůle, a tím i absolutní otevřenosti lidské přirozenosti, opakuje Comenius taktéž argumenty, jež jsme měli možnost spatřit ve třetí kapitole této práce, hovořící v tom smyslu, že by bylo Boha nehodno zacházet pouze s tvory neměnnými a nedisponujícími vlastním svobodným rozhodováním.⁵⁸²

Z teologického hlediska jediným, co mohlo a může otevřenost lidské přirozenosti omezit, je její částečné (!) pokřivení dědičným hříchem.⁵⁸³ Ten způsobil částečné pomýlení nekonečného rozumu, částečné zaslepení nekonečně svobodné vůle a rovněž pokřivení jinak neomezených výkonných schopností člověka. Tímto pak může být narušeno správné směřování procesu sebe-tvorby lidského jedince a v důsledku i naplnění konečného cíle jeho života.⁵⁸⁴

„In nihilum redigi quidem homo non poterat, accepta semel substantia. At substantiae suae plenitudinem et gratiam amisit, amissa substantiarum omnium radice DEO. Cumque posteros ad sui similitudinem postea genuerit, inde factum est, quod omnes corrupti hodieque nascamur, ut prolixius ex sequentibus patebit.“⁵⁸⁵

K plnému obnovení upadlé přirozenosti nepostačuje pouhé lidské úsilí (ač je nezbytnou podmínkou), je třeba zásahu Boží milosti. Právě ona přirozenost člověka obnoví, napraví a dovrší: „*Ubi cessat natura, incipit gratia (regenerans).*“ Opakuje se zde jeden ze základních rysů Komenského *poradního díla*, totiž požadavek nedělitelné spolupráce Boha a člověka na restituci a dovršení stvoření. Lidé musejí svou upadlou přirozenost nejprve poznat a s pomocí Boží milosti ji budou následně schopni očistit a dovršit: „*Ad regenerationem nostram virtute Dei nos restituente opus est; ad continuationem ejus cooperatione nostra.*“⁵⁸⁶ Člověk

⁵⁸¹ CC I, s. 621-622, sl. 1051-1052.

⁵⁸² CC I, s. 622-623, sl. 1052-1054.

⁵⁸³ Srov. kupř. CC I, s. 715, sl. 1239.

⁵⁸⁴ CC I, s. 630, sl. 1068.

⁵⁸⁵ CC I, s. 625, sl. 1059.

⁵⁸⁶ CC I, s. 660, sl. 1128.

v posledku poznává, že jeho vlastní přirozenost, jakkoliv je otevřená a svobodně realizovatelná, závisí na Bohu.⁵⁸⁷

V souladu s tímto pojetím je filosofický a teologický obsah zbývajících knih *Konsultace*. V *Pampaedii* je připomenuta totožnost lidské přirozenosti v každém člověku, její založení na mysli a jejích nekonečných dispozicích, jakož i její bytostně činný charakter (*est activa tota*) a z něj vyplývající otevřenost a přestitelnost („*idonea ergo excoli*“):⁵⁸⁸

„*Infantes sciunt omnes linguas, loqui autem illam tantum quam actu discunt. Generalius ita possumus dicere: Infantes omnia scire potentia; actu tantum illa omnia quae didicerunt. Est enim indefinita, et ad omnia indifferens eorum potentia et habilitas [...]*“.⁵⁸⁹

Nově zde ovšem přistupuje zdůraznění nemožnosti přinutit nekonečně svobodného člověka jednat proti své vůli. Je-li však člověk násilím přinucen, je tím jeho přirozenost znásilňována (*vim inferre*) a porušována (*violatio*).⁵⁹⁰ V přírodě tak nelze nalézt nic nestálejšího (*nihil volubilius*) nežli člověka, jehož je nejnepřístupnější uzavírat v jakékoliv přesné meze (*cancellis includi*).⁵⁹¹

Pampaedii zavedený požadavek neporušování lidské přirozenosti tím, že bude člověku činěno násilí, nalézá svůj ohlas pochopitelně taktéž v *Panorthosii*. S žádnou věcí není podle Komenského možné zacházet jinak, než jak dovoluje její přirozenost. Kovy je třeba tavit, dřevo štípat, zvířata ochočovat a člověka přemlouvat, protože byl stvořen zcela svobodný a jako takového jej nesmí násilím nutit ani jiné stvoření, ani Stvořitel sám.⁵⁹²

⁵⁸⁷ CC I, s. 463, sl. 753.

⁵⁸⁸ CC II, s. 20-21, sl. 15-16; CC II, s. 20, sl. 14 a CC II, s. 39, sl. 52. Do tohoto pojetí zapadá rovněž požadavek na *všeučitele*, jenž by měl ostatní vzdělávat ve všem, co přivádí lidskou přirozenost k dokonalosti, tj. především znát pravdivé (odpovídá zušlechťování rozumu), dobré volit (odpovídá zušlechťování vůle) a všechno nezbytné konat (odpovídá zušlechťování výkonných schopností). Srov. CC II, s. 55-56, sl. 84-87. K podobné interpretaci srov. dále Popelová, Jiřina: *Pojetí lidské přirozenosti u J. A. Komenského*. In: *Pedagogika – Časopis pro pedagogické vědy* 5 (XX), 1970, s. 680.

⁵⁸⁹ CC II, s. 77, sl. 128.

⁵⁹⁰ CC II, s. 26, sl. 27 a CC II, s. 31, sl. 37.

⁵⁹¹ CC II, s. 37, sl. 48.

⁵⁹² CC II, s. 284, sl. 506; CC II, s. 286, sl. 510; CC II, s. 370, sl. 679.

Možné zdroje Komenského koncepce

Zbývá nám, závěrem prvních čtyř částí čtvrté kapitoly této práce, pozastavit se nad nesmírně obtížnou, avšak zásadní otázkou, jíž je rozjímání o filosofických a teologických inspiracích Komenského pozoruhodné antropologické koncepce. Vedle v textu letmo zmíněných impulsů je potřebné především říci, že se s úvahami zdůrazňujícími nobilitu svobodné lidské vůle a otevřený úděl člověka (jakož řadu dalších důležitých antropologických aspektů) setkáváme už u samotných *otců* křesťanské filosofie.⁵⁹³

Pseudo-Justin ve svém spise *De resurrectione* uvádí představu člověka, jenž je nedílně složen z triády duše, ducha a těla (zde lze ovšem nalézt pramen v samotném *Písmu* – kupř. 1 Te 5,23). Podobně hovoří Eirénaios z Lyonu ve spise *Adversus heereses*, kde můžeme mimoto nalézt myšlenku, že pokud člověk žije jen podle svého těla, zůstává tělesným jako ostatní živočichové; pokud však také podle ducha a duše, stává se duchovním a dokonalým.⁵⁹⁴ Pozoruhodným myslitelem je také Órigenés, jenž ve svém díle *O svobodě volby* předkládá ze stoicismu vycházející klasifikaci stvořených jsoucn, odlišujících se podle míry pohybu, jež je jim vlastní, a líčí člověka jako bytost nadanou možností svobodné volby (jejímž základním předpokladem je ovšem rozumová složka). Člověk je podle něj svobodným nejen vůči sobě samému a druhým lidem, nýbrž i vůči duchovním silám. Naše existence spočívá v přechodu z nebytí do bytí, a je tím pádem proměnlivá, nevymezená, jinými slovy – otevřená. Lidské svobodné rozhodování je však – což je pro naše téma klíčové, jak ostatně ještě uvidíme – vposledku závislé na Boží milosti. Nejen z tohoto důvodu nalézámeu Órigena silný důraz na nezbytnost spolupráce člověka a Boha pro možnost završení díla spásy.⁵⁹⁵ Podobný akcent je rovněž výsledovatelný u Jeronýma či Klementa z Alexandrie, u něž ještě před Órigenem spatřujeme poukazy na závažnost svobody volby a z ní vyplývající odpovědnost člověka za vlastní spásu.⁵⁹⁶ U Plótína, doplníme, nalézáme myšlenku o nekonečnosti lidské mysli.⁵⁹⁷

⁵⁹³ K antickým filosofům, s jejichž koncepcemi člověka nelze u Komenského obecně nalézt mnoho paralel, viz přehled in: Karfík, Filip: *Polidštění světa a zbožštění člověka v antické filosofii*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 17-28.

⁵⁹⁴ Recinová, Monika: *Antropologické koncepce církevních otců přelomu 2. a 3. století v souvislosti s naukami o vzkříšení těla*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 55, 61, 65.

⁵⁹⁵ Navrátil, Martin: *Órigenés. O svobodě volby*. Olomouc 2007, s. 59-61, 65-66, 84-85, 107-109.

⁵⁹⁶ Hušek, Vít: „*Nedokonalá dokonalost odpovídající lidské křehkosti*“. *Pojetí člověka u Jeronýma*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 73-75; Havrda, Matyáš: *Jak správně chytat míč. Přirozenost a cíl člověka v myšlení Klementa z Alexandrie*. In: Chvátal, Ladislav – Hušek, Vít (eds.): „*Přirozenost*“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno 2008, s. 68-72.

⁵⁹⁷ Floss, Pavel: *Prostor a nekonečnost světa v Komenského Konsultaci*. In: SCeTH 4 (II), 1972, s. 54. K Plótínově antropologii srov. dále kupř. Chvátal, Ladislav: *Kdo jsme my? Aneb hledání lidské přirozenosti*

Další z *patres*, jemuž věnujeme o něco více pozornosti, Řehoř z Nyssy, podobně jako později Jan Amos ve svém antropologicky zaměřeném spise *O stvoření člověka* nazývá člověka pozorovatelem, pánem a králem všeho stvoření, jenž byl stvořen k obrazu Božímu (v tomto bodě jde ovšem o další klasický biblismus – srov. Gn 1,27).⁵⁹⁸ Ve svém vrcholném spise *Život Mojžíšův* Řehoř hovoří v tom smyslu, že se každý člověk svobodně rozhoduje o podobě svého života, že si sám vybírá obraz, jemuž se připodobní – každý jsme tedy sobě samému v jistém smyslu svým otcem.⁵⁹⁹ Přitom je třeba upozornit, že Řehoř v této souvislosti vylíčil člověka jako tvora stvořeného s nejchudší tělesnou výbavou, což však paradoxně chápe jako přednost – díky svým schopnostem je totiž člověk schopen se „vyzbrojit“ a přizpůsobit specifickým podmínkám lépe než ostatní živočichové.⁶⁰⁰ I v tomto bodě se úvahy o následné inspiraci Jana Amose přímo vnucují.⁶⁰¹

O Augustinově vlivu bylo již mnohokrát hovořeno, připomeňme tedy především jeho pravděpodobný vliv na Komenského koncepci tří základních lidských pre-dispozic *nosse/scire – velle – posse*, jakož i dalších triadicky pojatých atributů lidské bytosti (např. rozpracováním úvah o biblické triádě tělo – duše – duch). Vedle toho je třeba uvést Augustinův silný důraz na potřebu spolupráce Boha a člověka v otázce završení Stvoření či jeho tematizaci vztahu svobodné vůle a lidské přirozenosti.⁶⁰²

v *Plótínově pojednání I 1 [53]*. In: Chvátal, Ladislav – Hušek, Vít (eds.): „*Přirozenost*“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno 2008, s. 54-64.

⁵⁹⁸ Karfíková, Lenka: *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha 1999, s. 112.

⁵⁹⁹ Řehoř z Nyssy, *Vita Moysis II / GNO VII/1*, 34,11 nn. Interpretace dle Karfíková, Lenka: *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha 1999, 201-202. Dále srov. Chvátal, Ladislav: *Der Mensch als Mikrokosmos in den Werken Gregors von Nyssa*. In: *Byzantino – Slavica. Revue internationale des études byzantines*. LXII 2004, s. 66-70.

⁶⁰⁰ Karfíková, Lenka: *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha 1999, s. 113-114. Tomáš Nejeschleba ovšem připomíná, že obdobná vyjádření nalezneme již u Platóna (*Protágoras* 321c-d). Srov. Nejeschleba, Tomáš: „*Kníže svornosti*“ *Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*. In: della Mirandola, Giovanni Pico: *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha 2005, s. 24.

⁶⁰¹ Stejně tak to platí pro Řehořovo ocenění vzpřímenosti lidské postavy. Srov. Karfíková, Lenka: *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha 1999, s. 114.

⁶⁰² Blíže srov. 3.1 či Aurelius Augustinus, *De fide et symbolo*. MPL 40, 193, par. 23: „*Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam ejusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur: principale nostrum spiritus est; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est.*“ Dále srov. Blum, Paul Richard: *Warum ruhte Gott am Siebten Tag?* In: Týž: *Das Wagnis, ein Mensch zu sein. Geschichte – Natur – Religion. Studien zur neuzeitlichen Philosophie – Philosophie: Forschung und Wissenschaft*. Band 31, Wien – Zürich – Berlin 2010, s. 300-305. K otázce vztahu svobody vůle a přirozenosti srov. Karfíková, Lenka: *Přirozenost završená vůlí: Augustin a Origenes*. In: Chvátal, Ladislav – Hušek, Vít (eds.): „*Přirozenost*“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno 2008, s. 97-98, kde je výstižně konstatováno: „*Přirozenost završená vlastní vůlí se tak v průběhu Augustinova díla stává přirozeností, jež je stále ještě završena vůlí, avšak vůlí, jež musí být darována vůlí cizí, vůlí nevyzpytatelného Boha [...]*.“

Z dalších patristických autorů, již se vyznačovali obdobnými koncepcemi, je dále možné zmínit Lactantia a jeho *De opificio mundi*, Ambrože z Milána a spis *De dignitate conditionis humanae* či Nemesia z Emesy se spisem *De natura hominis*. Srov. Nejeschleba, Tomáš: „*Kníže svornosti*“ *Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*. In: della Mirandola, Giovanni Pico: *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha 2005, s. 20-21.

Ačkoliv je možné nalézt jistá prohlášení hovořící o mimořádnosti člověka už na půdě středověkého filosofického myšlení,⁶⁰³ je skutečným mezníkem ve vývoji ocenění *dignitas hominis* až dílo Mikuláše Kusánského. Ten ve svém spise *De docta ignorantia* (ve třetí knize) chápe člověka nejen jako *mikrokosmos*, ale také jako *creatura mixta* či *creatura media* – čili spojnicí spirituální a materiální sféry univerza. V textu *De coniecturis* – což je pro naše zkoumání rovněž významné – Cusanus chápe lidskou duši jako *mens*, jež sestává ze tří mohutností: intelektu, rozumu a smyslu. Člověku a jeho složkám je vedle toho přisouzena, byť kontrahovaná, nekonečnost. V *De beryllo* je člověk následně připodobněn Bohu jakožto druhý tvůrce (explicitě také *secundus deus!*⁶⁰⁴): Jako Bůh stvořil přírodní jsoučna a formy, tak člověk tvoří jsoučna rozumová a umělečná. Lidská tvůrčí aktivita je Kusánským – podobně jako dříve Řehořem – vnímána jako možnost překonat původní omezenost výbavy lidského těla. V neposlední řadě je člověku připsána svobodná vůle a vysoká míra ontologické dignity, neboť jako jediný z tvorů obsahuje vlastnosti jinak roztroušené mezi ostatní bytosti (o dalších, mj. i přímo doslovných, výpůjčkách Jana Amose z Cusanova díla bylo hovořeno v části 4.2).⁶⁰⁵

Cusanus tak připravil cestu renesančnímu ocenění důstojnosti člověka, jež vrcholí dílem Giovanniho Pika della Mirandola. Pico ve svém *Heptaplu* zastává názor, že se člověk skládá z trojice tělo, duch (*spiritus*) a duše (*anima*), a klade (v *Heptaplu* i *Oratio de dignitate hominis*) rozhodný důraz na vznešenost, podivuhodnost a hlavně svobodu člověka.⁶⁰⁶ Ta je vyzdvížena právě v Píkově *Oratio de dignitate hominis* (původně vydáno pod názvem *Oratio quaedam elegantissima*). V něm Mirandola nejprve líčí svůj mýtus Stvoření. Bůh stvořil člověka jako poslední jsoučno, pro něž však již nezbyl žádný pravzor (*archetipus*). Člověk je tak stvořen jako bytost bez pevného určení, bez neměnné přirozenosti, nadaný však

⁶⁰³ Karel Floss kupř. připomíná postoje Tomáše Akvinského. Srov. Floss, Karel: *K obrazu člověka v De potentia Tomáše Akvinského*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 98. Dále srov. Kristeller, Paul Oskar: *The Dignity of Man*. In: Týž: *Renaissance Thought and Its Sources*. New York 1979, s. 170.

⁶⁰⁴ Kusánský, Mikuláš: *De beryllo* 7, 1-3.

⁶⁰⁵ Floss, Pavel: *Komenský a Kusánus*. In: SCeH 2 (I), 1971, s. 23-25, 31; Floss, Pavel: *Profil antropologických názorů Mikuláše Kusánského*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 104-111. Dále srov. Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 58-60.

⁶⁰⁶ Žemla, Martin: *Paracelsovo pojetí člověka (a jeho předobrazy v díle Pika della Mirandola a Marsilia Ficina)*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 115-116, 119. Dále srov. Floss, Pavel: *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*. Přerov 1968, s. 29-30.

svobodnou vůlí, díky jejímuž svobodnému rozhodnutí se teprve rozhoduje, jak svou přirozenost určí.⁶⁰⁷

„[...] *ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in supreriora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.*“⁶⁰⁸

I o možném Pikově vlivu na Komenského koncepci je tudíž na místě uvažovat.⁶⁰⁹ Vedle Mirandoly je třeba zmínit rovněž dílo Gianozza Manettiho, Marsilia Ficina a Paracelsa. Manetti ve svém spise *De dignitate et excellentia hominis* přisuzuje člověku výjimečné místo v rámci univerza, jehož je díky svému nadání tvůrčí silou spolu-tvůrcem. Právě lidská tvůrčí činnost a její výsledky jsou Manettimu jádrem lidské důstojnosti.⁶¹⁰ Ficino i Paracelsus pracují s obdobnou triadickou koncepcí lidské bytosti jako Jan Amos, byť přece jen Komenského názorům vzdálenější (Ficino v *De amore*, jakož i Paracelsus v *Astrologia magna* uvádějí triádu *mens – anima – corpus*, nicméně v dalším výkladu pracují s pojmy *astrální tělo* či *astrální duch*, jež jsou Komenského koncepci skutečně vzdáleny).⁶¹¹ Komenskému bližší by mohla být Paracelsova idea člověka jako bytosti nadané svobodnou vůlí, jež se může stát vším, neboť – v Pikově duchu – vším již jistým způsobem je (z čehož pro Paracelsa vyplývá jistý morální apel). Spatřování vlivu Paracelsovy koncepce na myšlení Jana Amose je však ztěžováno jednak komplikovaností a proměnlivostí jeho názorů, jednak jeho nezanedbatelným

⁶⁰⁷ della Mirandola, Giovanni Pico: *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha 2005, s. 54-57; Kristeller, Paul Oskar: *Osm filosofů italské renesance*. Praha 2007, s. 74-75; Nejeschleba, Tomáš: „Kníže svornosti“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí. In: della Mirandola, Giovanni Pico: *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha 2005, s. 19, 23-29; Schaller, Klaus: *Komenskýs Humanismus*. In: SCeH 1 (I), 1971, s. 27.

⁶⁰⁸ della Mirandola, Giovanni Pico: *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha 2005, s. 56.

⁶⁰⁹ Floss, Pavel: *Filosofické předpoklady Komenského demokratismu (příspěvek k analýze Komenského novoplatonismu a jeho kořenů)*. In: SCeH 5 (III), 1973, s. 83. Dodejme, že otázka lidské svobody a sebetvorby je však v Pikově *Oratio* nepoměrně složitější, než zde může být nastíněno. K současným výkladům Pikovy filosofie, zejména jeho *Oratio*, srov. kupř. Craven, William G.: *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of His Age. Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*. Geneve 1981; Euler, Walter Andreas: „*Pia philosophia*“ et „*docta religio*“. *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*. München 1988, s. 101-112; Kristeller, Paul Oskar: *The Dignity of Man*. In: Týž: *Renaissance Thought and Its Sources*. New York 1979, s. 172-178 či Nowakowski, Dawid: *Absolutnie wolny? Wolność człowieka w filozofii Giovanniego Pico della Mirandoli*. In: *Acta universitatis Lodziensis – Folia Philosophica* 24 (2011), s. 9-18.

⁶¹⁰ Nejeschleba, Tomáš: „Kníže svornosti“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí. In: della Mirandola, Giovanni Pico: *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha 2005, s. 21-22.

⁶¹¹ Žemla, Martin: *Paracelsovo pojetí člověka (a jeho předobrazy v díle Pika della Mirandola a Marsilia Ficina)*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 118. Dále srov. Jung, Carl Gustav: *Paracelsica*. Praha 2002, s. 54-57, 83-85, 98-103.

důrazem na astrální působení.⁶¹² Pokud jde o Ficina, za svého druhu analogii lze považovat jeho chápání člověka (resp. lidské duše) jako prostředkujícího jsoucna mezi vyššími a nižšími jsoucnými, kterouž myšlenku nalezneme také v Komenského *Mundus materialis*.⁶¹³

V neposlední řadě je třeba připomenout jisté analogie s domácí bratrskou tradicí a jejím akcentem svobody nebo možný vliv tzv. německé mystiky. Významné textové shody totiž nalézáme jak v textu *Theologia Deutsch*, tak kupř. i v dílech Jakoba Böhma.⁶¹⁴

Tento výčet možných inspiračních zdrojů Komenského pojetí člověka ovšem nemůžeme považovat ani za úplný (o Erasmovi bude např. ještě hovořeno), ani za kladoucí si jakékoliv absolutní nároky. Ostatně kupříkladu představa člověka jako nejdokonalejší bytosti, druhého Boha, nadaného rovněž tvořivou silou, je takřka *locus classicus* renesančního myšlení.⁶¹⁵

V této souvislosti je nutné pozastavit se rovněž u druhého klíčového aspektu Komenského antropologické koncepce. Jestliže náš myslitel klade na jedné straně nebývalý důraz na prokázání neomezené svobody lidské vůle, na straně druhé usiluje přesvědčit čtenáře o nutnosti finální rezignace na tuto svobodu. Aby člověk mohl dosáhnout spásy a života

⁶¹² Žemla, Martin: *Paracelsovo pojetí člověka (a jeho předobrazy v díle Pika della Mirandola a Marsilia Ficina)*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 115-117, 123-124. Dále srov. Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformační myšlení*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 40-41.

⁶¹³ Cassirer, Ernst – Kristeller, Paul Oskar – Randall, John Herman: *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago 1948, s. 190-191; Kristeller, Paul Oskar: *Osm filosofů italské renesance*. Praha 2007, s. 52. K dalším, spíše teologickým, postojům Ficinovým, jež mohly být pro Jana Amose rovněž zajímavými, srov. Blum, Paul Richard: *Philosophy of Religion in the Renaissance*. Farnham – Burlington 2010, s. 109-126.

⁶¹⁴ *Theologia Deutsch*. Stuttgart 1851 (ed. Franz Pfeiffer), *Das li. Capitel* (s. 103-110); *Das liiii. Capitel* (s. 117-120). Dále srov. Červenka, Jaromír: *K problematice vztahů Komenského ke Campanellovi*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 17; Grunsky, Hans Alfred: *Jacob Boehme*. Stuttgart 1956, s. 72-75, 134-135, 300-304; Grunsky, Hans Alfred: *Jacob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens*. Hamburg 1940, s. 35-36; Žemla, Martin: *Jakub Böhme a problém zla*. In: *Jednota a mnohost. Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn 'Arabí. Sborník textů z česko-německého filosofického kolokvia*. Praha 2002, s. 101-104 či Žemla, Martin: *Theologia Deutsch: brisante Ideen zwischen „deustcher Mystik“*. In: AC 22-23 (XLVI-XLVII), 2009, s. 24-30. Ke Komenského vztahu k Böhmovi, s nímž se zcela jistě seznámil již před svým odchodem do exilu, srov. Wernisch, Martin: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch. Text a dějinný kontext*. Praha 2007, s. 133-137. Pavel Floss ovšem vhodně upozorňuje na ambivalentnost Komenského postojů k německému mystikovi. Srov. Floss, Pavel: *Filosofické předpoklady Komenského demokratismu (příspěvek k analýze Komenského novoplatonismu a jeho kořenů)*. In: SCeH 5 (III), 1973, s. 81. Ke vztahům Komenského k dalším představitelům této myšlenkové linie (J. Tauler, T. von Kempe, S. Franck, J. Arndt, J. Gerhard, M. Eckhardt) srov. Červenka, Jaromír: *Die Weltenschichten bei Campanella und Comenius*. In: AC 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 135-136.

⁶¹⁵ Srov. kupř. Michalík, Jiří: *Člověk jako mikrokosmos v pozdní renesanci. Dílo Roberta Fludda*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 127 a 134. Jakákoliv absolutní interpretace je nadto velmi obtížná, jak kupř. ukazuje hodnocení a interpretace díla Johna Wycliffa. Zatímco jej jedni chápou jako možného předchůdce Komenského (a tedy zastánce svobody vůle), je jinými líčen jako radikální obhájce absolutní nutnosti všeho dění. K prvnímu postojí srov. kupř. Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformační myšlení*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 39, ke druhému kupř. Sanetník, David: *Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. In: Rotterdamský, Erasmus: *O svobodné vůli – De libero arbitrio*. Praha 2006, s. 66-67.

věcného, musí svou svobodnou vůli na základě jejího vlastního svobodného a dobrovolného rozhodnutí podřídít vůli Boží. Tímto zdánlivě paradoxním⁶¹⁶ apelem Jan Amos podle našeho názoru implicitně prozrazuje, nakolik mu byl cenným a závazným jeho vlastní (byť z hlediska dějin křesťanského myšlení nijak originální) záměr propojit filosofii s teologií.⁶¹⁷ Jestliže jsme ukázali, že první část rovnice, tj. důkaz svobody lidské vůle, vychází především z filosofických inspirací, je její druhá část nepochybně inspirována spíše teologickými impulzy: Člověk je u Komenského bytostí nadanou svobodou vůle a možností volby, vždy ovšem na pozadí (tj. převedším: *díky*) Boží milosti.⁶¹⁸

Výslovné podněty k formulaci pojetí *resignatio* (a obecně vztahu svobody a milosti) můžeme nalézt jak v *Písmu* samotném (např. Mk 8,34-36; Mt 19,21; J 7,16-18, především pak u Pavla⁶¹⁹), tak v pozdější tradici. Vedle Órigéna,⁶²⁰ Augustina⁶²¹ či Tomáše⁶²² musíme připomenout již zmiňovanou německou mystiku, kde – především pokud se jedná o spis

⁶¹⁶ Zdánlivě paradoxním přinejmenším proto, že se s podobným důrazem setkáváme v kontextu reformační, a tedy spíše pesimistické antropologie (jak ještě uvidíme ve 4.6; viz také násl. pozn.). Náhled Jana Amose na člověka je však nesporně optimistický.

⁶¹⁷ K tomu srov. Kučera, Zdeněk: *Komenský teolog*. In: SCeTH 46-47 (XXII), 1992, s. 43-45; Sousedík, Stanislav: *Komenského filosofie v souvislostech myšlenkového vývoje doby*. In: SCeTH 8-9 (IV), 1974, s. 18-28. Sousedík ve své cenné studii ukazuje, že v této myšlence Comenius navazoval na dědictví tzv. mosaické filosofie (o níž bylo hovořeno již v části 3.3 – *Mundus materialis*). Za zdroj této nauky český historik označuje na jedné straně tradici reformační metafyziky a teologie, na straně druhé ořesení jednoty náboženského a vědeckého vidění světa, jež měly na počátku novověku mj. na svědomí změny v astronomii, chronologii a filosofii jako takové (kartesianismus). Hovoří-li však Sousedík o skutečnosti, že reformační teology a filosofové přiměla k úchýlení se k mosaickému popisu světa jejich bytostně pesimistická antropologie (spočívající v přesvědčení o zásadním porušení lidské přirozenosti dědičným hříchem, jejímž důsledkem je myšlenka, že i lidský rozum je porušen natolik, že bez pomoci milosti – a *Písma* – není schopen dosáhnout adekvátního poznání), nemůžeme ve světle toho, co jsme řekli o Komenského pojetí člověka, přijmout toto vysvětlení pro dílo našeho myslitele. Dodejme, že Sousedík toto své přesvědčení opakuje i o dvě desetiletí později. Srov. Sousedík, Stanislav: *Filosofie v Českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*. Praha 1997, s. 259. Jaromír Červenka v tomto ohledu hovoří o rosenkuciánské inspiraci propojení filosofie s teologií, a to navíc ve shodně chápaném zastřešujícím pojmu *pansofia*. Srov. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 52; Červenka, Jaromír: *Die Weltenschichten bei Campanella und Comenius*. In: AC 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 148; v tomtéž ohledu mohlo být inspirací i seznámení se se spisy *Theologia naturalis* či *Liber naturae sive creaturarum* od Raymunda ze Sabunde. Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 80. V jiné své studii Červenka medituje rovněž nad možným vlivem Raymunda Lulla. Srov. Červenka, Jaromír: *Einige Bemerkungen zur Comenius' Metaphysik*. In: AC 3 (XXVII), 1972, s. 124-126. K oběma posledně zmíněným myslitelům a jejich podnětným koncepcím srov. blíže Blum, Paul Richard: *Philosophy of Religion in the Renaissance*. Farnham – Burlington 2010, s. 1-17.

⁶¹⁸ Podobně Komenského interpretuje také Palouš, Radim: *Komenského boží svět*. Praha 1992, s. 80.

⁶¹⁹ Srov. Cimala, Peter: *Svoboda jako soteriologická metafora v Listu Galatským*. In: Tichý, Ladislav – Opatrný, Dominik (eds.): *Apoštol Pavel a Písmo*. Olomouc 2009, s. 52-54.

⁶²⁰ Navrátil, Martin: *Órigenés. O svobodě volby*. Olomouc 2007, s. 119.

⁶²¹ Aurelius Augustinus: *Confessionum Libri Tredecim*. Migne PL 032, collumna 0657-0868, Liber VII, 16. Dále srov. Karříková, Lenka: *Přirozenost zavržená vůlí: Augustin a Origenes*. In: Chvátal, Ladislav – Hušek, Vít (eds.): „*Přirozenost*“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno 2008, s. 97-98.

⁶²² Akvinský, Tomáš: *Summa Theologiae* II, q. 109 a. 2 co. K Augustinovi i Akvinátovi pak srov. Žemla, Martin: *Jakub Böhme a problém zla*. In: *Jednota a mnohost. Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn 'Arabí. Sborník textů z česko-německého filosofického kolokvia*. Praha 2002, s. 100.

*Theologia Deutsch*⁶²³ či dílo Jakoba Böhma⁶²⁴ (připomeňme, že s obojím byl náš autor prokazatelně obeznámen⁶²⁵) – nalézáme silné analogie ke Komenského vyjádřením. Sám Comenius se v *Consultatio* odvolává např. k Jacobu Brocardovi: „*De arcano concursu liberi arbitrii et gratiae Dei, mysteriisque salutis et exitii vide Brocard. [...]*“⁶²⁶ Zejména je nutné připomenout myšlenky Erasma Rotterdamského, vylíčené v tomto ohledu nejúplněji ve spisech *De libero arbitrio διατριβή sive collatio* (1524) či *Hyperaspistes diatribe adversus servum arbitrium M. Lutheri* (1526), kde nizozemský biblický humanista vztah svobodné lidské vůle a Boží milosti problematizuje.⁶²⁷ Protože Komenského pojetí vztahu *liberum arbitrium* a *gratia Dei* (které je v některých ohledech Erasmovým myšlenkám více než podobné) leccos naznačuje také o obecnějších teologických postojích našeho autora, bude o nich ještě obsírně hovořeno (viz 4.6 a 4.7).⁶²⁸

Na tomto místě pouze dodejme, že jak poukázali Jan Patočka a Robert Kalivoda, koncepce rezignace nalézá své uplatnění již v Komenského *útěšných spisech* – v *Centrum securitatis* se hovoří o rezignaci ve smyslu odevzdání své vůle vůli Boží.⁶²⁹ V tomto ohledu je

⁶²³ *Theologia Deutsch*. Stuttgart 1851 (ed. Franz Pfeiffer), *Das ander Capitel* (s. 4-5); *Das xxvii. Capitel* (s. 52-53); *Das xxxiii. Capitel* (s. 65-66): „*Sol der mensche zu dem besten komen, so muss er sinen eigen willen lassen, und wer dem menschen hilfet zu sinem eigen willen, der hilfet im zu dem allerbosten.*“ Dále srov. Žemla, Martin: *Jakub Böhme a problém zla*. In: *Jednota a mnohost. Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn 'Arabí. Sborník textů z česko-německého filosofického kolokvia*. Praha 2002, s. 100.

⁶²⁴ Žemla, Martin: *Jakub Böhme a problém zla*. In: *Jednota a mnohost. Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn 'Arabí. Sborník textů z česko-německého filosofického kolokvia*. Praha 2002, s. 99. Obdobné tendence samozřejmě můžeme nalézt v řadě dalších mystických textů, kupř. u Mistra Eckharta. Srov. Mistr Eckhart: *Kniha božské útěchy (Das Buch der göttlichen Tröstung)*. In: Sokol, Jan (usp.): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha 2000, s. 167 a 179. K Böhmově vlastní koncepci, jakož i jejímu vztahu k Eckhartovým myšlenkám srov. Miller, Arlene A.: *The Theologies of Luther and Boehme in the Light of Their Genesis Commentaries*. In: *Harvard Theological Review* 2 (63), 1970, s. 276-278 a 293-296.

⁶²⁵ Srov. Wernisch, Martin: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch. Text a dějinný kontext*. Praha 2007, s. 133-137.

⁶²⁶ CC I, s. 612, sl. 1033. Konkrétně odkazováno ke spisu Brocardus, Jacobus: *Mystica et prophetica libri Geneseos interpretatio*. Bremae 1585.

⁶²⁷ Sanetník, David: *Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. In: Rotterdamský, Erasmus: *O svobodné vůli – De libero arbitrio*. Praha 2006, s. 56, 89.

⁶²⁸ Jan Amos valnou část Erasmova díla znal a hojně citoval. Srov. Čapková, Dagmar: *D. Erasmus Rotterdamský, J. V. Andreae a J. A. Komenský v úsilí o mír a lidství*. In: SCeTH 35 (XVIII), 1988, s. 210-214; Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformační myšlení*. In: SCeTH 35 (XVIII), 1988, s. 38-41; Kožmínová, Drahomíra: *K etice Erasma a Komenského*. In: SCeTH 35 (XVIII), 1992, s. 134; Steiner, Martin: *Erasmus Rotterdamský ve spisech J. A. Komenského*. In: SCeTH 35 (XVIII), 1992, s. 145-149.

Na tomto místě pouze dodejme, že Stanislav Sousedík nabízí poněkud odlišné – byť s naším výkladem nikoliv neslučitelné – vysvětlení Komenského dvojího důrazu. Podle jeho interpretace měl být Jan Amos v prvním apelu, tj. důrazu na lidskou svobodu a tvořivou aktivitu, inspirován domácí bratrskou tradicí, zatímco ve druhém ohledu jej měla ovlivnit protestantská teologie. Komenský tak podle Sousedíka představuje do značné míry jedinečný příklad propojení těchto dvou na první pohled neslučitelných postojů. Srov. Sousedík, Stanislav: *Einige Züge der Philosophie des J. A. Comenius und deren bisher unberücksichtigten Quellen*. In: AC 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 89-99, 106-107.

⁶²⁹ Na tuto skutečnost upozornil Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformační myšlení*. In: SCeTH 35 (XVIII), 1988, s. 45; srov. též Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 186-187 a 194. Analýze problému se dále věnoval kupř. Hábl, Jan: *K pojetí „rezignace“ u Komenského*. In: *Paideia* 3-4 (IV) 2007. Dostupné online, URL:

zarážející, že ve své jinak nedocenitelné studii Kalivoda zcela opomíjí (co více: přímo odmítá) skutečnost, že by byl koncept *resignatio* reflektován rovněž v *Konsultaci*.⁶³⁰ Jak jsme ovšem ukázali, toto schéma je nedílnou součástí Komenského pojetí člověka v *poradním díle*.⁶³¹

Komenského antropologie v odborné literatuře

V tomto okamžiku můžeme zodpovědně a názorně zodpovědět otázku položenou implicitně v úvodu naší práce – do jaké míry je problematika pojetí člověka v Komenského díle reflektována v existující odborné literatuře. Při jistém zjednodušení lze, podle našeho mínění, hovořit o třech kategoriích odborných textů:

Za prvé se badatelé k této otázce vůbec nevyjádřili (množství podobných prací je vzhledem k závažnosti problematiky až překvapivé).

Za druhé ji sice reflektovali, avšak buďto do svých přehledů přejali pouze Komenským užívanou terminologii, aniž by se pokusili analyzovat obsah příslušných pojmů, anebo na Komenského koncepci nahlíželi jen z určitého hlediska. Co se první podskupiny týká, setkáváme se tak kupříkladu v jinak vyčerpávající studii J. Popelové s obšírnou, avšak naprosto vágní reflexí Komenského názorů stran *humana natura*, postrádající jakoukoliv snahu o postižení konkrétního vymezení tohoto termínu.⁶³² V řadě dalších studií je Komenského pojetí člověka sice zmiňováno, takřka vždy ovšem jako jednoznačná a neproblematická záležitost – a tedy bez jakékoli další analýzy. Dagmar Čapková v jednom ze svých textů kupř. pracuje s pojmem „antropologie Komenského“, aniž by jej blíže osvětlila, a vyzývá pouze ke zkoumání vztahu této verze nauky o člověku k jiným disciplínám v Komenského díle zohledněným.⁶³³ V jiném svém pojednání konstatuje podobně obecně: „*Jeho [tj. Komenského – pozn. JČ] pojetí lidství, z něhož vycházel, obsahovalo úctu k člověku jako individuu i jako tvorů společenskému, jako dítěti, dospívajícímu i dospělému.*“⁶³⁴ Robert

<<http://userweb.pedf.cuni.cz/paideia/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=10&jiid=13>> [cit. 2014-01-31]. Klaus Schaller doložil obdobně pro *Labyrint světa*. Srov. Schaller, Klaus: *Komenskýs Humanismus*. In: SCeH 1 (I), 1971, s. 32.

⁶³⁰ Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformační myšlení*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 45-46.

⁶³¹ Ke stejnému závěru dospěl v poslední době kupř. Hábl, Jan: *K pojetí „rezignace“ u Komenského*. In: *Paideia* 3-4 (IV) 2007. Dostupné online, URL: <<http://userweb.pedf.cuni.cz/paideia/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=10&jiid=13>> [cit. 2014-01-31].

⁶³² Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 346-376, 386, 402-405.

⁶³³ Čapková, Dagmar: *Otázky interdisciplinárního zkoumání díla Komenského*. In: SCeH 46-47 (XXII), 1992, s. 18-19.

⁶³⁴ Čapková, Dagmar: *D. Erasmus Rotterdamský, J. V. Andreae a J. A. Komenský v úsilí o mír a lidství*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 213. Obdobně srov. Čapková, Dagmar: *Pansoficko-pedagogická struktura Komenského souboru Opera didactica omnia*. In: SCeH 20 (IX), 1979, s. 31-43; Čapková, Dagmar: *Pansofie a Komenského pojetí činnosti*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 37-48.

Kalivoda ve své velmi cenné studii, věnované především právě zhodnocení Komenského antropologických názorů, podobně neprozrazuje více, než jen to, že člověk je „*bytosť svobodná, zodpovědná sama za sebe*“.⁶³⁵ Jako další příklad (celý přehled zde viz vždy závěrečnou poznámku ke každému odstavci) uvedme studii Borise Uhra, v níž je explicitě hovořeno o Komenského „*konceptu lidské přirozenosti*“, aniž by ta však byla blíže (až na několik obecných konstatování) určena. Nadto Uher bez přihlídnutí ke komplikovanosti tématu konstatuje, že myslitelovu koncepci člověka nalézáme hotovou již v prvních spisech lešenského pobytu a že tedy chronologicky předcházela vzniku myšlenky *pansofie*.⁶³⁶

Pokud jde o druhou podskupinu, autoři sice pracují s analýzou a explicitní deskripcí Komenského antropologických názorů, ovšem ve značně redukované podobě, jež jeho názory interpretuje pouze z jednoho hlediska. Například opět Jiřina Popelová, když analyzuje *Konsultaci*, opakovaně zdůrazňuje, že podstatnou vlastností člověka je jeho vybavenost poznávacími schopnostmi (zde nepochybně naráží na *Pampaedii*⁶³⁷), přičemž naprosto opomíjí ostatní (a dodejme – závažnější) aspekty, jež jsou v *poradním díle* lidské bytosti připsány.⁶³⁸ Tendence chápat Komenského pojetí člověka vždy ve vztahu k jeho didaktickým a pedagogickým názorům (a marginalizovat tak jejich filosofické a teologické konotace) je pro tuto kategorii prací povětšinou charakteristickou. Ve stejném duchu vyznívá i studie Jaroslavy Peškové *Der Natur- und Natürlichkeitsbegriff im Werk J. A. Komenskýs*, jež slibuje tyto pojmy přiblížit v kontextu filosofických základů Komenského pedagogiky.⁶³⁹ Ačkoliv je práce opřena mj. o analýzu *Konsultace*, nenalezneme v ní žádné relevantnější zmínky o myslitelově pojetí lidské přirozenosti (snad s výjimkou zdůraznění Komenského akcentu na lidskou aktivitu, blíže však nerozvedeného). Určující část studie je zaměřena na reflexi

⁶³⁵ Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformační myšlení*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 46-47. Obdobně srov. Kalivoda, Robert: *K povaze praxeologického myšlení J. A. Komenského*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 58-59.

⁶³⁶ Uher, Boris: *Pojetí člověka v Komenského pedagogických spisech*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 137-140. K dalším, podobným textům srov. kupř. Britschgi, Gertrude: *Über J. A. Komenský: Zur Psychologie des Mikrokosmos und deren natürlichen Begründung*. In: *Colloquia Comeniana I*, 1968, s. 21-40 (zejm. 29-31); Čapková, Dagmar: *Úvod – Komenského Obecná porada a její význam*. In: Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských I*. Praha 1992, s. 18 a 21 (kde autorka opět značně obecně hovoří o pojmu *lidské přirozenosti*; následně, když hovoří o *Konsultaci*, a ačkoliv zmiňuje dyádu *rozumu* a *vůle*, zcela opomíjí *výkonné schopnosti*); Schaller, Klaus: *Komenskýs Humanismus*. In: SCeH 1 (I), 1971, s. 25-35; Sousedík, Stanislav: *K filosofickým základům Komenského výchovné soustavy*. In: Týž: *O co šlo? Články a studie z let 1965–2011*. Praha 2012, s. 95-109; Válka, Josef: *Komenského sociální a politické myšlení v Konzultaci*. In: SCeH 57-58 (XXVII), 1997, s. 36-53.

⁶³⁷ Srov. CC II, s. 73, sl. 120 a část 3.4 této práce.

⁶³⁸ Popelová, Jiřina: *Komenského filozofie ve vztahu k filozofickým systémům 17. století*. In: SCeH 30 (XV), 1985, s. 18.

⁶³⁹ Pešková, Jaroslava: *Der Natur- und Natürlichkeitsbegriff im Werk J. A. Komenskýs*. In: AC 7 (XXXI), 1987, s. 27-36.

přírodní filosofie Jana Amose, popř. jeho koncepce vztahu *natura* a *ars*, a k antropologickým otázkám se – překvapivě – nevyjadřuje.⁶⁴⁰

Z hlediska absolutního počtu komeniologických studií představuje takřka marginální skupinu kategorie třetí, tedy práce reflektující filosofický obsah Komenského chápání lidské přirozenosti. Velmi výstižným, avšak poměrně stručným, příspěvkem k poznání Komenského antropologických postojů je studie Marie Kyralové nazvaná *Definice člověka u Komenského*, v níž autorka poukazuje na terminologické nejasnosti stran Komenského vyjádření a představuje Jana Amose jako myslitele akcentujícího nejprve aristotelské pojetí člověka (tj. jako bytosti určené primárně rozumem), jenž se však „přibližně“ od 40. let 17. století uchýlil k akcentaci svobodné vůle jako určujícího aspektu. Ačkoliv Kyralová předkládá logický přehled vývoje Komenského názorů, nezachází nikterak do hloubky a jednotlivým dílům, v nichž se myslitel k problematice vyjadřuje, věnuje vždy pouze několik řádků své jinak přínosné studie (pokud jde o *Konsultaci*, nezohledňuje ovšem Kyralová možné rozdíly mezi jejími jednotlivými částmi).⁶⁴¹

Dalším cenným příspěvkem jsou studie pocházející z pera Pavla Flosse. V jedné z nich zdůrazňuje (ve třetí kapitole této práce ilustrovanou) metafyzickou rozpolcenost člověka, jenž jednou ze svých částí náleží do světa přírody, druhou jej však radikálně převyšuje. Poukazem na kusánovskou dialektiku, obdobně, jako jsme naznačili my, vykládá Floss nerozpornost skutečnosti, že je člověk jednak produktem přírody (či přirozenosti), jednak přírodu (a přirozenost) přerůstá. Ovšem nejen to – dokonce ji i dotváří, to když se zasazuje o vznik zcela nových světů, čímž se sám stává tvůrcem nové přírody (či přirozenosti). Toto vymezení a současně nevymezení lidské bytosti ji činí zcela jedinečným a výjimečným jsoucnem.⁶⁴² Na důkaz připomíná Floss Komenského slova z *Mundus materialis*:

„*Ergo producenda fuit creatura indeterminata, in infinito infinite seipsam agens, ut esset adaequatum quodam modo infinitae Sapientiae obiectum.*“⁶⁴³

⁶⁴⁰ Dále srov. kupř. Čapková, Dagmar: *Die Beziehung zur Natur und die Bildungskonzeption Komenskýs*. In: *Colloquia Comeniana* II, 1969, s. 5-21; Soudilová, Věra: *Philosophische Grundlagen des Irenismus bei J. A. Comenius*. In: AC 9 (XXXIII), 1991, s. 32-33.

⁶⁴¹ Kyralová, Marie: *Definice člověka u Komenského*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 49-54.

⁶⁴² Floss, Pavel: *Grundriss der Philosophie des Johann Amos Comenius*. In: SCeH 57-58 (XXVII), 1997, s. 15-19.

⁶⁴³ CC I, s. 356, sl. 553.

Tyto úvahy rozvíjejí Flossovy starší práce věnované obdobné tematice. Ve své dřívější studii *Homo faber a modi infinitatis* se český komeniolog pokusil zasadit výše uvedený citát do souvislosti s Komenského pojetím nekonečnosti člověka.⁶⁴⁴

Na komplikovanost Komenského zdánlivě jednoduchého pojetí člověka upozornil velmi výstižně také Radim Palouš, když konstatoval, že člověk je svým údělem hypostaticky otevřeným, což mu neumožňuje uzavřít se do žádné definitivní enklávy. „Člověk není entelechiální bytost, lidský TELOS je ‚HYPO‘ nebo – chcete-li – ‚HYPER‘.“ Palouš vzápětí upozorňuje na zdánlivou paradoxnost, tautologičnost tohoto pojetí, na kterou jsme v této kapitole opakovaně narazili i my. Člověk je na jedné straně nekonečně otevřeným, na straně druhé je právě tato otevřenost jeho neoddělitelnou přirozeností.⁶⁴⁵

Nutno ovšem říci, že žádná z těchto studií nenahlíží na Komenského pojetí člověka komplexně, nepředkládá vyčerpávající analýzu autorových spisů (či jejich výběru), nereflektuje možné rozpory mezi nimi (pokud je nám kupř. známo, mimořádné antropologické vyznění *Panaugie* nebylo dosud náležitě zkoumáno), ani možné disonance mezi autorovými prohlášeními v rámci jednoho díla. Naše konstatování z úvodu této práce,

⁶⁴⁴ Floss, Pavel: *Homo faber a modi infinitatis*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 61-68. K dalším obdobným autorovým pracem srov. kupř. Floss, Pavel: *Comenius – Kosmogonie und Kosmologie*. In: *Colloquia Comeniana* I, 1968, s. 83-110 (zejm. s. 103-106); Floss, Pavel: *Komenský a Kusánus*. In: SCeH 2 (I), 1971, s. 9-38 (zde zejm. s. 21); Floss, Pavel: *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*. Přerov 1968, s. 28-40.

⁶⁴⁵ Palouš, Radim: *J. A. Komenský – náboženský myslitel*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 10.

K dalším studiím podobného rázu srov. kupř. Kalivoda, Robert: *Význam J. A. Komenského pro rozvoj novodobé filozofie*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 113-119; Lochman, Jan Milič: *Comenius as Theologian*. In: AC 10 (XXXIV), 1993, s. 37-41, kde je Komenského antropologie (včetně lidské svobody) přiblížena z teologického hlediska; Palouš, Radim: *Komenského boží svět*. Praha 1992, kde je přímo jedna z kapitol věnována antropologii Jana Amose (s. 66-87). Je třeba ocenit, že Palouš zde na pozadí srovnání Komenského koncepce s kartezianismem a analýzou jeho pojmu *chrésis* hovoří o všech významných aspektech myslitelova pojetí člověka (člověk jako vrchol viditelného světa, *mikrokosmos*, *mikrotheos* a obraz Boží; explicitě hovoří o třech nekonečných dispozicích mysli; analyzuje Komenského pojetí svobody vůle, jež nahlíží na pozadí Boží milosti; naznačuje rovněž otevřenost lidské existence); Čapková, Dagmar – Červenka, Jaromír – Floss, Pavel – Kalivoda, Robert: *The Philosophical Significance of the Work of Comenius*. In: AC 8 (XXXII), 1989, s. 9-12, kde jsou – byť ve stručnosti – reflektovány všechny podstatné aspekty Komenského antropologie; Červenka, Jaromír: *Mundus possibilis (Ein Versuch der Analyse des Eintrittsgradus der Pansophie)*. In: AC 6 (XXX), 1985, s. 10-13 a 19-20, kde na pozadí poněkud odlišného tématu vysvítá pozadí klíčových pojmů Komenského antropologie (triáda *nosse – velle – posse*; lidská mysl; otázka lidské aktivity); Sousedík, Stanislav: *Einige Züge der Philosophie des J. A. Comenius und deren bisher unberücksichtigten Quellen*. In: AC 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 98-106, kde je podrobně řešena otázka lidské přirozenosti; Červenka, Jaromír: *Die Weltenschichten bei Campanella und Comenius*. In: AC 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 117-118, 130-140, 144-145, kde autor reflektuje zejména Komenského důraz na aktivitu a tvořivost člověka, přičemž vyčerpávajícím způsobem předkládá výčet možných zdrojů tohoto aspektu myslitelovy antropologie; Popelová, Jiřina: *Pojetí lidské přirozenosti u J. A. Komenského*. In: *Pedagogika – Časopis pro pedagogické vědy* 5 (XX), 1970, s. 679-691, kterážto studie se soustředí především na antropologii *Porady*. Jsou zde sice reflektována všechna významná témata (souvislost antropologie s chápáním lidských věcí, otevřenost lidské přirozenosti ad.), práce ovšem nikterak nepřihlíží k mimořádnosti vyznění *Panaugie* a v posledku rovněž akcentuje pedagogický rozměr Komenského postojů; Blekastad, Milada: *Was sind die „menschlichen Dinge“ des Comenius – und warum?* In: AC 3 (XXVII), 1972, s. 79-88 nabízí sice obecnější, avšak z hlediska antropologie stále relevantní přehled Komenského názorů. Nejnověji pak srov. Kyralová, Marie: *Obraz člověka u Komenského*. In: Prázný, Aleš – Schifferová, Věra (edd.): *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice 2009, s. 103-116, jež ovšem do značné míry rekapituluje autorčiny starší názory (viz výše).

v němž hovoříme o skutečnosti, že soustavné a komplexní pojednání o antropologických názorech Jana Amose dosud k dispozici nemáme, tak považujeme za platné beze změny.

Uzavřeme tyto čtyři podkapitoly konstatováním, že Komenského koncepcí lidské přirozenosti je, jak jsme měli možnost spatřit, zrekonstruovatelná, nicméně se nelze ubránit dojmu, že v některých autorových vyjádřeních vylíčená buďto příliš vágně, rozporuplně, anebo přímo obskurně. Na otázku, proč by tomu tak v tomto případě mohlo být (vždyť v ostatních ohledech je Jan Amos sdílný a přímočarý), se pokusíme odpovědět rozvedením jednoho ze zásadních postřehů Stanislava Sousedíka. Sousedík si povšiml, že Komenský v některých svých spisech vychází jednoznačně z přesvědčení o integritě lidské přirozenosti, zatímco ve spisech jiných předkládá o poznání méně optimistická stanoviska. Pozoruhodné přitom je, že první kategorie pokrývá zejména spisy české, přičemž druhá kategorie odpovídá dílům psaným latinsky, a tedy určeným pro širší evropskou veřejnost. Sousedík tento nepatrný, ovšem zásadní rozpor důvtipně ilustruje na české a latinské verzi *Didaktiky*. Obě verze jsou si podle českého historika filosofie velmi podobné, liší se však v několika ohledech – mezi jinými právě ve vyjádřeních stran lidské přirozenosti. Důvody, proč Jan Amos nebyl v *Konsultaci* a jejích pasážích dotýkajících se *humana natura* vždy zrovna nejexplicitnější a nejtransparentnější, se tak *per analogiam* nabízejí: Je možné uvažovat o tom, že se Comenius nechtěl dostat do rozporu s protestantskou ortodoxií, jež pevně hlásala, že lidská přirozenost byla dědičným hříchem vnitřně významně, až fatálně porušena (tato otázka bude v dalším výkladu ještě rozebírána).⁶⁴⁶

4.5 Obecná porada a otázka násilí

Jak bylo ukázáno ve výkladu věnovaném *Panorthosii*, lidem přirozená svoboda může být plně obnovena za splnění jedné z nezbytných podmínek, jíž je odstranění násilí. Podle našeho názoru podkládá Jan Amos své přesvědčení o potřebě zřeknutí se násilí řadou rozličných argumentů. Nejzávažnějšími z nich, můžeme říci, jsou důvody teologické. Vycházejí primárně z *Písma* a jeho interpretace, praví:

⁶⁴⁶ Srov. Sousedík, Stanislav: *K filosofickým základům Komenského výchovné soustavy*. In: Týž: *O co šlo? Články a studie z let 1965–2011*. Praha 2012, s. 107-109. Blíže k otázce lidské přirozenosti z hlediska předcházejících období včetně české reformace až do 16. století srov. Sousedík, Stanislav: *Pojetí lidské přirozenosti v německé a české reformaci*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 51-57. K rozdílu mezi *Didaktikami* srov. již dřívější studii: Ludvíkovský, Jaroslav: *Komenského Praecognita Pansophica*. In: AJAK XVI-2, 1957, s. 164.

„Pugnae Diaboli opus sunt, quod Pater suo seculo non abolevit, toleravit et direxit. Sed de Christo praefiguratum et praedictum aliter. Aliquantisper quidem toleraturum et contradictiones passurum (Luc. 2. 34. Matth. 10. 34), aboliturum tamen tandem, et effecturum, ut undique habitetur quite – et neminem fore, qui amplius discat belligerare – quia lupi, ursi, tigrides, leones, deposita feritate, aggregabunt se gregi Christi. [...] Cum gratiam annunciaret Sanctum Evangelium, tum pacem nuntiabat Terris, Christumque Regem et Principem Pacis, cumque illo seculum pacatum promisit.“⁶⁴⁷

Poněkud konkrétnější je při interpretaci otázky násilí ve vztahu k *obrazu Božímu*. Jako je podle Jana Amose každý člověk povinován chovat se k Bohu s láskou, je jeho povinností chovat se stejným způsobem i k Jeho obrazu, tj. k ostatním lidem a k sobě samému. Dále pak, jako se Bůh chová ke svému obrazu – k nám, lidem – jsme i my zavázáni následovat jeho příkladu, chovat se stejným způsobem a nastoupit cestu lásky a snášenlivosti, nikoliv nenávisti a násilí.⁶⁴⁸

Komenský se vedle toho opírá taktéž o argumenty historické a společensko-kritické, jež čerpá z pozorování soudobých politických reálií.⁶⁴⁹ Tyto politické, poměrně praktické argumenty pro zřeknutí se násilí však dále shledává za nezbytný předpoklad uskutečnění nápravy věcí lidských. Teprve po odstranění sváru a nenávisti mezi filosofy, teology a politiky, představiteli třech základních lidských věcí, bude možné nápravu celé společnosti uskutečnit.⁶⁵⁰ Od lidstva totiž odstoupila jednota, neboť ono samo odstoupilo od jediného. „[R]edeuntibus ad UNUM OMNIBUS, redibit UNIO ad OMNES“, tj. odvrátí-li se lidé od stranicví filosofického, náboženského i politického, vrátí se jim jednota (každé myslí v sobě samé; jednota všech myslí s věcmi a spolu navzájem a jednota všech myslí s Bohem), a tedy i mír.⁶⁵¹

⁶⁴⁷ CC II, s. 287-288, sl. 513-514.

⁶⁴⁸ CC II, s. 286, sl. 511.

⁶⁴⁹ Srov. kupř. CC II, s. 248, sl. 434-435: „E praejudicio tertium oritur emendationis impedimentum, obstinatio: qua non tantum fastidimus veriora et meliora, sed et aversamur, iisque, si quando offeruntur, pertinaciter repugnamus. Ex hoc enim fonte veniunt acerrimae in philosophia disputationes, cruentissima in politia bella, atrocissimaque in religione odia, et furiosae ab aliis illatae, ab aliis sustentatae, psequutiones: et dum quisque pro veritate, pro pace, pro Deo aut pugnare se aut pati putat, etiam in enormitate illa emergit complacentia sibi, quam Apostolus Zelum sine scientia appellat [...].“

⁶⁵⁰ CC II, s. 272, sl. 482. Viz též další výklad.

⁶⁵¹ CC II, s. 373-374, sl. 685-686.

Vedle toho nabízí Komenský v *Panorthosii* pokus o filosofickou reflexi příčin existence násilí. Za ty označuje rozdílnosti názorů (*dissensiones*), nenávist pramenící z neochoty připustit rozdílné smýšlení o týchž věcech (*odia*) a otevřené křivdy a nepřátelství (*apertae injuriae ac persequutiones*). Tyto tři hlavní příčiny rozšířenosti násilí mezi lidmi podle jeho mínění pramení z naší mysli (*mens*), naší vůle (*voluntas*), k níž jsou zde přidruženy city (*affectuus*), a konečně z naší nesprávně užívané síly (*vis*).⁶⁵² Jejich přímý důsledek, násilné roztržky, nazývá Jan Amos *nelidskostí (inhumanitas)*.⁶⁵³

„[...] *quia homini ad imaginem Dei condito undique blando, suavi, placido esse conveniebat. Nunc autem, dum homo homini dissidet, homo hominem ferre nequit, homo in hominem furit, manifesta a natura humana degeneratio est. Cujus exemplum in nullo brutorum animantium genere videmus, degeneres canes si excipias, quibus in invicem concitari, se invicem allatrare, morsibusque impetere ac dilaniare solemne quoque est.*“⁶⁵⁴

Comenius tedy interpretuje násilí jako něco nelidského, člověku a jeho podstatě se protivícího a odporujícího. S každou věcí je podle něj možné zacházet pouze tak, jak dovoluje její vlastní přirozenost. Protože je člověk od svého Stvořitele nadán naprosto svobodnou vůlí, není možné jej donucovat ani jiným tvorem, ani Stvořitelem samotným (jak již bylo několikrát uvedeno) – je možné jej pouze přemlouvat.⁶⁵⁵ Násilí je jako cosi přímo *nelidského* chápáno na více místech *Panorthosie*. V její sedmnácté kapitole Komenský svou argumentaci opakuje, když jednání z vášně či hněvu prosazované násilím nebo zbraní hodnotí jako chování zvířecí, jež nelze trpět. Ve všech společnostech je podle něj naopak naléhavě nutné zachovat mír a pokoj, a to bez jakýchkoliv násilných prostředků.⁶⁵⁶ Pro tento účel bude nevyhnutelným, jak dovozuje Comenius dále, odmítnout rovněž války a jakékoliv boje. Neboť válka žádného blaha nepřináší (*nulla salus in bello*), mají být ponechány pouze ruční palné zbraně na obranu proti šelmám, zatímco děla by se měla přetavit ve zvony či hudební nástroje.⁶⁵⁷ Válku jako takovou vnímá Komenský, věren tradici, jako dílo Satanovo a vynález Nimrodův, umožněný Babylonem a zmatením jazyků. Jakmile podle něj bude metaforický Babylón zbořen a všechny národy jazykově sjednoceny, vymizí Nimrodové a s nimi i války. Vidíme tak, že

⁶⁵² CC II, s. 251, sl. 440-441.

⁶⁵³ CC II, s. 251, sl. 441.

⁶⁵⁴ Tamtéž.

⁶⁵⁵ CC II, s. 284, sl. 506.

⁶⁵⁶ CC II, s. 305, sl. 548.

⁶⁵⁷ CC II, s. 349-350, sl. 637-638.

podstatnou roli v koncepci *panorthosie* a emendace jako takové hraje taktéž *panglottia* a případný úspěch její realizace.⁶⁵⁸

Ačkoliv je nejvyšší prostor otázky násilí a jeho odmítnutí dopřán právě v *Panorthosii*, je toto téma reflektováno – byť v evidentně nižší míře – ve všech ostatních částech *Consultatio*. Komenský tak implicity i explicitě potvrzuje, jak podstatná pro něj a jeho filosoficko-teologický (jakož i antropologický!) systém tato idea byla. Měli jsme možnost spatřit již v *Panegersii*, jak ostře kriticky se náš myslitel k rozšířenosti násilí staví, a že s nejvyššími obavami nahlíží zejména na lidskou touhu bojovat, kterou chápe jako již lidem ve formě návyku vlastní.⁶⁵⁹ Válku je podle jeho vyjádření třeba odmítnout již jen pro její neblahé praktické důsledky. Stačí si povšimnout Komenského současnosti a faktu, kolik válka vylidnila měst, vybila národů či zpusťovala zemi.⁶⁶⁰

V *Pansofii* (zde konkrétně v jejím *Mundus moralis*) je naopak akcentována nutnost vlády nad člověkem prostřednictvím rozumu, nikoliv násilí. Protože je člověk bytostí obdařenou svobodnou vůlí (což je ostatně výsostný pojem celé *Pansofie*), nelze jej ovládat proti jeho přesvědčení. Zkouší-li to kdo přesto, dopouští se tyranie (*tyrannis*) a otevírá tak cestu nepořádku, násilnostem a *via facti* i zániku:

„*Tanta enim libertate donatus est a Creatore homo, ut auferri ei non possit. Ideo ne ipse quidem DEUS hanc ei aufert. Vis ergo ad perdendum hominem instrumentum aptum est, non ad emendandum.*“⁶⁶¹

O to pozoruhodnější jsou proto Komenského slova z následující kapitoly *Světa mravního*. Mír je sice podle Jana Amose tou nejlepší z věcí, kterou bylo člověku dáno poznat,⁶⁶² pokud však jde o přípustnost vedení válek, nevymezuje se proti ní zde ani zdaleka tak negativně jako v jiných částech *Konsultace* a medituje dokonce nad třemi důvody pro její ospravedlnění (jednak je podle něj oprávněné odporovat síle silou, jednak je válka přirozeným mechanismem očišťujícím tělo státu a konečně byla válka povolena Bohem samotným). Na základě své interpretace *Evangelia* a Kristova poselství však nakonec své postoje

⁶⁵⁸ CC II, s. 373, sl. 684-685.

⁶⁵⁹ CC I, s. 61, sl. 50. Na tomto místě se sám Jan Amos hlásí k vlivu jistého velikého muže (*Vir magnus*). Podle komentátorů českého překladu *Panegersie* se jedná pravděpodobně o Erasma a aluzi na jeho spis *Querela pacis* (Basileae 1517). Srov. Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svazek I. Praha 1992, s. 133-134, pozn. 55.

⁶⁶⁰ CC II, s. 63, sl. 55.

⁶⁶¹ CC I, s. 580, sl. 978.

⁶⁶² CC I, s. 590, sl. 997.

přehodnocuje a zdůrazňuje, že je v každém případě třeba dávat přednost míru. Války označuje za cosi zvířecího (*bellunium*) a člověku nevlastního. Pokud už k nim musí docházet, tak pouze ze závažných důvodů, například je-li válka jedinou cestou, jak vyřešit nastalé spory.⁶⁶³ To však nic neubírá ze závažnosti zjištění, že tato v *Poradě* ojedinělá pasáž do jisté míry narušuje koherenci Komenského systému všeobecného odmítání násilí.

Jiřina Popelová v této souvislosti upozorňuje na skutečnost, že ačkoliv Comenius prezentoval v *poradním díle* svou bytostnou touhu po míru, v ohledu na životní a zejména politické praxe válku jako takovou neodmítal. Toto ilustruje jak poukazy na myslitelovo působení ve službách švédských či uherských, tak i na jeho soukromou korespondenci.⁶⁶⁴ Josef Válka oproti tomu jakékoliv rozpory mezi Komenského jednotlivými vyjádřeními odmítá poukazem na skutečnost, že ačkoliv myslitel v jistých textech válku jako krajní řešení připouští (navíc vždy hovoří o válce vedené podle pevných a přísných pravidel), nenarušuje tím nikterak svou koncepci mírovou, jež má být plně uskutečněna až ve světě všenápravy.⁶⁶⁵ Tento názor by ovšem posouval Komenského *poradní dílo* dalece ke kategorii utopických spisů (kterým *Konsultace* podle našeho přesvědčení nebyla⁶⁶⁶). Na základě studia díla, jakož i osobních textů Komenského se tak přikláníme spíše k závěrům Popelové, jež rozdíl mezi myslitelovým teoretickým dílem a životní praxí stran popisované problematiky spíše zdůrazňuje, než stírá.⁶⁶⁷

V *Pampaedii* je dále Komenského negativní postoj k násilí explicitě propojen s bytostnou lidskou svobodou. Právě a jen tehdy, nastane-li plnost lidské svobody spojená nikoliv s násilným nucením, nýbrž dobrovolností všech skutků, nastane stav míru a bezpečí.⁶⁶⁸

⁶⁶³ CC I, s. 590, s. 997-998.

⁶⁶⁴ Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 381.

⁶⁶⁵ Válka, Josef: *Komenského sociální a politické myšlení v Konzultaci*. In: SCeH 57-58 (XXVII), 1997, s. 47-48.

⁶⁶⁶ Podobně srov. kupř. Floss, Pavel: *Jan Amos Komenský v duchovních zápasech našeho tisíciletí*. In: SCeH 61 (XXIX), 1999, s. 13. K opačnému postoji srov. kupř. Sousedík, Stanislav: *Filosofie v Českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*. Praha 1997, s. 39 či výmluvnou kritiku in: Miškovská-Kozáková, Vlasta Tatjana: *K tak zvanému utopismu Komenského*. In: SCeH 20 (IX), 1979, s. 66-68. Pro přehled sporu o povahu Komenského *Konsultace* srov. kupř. Schaller, Klaus: „*Fromme Wünsche dieser Art fliegen nicht auf den Mond*.“ *Das Utopische im Werk des J. A. Comenius*. In: AC 10 (XXXIV), 1993, s. 9-23.

⁶⁶⁷ Na možné další podobné rozpory v Komenského *Pansofii* upozorňuje rovněž Beneš, Jiří: *Obecná porada o nápravě věcí lidských – Pokus o smír mezi tolerancí a řádem*. In: Prázný, Aleš – Schifferová, Věra: *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice 2009, s. 80. Na další omezenost Komenského výkladů, podmíněnou myslitelovou spjatostí s vlastní dobou, na jeho silný europocentrismus poukazuje dále Floss, Pavel: *Jan Amos Komenský v duchovních zápasech našeho tisíciletí*. In: SCeH 61 (XXIX), 1999, s. 17. K podobnému názoru, stavějícímu proti sobě Komenského jako teologa a Komenského jako politika srov. konečně Kumpera, Jan: „*Jaké dobro nám doporučuješ? – Svobodu*.“ *Komenského politické ideály – utopie tehdy i nyní?* In: SCeH 89-90 (XXXXIII), 2013, s. 11-13.

⁶⁶⁸ CC II, s. 31, sl. 37.

Konečně v *Pannuthesii* je myšlenka odvržení násilí zasazena do kontextu celého *poradního díla*. Vzdání se násilí, nevráživosti, bojů a válek může jako jediné dopomoci restituovat tři základní lidské věci a dosáhnout fundamentálního cíle lidského pokolení, jakož i individuálního života – tj. dosáhnout spásy:

„*Pacem inquam ut reliquos ordines doceatis exemplo vestro, pace inter vos omnes initia politica, vera et universali. Quae salutis orbis initium sit verum et universale.*“⁶⁶⁹

S odkazem k Izajášovi a Micheášovi Jan Amos velí překovat meče na radlice a kopí na vinařské nože.⁶⁷⁰

Podle našeho přesvědčení není dostačující Komenského unikátní postoje k otázce oprávněnosti násilí označit za *pouhé* odmítání násilí. Mnohem vhodnějším je chápat je jako ojedinělou a komplexní ideu *univerzální tolerance*.⁶⁷¹ Komenský totiž odmítá nejen násilí v jeho fyzické podobě, ale i násilí myšlenkové: „*Veritatis et justitiae administratio fiat legibus, non armis. Nec ferreis scilicet armis, nec linguae et affectuum – ut in pace sint omnia.*“⁶⁷²

To mimo jiné vykresluje i jeho imperativ tolerovat veškerá náboženství. Křesťany je samozřejmě nemožné nenávidět, protože nehledě na sektu slouží Kristu, stejně tak ovšem muslimy (*Mahumedanos*), kteří uznávají Krista za proroka, a židy, kteří jsou křesťanům obrazně řečeno knihovníky, ale také pro naději v jejich obrácení. Tolerovat je konečně třeba

⁶⁶⁹ CC II, s. 418, sl. 767.

⁶⁷⁰ CC II, s. 421, sl. 772. Ke zdrojům srov. Iz 2,4 a Mi 4,1-3.

⁶⁷¹ Autorem tohoto termínu není ostatně nikdo jiný než sám Komenský. Srov. *Bibliorum Turcicorum dedicatio*. In: Patera, Adolf (ed.): *Jana Amosa Komenského korespondence*. Praha 1892, s. 444-447 (2. sv., s. 284-287): „*Quod ut in regnis Tuis mandato Tuo, magne Domine, alibi vero exemplo Tuo et Tuorum omnes faciant, univesalisque id genus tolerantia universalis praeludium sit, orandus est miserator noster Deus. Tu autem vive, et unius nostri Dei cultus, quoniam sit purissimus et plenissimus cognoscere labora; dehinc autem ita Deum cole feliciterque regna, vivus, ut a morte in regna immortalia transferaris.*“

⁶⁷² CC II, s. 350, sl. 638. Jak ovšem velmi výstižně poukázal Pavel Floss, ani Komenského tolerance není univerzální doslova, je naopak dobově podmíněna – Komenský se totiž netají svým upřednostňováním Evropy a jejího obyvatelstva před ostatními kontinenty s jejich národy a národnostmi. Srov. Floss, Pavel: *Jan Amos Komenský v duchovních zápasech našeho tisíciletí*. In: SCetH 61 (XXIX), 1999, s. 17. Ačkoliv je naše práce zaměřena zejména na *Consultatio* a spisy s ní více či méně související, je nutno připomenout, že se k otázce tolerance Komenský vyjadřoval i v jiných, spíše teologických spisech, jež zde reflektovány nebudou. Pro přehled vývoje významu tolerance u Jana Amose proto srov. kupř. Müller, Hans-Joachim: *The Dimensions of Religious Toleration in the Eirenicism of Jan Amos Comenius (1642-1645)*. In: AC17 (XLI), 2003, s. 99-116.

i pohany, kteří si pro svou slepotu zasluhují více soucitu než nenávisti.⁶⁷³ S Janem Amosem tak můžeme říci: „*Esse Christianum, et esse irreconciliabilem, monstrum sit, quia est.*“⁶⁷⁴

Nezbožnost a nelidskost nejsou jedinými neduhy současného stavu lidských věcí. Lidé se nerouhají jen Bohu a nejsou nepřátelští jen vůči sobě navzájem, dopouštějí se násilí také na věcech. Pro možnost uskutečnění reparace lidských věcí je potřeba odstranit i tuto poslední nepravost.⁶⁷⁵

Podle F. M. Bartoše navazuje Jan Amos v těchto svých koncepcích na Petra Chelčického a má být přímo Komenského výsostnou zásluhou, že byla Chelčického myšlenka nenásilí opět vyzdvižena a rozšířena po celé kulturní Evropě.⁶⁷⁶ Skutečně, nahlédneme-li zběžně na postoje obou zmíněných myslitelů k násilí a jeho oprávněnosti, shledáme, že vykazují totožné rysy. Pokusíme-li se ovšem o důslednou komparaci filosofických, teologických a společensko-kritických východisek obou myslitelů, zjistíme, že Komenského idea univerzální tolerance je pro svou komplexnost a všeobecnost s Chelčického odmítavými postoji vůči násilí nesouměřitelná. Petra Chelčického s Janem Amosem pojí důraz na teologickou argumentaci pro odvržení násilí (vycházející primárně z interpretace *Písma*).⁶⁷⁷ Tento typ argumentu, pomineme-li důvody čistě praktické, získané přímým pozorováním soudobé skutečnosti a její kritikou, je však v Chelčického díle jediným.⁶⁷⁸ Na rozdíl od Komenského se totiž nikterak nepokouší o filosofické podložení potřeby odmítnout násilí, nezajímají jej ani úvahy o příčinách jeho existence v lidské společnosti. U Petra Chelčického a jeho raných následovníků v Jednotě bratrské⁶⁷⁹ se setkáváme s „pouhou“ myšlenkou nenásilí, fundovanou

⁶⁷³ CC II, s. 255-256, sl. 449-450. Ke Komenského komplikovanému postoji k židům srov. kupř. Bartoň, Josef: *Židovské otazníky u J. A. Komenského*. In: SCeTH 51 (XXIV), 1994, s. 131-138.

⁶⁷⁴ CC II, s. 265, sl. 469.

⁶⁷⁵ CC II, s. 266, sl. 471.

⁶⁷⁶ Bartoš, František Michálek: *Petr Chelčický, duchovní otec Jednoty Bratrské*. Praha 1958, s. 24.

⁶⁷⁷ Srov. kupř. Chelčický, Petr: *O boji duchovním*. In: Týž: *Drobné spisy*. Praha 1966, s. 31: „*Apoštol s lidmi velí pokoj mieti [...], neučí tělesným bojóm, ješto je sami krvaví lidé umějie pro svár vésti a duše lidské v nich hynú na zatracenie. Ale učí těm bojóm, ješto se v nich duše zachovávaji v pravdě od zatracenie.*“ Dále srov. Chelčický, Petr: *Sít víry*. Praha 1950, s. 44: „[...] *usmrcování lidí jest věc světských lidí, kteřížto o světě pečují, svět milují, světa želejí, která křivda se jim na něm děje, kteřížto Krista nemohou účastni býti.*“

⁶⁷⁸ K tomu srov. např. „[...] *apoštolé ten lid v rovnosti zřídili, aby ničím sobě povinni nebyli, jen aby se spolu milovali a skrze lásku sobě sloužili jako jedno tělo spojené z mnohých údů, za hlavu Krista majíce [...]. A jest-li to tělo Kristovo duchovním takovým řádem rozdělené, jaká nerovnost v něm jest! Dvěma stranám je příjemná, neboť obě lenoší a mnoho žerou a snadno utrácějí, neboť leží na třetí straně, položivše ji pod sebe, a ona nese na svých bolestech rozkoše těch dvojích žroutů [...].*“ Cit. dle Chelčický, Petr: *Ze sítě víry. O rotách, o každé zvláště*. Praha 1990, s. 136. Dále srov. Chelčický, Petr: *Sít víry*. Praha 1950, s. 138: „*Ale tuto jest největší příčina, pro kterou se mnozí protiví vrchnosti, že jim jest těžká svým ukruťenstvím a že utiskuje platy velikými, poplatky, robotami těžkými a mnohými bezprávími [...].*“

⁶⁷⁹ Ke komplikovanému vývoji Jednoty bratrské a jejímu vztahu k násilí srov. Čížek, Jan: *The Teachings of Petr Chelčický and Its Reception in the Tradition of the Czech Philosophical Thought*. In: *Czech and Slovak Journal of Humanities – Philosophica* 1/2011, s. 49–59.

spíše jen teologicky, zatímco Jan Amos Komenský přichází ve svém *poradním díle* s propracovanou koncepcí univerzální tolerance, jež pramení jak z jeho politických, tak i teologických, filosofických a antropologických postojů. V Chelčického případě nemůže být konečně o jakémkoliv univerzalistickém aspektu jeho postojů řeči. Jeho odmítání násilí je vztahováno pouze k násilí ve své fyzické podobě, zatímco *boj duchovní* nejen že nezamítá, ba přímo doporučuje,⁶⁸⁰ navíc jeho úsilí o odstranění násilí mezi lidmi cílí výhradně na křesťany.⁶⁸¹ Vidíme tak, že v otázce postoje k násilí Jan Amos svého myslitelského předchůdce a jeho teologicky fundovaný odpor k fyzickému násilí, vztahující se navíc pouze na křesťany, svou komplexní teorií univerzální tolerance nesrovnatelnou měrou převyšuje a přerůstá.⁶⁸²

V obecné rovině je třeba doplnit, že svým rozhodným postojem se Komenský také vymyká úvahám a proklamacím soudobých předních teologických představitelů, a to všech tří určujících konfesí – římsko-katolické, luterské i reformované.⁶⁸³

Tímto se konečně dostáváme k otázce možných inspirací Komenského teorie univerzální tolerance. Vedle podstatného vlivu samotného *Písma*⁶⁸⁴ a tradiční a jedinečné českobratrské smířlivosti můžeme vážně uvažovat také o influenci předcházející filosoficko-teologické tradice, jež se prostírá od Augustina až po Erasma Rotterdamského.⁶⁸⁵ Pokud jde o Erasma (myslitele Komenskému značně blízkého), jehož názory na ospravedlnitelnost války se během jeho života do značné míry vyvíjely (zejména, pokud jde o otázku možnosti války proti Turkům), je možné při jistém zjednodušení říci, že se zasazoval o nenásilné řešení všech možných konfliktů, především mezi jednotlivými křesťanskými konfesemi. Kupř. ve spise *Oslava Filipa Sličného* hovoří v tom smyslu, že každá válka, již mezi sebou křesťané vedou, je válkou bratrovražednou, jež v posledku oslabuje možnost sjednocení křesťanského světa, o němž usiloval (viz 4.6). Mimoto – všechny spory je možné a potřebné řešit mírovou cestou.⁶⁸⁶

Ze současných zdrojů lze uvažovat o vlivu myšlení heidelberského učenice Davida Parea, s jehož snahou o smír mezi evangelickými církvemi – v rovině nejen teologické, ale

⁶⁸⁰ Srov. kupř. Chelčický, Petr: *O boji duchovním*. In: Týž: *Drobné spisy*. Praha 1966, s. 31-33.

⁶⁸¹ Halama, Jindřich: *Sociální učení Českých bratří 1464 – 1618*. Brno 2003, s. 17.

⁶⁸² Obdobné závěry srov. kupř. in: Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 222 a 229. Patočka zde mj. poukazuje na vliv Cusana a jím inspirované myšlenky univerzální harmonie.

⁶⁸³ Wernisch, Martin: *Politické myšlení evropské reformace*. Praha 2011, s. 82-85; 207-211; 248-250.

⁶⁸⁴ K novozákonním, ale i starozákonním inspiracím Komenského irénismu srov. kupř. Soudilová, Věra: *K teologickoetickému aspektu Komenského irénismu*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 226-227.

⁶⁸⁵ Z Augustinových spisů je všeobecně známým jeho postoj válku spíše zavrhuje a připouštějí pouze za specifických okolností. K tomuto, jakož i dalšímu přehledu, zejména co se týká středověkých myslitelů a jejich postojů k otázce, srov. Russell, Frederick H.: *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge 1975 (k Augustinovi zde srov. zejm. s. 16-19).

⁶⁸⁶ van Herwaarden, Jan: *Erasmus a Turci, aneb je válka ospravedlnitelná?* In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 270-273, 276-277.

i politické – se Jan Amos seznámil ve svém mládí (např. prostřednictvím jeho spisu *Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum concilandae liber*).⁶⁸⁷ Bez vlivu na zrození unikátní filosoficko-teologické koncepce tolerance – jež v tomto ohledu dalece přesáhla praktické politicko-právní návrhy soudobých duchů, jakými byli François Hotman, Johannes Althusius, Jean Bodin, Hugo Grotius, John Milton a mnoho dalších⁶⁸⁸ – nebyli následně ani J. V. Andreae, John Dury či Samuel Hartlib, s nimiž se Komenský sblížil nejvíce ve 30. a 40. letech 17. století.⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ Hotson, Howard: *A Previously Unknown Early Work by Comenius: Disputatio de S. Domini Coena, sive Eucharistia under David Pareus, Heidelberg, 19 March 1614*. In: SCeH 52/XXIV, 1994, s. 129-144; Hotson, Howard: *Irenicism and Dogmatics in the Confessional Age: Pareus and Comenius in Heidelberg, 1614*. In: *The Journal of Ecclesiastical History* 46, 1995, s. 432-435, 444-453; Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 73-75. Dále srov. Neval, Daniel: *Comenius und die Ökumene – zwischen Wahrheit und Belieblichkeit*. In: SCeH 61 (XXIX), 1999, s. 25; Wernisch, Martin: *Politické myšlení evropské reformace*. Praha 2011, s. 211-213.

⁶⁸⁸ Dále můžeme uvést jména jako Theodor Beza, tzv. Stephanus Junius Brutus, Lambert Daneau, William Barclay, John Knox, Jean Boucher, Juan de Mariana, Juan Luis Vives, Bartholomäus Keckermann či utopistů jako Thomas More, Tommaso Campanella, Gerard Winstanley, James Harrington. K těmto i k mužům výše zmíněným srov. podrobněji kupř. Wernisch, Martin: *Politické myšlení evropské reformace*. Praha 2011, s. 317-364; Čapková, Dagmar: *D. Erasmus Rotterdamský, J. V. Andreae a J. A. Komenský v úsilí o mír a lidství*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 209-214; Kučera, Zdeněk: *Komenského konkrétní antropologická irenika*. In: SCeH 33 (XVII), 1987, s. 127-131; Klosová, Markéta: *Dva modely dokonalé společnosti. Andreae a Komenský*. In: SCeH 80 (XXXVIII), 2008, s. 68-73; Kumpera, Jan: *Komenský a angličtí utopisté*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 198-202; Mištinová, Anna: *Vives and Comenius – Reformers of European Education: Background and Parallels*. In: AC 20-21 (XLIV-XLV), 2007, s. 160-161 (podobně: Beneš, Jiří: *Juan Luis Vives and Jan Amos Comenius: Inspiration in Pedagogy, Affinity in Peace Politics*. In: AC 20-21 (XLIV-XLV), 2007, s. 170-173); Skutil, Jan: *John Milton a Jan Amos Komenský*. In: SCeH 55-56 (XXVI), 1996, s. 75; Urbánek, Vladimír: *Politické myšlení Komenského a Campanelly: antimachiavellismus a universální monarchie*. In: SCeH 89-90 (XXXIII), 2013, s. 86-91.

K samotnému herborskému profesoru Althusiovi, jenž přímo zapůsobil rovněž na Komenského učitele Alsteda, a obsahu jeho klíčového díla *Politica methodice digesta* pak srov. Wernisch, Martin: *Politické myšlení evropské reformace*. Praha 2011, s. 367-395. K možnému vlivu Althusiovu dále srov. Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 409-411. Pokud jde o Grotia, srov. tamt., s. 416-421, popř. Wernisch, Martin: *Politické myšlení evropské reformace*. Praha 2011, s. 392, zejména však Lagrée, Jacqueline: *Hugo Grotius a zásady právního řádu mezi národy*. In: SCeH 57-58 (XXVII), 1997, s. 118-133; Bull, Hedley – Kingsbury, Benedict – Roberts, Adam (eds.): *Hugo Grotius and international relations*. Oxford 1990. K dalším jménům a obecně k politickému myšlení doby pak srov. kupř. Wienecke, Johann: *Die Gesellschaftlichen Lehren der Herborner Hohen Schule zur Studienzeit Comenius*. In: SCeH 5 (III), 1973, s. 35-66.

⁶⁸⁹ Ke všem zmíněným srov. Patočka, Jan: *Doslov [ke knize Gentium salutis reparator – Posel míru a blaha národů]*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 132-134; Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 132-300; Kumpera, Jan: *Komenský a angličtí utopisté*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 198 či Webster, Charles: *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626-1660*. London 1975 (zejm. s. 32, 42-53, 69, 77, 86, 108-113, 212, 359 a 512). S Andreaeho dílem se Jan Amos setkal patrně za svých německých studií. Podle Marie Kyralové je již k této době nepochybně doložitelná Komenského znalost spisů *Peregrini in patria errores*, *Civis Christianus*, *Turris Babel*, *Reipublicae Christianopolitanae descriptio*, *Mythologiae Christianae libri tres* či *De Christiani cosmoxeni genitura iudicium*. Korespondence z doby po lešenské tragédii pak dokládá, že měl Jan Amos ve své knihovně všechny významné Andreaeho spisy. Srov. Kyralová, Marie: *K vývoji vztahů mezi J. A. Komenským a J. V. Andreaem*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 152. K Andreaemu dále srov. van Dülmen, Richard: *J. A. Comenius und J. V. Andreae. Ihre persönliche Verbindung und ihr Reformanliegen*. In: *Colloquia Comeniana II*, 1969, s. 23-39 (zejm. s. 30-34); na van Dülmena kriticky navazuje Wollgast, Siegfried: *Zwei unterschiedliche Weltbildansätze bei J. V. Andreae und J. A. Comenius*. In: AC 8 (XXXII), 1989, s. 17-25; Čapková, Dagmar: *D. Erasmus Rotterdamský, J. V. Andreae a J. A. Komenský v úsilí o mír a lidství*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 212-213; Floss, Karel: *Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 188-196; Michel, Gerhard: *Pädagogische*

4.6 Komenského koncepce nadkonfesijního křesťanství

Komenský, narážející v *Panorthosii* na soudobé mezikonfesijní polemiky, nepopírá, že Řím a Cařihrad jsou nesmiřitelnými (*irreconciliabilis*), stejně jako je nesmiřitelné kalvínství a luteránství. Tyto jsou podle něj však pouhými dílčími lidskými naukami (*particularia humana dogmata*). Ve srovnání s nimi opravdové křesťanství (*christianismus*), jehož směřovatelem bude Kristus, nesmiřitelným nebude moci být: „*Qui cum sit unus et veritas ipsa, dissidere a se ipse non poterit; neque nos illi per omnia iuncti.*“⁶⁹⁰

V poněkud konkrétnější rovině se snaží zdůraznit nesmyslnost a nekřesťanskost konfesijních rozbrojů způsobených ponejvíce lpěním jednotlivých teologických představitelů na subtilních otázkách.⁶⁹¹ V rámci svého triadického smýšlení je Comenius přesvědčen, že k řešení nejzávažnějších teologických otázek je možné přistupovat *koincidenčně*, a tedy akceptovat buď obojí, zdánlivě rozporný výklad daného problému, anebo nepřijímat ani jeden z krajních postojů: „*Contentiones per oppositorum circumferentiam vagari, ad centrum reductas evanescere.*“⁶⁹²

Na otázku, pochází-li Duch svatý společně od Otce i Syna (jak věří římská církev, *Romana Ecclesia*), či pouze od Otce (jak věří církev řecká, *Graeca Ecclesia*), je tak kupříkladu třeba odpovídat, že pravdivý je obojí výklad, neboť Duch svatý pochází od Otce skrze Syna (*a Patre per Filium*).⁶⁹³

Dalším sporným bodem různých konfesí a sekt je otázka, je-li Boží předvědomí (*praescientia*) příčinou (*causa*) věcí budoucích, či nikoliv. Podle přesvědčení Jana Amose není vhodné pevně zastávat žádný z uváděných postojů (z nichž první zde přičítá Molinovi, druhý Augustinovi⁶⁹⁴). V prozřetelnosti samé (*in ipsa providentia*) není nic budoucí, nýbrž

Utopien im 17. Jahrhundert (Andrae, Comenius, Ratke). In: AC 7 (XXXI), 1987, s. 61-75; Klosová, Markéta: *Osobní a literární vztahy Jana Amose Komenského k Johannu Valentinu Andrae*. In: Prázný, Aleš – Schifferová, Věra (edd.): *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice 2009, s. 117-131; Kopecký, Milan: *Komenský jako umělec slova*. Brno 1992, s. 103-109; Ransdorf, Miloslav: *Johann Valentin Andrae (Přehled historiografie a profil jeho myšlení)*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 20-23; Widmann, Michael: *Wege aus der Krise. Johann Valentin Andrae und Johann Amos Comenius*. In: SCeH 79 (XXXVIII), 2008, s. 93-112. Jak bylo Komenského spojení s Hartlibem cenným i z hlediska budování sítě kontaktů, ukázal Urbánek, Vladimír: *The Network of Comenius' Correspondents*. In: AC 12 (XXXVI), 1997, s. 68-72.

⁶⁹⁰ CC II, s. 258, sl. 455. Ke zmíněným polemikám srov. Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svazek III, pozn. 166 na s. 445.

⁶⁹¹ S odvoláním na Hilaria Komenský prohlašuje: „*non enim per subtiles quaestiones Deus nos ad Coelum vocat*“. Srov. CC II, s. 259, sl. 457. Ke zdroji citátu srov. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X, 70 (Migne PL 10,397).

⁶⁹² CC II, s. 260, sl. 458. Podobně Komenského interpretuje též Hofmann, Franz: *Die chiliastische Begründung der Universalreform und die „Theologie der Versöhnung“*. In: SCeH 53 (XXV), 1995, s. 20.

⁶⁹³ CC II, s. 260, sl. 458-459.

⁶⁹⁴ Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svazek III, pozn. 172 na s. 445-446.

vše je přítomné, a tak se v pravém slova smyslu nejedná o před-vědění, ale o prosté nazírání (*simplex intuitio*). Předvidění (*praevisio*) vzniká stejně, jako vznikají věci. Na druhou stranu je ovšem možné obě krajní stanoviska současně přijmout a říci, že cokoliv Bůh věděl předem, muselo jednou nastat a současně cokoliv muselo nastat, to Bůh předem věděl.⁶⁹⁵

Bezespору nejvyšší míry myslitelovy pozornosti stran konfesijních polemik je dopřáno otázce ospravedlnění (*justificatio*). Podle Jana Amose jsou naprosto zbytečné veškeré hádky o tom, jsme-li ospravedlňováni vírou, či skutky (*fide an operibus*). S odvoláním na *Písmo* jednoznačně tvrdí, že obojím (*utroque*). List *Římanům* (3,24-28) a epištola *Galatským* (2,16) hovoří pro první možnost, list *Jakubův* (2,24) pro možnost druhou. Naše ospravedlnění tak sestává ze dvou nedílných a stejně klíčových podmínek: víra (*fides*), kterou uchopujeme milosrdenství (*misericordia*) seslané těm, kdož věří v Krista, a skutky (*opera*), jimiž dosvědčujeme, že věříme opravdově, a nikoliv pokrytecky či neúplně.⁶⁹⁶ Různost výkladu této otázky u každého z apoštolů je jen zdánlivostí, způsobenou uzpůsobením jejich výkladu rozličným adresátům. Pavel tak zdůrazňuje důležitost víry, neboť byl ve sporu s nedávno obrácenými židy, kteří byli zaslepeni farizejskou důvěrou ve skutky Zákona. Oproti tomu klade Jakub důraz na skutky, neboť byl zvyklý jednat s křesťany pevnými ve víře, ale zneužívajícími *Evangelium*. Petr konečně zpodobňuje svým dílem průsečík všech zmiňovaných aspektů.⁶⁹⁷ Pokud jde o soudobé důvody rozdílného výkladu principu ospravedlnění, přičítá je Komenský lišícím se historickým a politickým okolnostem té či oné epochy. Za časů Lutherových bylo podle něj oprávněně zdůrazňováno ospravedlnění z víry, neboť toto učení bylo značně zatemněno (*obscurata*) míněním o lidských zásluhách. Naopak v Komenského současnosti, kdy je zřejmé, že byla tato nauka zneužita, je možné zdůrazňovat spíše záslužnost skutků.⁶⁹⁸ Závěrem této otázky (nahlížené prizmatem *Panorthosie*) můžeme s Komenským říci: „*De Justificationis modo altercari tuumne est? Omnia potius age, ut justificeris.*“⁶⁹⁹

Značná míra pozornosti je však této teologicky nejpálčivější otázce věnována – vedle výše analyzované *Panorthosie* – také v *Mundus spiritualis Pansofie*, zejména v jeho sedmé kapitole (*De restitutae Religionis per Christum Pefectione per Regenerationem*). Za jádro sporu mezi papeženci (*pontificios*) a evangelíky (*evangelicos*) zde Comenius určuje Iz 53,11, kde stojí psáno: „*Tím, co zakusí, získá můj spravedlivý služebník spravedlnost mnohým.*“ Ve

⁶⁹⁵ CC II, s. 260, sl. 459.

⁶⁹⁶ CC II, s. 261, sl. 460-461.

⁶⁹⁷ Spravedlnost víry má zdůrazňovat v 1 Pt 1,18-19; 2,24 a 3,18. Spravedlnost skutků poté v 1 Pt 2,21-24. K celému odstavci srov. CC II, s. 262, sl. 462.

⁶⁹⁸ CC II, s. 263, sl. 465.

⁶⁹⁹ CC II, s. 266, sl. 470.

shodě s *Panorthosii* odmítá obě možné krajní interpretace a volá po souběžném důrazu na ospravedlnění vírou i skutky. Z hlediska chronologického ovšem upřednostňuje bohu libou činnost před důrazem na lidskou víru. Učit člověka o ospravedlnění vírou dříve, než se naučí, jak správně jednat, znamená převracet evangelium a vychovávat zvrácené (*perversos*) křesťany, kteří jsou přesvědčeni o Boží přízni, ačkoliv sami Boží vůli nečiní. Jestliže tedy bylo v období papežství nutné, dodává Jan Amos, kvůli přehnané důvěře ve skutky obnovit pavlovský koncept ospravedlnění vírou, bude v období evangelictví nutné pro jednostrannou akcentaci záslužnosti víry oživit jakubovský princip ospravedlnění skutky. Rovněž tímto důrazem zůstává Comenius věrný své *koincidenční* ideji představené v *Panorthosii*: „[...] *et sic ad dextram et sinistram occurritur Satanae, et Operum Fidei doctrinam et studium praecipitantis in abusum.*“⁷⁰⁰

Svébytnost a jedinečnost Komenského pojetí náboženství a zbožnosti dopomáhá vykreslit devátá kapitola téže části *Pansofie*. Zde Jan Amos dále precizuje své pojetí ospravedlnění a mezi (či snad možná: nad) skutky a víru klade Boží milost (*gratia Dei*). S poukazem na Pavla a jeho list Římanům (6,23) zdůrazňuje, že v díle spásy nestojí v protikladu vůči hříchům člověka jeho dobré skutky, ale Boží milost.⁷⁰¹ Komenský tak rozvádí své unikátní postoje, jež je možné chápat jako na jedné straně kritické vůči soudobé evangelické koncepci ospravedlnění a spásy prostřednictvím milosti Boží, na druhé straně však rovněž odmítající katolické přeceňování záslužnosti skutků: „*Ergo remedium contra tam meritorum praesumptionem quam desperationem est vera misericordiae Dei cognitio* [...]“⁷⁰² S Komenského filosoficko-teologickou koncepcí člověka, jak jsme ji doposud měli možnost spatřit, jednoznačně koresponduje nikoliv nezbytnost pesimismu a zoufání, nýbrž bytostná potřeba aktivity sebe-tvořícího člověka, jehož posláním je jak završení procesu sebe-realizace, tak i přetvoření, emendace lidských věcí a restituce světa jako takového.

V *Pansofii* se Jan Amos vyjadřuje také k výše zmíněné otázce Božího předvedění. Ačkoliv opakuje své přesvědčení z *Panorthosie*, argumentačně je nyní podkládá zejména poukazem na filosofické a teologické autority. Vedle Bedy a Augustina si všímá především učení Filipa Melanchtona, jenž podle Komenského interpretace přijímá Augustinův antipelagianismus a schvaluje protikatolické (*contra Papistas*) postoje Lutherovy, zatímco současně odmítá názory teologů blízkých manichejcům a stoikům. Pod jejich vlivem se lidé totiž stávají

⁷⁰⁰ CC I, s. 666-667, sl. 1141-1143. Srov. též CC II, s. 676, sl. 1160 a Komenského obdobnou interpretaci Fp 2,12.

⁷⁰¹ CC I, s. 700, sl. 1209.

⁷⁰² CC I, s. 668, sl. 1144.

nečinnými, a to z bezstarostnosti, či ze zoufalství. Jak dále Komenský dodává, člověka do zoufalství může přivést, když jeho názor vyvrací učení o všeobecné milosti (*dum opinione sua evertitur doctrina de Gratia Universali*), čímž se explicitě kriticky staví vůči Lutherovu radikálně absolutnímu pojetí milosti.⁷⁰³ S tímto konečně nedílně souvisí další fundamentální aspekt Komenského antropologické koncepce – jeho přesvědčení o naprosté a neomezené svobodě lidské vůle. Nevymezil-li by se Jan Amos vůči krajnímu a jednostrannému luterskému důrazu na milost Boží, zpochybnil by základní princip své filosofické a teologické koncepce. Viděli jsme na několika místech *Consultatio* Komenského takřka identická vyjádření hovořící pro nezbytnost součinnosti aktivity člověka a Boží milosti. Pro připomenutí uveďme myslitelova slova z třetí kapitoly *Panorthosie*:

„*Homo in spiritualibus nihil potest sine Deo, sed Deus nihil vult sine homine.*“⁷⁰⁴

Či obdobnou myšlenku nacházející se v *Panegersii*:

„[...] *Omnia utrumque hoc ostendunt: et hominem nihil posse sine DEO, et DEUM nihil velle sine homine.*“⁷⁰⁵

Do třetice uveďme *de facto* identickou pasáž z *Mundus spiritualis* hovořící taktéž pro nutnost nalezení shody mezi Boží milostí a svobodou lidské vůle, bez jejichž vzájemné kooperace není lidská spása myslitelná:

„*Certum est hominem sine DEO non posse; Deum sine homine nolle.*“⁷⁰⁶

Pro člověka je tak klíčovým imperativem nedopouštět se hříchů z vlastní vůle. Hřeší-li člověk přesto, avšak nikoliv vlastním rozhodnutím, Bůh hříchů nepřičítá jemu, nýbrž tomu, jenž jej

⁷⁰³ CC I, s. 710, sl. 1128-1229. Komenský za zdroj svých úvah uvádí spis Hemmingius, Nicolai (Hemmingsen, Niels): *Tractatus de gratia universalis seu salutari omnibus hominibus cui adiucuntur vicini loci*. Haffniae 1591, s. 22-24.

⁷⁰⁴ CC II, s. 232, sl. 402. Ke zdrojům srov. Aurelius Augustinus: *Sermo* 169,11 (Migne PL 38, 922-923) a Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svazek III, pozn. 95 na s. 442, kde jsou jednotlivé narážky na Písmo identifikovány.

⁷⁰⁵ CC I, s. 75, sl. 78-79. Dále srov. kupř. CC I, s. 718, sl. 1244: „*Ut confusi non in se et virtutibus (quo facile ruimus) sed in sola misericordia Dei confidant, eaque salvari se certo sciant. (Non vult Deus habere ullam carnem, unde gloriatur.)*“

⁷⁰⁶ CC I, s. 661, sl. 1130. Další argumenty pro nezbytnost spolupráce Boha a člověka viz CC I, s. 707, sl. 1223. Obecně lze konstatovat, že za hlavní zdroj Komenského úvah slouží Písmo. Srov. kupř. Gn 6,3; Ř 8,8; 2 K 3,5; Ef 2,1-5; J 3; Ef 4,24; J 15,5.

v hřích uvedl nebo k hříchu nabádal: „*In Satanae mali fontis caput recidunt mala omnia eorum, qui non Satanae vivunt, sed Christo.*“⁷⁰⁷

Pokud jde o samotný problém Božího předvedění, řeší jej nyní Komenský s poukazem na Augustina. Jako je v člověku do nejvyšší šíře rozprostřen rozum, jenž chápe více věcí, než vůle chce a výkonné schopnosti činí, je tomu stejně i v Bohu, jehož je člověk obrazem. Bůh také chápe více, než chce – např. zlo, hřích či smrt. Ty si ovšem nepřeje. Některé věci současně chápe i chce, ale nečiní, neboť jejich realizaci přikazuje svým tvorům. Podle Komenského výkladu Augustina se předvedění vztahuje na všechno (tj. Bohem chápané), nicméně Boží vůle a výkonné schopnosti (tj. touhy a činy) zahrnují nutně menší oblast. O Bohu proto zcela jistě nelze říci, že by byl příčinou nebo činitelem všeho, co předveděl.⁷⁰⁸

Dalšími výslovně teologickými aspekty Komenského koncepce se v této práci zabírat nebudeme, odkazujeme proto čtenáře k hojně relevantní literatuře.⁷⁰⁹

Ke Komenského pojetí křesťanství pro úplnost dodejme několik poukazů na jeho bytostně univerzalistickou aspiraci. V *Pannuthesii* ke své koncepci doplňuje přání, aby se všichni křesťané sjednotili pod společnou korouhev, přijali za své společné vyznání víry (*confessio*), zásadu svornosti (*concordiae formula*) a jediné evangelium – a nazývali se výhradně křesťany (*Christianos*).⁷¹⁰ Navazuje tím na svou v *Pansofii* a v její *Pars ultima* předloženou vizi unifikace všech náboženských uskupení (*sectae*) v jedinou a celistvou církev (*Ecclesia*).⁷¹¹

Úhrnem pak můžeme říci, že Jan Amos svým nepřehlédnutelným důrazem na lidskou nápravnou aktivitu navazuje ponejvíce na tradice české reformace (zejména Jednoty bratrské),

⁷⁰⁷ CC I, s. 720, sl. 1248.

⁷⁰⁸ CC I, s. 710-711, sl. 1229-1230. Ke zdroji Komenského úvah pak srov. Aurelius Augustinus: *De Genesi ad litteram*, cap. XVII (Migne PL 34,350) a Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svazek II, pozn. 366 na s. 426.

⁷⁰⁹ Ke Komenského pojetí eucharistie srov. nejpodrobněji a nejnověji Neval, Daniel: *Ein ganz besonderer Streitapfel. Comenius' Bezug zur Tradition dargestellt am Beispiel des Abendmahles*. In: AC 15-16 (XXXIX-XL), 2002, s. 85-106, kde je zdůrazněno, že Jan Amos lpění na rigorózním pojetí večeře páně považoval za zbytečnou příčinu rozporů. Z hlediska vlastní teologické koncepce je však interpretován jako myslitel stojící mezi ortodoxně protestantskou, bratrskou a raně pietistickou tradicí, lišící se jak od katolického pojetí, tak luterského (ve kterém stojí na prvním místě odpuštění hříchů) a kalvínského (pouze symbolického). Dále srov. Hotson, Howard: *Irenicism and Dogmatics in the Confessional Age: Pareus and Comenius in Heidelberg, 1614*. In: *Journal of Ecclesiastical History* 46, č. 3, 1995, s. 444-453; Hotson, Howard: *A Previously Unknown Early Work by Comenius: Disputatio de S. Domini Coena, sive Eucharistia under David Pareus, Heidelberg, 19 March 1614*. In: SCeH 52/XXIV, 1994, s. 129-144. Ke Komenského teologickým názorům obecně, zejména k přehledu dosavadních reflexí tohoto tématu, srov. Kučera, Zdeněk: *Komenský teolog*. In: SCeH 46-47 (XXII), 1992, s. 37-43 a 51-59 (zde uvedena rovněž bibliografie prací k tématu).

⁷¹⁰ CC II, s. 416, sl. 762.

⁷¹¹ CC I, s. 770, sl. 1333.

zatímco se významně odlišuje od luterského pojetí charakteristického akcentem na *sola fide*, reformované koncepcí predestinace, jakož i hypertrofovaného katolického důrazu na význam skutků, jenž v praktické rovině přerostl ve skutkařství. Nejen (!) tímto svým pojetím se staví *nad* všechny zmíněné konfese.⁷¹² Z tohoto hlediska proto zcela přijímáme názory Josefa Války, jenž na Komenského postoje nahlíží – rozvíjeje myšlenky polsko-britského historika Leszka Kołakowského⁷¹³ – jako na typickou ukázkou koncepcí *bezkonfesijního* či *nadkonfesijního* křesťanství.⁷¹⁴

Nutno ovšem doplnit, že ačkoliv se Jan Amos zasazoval o univerzální a *nadkonfesijní* podobu *nového* náboženství a tomuto apelu sám jako teolog ve většině otázek dostával, zejména ve dvou bodech stál mimo veškerou ortodoxii a zavdával naopak spíše příčiny k teologickým rozbrojům. Máme na mysli samozřejmě jeho silné eschatologické přesvědčení, úzce spjaté s horečnou vírou v neuzavřenost zjevení (projevující se přijímáním nových a nových revelací).⁷¹⁵ Zmiňujeme-li nyní problematická místa Komenského koncepcí, je třeba připomenout, že byť je jeho toleranční apel skutečně téměř všeobjímající, přece jen existuje *konfese*, vůči níž se bude Jan Amos ostře vymezovat až do konce svého života (což je vysvětlitelné negativními osobními zkušenostmi) – hovoříme nyní samozřejmě o *sociniánech*.⁷¹⁶

Komenského úsilí o náboženský smír a sjednocení znesvářených konfesí v posledku souzní s jeho principem univerzální a všeobjímající tolerance.⁷¹⁷ Jedině usmířením trojice severských

⁷¹² Čapková, Dagmar: *Pansofie a Komenského pojetí činnosti*. In: SCeTH 29 (XV), 1985, s. 37-48; Čapková, Dagmar: *Vztah vědy a víry u Komenského*. In: SCeTH 51 (XXIV), 1994, s. 98-99; Sousedík, Stanislav: *Einige Züge der Philosophie des J. A. Comenius und deren bisher unberücksichtigten Quellen*. In: AC 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 98-99; Steiner, Martin: *Das Verhältnis Komenskýs zu den christlichen Kirchen*. In: AC 13 (XXXVII), 1999, s. 62-64; Steiner, Martin: *Komenský a nadkonfesijní křesťanství*. In: SCeTH 51 (XXIV), 1994, s. 139. Dále srov. Wernisch, Martin: *Politické myšlení evropské reformace*. Praha 2011, s. 37-40.

⁷¹³ Kołakowski, Leszek: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1965.

⁷¹⁴ Válka, Josef: *Komenský a nadkonfesijní křesťanství*. In: SCeTH 51 (XXIV), s. 124-126. Dále srov. SCeTH 51 (XXIV), s. 206-207. Užitím tohoto titulu však nikterak nenárokujeme, že by bylo bez výhrad možné považovat Jana Amose za teologického systematika. Máme na mysli jeho rozličné názory na individuální teologické otázky, nikoliv systém jeho učení. Tato otázka (jejíž reflexe by byla značně nad rámec této práce) totiž vzbuzuje četné polemiky. Srov. kupř. Floss, Pavel: *Filosofická problematika J. A. Komenského*. In: SCeTH 6 (III), 1973, s. 18.

⁷¹⁵ Čapková, Dagmar: *Vztah vědy a víry u Komenského*. In: SCeTH 51 (XXIV), 1994, s. 100-102.

⁷¹⁶ Srov. kupř. Neval, Daniel: *Comenius und die Ökumene – zwischen Wahrheit und Beliebigkeit*. In: SCeTH 61 (XXIX), 1999, s. 38; Nováková, Julie: *Dva komeniologické dodatky*. In: SCeTH 28 (XIV), 1984, s. 78-81; Steiner, Martin: *Komenský a nadkonfesijní křesťanství*. In: SCeTH 51 (XXIV), 1994, s. 139.

⁷¹⁷ Na tomto místě je vhodné připomenout, že někteří badatelé jsou skeptičtí k označování Komenského postojů termínem tolerance. Josef Válka kupř. upozorňuje, že termín tolerance v současném významu můžeme vysledovat až v epoše osvícenství a liberalismu. Vnik tohoto konceptu podle něj předpokládá rozvoj moderního vědeckého myšlení, rozvoj moderních politických ideologií nezakotvených v náboženství (ale např. v přirozeném právu) a obecnou laicizací života. Válka, Josef: *Tolerance či koexistence? (K povaze soužití*

království, nejmocnějších politických subjektů Evropy, jimiž jsou převážně římskokatolické Polsko, luteránské Švédsko a reformovaná Velká Británie, bude možné odstranit hlavní příčinu všech sporů a roztržek – konflikty náboženské.⁷¹⁸

S koncepcí univerzální tolerance nesouvisí pouze Komenského idea smíru mezi konfesemi, nýbrž také otázka možných ideových inspirací jeho postojů. Značnou dezinterpretací Komenského ideje se jeví být konstatování Jiřiny Popelové, jež prohlašuje, že tolerance Jana Amose v „*církevně dogmatických otázkách*“ vyplývá jednoduše z toho, že jsou mu tyto záležitosti cizí a že je již nedokáže teologicky chápat. V souhrnu pak Popelová konstatuje, že myslitelovo náboženství je jen etickým.⁷¹⁹ Tento názor, dovolujeme si říci, silně protirečí tomu, co jsme v předcházejících podkapitolách spatřili – tj. silnému a prožitému teologickému důrazu, jenž je základním stavebním kamenem celé Komenského filosofické budovy.⁷²⁰

Nahlédneme-li na skutečné důvody a zdroje Komenského tolerance, zjistíme, že je nepochybné, že je stejně jako v otázce tolerance politické třeba přičítat jistou míru vlivu domácí tradice Jednoty bratrské rovněž i na nadkonfesijní postoje Jana Amose. Nejenže Jednota upřednostňovala praxi a jednání před pouhou teologickou spekulací, její odkaz můžeme vysledovat také kupř. v Komenského optimistickém pohledu na lidskou přirozenost (tolik kontrastujícím s ortodoxně protestanskou koncepcí lidské přirozenosti prvotním hříchem radikálně pokažené), z něž ve věci spásy plyne důraz jak na bohu libou činnost, tak na nutnost přimlouvat se za Boží milost.⁷²¹

Josef Válka nicméně upozorňuje, že se Komenského koncepce *nadkonfesijního* křesťanství zrodila z dalece širších inspirací a hlubších kořenů. Podle Války je českou historiografií dosud žalostně opomíjena skutečnost, že husitská epocha skončila *de facto* kompromisem mezi katolíky a utrakvisty. Za princip tohoto kompromisu považuje právě to pojetí víry, jež nazývá *nadkonfesijním* křesťanstvím a jemuž vévodí koncept svobody víry, vrcholící v poslední třetině 15. a na počátku 16. století. Ačkoliv období nárazu reformace a potridentské protireformace Válka z hlediska náboženských poměrů takto vysoce nehodnotí,

různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století). In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 239-240. S poukazem na Komenského vlastní slova (viz výše, 4.5) a faktické vyznění jeho koncepce však u slovního spojení *univerzální tolerance* zůstáváme.

⁷¹⁸ CC II, s. 432-433, sl. 794-797.

⁷¹⁹ Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 252.

⁷²⁰ Ke stejnému názoru srov. kupř. Palouš, Radim: *J. A. Komenský – náboženský myslitel*. In: SCeTH 51 (XXIV), 1994, s. 8.

⁷²¹ Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 222; Sousedík, Stanislav: *K filosofickým základům Komenského výchovné soustavy*. In: Týž: *O co šlo? Články a studie z let 1965–2011*. Praha 2012, s. 107-108.

soudí – připomínaje, že Češi neměli až do Rudolfova majestátu žádnou univerzální zemskou náboženskou konfesi, ale naopak dvě legální a řadu dalších trpěných – že si České země tento příznivý rys uchovávají *de facto* až k prahu 17. století.⁷²² Podle něj je proto nezpochybnitelné, že toto neuvěřitelně dlouhé období vnitřního míru v Čechách i na Moravě, jež lze označit za dobu koexistence přecházející ve faktickou toleranci, tolik kontrastující se zuřící konfesionalizací v Evropě, muselo mít vliv na následnou ideu Jana Amose. Pohlédneme-li na situaci zejména na Moravě ve zmíněném období (a prizmatem především zemského práva), sledujeme ústup od dogmatických otázek a faktickou redukci husitských principů pouze na přijímání podobojí. Právě tento ústup obou *církví* od subtilních teologických postojů a jejich nepřehlédnutelné praktické sblížení tolik připomíná pozdější myšlenky našeho autora.⁷²³

K tomuto zárodku budoucí velkolepé koncepce všeobjímající tolerance posléze nepochybně přispělo setkání mladého Komenského s myšlenkami heidelberského učenice Davida Parea, jenž prosazoval myšlenku smíru mezi protestantskými církvemi (o němž již bylo hovořeno, viz 4.5).⁷²⁴ Komenského německý pobyt byl nepochybně významný i vzhledem ke své první fázi, kdy mladý Moravan pobýval v Herbornu. Ačkoliv jsme výše naznačili, že optimistické pojetí antropologie má kořeny v tradici Jednoty bratrské a vymyká se reformované ortodoxii, je nutno dodat, že pro řadu kalvínských teologů bylo stejné přesvědčení doslova charakteristickým. Vedle Bartholomäuse Keckermanna se jedná zejména o Komenského učitele Johanna Heinricha Alsteda. Oba vzdělanci odmítali chápání lidské přirozenosti jako zcela zkažené dědičným hříchem, soudili naopak – jako ostatně později i Comenius – že může být restituována lidskými silami za pomoci reformy vědění. Ruku

⁷²² Srov. násl. pozn.

⁷²³ Válka, Josef: *Komenský a nadkonfesijní křesťanství*. In: SCeH 51 (XXIV), s. 124-127. V dlouhé řadě svých pozoruhodných studií Válka své chápání českých náboženských dějin upřesňuje. Za základ českých náboženských poměrů až do vzestupu reformace považuje kutnohorský náboženský mír uzavřený mezi katolíky a utrakvisty roku 1485, který zapříčinil dlouhodobě trvající a velmi přehlednou situaci v Čechách. Pokud jde o Moravu, je podle něj možné vyjádřit se obdobně ve vztahu k zemskému právu (představovanému Ctiborem Tovačovským z Cimburka), nahlédneme-li ovšem na situaci v královských městech, spatříme stav zcela odlišný, bezmála připomínající tuhé náboženské boje. Srov. Válka, Josef: *Ctibor Tovačovský z Cimburka – O právě duchovním. (K církevněpolitickým důsledkům husitské revoluce na Moravě)*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 230-235; Válka, Josef: *Tolerance či koexistence? (K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století)*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 237-248. Jmenovitě jako některé z předchůdců Komenského a protagonistů *nadkonfesijního křesťanství* vůbec – byť ne v oblasti teoretických koncepcí, nýbrž praktických postojů – připomíná Viléma z Pernštejna nebo Karla st. ze Žerotína. Srov. Válka, Josef: *Descartes a Komenský ve změně myšlenkových paradigmat na prahu moderny*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 341; Válka, Josef: *Politika a nadkonfesijní křesťanství Viléma a Jana z Pernštejna*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 249-260. Ke Karlu st. ze Žerotína srov. dále Fukala, Radek: *The Political Programme of Karel the Elder od Žerotín*. In: AC 14 (XXXVIII), 2000, s. 33-49.

⁷²⁴ Patočka, Jan: *Náčrt Komenského díla ve světle nových obejvů*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 94.

v ruce s optimistickou antropologií jde optimisticky zabarvená eschatologie zmiňovaných vzdělanců. V návaznosti na Da 12,4 vyvozovali Alsted a Komenský (ale i Bacon), že před koncem světa je třeba přispět k rozmnožení poznání – mimo jiné odtud onen silný důraz na encyklopedismus či pansofismus.⁷²⁵ O Komenského eschatologii však bude pojednáno v následující podkapitole (4.7), vraťme se proto k otázce pojetí náboženství obecně.

Hovoříme-li o Herbornu, je třeba alespoň zmínit Mikuláše Kusánského, s jehož dílem se zde mladý Komenský seznámil. Rovněž Cusanus (podobně jako později Marsilio Ficino či především Giovanni Pico della Mirandola, byť oba v nepoměrně praktičtější rovině) usiloval o nastolení „filosofického“ a náboženského smíru.⁷²⁶

S nemenší intenzitou musely na Jana Amose zapůsobit myšlenky Johna Duryho, jenž zejména ve třicátých letech 17. století až horečně usiloval o náboženský mír mezi protestanskými konfesemi.⁷²⁷ Vedle praktického úsilí, jemuž Dury zasvětil řadu let svého života a jež realizoval napříč západní, severní i střední Evropou, je třeba připomenout jeho rozsáhlé teoretické dílo, jehož hlavní myšlenkou bylo dosažení míru v první řadě mezi luterány a reformovanými, a posléze mezi všemi, kdo se shodnou v základních otázkách křesťanské víry.⁷²⁸ Komenskému byl jistě blízkým také Duryho veskrze negativní a podezřívavý postoj vůči římským katolíkům a sociniánům, jež společně považoval za hlavní zdroje násilného rozvratu křesťanství.⁷²⁹ Dury byl oproti tomu přesvědčen, že nabízí smírnou a pokojnou vizi nalezení obecné shody, k níž vede cesta vzájemné tolerance (*mutuall toleration*) v otázkách ceremoniálních i věroučných, lemovaná úsilím o nalezení správného a přesného významu *Písma*, tak aby nebylo možné se v jeho výkladu mýlit, a tedy dávat podněty ke sporům. Neméně důležitým imperativem byl požadavek na apoštolské uspořádání každé církve, zejména pak hierarchie jejích představených.⁷³⁰ Ve srovnání s šíří a univerzalitou Komenského snah však Dury zůstává myslitelem, jenž po celý svůj

⁷²⁵ Urbánek, Vladimír: *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. České Budějovice 2008, s. 219.

⁷²⁶ Euler, Walter Andreas: „*Pia philosophia*“ et „*docta religio*“. *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*. München 1988, s. 101-122 a 206-224; Kristeller, Paul Oskar: *Osm filosofů italské renesance*. Praha 2007, s. 57, 69; Nejeschleba, Tomáš: „*Kníže svornosti*“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí. In: della Mirandola, Giovanni Pico: *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha 2005, s. 33. K pozadí Ficinovy koncepce teologie a k jeho pojetí vztahu teologie a filosofie srov. Blum, Paul Richard: *Philosophy of Religion in the Renaissance*. Farnham – Burlington 2010, s. 109-126 či Cassirer, Ernst – Kristeller, Paul Oskar – Randall, John Herman: *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago 1948, s. 186-192.

⁷²⁷ Blíže k Duryho aktivitám srov. vyčerpávající přehled in: Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 132-300. či Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 259-260.

⁷²⁸ K Duryho literární činnosti srov. zejm. Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 152-153, 180-183, 278-279, 281-284, 292 a 300-322.

⁷²⁹ Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 170.

⁷³⁰ Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 171-180, 197-203.

dramatický život nedohlédl dál než ke sjednocení *pouze* protestantských konfesí. Stejně tak ve striktně teoretické rovině nacházíme u Jana Amose mnohem podrobnější a promyšlenější pozitivní návrhy stran nového, obecného náboženství – tedy něčeho, s čím se u Duryho setkáme jen v omezené míře.

Dále je na místě připomenout Komenského oblibu díla Erasma Rotterdamského, jenž je – jako Jan Amos – považován za proponenta náboženské tolerance a zastávce tzv. střední či také třetí cesty mezi katolickou aspirací na obnovení ztracené univerzality a reformační cestou ke kontrole kultu světskou mocí (a k zásadě *cujus regio, ejus religio*).⁷³¹ Že Erasmus ovlivnil ideové poměry v českých zemích v 16. století⁷³² i myšlení Jana Amose, je zřejmé hned v několika ohledech. Pomineme-li Komenského vysoké ocenění Erasmových postojů k pedagogickým záležitostem, je třeba zdůraznit právě Comeniovu obeznamenost s řadou Erasmových teologických děl (*Compendium theologiae*, *De libero arbitrio διατριβή sive collatio*, *Hyperaspistes* či *Enchiridion militis Christiani*) a skutečnost, že na ně hojně odkazoval. Erasmus je přitom takřka bezvýhradně uváděn jako uznávaná autorita.⁷³³ Smíme-li si dovolit odvážnější úvahu, je možné nalézt velmi významné shody mezi Komenského pojetím křesťanství a mezi Erasmovým reformačním teologickým programem v té podobě, v níž jej do čtyř hlavních bodů shrnul Daniel Heider. Erasmus i Komenskému (jakož však i humanistům obecně⁷³⁴) je nesmírně blízký imperativ *ad fontes!*, platný především v teologických konotacích. Jak jsme spatřili a jak ještě zdůrazní vyznění spisu *Unum necessarium*, Janu Amosovi je nejcennějším zdrojem teologie *Písmo*, popř. tradice *Otců církve*. Podobně lze říci, že Komenského s Erasmem pojí důraz nikoliv na teologickou spekulaci, nýbrž na prostý život inspirovaný *Evangeliem*. S tím souvisí rozhodné odmítnutí

⁷³¹ Válka, Josef: *Komenský a nadkonfesijní křesťanství*. In: SCeH 51 (XXIV), s. 125; Válka, Josef: *Tolerance či koexistence? (K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století)*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 240-244. Dále srov. Engelbrecht, Wilken: *Erasmus a „devotio moderna“ čili nikdy nekončící diskuse*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 129-130. Podrobněji k tzv. prvním dvěma cestám srov. kupř. Wernisch, Martin: *Politické myšlení evropské reformace*. Praha 2011, s. 111-121; Sanetrník, David: *Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. In: Rotterdamský, Erasmus: *O svobodné vůli – De libero arbitrio*. Praha 2006, s. 29.

⁷³² Válka, Josef: *Politika a nadkonfesijní křesťanství Viléma a Jana z Pernštejna*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 248. K rozšířenosti Erasmova díla v českém (jazykovém) prostoru srov. Bohatcová, Mirjam: *Zpráva o českých překladech Erasma vytištěných v 16. – 17. století*. In: SCeH 35 (XVIII), 1998, s. 8-16; Svatoš, Martin – Svatoš, Michal: *Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Praha 1985, s. 82-94; nejnověji pak Svatoš, Michal: *Recepte díla Erasma Rotterdamského v českých zemích od 16. do 19. století*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 313-322.

⁷³³ Čapkova, Dagmar: *D. Erasmus Rotterdamský, J. V. Andreae a J. A. Komenský v úsilí o mír a lidství*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 210-214; Steiner, Martin: *Erasmus Rotterdamský ve spisech J. A. Komenského*. In: SCeH 35 (XVIII), 1992, s. 145-147.

⁷³⁴ Kolářová, Lucie: *Erasmovy teologické pozice v kontextu polemiky s Lutherem*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 171.

tematizace neužitečných logických a metafyzických otázek na půdě teologie. Předpokladem nastolení míru a svornosti mezi teology (i lidmi obecně) je podle Erasma zachování co největší svobody úsudku v oblasti věroučných otázek. Konečně je možné spatřovat silné analogie mezi učením obou mužů v jejich odporu k teologickému „sektářství“.⁷³⁵ Erasmovi běží o realizaci *philosophia Christi*, tj. o obnovu pravé teologie uskutečněnou návratem k čistému evangeliu.⁷³⁶

Erasmus nás však vedle toho znovu přivádí k již nastíněnému vztahu svobodné lidské vůle a Boží milosti, jež se bytostně dotýká otázky ospravedlnění. Ve spisu *De libero arbitrio diatriβή sive collatio* (podobně jako Jan Amos) předesílá, že pokoušet se jednoznačně uchopit přesný vztah lidské vůle a spásy by bylo bezbožnou zvědavostí (*irreligiosa curiositas*). Vědom si nutnosti zaujmout k této věci stanovisko, je Erasmus posléze přece jen konkrétnější. Nejprve podává výklad jednotlivých pasáží *Písma*, jež si zdánlivě protirečí. Stejně jako o století později Komenský, hovoří i nizozemský humanista v tom smyslu, že vyhrocené pozice jednotlivých biblických výroků jsou jen důsledkem reakce na rozšíření jednoho či druhého extrému, tj. buď zesílené akcentace skutků, nebo víry či milosti. Neboť si *Písmo* protirečit nemůže, předkládá Erasmus vlastní kompromisní stanovisko. To spočívá především v uvědomění si, že každý proces ospravedlnění má začátek, průběh a konec, přičemž začátek i konec jsou dílem milosti, kdežto průběh spočívá na činění se svobodné lidské vůle. Jednoduše řečeno: ospravedlnění by nebylo možné bez současného spolupůsobení svobodné vůle člověka a Boží milosti.⁷³⁷ David Sanetník v tomto kontextu upozorňuje, že s podobnou koncepcí se setkáme již u mnišského teologa doby Augustinovy, Jana Cassiana, jenž hlásal, že Boží milost a lidská svobodná vůle tvoří obtížně rozlišitelné spojení.⁷³⁸ V posledku se však u Erasma ozývá jeho tolikrát proklamovaná tužba, abychom žádný výklad teologických

⁷³⁵ Podrobněji srov. Heider, Daniel: *Erasmus a jeho vztah ke scholastice*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 133-136 či Sanetník, David: *Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. In: Rotterdamský, Erasmus: *O svobodné vůli – De libero arbitrio*. Praha 2006, s. 20-21, 54.

⁷³⁶ Sanetník, David: *Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. In: Rotterdamský, Erasmus: *O svobodné vůli – De libero arbitrio*. Praha 2006, s. 20.

⁷³⁷ Rotterdamský, Erasmus: *De libero arbitrio diatriβή sive collatio – Diatriba neboli ropzrava o svobodné vůli*. In: Rotterdamský, Erasmus: *O svobodné vůli – De libero arbitrio*. Praha 2006, s. 240-243. Dále srov. Sanetník, David: *Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. In: Rotterdamský, Erasmus: *O svobodné vůli – De libero arbitrio*. Praha 2006, s. 65-66, 70-72. Dále srov. Kolářová, Lucie: *Erasmovy teologické pozice v kontextu polemiky s Lutherem*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 173, 176, 182. K vnitřní logické soudržnosti Erasmových argumentů pak srov. Dvořák, Petr: *Pojem nutnosti v Lutherově kritice Erasmovy koncepce svobodné vůle*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 185-200.

⁷³⁸ Sanetník, David: *Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. In: Rotterdamský, Erasmus: *O svobodné vůli – De libero arbitrio*. Praha 2006, s. 75-76.

otázek nepovažovali za dogmatický – sám totiž závěrem připomíná, že i jeho názor je pouze pravděpodobným míněním.⁷³⁹

Zůstaneme-li u Erasma, musíme na druhou stranu přiznat, že konečným cílem jeho vize sjednocení křesťanského světa mělo být vytvoření jednotné fronty proti Turkům.⁷⁴⁰ Tento spíše stále středověký motiv je ovšem nesrovnatelný s pohnutkami Jana Amose, jenž reformou křesťanství sledoval cíle nepochybně vyšší – úpravu poměrů do stavu náležitého druhému příchodu Krista.

Vedle výše uvedeného lze spatřovat jistou podobnost s Komenského představami v díle Johanna Valentina Andreae, jenž nabádá k reformaci stávajících klíčových oblastí lidského života (ovšem nutno přiznat, že v míře zřetelně nižší a navíc způsobem o poznání individuálnějším, nadto nesystematickým⁷⁴¹) a vyslovuje se přímo pro realizaci tzv. praktického křesťanství (podle některých historiků lze v tomto smyslu interpretovat i jeho spis *Chymische Hochzeit*).⁷⁴² Jak ovšem ukázala Marie Kyralová, Andreaeho názory stran náboženství měly své toleranční limity, jichž si byl ostatně dobře vědom sám Komenský (připomeňme kupř. jeho výhrady k vyznění prvního dialogu *Theophila*, kde lze nalézt četné útoky na nejrůznější konfese a sekty).⁷⁴³

V neposlední řadě můžeme uvažovat rovněž o působnosti rozličných soudobých představitelů tzv. protestantské mystiky (např. Daniel Czepko, Johann Scheffer), jimž byla idea konfesijní snášenlivosti také velmi blízkou a kteří – stejně jako Jan Amos – našli svůj exilový domov v Nizozemí. Za zmínku stojí také díla anglických utopistů, s nimiž byl Comenius obeznámen přinejmenším od dob svého londýnského pobytu.⁷⁴⁴ Úplným závěrem výčtu je třeba vzít v úvahu i možný vliv myšlení Valeriana Magni.⁷⁴⁵

⁷³⁹ Tamtéž, s. 76.

⁷⁴⁰ van Herwaarden, Jan: *Erasmus a Turci, aneb je válka ospravedlnitelná?* In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 278.

⁷⁴¹ Čapkova, Dagmar: *D. Erasmus Rotterdamský, J. V. Andreae a J. A. Komenský v úsilí o mír a lidství*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 212-213; van Dülmen, Richard: *J. A. Comenius und J. V. Andreae. Ihre persönliche Verbindung und ihr Reformanliegen*. In: *Colloquia Comeniana II*, 1969, s. 30-34; Klosová, Markéta: *Dva modely dokonalé společnosti. Andreae a Komenský*. In: SCeH 80 (XXXVIII), 2008, s. 68-73.

⁷⁴² Ransdorf, Miloslav: *Johann Valentin Andreae (Přehled historiografie a profil jeho myšlení)*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 21-22.

⁷⁴³ Kyralová, Marie: *K vývoji vztahů mezi J. A. Komenským a J. V. Andreaem*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 154.

⁷⁴⁴ K protestantské mystice srov. Wernisch, Martin: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch. Text a dějinný kontext*. Praha 2007, s. 139-143. K anglickým utopistům (zejm. Gerard Winstanley či James Harrington) srov. Kumpera, Jan: *Komenský a angličtí utopisté*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 198-202.

⁷⁴⁵ Magniho irénické usilí bylo v Komenského době velmi známým, je však třeba dodat, že hlavním kapucínovým cílem bylo sice nastolení teologické jednoty – avšak jednoty v rámci katolické církve, do jejíž náruče měly být všechny ostatní konfese navráceny! Stanislav Sousedík nicméně upozorňuje, že i přes tuto skutečnost mohl Magni Komenského nepřímo ovlivnit – právě Magni byl totiž jedním z myšlenkových otců

4.7 Eschatologie Obecné porady

V předcházejícím textu bylo mnohokrát naznačeno, že jednou z os *poradního díla* je Komenského silné eschatologické přesvědčení.⁷⁴⁶ Do jeho hlubin nám myslitel umožnil nahlédnout hned v předmluvě ke *Constultatio*, kde beze vší pochybnosti prohlašuje, že svět stojí před závěrečným obratem (*supresse Mundo Catastrophen suam*) a že teologové rozličných konfesí počínají uznávat blízkost dne hlasu sedmého anděla.⁷⁴⁷ Stejně tak je podle jeho přesvědčení nepochybné, že tomuto poslednímu věku bude předcházet významná obnova světa (*reformatio Orbis*), a to ve všech národech.⁷⁴⁸

V první kapitole *Panegersie* Comenius dále prohlašuje: „*Interim nos undique circumdat horrendae irae Dei tempestas. Appropinquat denique incendium, quo conflagrabit mundus [...]*“.⁷⁴⁹ O nepochybně se blížící veliké přeměně (*mutatio magna*) a obrácení se současného věku k věku lepšímu (*in melius se jam jam transformantis*) mimoto hovoří také v osmé kapitole téže knihy.⁷⁵⁰

Silný eschatologický podtext je patrný taktéž z *Panaugie*, v níž Jan Amos, odvolávaje se na Danielovo proroctví (Da 12,4), z evidence množícího se lidského poznání a vědění usuzuje, že člověk již stanul na konci věků (*finis seculorum*) a že odtud bude zanedlouho přenesen na nebeskou akademii (*Academia coelesti*) ve věčnosti.⁷⁵¹

polského Colloquium charitativum, jež tak silně na Jana Amose zapůsobilo. Srov. Sousedík, Stanislav: *Valerian Magni. (Jeho život a vztahy k J. A. Komenskému)*. In: SCeH 21 (IX), 1979, s. 32-35, 49-51. Dále srov. Cygan, Jerzy: *Theologische Themen im Dialog von Johann Amos Comenius und Valerian Magni*. In: AC 10 (XXXIV), 1993, s. 61-64; Müller, Hans-Joachim: *The Dimensions of Religious Tolerantion in the Eirenicism of Jan Amos Comenius (1642-1645)*. In: AC17 (XLI), 2003, s. 108; Sousedík, Stanislav: *J. A. Komenský und die Philosophie in den Böhmischen Ländern im 17. Jahrhundert (Beitrag zur gegenständlichen Problematik)*. In: AC 6 (XXX), 1985, s. 41-42 či Steiner, Martin: *Das Verhältnis Komenskýs zu den christlichen Kirchen*. In: AC 13 (XXXVII), 1999, s. 55.

Tento výčet však nelze považovat za úplný. Dále bývá kupř. uvažováno o vlivu Davida Parea (viz výše), Zacharia Ursina či Franciska Junia. Srov. Neval, Daniel: *Comenius und die Ökumene – zwischen Wahrheit und Beliebigkeit*. In: SCeH 61 (XXIX), 1999, s. 25. K dalším možným inspiracím pak srov. Čapková, Dagmar: *K pojetí tolerance v české reformační tradici*. In: SCeH 54 (XXV), 1995, s. 100-101.

⁷⁴⁶ Důvod pro označení Komenského teologických postojů za *eschatologické* vysvitne, doufáme, z následujících řádků. K bližší definici eschatologie (popř. apokalyptické eschatologie) a jejímu vymezení vůči milenarismu či chiliasmu srov. kupř. Beinert, Wolfgang: *Eschatologie a dějiny*. In: *Teologické texty 2* (2001), s. 75; Dus, Jan A. (usp.): *Proroctví a Apokalypsy. Novozákonní apokryfy III*. Praha 2007, s. 27-33, kde je odkazováno k další relevantní teologické literatuře.

⁷⁴⁷ Aluze na Zj 10,7. Srov. CC I, s. 32-33, sl. 8-9.

⁷⁴⁸ CC I, s. 32-33, sl. 8-9. Dále srov. též CC I, s. 36-37, sl. 12-13.

⁷⁴⁹ CC I, s. 45, sl. 19.

⁷⁵⁰ CC I, s. 72-73, sl. 73-74.

⁷⁵¹ CC I, s. 149-150, sl. 219-221. Je jistě zajímavé, že Patočka zde usuzuje na ovlivnění Baconovým *Novum organum*, neboť oba mužové Danielovo proroctví vykládají a aktualizují obdobně. Srov. Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 554.

Pokud se jedná o *Pansofii*, eschatologické myšlenky nejvíce rezonují v jejím *Mundus aeternus*. O něm Komenský soudí, že je, jakož i od věčnosti byl, *zahrnut* v Bohu a že pro konkrétní lidské individuum nastává okamžikem jeho smrti, kdy nesmrtelná lidská duše přejde do stavu věčnosti.⁷⁵² Z hlediska celku lidstva je podle Jana Amose obtížnější usuzovat na čas, kdy *mundus aeternus* nastane. Domnívá se, že věčnost nastane v okamžiku, kdy bude lidský rod rozmnožen natolik, nakolik mu to dovolí světová látka, duch a světlo:

„*Id autem quando? Piis ex Scriptura coniecturis putamus post peractum mundi, huius Sabbathum hoc est septimum millenarium ad finem seculi septuagesimi.*“⁷⁵³

Následovat bude vzkříšení mrtvých (*mortuorum resuscitatio seu resurrectio*), jež završí poslední soud (*Judicium extremum*), při němž bude Kristus soudit všechny příslušníky lidského pokolení.⁷⁵⁴

Daleko nejvíce prostoru je otázce posledních dní *tohoto světa* věnováno v *Panorthosii*. Bylo uvedeno, že apokalyptický motiv Komenského smýšlení slouží jako jeden z argumentů pro nezbytnost zahájení reparace upadlých věcí lidských. Podle jeho tvrzení je nutné dospět v posledním věku světa (*ultimo mundi seculo*) k posledním a nejvyšším věcem do takové míry, do jaké je to jen v podmínkách tohoto časného světa možné.⁷⁵⁵ Mnohem detailnější úvahy stran konce světa (*mundi finis*) nalezneme ve druhé kapitole *Panorthosie*, nesoucí název *Emendationis Rerum Universalis ante Mundi finem esse spem indubiam*. Jan Amos zde prohlubuje svou eschatologicky zabarvenou deskripci historického vývoje a uvádí přesvědčení, že po všech epochách, jimiž lidstvo prošlo, musí přijít ještě jedna, závěrečná fáze dějin světa, v níž bude odhalena sama čistá pravda (*ipsa pura veritas*), jejíž zásluhou budou ukončeny veškeré spory a války.⁷⁵⁶ K historickému argumentu přidává vzápětí i důvody teologické. Vývoj a fáze existence světa jsou podle něj analogické ke stupňovitému přibývání světla, jak je patrné z aktu stvoření. Světlo bylo stvořeno prvního dne jako neurčitá masa (*in massa quadam indigesta*), čtvrtého dne rozhojňeno a rozloženo po obloze a posledního dne konečně stvořeno jako nejnobilnější světlo rozumové (*lux intellectualis*), sídlící v lidském

⁷⁵² CC I, s. 733, sl. 1267.

⁷⁵³ CC I, s. 734, sl. 1268. Dále srov. 3.3, *Mundus aeternus*.

⁷⁵⁴ CC I, s. 736-738, sl. 1272-1276.

⁷⁵⁵ CC II, s. 278, sl. 494.

⁷⁵⁶ CC II, s. 216, sl. 370-372.

duchu (*animus*). Stejně tak je možné očekávat rozmnožení světla na konci dějin světa.⁷⁵⁷ Za svědky si Komenský bere všechny příslušníky lidského rodu, jejichž myslím (*mentes*) je vlastní touha po poznání a vědění, ženoucí je stále k novým a novým objevům a počínům. A protože Bůh a příroda nečiní nic nadarmo (*Deus et natura nihil faciunt frustra*⁷⁵⁸), je vysoce pravděpodobné, že je tato touha po plnějším, ba nejplnějším světle potenciálně cele uspokojitelná v rámci *tohoto světa*.⁷⁵⁹

Dalším z důvodů pro předpoklad brzkého konce světa je Komenskému jeho vlastní interpretace člověka a jeho charakterových vlastností a náklonností. Jako bytostně vlastní povahovou dispozici mu připisuje sklon ke snadnému omrzení. Lidem se podle Jana Amose snadno omrzí nejen rozkoše, ale i násilnictví a války. Každá válka tak nakonec přechází v mír (ať už vítězstvím jedné ze stran, či vyčerpáním obou). Můžeme proto doufat, že nastane čas, kdy všichni lidé, unaveni válkami, se navrátí k míru, a stav tohoto světa před jeho koncem bude takový, jako byl před koncem předchozího (tj. před potopou), kdy vládl mír a pokoj. Pravděpodobnost tohoto úsudku Comenius podkládá poukazem na *Evangelium* (Mt 24,37; 2 Te 5,3 ad.) a explicitně dodává, že jaký měl být stav lidských věcí v ráji předtím, než měly být přeneseny na nebesa (*antequam ex hac mundi schola translati fuissent in Coelum*), do takového stavu musí být uveden současný svět před nástupem věčnosti (*antequam ineat aeternitas*), „[n]empe ut corruptio facta est sub coelo, ita fiat et restitutio sub coelo, non demum in coelo. Et ut est corruptio facta in seculorum initio, ita restauratio in seculorum fine“. Vidíme tak, jak úzce je v Komenského díle propojen naléhavý důraz na potřebu nápravy lidských věcí se silným eschatologickým nádechem jeho myšlení.⁷⁶⁰ Tato sounáležitost je tím silnější, čteme-li Komenského interpretaci *Písma*, jež v jeho výkladu předpovídá před koncem světa nastolení třech věků: věku osvětleného (*seculum quoddam illuminatum*), věku zbožného (*seculum religiosum*) a věku mírumilovného (*seculum pacatum*).⁷⁶¹ Z tohoto hlediska je nepochybné, že restituce tří fundamentálních lidských věcí, kdy nová filosofie umožní osvětlení, nové náboženství zbožnost a nová politika všeobecný

⁷⁵⁷ CC II, s. 217, sl. 372-373.

⁷⁵⁸ Narážka na Aristotelés: *De caelo*. I, 4. Srov. též Akvinský, Tomáš: *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Liber I, Lectio 8, Cap. 4, par. 91.

⁷⁵⁹ Komenský v rámci tohoto argumentačního postupu připodobňuje lidskou mysl k přírodě. Jí – stejně jako myslí – je podle něj vlastní *horror vacui*, vybízející ke stále vznešnějším a plnějším činnostem. Srov. CC II, s. 271-218, sl. 373-374.

⁷⁶⁰ CC II, s. 218-220, sl. 374-378. Dále srov. CC II, s. 221, sl. 380. Pokud jde o teologické podložení Komenského přesvědčení, odkazuje jak na *Starý*, tak i na *Nový zákon*, konkrétně kupř. na Iz 2,2; Mi 4,1; Oz 3,5; Mt 24,14; Zj 19,7.

⁷⁶¹ CC II, s. 222, sl. 372. Věk osvětlený je podle Komenského možné exegeticky podložit čtením Iz 2,2-5; 11,9; 30,26; 25,6-7; 42,16; 54,13; 66,18; Jr 31,34; Za 16,6-7; Da 7, 10 či 4 Ezd 6,20. Věk zbožný z vyjádření Iz 66,18; Za 8,20-22; 14,16; 4 Ezd 15,20; Mal 4,5-6; Mt 11,12-14; 17,11-12. Věk mírumilovný pak ze čtení Iz 2,4; 11,6-9; 66,10-12; Za 9,9-10; L 17,26-27. Srov. CC II, s. 222-224, sl. 373-386.

mír, je tím, co musí nutně předcházet – a podle Jana Amose předcházet bude – konci tohoto časného světa a počátku věčnosti.

Jakkoliv jsou Komenského apokalyptická vyjádření obsáhlá a explicitní, nepřinášejí jako celek mnoho konkrétních poznatků stran myslitelova pojetí eschatologie. Ačkoliv ve většině případů hovoří pouze o konci tohoto světa, v některých pasážích medituje rovněž nad Kristovým královstvím, které bude konci světa předcházet, a poodhaluje tak milenaristický rys svého apokalypticismu.⁷⁶²

Věren tradici (jakož i duchu *Písma*, zejm. 2 Pt 3,8), ztotožňuje Komenský jeden den stvoření s jedním tisíciletím. Z toho pro něj plyne, že bylo-li prvních šest dní pracovních a sedmý den dnem odpočinku, tak po šest tisíc let má trvat zápas Stvořitele se stvořením a církve se světem. Teprve až sedmé tisíciletí bude dobou vítězství a sobotou církve (*Ecclesiae Sabbatum*):

*„Ut non restet nisi complementa videre operum Dei, et providentiae laetum exitum, cum oblectatione Dei, quum perfecte formatam viderit ecclesiam, filii sui sponsam, ad beneplacitum sibi.“*⁷⁶³

Není proto žádného důvodu, proč neočekávat sobotu světa. A to tím spíše, že podle výpočtů chronologů se již šesté tisíciletí světa chýlí ke svému konci.⁷⁶⁴ S odvoláním na myšlenku jistého vynikajícího muže (*illustris Viri*) o mystickém čísle čtyřicet (*de mystico 40 numero*), jež je možné najít šestkrát v Kristově životě a v sedmém případě jeho výskytu se údajně nepochybně musí jednat o vztaženost k jeho mystickému tělu (*mysticum corpus*) – církvi, předkládá Comenius následující spekulaci. Vezmeme-li na zřetel, že Kristus byl čtyřicet týdnů v těle matky, čtyřicet dní zůstal s matkou v očišťování, čtyřicet dní byl pokoušen na poušti, čtyřicet měsíců kázal evangelium, čtyřicet hodin spočinul v hrobě a po vzkříšení se čtyřicet

⁷⁶² V tomto ohledu se odvolává zejm. na interpretaci Da 7, 13-19. Srov. CC II, s. 220, sl. 378. Dále srov. CC II, s. 375, sl. 688-689, kde Comenius hovoří o odpočinku na celých tisících let (sedmé tisíciletí pokoje a rozjímání, pokoje a radosti), jenž bude následovat po naplnění šesti tisíc let věku světa. Teprve poté bude následovat Kristova svatba s církví a blažená věčnost: „*Enimvero nondum erimus in Coelo hoc est aeternitate fixa. Ideoque status hic non perennabit. Surget enim tandem Gog et Magog (Athei et irrisores versa fulgentissima luce in Caliginem propter abusum) angustabuntque Civitatem Sanctam Ecclesiam, persecutione atroci, sed non diuturna. Interveniet enim Dominus, eosque cum mundo, consumet igne extremi iudicii, suamque sponsam transferet in Coelos, evacuatque omni principatu – tradet regnum Deo et Patri –.*“

⁷⁶³ CC II, s. 224, sl. 387.

⁷⁶⁴ Za tyto bystré chronology, nabízející pravdivé výpočty, považuje Komenský Johanna Jacoba Heinlina a jistého Güllera (*Güllerum*), jehož identitu se nám nepodařilo zjistit. Srov. CC II, s. 225, sl. 388-389. V *Mundus materialis* referuje k Heinlinovu spisu *Sol temporum sive chronologia mystica*. Brunn 1646. Srov. CC I, s. 414, sl. 667.

dní stýkal se svými věrnými, než vstoupil na nebesa, spatříme – podle Komenského přesvědčení – jasnou analogii k periodě světa a církve. Čas hlásat evangelium přes odpor světa je tak podle něj předurčen na čtyřicet krát čtyřicet, tj. tisíc šest set let, po nichž bude následovat království Kristovo (*Regnum Christi*). Protože evangelium počalo být hlášáno Židům od nanebevstoupení Kristova a sestoupení Ducha svatého (*ab ascensione Christi, et descensione Spiritus sancti*), pohanům pak zejména po zničení židovského státu, je Komenský přesvědčen, že čas vítězství evangelia spadá do jeho současnosti.⁷⁶⁵ V závěru *Panorthosie* své tvrzení upřesňuje, když s odvoláním na výpočet anonymního chronologa (*accuratiore chronologi anonymi calculo*) prohlašuje, že šesté tisíciletí dobíhá roku, v němž byla tato konkrétní pasáž sepsána, tj. roku 1655:

„*Jam jam ergo inchoat septimus millenarius, Ecclesiae Sabbathum, magnus Mundi Jubilaeus, in quo restitutionem rerum in mundo corruptarum solemniter instituet is, qui reparandis rebus missus est, novus Adam.*“⁷⁶⁶

Tuto víru Komenský konečně podkládá svým pozorováním soudobé reality. Nejen že za myslitelova života došlo k nevýslovnému rozmnožení vědění, mimořádných astronomických úkazů či lidových proroctví, dochází i k destrukci společenského systému a *via facti* stavu, kdy *povstal národ proti národu a říše proti říši* (sám Jan Amos parafrázuje Mt 24,6-14, popř. 4 Ezd 13,29-31).⁷⁶⁷

Na konci věků (*in saeculorum fine*), dodává následně, se uskuteční poslední soud (*Judicium extremum*), při němž budou všichni bezbožníci spolu se Satanem svrženi do moře

⁷⁶⁵ CC II, s. 225-226, sl. 389-390.

⁷⁶⁶ CC II, s. 362, sl. 663. K výkladu pasáže srov. též Hofmann, Franz: *Die chiliastische Begründung der Universalreform und die „Theologie der Versöhnung“*. In: SCetH 53 (XXV), 1995, s. 12.

⁷⁶⁷ CC II, s. 227-288, sl. 392-394; CC II, s. 229, sl. 396-397. Komenského mnohdy problematizovaná a kritizovaná víra v revelace tak bezchybně zapadá do celku jeho eschatologického myšlení. To ostatně dokazuje i fakt, že tyto nové proroky nazývá nástroji Božími (*Dei organa*). Srov. CC II, s. 229-230, sl. 397-398. V dalším textu *Panorthosie* myslitel medituje nad důvody pro a proti přijetí nových proroctví. Jako argumenty pro zmiňuje především skutečnost, že je-li božská věštba jednou dána, proč by neměla být akceptována. Na druhou stranu si je vědom toho, že nová svědectví se netýkají kodifikované víry a že pouze cílí obrátit naši pozornost na neobvyklé Boží skutky. Dále je podle něj vyloučeno, že by bylo třeba nových svědectví pro odhalení harmonie Božích knih. Tuto otázku nakonec uzavírá doporučením zprostředkujícího stanoviska, jež velí rozlišovat skutečně božské revelace od těch pochybných, posuzovat osobnost proroků a účel proroctví (je třeba totiž dávat přednost proroctvím sledujícím trvalé cíle, nikoliv diktovaným pro příležitostnou a pomíjivou potřebu). Jako takové však, jak je evidentní, revelace neodmítá. Srov. CC II, s. 368, sl. 675. K revelacím blíže pak srov. výklad v poznámkách v podkapitole 2.2 této práce.

Stanislav Sousedík upozorňuje na fakt, že pro Komenského přestává být cíl dějin eschatologickou událostí, u níž nejsme schopni určit čas jejího začátku. Naopak se proměňuje v něco racionálně předvídatelného a vypočitatelného z dosavadního průběhu lidských dějin. Srov. Floss, Pavel: *Proces divinizace světského a dílo J. A. Komenského*. In: SCetH 51 (XXIV), 1994, s. 88.

ohně a síry, zatímco církev bude přenesena na nebesa (*transferetur in Coelum*).⁷⁶⁸ Pokud jde o lokalizaci uskutečnění posledního soudu, hovoří myslitel na jednom místě – v návaznosti na JI 3; 4 – o údolí Jóšafat u Jeruzaléma,⁷⁶⁹ na jiných místech *Panorthosie* (XXV. kapitola) však přisuzuje jistou závažnost i úvahám o italských Benátkách, jimiž je známý Jacobus Brocardus.⁷⁷⁰

Dodejme, že základní eschatologický motiv celé *Porady* je zdůrazněn v její závěrečné části, *Pannuthesii*. Vydát se vstříc všenápravě je podle Jana Amose nanejvýš na místě, neboť je v jeho současnosti možné spatřovat znamení blížícího se konce světa a počátky věčnosti.⁷⁷¹ Ty pak, kdož toto nevidí, neosočují z nepoctivosti, avšak plísňí pro nedokonalost v teologickém vědění (*scientia theologica imperfecti*).⁷⁷²

Z výše uvedeného je podle našeho soudu patrná zásadní a nezanedbatelná role apokalyptického podtextu Komenského myšlení v rámci celku *poradního díla*. Nahlédneme-li na autorova detailní vyjádření, nabudeme dojmu, že přese vši svou závažnost vykazuje jeho eschatologická koncepce řadu problematických aspektů a že některá Komenského vyjádření nejen, že jsou nejednoznačná, nýbrž i v rozporu s jinými jeho prohlášeními. Tento problém je nejvíce patrný ve vztahu Jana Amose k otázce Kristovy tisícileté říše. Některé pasáže *Konsultace* pro její existenci výslovně hovoří, zatímco jiné úseky ji svým vyzněním (a zejména uváděnými daty) popírají. Je proto s podivem, že tato otázka dosud zůstala spíše stranou intenzivnějšího zájmu komeniologů, anebo že ti badatelé, kteří Komenského eschatologii reflektovali, na tento zásadní rozpor ve svých pracích neupozornili. Nezanedbatelná část badatelů totiž hovoří o Komenském – coby autoru *Porady* (to zdůrazněme!)⁷⁷³ – jako o milenaristovi (uvedme jména jako A. Molnár, D. Čapková, I. Kišš, J. M. Lochman, R. Palouš, St. Sousedík, R. Kalivoda, F. Hofmann, W. Schmidt-

⁷⁶⁸ CC II, s. 229, sl. 396.

⁷⁶⁹ CC II, s. 249, sl. 396 a CC II, s. 361, sl. 660-661.

⁷⁷⁰ Srov. Brocardus, Jacobus: *Mystica et prophetica libri Geneseos interpretatio*. Bremae 1585 a Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svazek III, pozn. 553 na s. 460. Komenského narážku viz CC II, s. 362, sl. 662.

⁷⁷¹ CC II, s. 399, sl. 728; CC II, s. 414, sl. 758; CC II, s. 421, sl. 772: „*Ecce dies ultima instat Orbi, qua Coelum et Terra igne conflagrabit, una cum armamentariis, arcibus, minitionibusque vestris, et conflagrabit una totum opus vestrum, gloriaque vestra.*“

⁷⁷² CC II, s. 424, sl. 779.

⁷⁷³ V rámci pozdních a spíše teologických spisů Jana Amose může být označení *chiliastický* či *milenaristický* příhodnějším. Srov. kupř. Lochman, Jan Milič: *Comenius as Theologian*. In: AC 10 (XXXIV), 1993, s. 42-44, pojednávající o Komenského díle *De zelo sine scientiae et charitatae admonitio fraterna*. Amsterdam 1669 (zejm. s. 46). To však, neboť se bezprostředně nedotýká ani *Porady*, ani Komenského antropologie, v dalších analýzách ponecháme stranou našeho zájmu. Podobně srov. Lochman, Jan Milič: *Chiliasmus verus. Eschatologie und Weltgestaltung in der Perspektive des Comenius*. In: *Theologische Zeitschrift* 1979, s. 279.

Biggemann).⁷⁷⁴ Coby výstižnější ovšem shledáváme buď cestu Libora Bernáta, jenž v souvislosti s Komenského koncepcí hovoří o eschatologii spojené s chiliastickými sklony⁷⁷⁵, anebo doporučení Howarda Hotsona, hovořit v podobných případech raději o *quasi-milenarismu*, jenž sice očekává příští období pozemského štěstí, nicméně nikoliv ve smyslu doslovného vyznění dvacáté kapitoly *Zjevení*, tj. zejména ne tisíciletého trvání.⁷⁷⁶

Vedle toho je možné nalézt disonanci mezi Komenského periodizací dějin uvedenou v *Panorthosii* (opírající se o interpretaci 2 Pt 3,8, a tedy hovořící o sedmi věcích světa) a koncepcí představenou v *Pampaedii*, jež rozčleňuje trvání tohoto světa v devět období.⁷⁷⁷ Tato vnitřní rozpornost (či snad lépe řečeno: názorové zrání) Comenioových prohlášení však byla, za prvé, v raném novověku charakteristickou takřka pro každého myslitele na poli eschatologie; za druhé a předně, tato inkonzistence nic neubírá z naléhavosti a závažnosti, již apokalypticismus (ať už v milenaristické, či nemilenaristické podobě) v Komenského filosofickém, teologickém a antropologickém systému sehrával.

V tomto kontextu je možné odmítnout závěry některých komeniologů, kteří hovoří jednoznačně o Komenského chiliasmu již od 30. let 17. století jako příliš zjednodušující. Jiřina Popelová kupř. zastává názor, že Comenius očekával naplnění svých panorthotických vizí výhradně až v Kristově tisícileté říši a že mu jeho chiliasmus dovoloval „*neřešit otázku uskutečnění těchto představ*“.⁷⁷⁸ Toto tvrzení je ve zřejmém rozporu s tím, co jsme v předcházejících podkapitolách viděli, tj. Komenského horečnou snahou zdůraznit

⁷⁷⁴ Čapková, Dagmar: *Anglický milenarismus a Komenský*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 37; Čapková, Dagmar: *Úvod – Komenského Obecná porada a její význam*. In: Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských I*. Praha 1992, s. 25; Floss, Karel: *Utopie, emancipace a Apokalypsa*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 8-11; Hofmann, Franz: *Die chiliastische Begründung der Universalreform und die „Theologie der Versöhnung“*. In: SCeH 53 (XXV), 1995, s. 7; Molnár, Amedeo: *Réflexion sur l'aspect chiliaste de la Consultation coménienne*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 103-112; Kalivoda, Robert: *K povaze praxeologického myšlení J. A. Komenského*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 56; Kišš, Igor: *Utopické a reálné humánne prvky v chiliazme J. A. Komenského*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 44; Lochman, Jan Milič: *Comenius as Theologian*. In: AC 10 (XXXIV), 1993, s. 43; Palouš, Radim: *Komenského boží svět*. Praha 1992, s. 88-98; Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Apokalypse und Millenarismus im Dreißigjährigen Krieg*. In: *1648 - Krieg und Frieden in Europa*. Bd 1. Münster 1998, s. 259-263 (zde uvedeno, že „Johann Amos Comenius, [...] der 1612 bei Alsted in Herborn studiert hatte, ist sein Leben lang Millenarist geblieben“); Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Comenius's politische Apokalyptik*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 61-62; Stanislav Sousedík kupř. výslovně hovoří o milenaristické podobě celé *Porady*. Srov. Sousedík, Stanislav: *Komenský jako theolog*. In: Týž: *O co šlo? Články a studie z let 1965–2011*. Praha 2012, s. 86.

⁷⁷⁵ Bernát, Libor: *K eschatologickým prvkom v diele Jána Amosa Komenského a Mikuláša Drabíka*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 71 a 75.

⁷⁷⁶ Hotson, Howard: *Johann Heinrich Alsted 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford – New York 2000, s. 184; Hotson, Howard: *Paradise postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarism*. Dordrecht – Boston – London 2000, s. 116. Dodejme ovšem, že o Komenského milenarismu, přinejmenším od roku 1628, Hotson ve své monografii nepochybuje. Srov. tamtéž, s. 124-126. K milenarismu či chiliasmu a jeho teologickým kořenům, jakož i k současné diskusi srov. kupř. Tichý, Ladislav: *Janova Apokalypsa a konec světa*. In: *Teologické texty 2* (2001), s. 47.

⁷⁷⁷ Srov. CC II, s. 65, sl. 104. Obdobných rozporů si všimá rovněž Bernát, Libor: *K eschatologickým prvkom v diele Jána Amosa Komenského a Mikuláša Drabíka*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 71.

⁷⁷⁸ Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 242.

nezbytnost lidské spolupráce na restituci lidských záležitostí v míře co nejvyšší ještě v intencích tohoto časného světa. I současní badatelé na poli komeniologie si všímají propojení Komenského eschatologie s jeho enormním důrazem nikoliv na pasivitu a rezignaci, nýbrž na nezbytnost napřáhnout spojené lidské síly k napravení toho, co před koncem dějin napravit lze. V tomto ohledu zdůrazňují to, na co jsme několikrát upozornili i my, totiž bytostné propojení (a podřízení) myslitelovy didaktiky a pedagogiky vyšším, teologickým cílům.⁷⁷⁹ Stanislav Sousedík vedle toho konstatuje, že Komenský ve své koncepci propojuje tradiční eschatologické představy přímo s ideou pokroku, již Sousedík identifikuje s vizí všeobecné emendace. Na Komenského tak nahlížíme jako na muže, jenž se zasadil o setření Augustinem vyzdvihovalého rozdílu mezi světskými dějinami a dějinami spásy; jako na muže, jenž se svým antropologickým optimismem tolik vzdaluje jiným teoriím 17. století, ať už Hobbesově ideji represivně fungujícího státu, Machiavelliho vyzdvihování státního zájmu či – a to nyní opět zdůrazněme – reformačnímu principu predestinace.⁷⁸⁰ Pro Jana Amose je vše v lidských dějinách posvátné.⁷⁸¹ Na tomto místě můžeme jen připomenout čtenáři jedinečný důraz a ocenění, kterého se v *poradním díle* dostává jednomu z *profánních* aspektů – lidské činnosti, již Komenský chápe jako téměř Boho-rovnou. Jan Amos je proto jiným historikem myšlení, Pavlem Flossem, zcela oprávněně chápán jako jedna z klíčových postav procesu *divinizace světského*.⁷⁸²

Zaměříme-li se nyní na otázku zdrojů Komenského eschatologické koncepce, je na prvním místě nutno poukázat na samotné *Písmo*, jehož význam pro Jana Amose není třeba připomínat. Apokalypticismus rezonuje hned několika pasážemi *Starého i Nového zákona*, kupř. Ž 90,4; Dan 12,2; Mt 24,29-30; Petr 3,7-9; Zj 20; 1 Kor 15,24-28; Žd 9,28; 1 Jan

⁷⁷⁹ Srov. kupř. Čapková, Dagmar: *Anglický milenarismus a Komenský*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 37; Floss, Karel: *Utopie, emancipace a Apokalypsa*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 10; Floss, Pavel: *Grundriss der Philosophie des Johann Amos Comenius*. In: SCeH 57-58 (XXVII), 1997, s. 5; Floss, Pavel: *Proces divinizace světského a dílo J. A. Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 80; Lochman, Jan Milič: *Comenius as Theologian*. In: AC 10 (XXXIV), 1993, s. 35; Palouš, Radim: *J. A. Komenský – náboženský myslitel*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 8-9; Válka, Josef: *Glosy k interpretaci sociálního myšlení J. A. Komenského*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 294 a 305; Válka, Josef: *Komenského pojetí politiky a pokus o překonání machiavelismu*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 286.

⁷⁸⁰ Válka, Josef: *Komenský v evropské kultuře 17. století*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 347. Dále srov. Urbánek, Vladimír: *J. A. Comenius' Anti-Machiavellianism*. In: AC 11 (XXXV), 1995, s. 64-66.

⁷⁸¹ Sousedík, Stanislav: *Komenský jako theolog*. In: Týž: *O co šlo? Články a studie z let 1965–2011*. Praha 2012, s. 87-88.

⁷⁸² Srov. kupř. Floss, Pavel: *Proces divinizace světského a dílo J. A. Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 80. Podobně srov. Floss, Karel: *Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 190.

2,18.⁷⁸³ V tomto ohledu je pozoruhodné, jak málo pozornosti věnuje náš myslitel dvacáté kapitole Janovy *Apokalypsy*, tj. nepochybnému *locus classicus* pro všechny následné výslovně milenaristické spekulace, jež je však v kontextu celku *Nového zákona* ojedinělým!⁷⁸⁴ Vliv na Komenského měla jistě i tradice církevních Otců. Chiliasticky laděné jsou zejména myšlenky Ireneje, Justina Mučedníka, Jeronýma, Papiáše z Hieropole, Hippolita Římského, Julia Africana, Tertulliana či Lactantia, kdežto nemilenaristickou variantu apokalypticismu reprezentují díla Órigenova, Basila Velikého, Řehoře Naziánského či Řehoře Nysského.⁷⁸⁵

Dále je přirozeně třeba připomenout stále silný vliv ideologie Jednoty bratrské, již byla apokalyptika rovněž blízká.⁷⁸⁶ Z Komenskému chronologicky i spaciálně blízkých myslitelů na poli apokalyptiky (jichž byl samozřejmě nespočet⁷⁸⁷), je na místě hovořit o nepochybném působení hned několika duchů. Mezi nimi nejvýznačnější místa zaujímají Johannes Piscator a Johann Heinrich Alsted. Prvně jmenovaný jistě ovlivnil mladého Jana Amose svými přednáškami, jakož i traktátem *In Apocalypsin Johannis commentarius* (z roku 1613; znovuvydán 1621).⁷⁸⁸ J. H. Alsted působil na Jana Amose skrze svá teologická i encyklopedická díla, z nichž – v ohledu na eschatologii – nejdůležitějšími jsou *Praecognita theologica* (1614) a *Diatrobe de mille annis apocalypticis* (1627), věnující se exegezi nejen dvacáté kapitoly *Zjevení*, ale i knihy *Danielovy*.⁷⁸⁹ Schmidt-Biggemann připomíná také Mikuláše Kusánského a jeho spis *Coniectura de ultimis diebus* z roku 1453, jež lze

⁷⁸³ Floss, Karel: *Utopie, emancipace a Apokalypsa*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 10; Zemek, Petr: *Biblická a raně křesťanská eschatologie, kořeny milenarismu*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 91-94.

⁷⁸⁴ Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Comenius's politische Apokalyptik*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 55; Zemek, Petr: *Biblická a raně křesťanská eschatologie, kořeny milenarismu*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 96-97. Ke kořenům milenarismu obecně srov. tamt.

⁷⁸⁵ Kišš, Igor: *Utopické a reálné humánné prvky v chiliazme J. A. Komenského*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 45 a 49; Zemek, Petr: *Biblická a raně křesťanská eschatologie, kořeny milenarismu*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 98-102. Zemek připomíná, že na koncilu v Efezu roku 431 byl chiliasmus označen jako úchylka. Viz tamt., s. 105.

⁷⁸⁶ Čapková, Dagmar: *Anglický milenarismus a Komenský*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 40; Kučera, Zdeněk: *Komenský teolog*. In: SCeH 46-47 (XXII), 1992, s. 45.

⁷⁸⁷ Hotson, Howard: *Johann Heinrich Alsted 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford – New York 2000, s. 182-222; Hotson, Howard: *Paradise postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarism*. Dordrecht – Boston – London 2000, s. 121-153.

⁷⁸⁸ Piscator, Johannes: *In Apocalypsin Johannis commentarius*. Herborn 1613; Piscator, Johannes: *Comentarii in omnes libros Novi Testamenti*. Herborn 1621; Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 45; Hotson, Howard: *Paradise postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarism*. Dordrecht – Boston – London 2000, s. 121-127; Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všénápravě*. Praha 1958, s. 73-75; Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Comenius's politische Apokalyptik*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 53. Obecně pak srov. Wienecke, Johann: *Die Gesellschafilichen Lehren der Herborner Hohen Schule zur Studienzeit Comenius*. In: SCeH 5 (III), 1973, s. 35-66.

⁷⁸⁹ Hotson, Howard: *Johann Heinrich Alsted 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford – New York 2000, s. 182-201; Hotson, Howard: *Paradise postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarism*. Dordrecht – Boston – London 2000, kde je na s. 152 nastíněno srovnání posledně zmíněného Alstedova spisu s Komenského *Panorthosii*.

interpretovat milenaristickým prizmatem, a jeho možnou působnost na Comenia – byl totiž znovu vydán mj. v roce 1628 (v německém překladu).⁷⁹⁰

Míra působnosti výše jmenovaných myslitelů (i jiných současníků jako kupř. Jakoba Böhma, J. V. Andreaeho, Josepha Medea⁷⁹¹ či rosenkruciánů⁷⁹²) na Komenského je ovšem stále otázkou, neboť je zjevné, že Jan Amos nepřejímá všechny jejich závěry. Ať už se jedná o explicitní milenarismus, či přesnou chronologii začátku milénia, zůstává náš myslitel v *Konsultaci*, jak jsme ukázali, spíše zdrženlivým. Ostatně ani sami tito myslitelé nereprezentují vždy koherentní a jednoznačně interpretovatelné podoby apokalypticismu. Dlouhou dobu se kupříkladu soudilo, že J. H. Alsted byl přesvědčeným milenaristou. Na tuto skutečnost sice opravdu ukazuje analýza jeho spisu *Diatribes de mille annis apocalypticis*, v níž je vypočítáváno, že milénium započne roku 1694. Nahlédneme-li ovšem do jeho jiných (starších) spisů, jako např. *Praecognita theologica* (1614), nenalezneme ani stopu svědčící o explicitním milenarismu. Přímo naopak – Jan Jindřich zde na rok 1694 výslovně stanovuje konec světa.⁷⁹³ Až vlivem neblahých politických událostí spadajících především do první poloviny dvacátých let 17. století reformuluje Alsted své původní postoje a přiklání se k milenarismu, byť ne zcela. Jak totiž ukázal Howard Hotson, Alsted se spíše snaží zakomponovat své nové milenaristické přesvědčení do původní nemilenaristické koncepce. Tuto střední pozici, vysledovatelnou ve spisech *Theologia prophetica* (1622) či *Thesaurus chronologiae* (1624), označuje Hotson za již zmíněný *quasi-milenarismus* či *semi-milenarismus*.⁷⁹⁴

⁷⁹⁰ Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Comenius's politische Apokalyptik*. In: SCetH 67-68 (XXXII), 2002, s. 57.

⁷⁹¹ Srov. Mede, Joseph: *Clavis Apocalyptica*. Cambridge 1627. Ke všem jmenovaným srov. Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Comenius's politische Apokalyptik*. In: SCetH 67-68 (XXXII), 2002, s. 57-61. Na jistou míru vlivu anglického apokalypticismu na vrcholnou podobu Komenského eschatologie (zejména její formulace v *Panorthosii*) upozorňuje i Dagmar Čapková. Srov. Čapková, Dagmar: *Anglický milenarismus a Komenský*. In: SCetH 67-68 (XXXII), 2002, s. 38-39. K Böhmově vlivu na Jana Amose srov. kupř. Wernisch, Martin: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch. Text a dějinný kontext*. Praha 2007, s. 133-137 či Žemla, Martin: *Jakub Böhme a problém zla*. In: *Jednota a mnohost. Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn 'Arabí. Sborník textů z česko-německého filosofického kolokvia*. Praha 2002, s. 106-107. K Andreaemu srov. Ransdorf, Miloslav: *Johann Valentin Andreae (Přehled historiografie a profil jeho myšlení)*. In: SCetH 35 (XVIII), 1988, s. 20 a 23. K rosenkruciánům srov. Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformační myšlení*. In: SCetH 35 (XVIII), 1988, s. 46. K dalším možným zdrojům obecněji srov. Molnár, Amedeo: *Réflexion sur l'aspect chiliaste de la Consultation coménienne*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 106-112.

⁷⁹² Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970, s. 59. Obecněji srov. Fattori, Marta: *Profetismo e millenarismo in Jan Amos Komenský: Il labirinto del mondo (1623)*. In: *Táz: Linguaggio e filosofia nel seicento Europeo*. Firenze 2000, s. 159-185.

⁷⁹³ Hotson, Howard: *Johann Heinrich Alsted 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford – New York 2000, s. 182-184.

⁷⁹⁴ Hotson, Howard: *Johann Heinrich Alsted 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford – New York 2000, s. 203-205; Hotson, Howard: *Paradise postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarism*. Dordrecht – Boston – London 2000, s. 112-120. K Alstedovu vlivu na další české nekatolické exulanty srov. Urbánek, Vladimír: *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. České Budějovice 2008, s. 208-220.

Nabízí se nám nyní analogie týkající se eschatologických názorů Jana Amose, vtělených do jeho *Consultatio catholica*. Je možné interpretovat rozpory mezi jeho milenaristickými a nemilenaristickými prohlášeními v *Konsultaci* poukazem na různou dobu vzniku jednotlivých jejích částí? Z výše uvedené analýzy je zjevné, že drtivá většina pasáží, jež je možno vykládat milenaristicky, pochází z Komenského *Panorthosie* (konkrétně kapitol II, XXV a XXVI). Vzhledem k dosavadnímu stavu bádání (viz 2.2) nejsme schopni identifikovat přesnou dobu vzniku jednotlivých kapitol *Všenápravy*. Z tohoto důvodu nelze zodpovědně odpovědět ani na druhou otázku, jejíž rozřešení by snad Komenského balancování mezi milenarismem a nemilenarismem osvětlovalo ještě lépe – a sice: Nakolik se do apokalyptiky Jana Amose promítala současná vnější politická situace (jako tomu bylo podle Hotsona u jeho herbornského učitele), doplněná o další, neméně významný faktor, jímž byly revelace? Tato otázka doléhá tím silněji, vezmeme-li v úvahu, že Vladimír Urbánek přesvědčivě poukázal na úzkou souvislost mezi nárůstem četnosti politických krizí a konfliktů na jedné straně a jejich eschatologicky laděných reflexí na straně druhé, a to u celé řady dalších soudobých myslitelů.⁷⁹⁵ Pokud jde o samotného Komenského, je podle Urbánka podobný jev možné doložit na prvním dílu *Truchlivého*, jakož i na *Polnici milostivého léta*.⁷⁹⁶ Vrcholná díla Jana Amose na obdobnou analýzu dosud čekají.

Úplným závěrem podkapitoly dodejme, že stejně jako se Jan Amos svou koncepcí *nadkonfesijního* křesťanství (s jejími dalšími specifiky) vymykal všem soudobým oficiálním teologickým systémům, je tomu obdobně i v otázce apokalyptiky, jež nebyla tolerována ani římsko-katolickou církví, ani luteránskou či reformovanou ortodoxií.⁷⁹⁷

⁷⁹⁵ Urbánek, Vladimír: *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. České Budějovice 2008, s. 221-229.

⁷⁹⁶ Tamtéž, s. 224-228.

⁷⁹⁷ Srov. Kišš, Igor: *Utopické a reálné humánne prvky v chiliazme J. A. Komenského*. In: SCetH 67-68 (XXXII), 2002, s. 44, jenž odkazuje na *Confessio helvetica posterior* 11 a *Augsburskou konfesi* 17. Pokud jde o kalvinismus, upozorňuje Schmidt-Biggemann, že dveře milenaristickým spekulacím opět pootevřel právě výše zmíněný Alsted se svými apokalyptickými úvahami. Srov. Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Comenius's politische Apokalyptik*. In: SCetH 67-68 (XXXII), 2002, s. 57. Dále srov. Lochman, Jan Milič: *Chiliasmus verus. Eschatologie und Weltgestaltung in der Perspektive des Comenius*. In: *Theologische Zeitschrift* 1979, s. 279.

5. KONCEPCE ČLOVĚKA V DALŠÍCH VYBRANÝCH DÍLECH EMENDAČNÍHO

OBDOBÍ

5.1 Předěl pansofického a panorthotického období

Jak bylo předesláno ve druhé kapitole této práce (viz 2.1), téměř v úplné shodě s Janem Patočkou považujeme i my za předěl mezi Komenského pansofickým a panorthotickým obdobím jeho krátký londýnský pobyt uskutečněný v letech 1641 až 1642. Nahlédneme-li detailněji do vybraných spisů sepsaných před touto Komenského cestou, nenalezneme v nich žádnou explicitní formulaci myšlenky o všeobecné nápravě (*panorthosii*) tzv. lidských věcí. Čteme-li spisy Jana Amose, jež vznikly na sklonku třicátých let 16. století či v prvním roce následující dekády, dojdeme vždy nutně ke zjištění, že se jedná o spisy vševědné, a nikoliv všenápravné.

Pansophiae praeludium

To potvrzuje již Komenského *Pansophiae praeludium*,⁷⁹⁸ ať už v podobě spisku vydaného bez myslitelova vědomí v Oxfordu v roce 1637 pod názvem *Conatuum Comenianorum praeludia*,⁷⁹⁹ či v mírně přepracované – a Komenským autorizované – podobě spisu vydaného jako *Pansophiae prodromus* a publikovaného na začátku roku 1639.⁸⁰⁰ Comenius hned v jeho úvodu deklaruje svůj záměr vytvořit jakousi malou encyklopedii či pansofii (*Encyclopaediolam seu Pansophiolam*).⁸⁰¹ Tato pansofie by představovala živý obraz veškerenstva věcí; byla by knihou, jež by byla spolehlivým a stručným shrnutím veškeré vzdělanosti (*universae eruditionis breviarium solidum*), dále pak pochodní lidského rozumu,

⁷⁹⁸ *Pansophiae praeludium, quo sapientiae universalis necessitas, possibilitas facilitasque (si ratione certa ineatur) breviter ac [di]lucide demonstratur.*

⁷⁹⁹ *Conatuum Comenianorum praeludia ex bibliotheca S[amuelis] H[artlibii].* Oxford 1637. K tomu srov. kupř. Klosová, Markéta: *O Předehře pansofie a jejím Objasnění*. In: Komenský, Jan Amos: *Předehra pansofie. Objasnění pansofických pokusů*. Praha 2010, s. 10; Patočka, Jan: *Komentáře ke spisům z díla Opera didactica omnia – Pansophiae prodromus*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 252-255 či Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 342-349.

⁸⁰⁰ *Reverendi et Clarissimi viri Johannis Amos Comenii Pansophiae prodromus, in quo admirandi illius et vere incomparabilis operis necessitas, possibilitas utilitas solide, perspicue et eleganter demonstratur. Ei, quae nova hac editione accesserint, indicat praefatio S[amuelis] H[artlibii] ex promixa post eam pagina.* Londini 1639. Srov. Klosová, Markéta: *O Předehře pansofie a jejím Objasnění*. In: Komenský, Jan Amos: *Předehra pansofie. Objasnění pansofických pokusů*. Praha 2010, s. 16-17. Podrobněji ke spisu a jeho dalším osudům srov. dále Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeTH 6 (III), 1973, s. 36-38; Patočka, Jan: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útěšných ke Všeobecné poradě*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 241-247 či Patočka, Jan: *Komentáře ke spisům z díla Opera didactica omnia – Pansophiae prodromus*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 252-255. Kritická edice: Komenský, Jan Amos: *Pansophiae praeludium*. In: Týž: *Opera omnia 15/II*. Praha 1989, s. 11-53.

⁸⁰¹ Komenský, Jan Amos: *Pansophiae praeludium*. In: Týž: *Opera omnia 15/II*. Praha 1989, s. 9.

stálou normou pravdy věcí, bezpečným přehledem životních úkolů a konečně svatým žebříkem k samotnému Bohu.⁸⁰² Komenský dodává, že prvořadým záměrem by bylo, aby se vzdělání stalo univerzálním (*ut eruditio sit universalis*), vedle toho samozřejmě také jasným, utříbeným, opravdovým a spolehlivým.⁸⁰³ V celém textu *Praeludia* se setkáváme s jasnou formulací projektu vybudování *vše-vědy*, který Komenský dále precizuje. Pokud se vystavění pansofie skutečně zdaří, bude nalezena vytoužená cesta, jak všechny lidi o všem poučit, připodobnit lidské mysli v míře co nejvyšší obrazu všestranně moudrého Boha, a vyjít tak vstříc bližícímu se *zlatému věku*.⁸⁰⁴ Hovoří-li Comenius v textu *Praeludia* o nápravě (*emendatio*), je to výhradně ve vztahu ke vzdělání (*eruditio*).⁸⁰⁵

*„Atque talem nos Christianam philosophiam seu potius pansophiam quaerendam docemus, ubi omnia ex immotis principiis in immotam assurgant veritatem perpetuaeque harmonia ita sese connectant, ut opus hoc mentis tam sit indissipabile, quam ipsa mundi machina.“*⁸⁰⁶

O ostatních lidských věcech, jejichž náprava se stane pro další díla Jana Amose klíčovou otázkou, zde není pojednáno (až na jednu letmou výjimku) vůbec. V textu sice několikrát zazní sousloví *res humanae*, vždy však jakoby bez pevně daného významu a bez jakéhokoliv pokusu o jejich definici (např. ve smyslu *co nejlépe posloužit lidským věcem* či *zabývat se lidskými záležitostmi*).⁸⁰⁷ O koncepci univerzální nápravy všech lidských věcí nemůže být vůbec řeči, a to ani navzdory skutečnosti, že na jednom místě *Praeludia* Jan Amos hovoří i o církvi (*ecclesia*) a politice. Omezuje se však pouze na velmi obecné zvolání, že je třeba doufat v Boží slitování, jež by dalo zhojit rány škol, církví a politiky a vedlo k rozšíření míru po křesťanském světě.⁸⁰⁸ Toto ojedinělé a možná spíše rétorické přání je však definici *vše-nápravy* značně vzdáleno. V *Pansophiae praeludium* se mnohem spíše setkáváme s obecnými a jen naznačovanými přáními Jana Amose (jako např.: *„O quam optanda haec sunt! Quam*

⁸⁰² Tamtéž, par. 39, s. 28.

⁸⁰³ Tamtéž, par. 40, s. 28-29.

⁸⁰⁴ Tamtéž, par. 5 a 7, s. 14-15.

⁸⁰⁵ Tamtéž, par. 8, s. 15.

⁸⁰⁶ Tamtéž, par. 29, s. 24.

⁸⁰⁷ Tamtéž, par. 6, 14 či 32, s. 14, 18 či 26.

⁸⁰⁸ Komenský, Jan Amos: *Pansophiae praeludium*. In: Týž: *Opera omnia* 15/II. Praha 1989, par. 43, s. 30.

longe meliore loco essent mortalium res!“ apod.).⁸⁰⁹ Přinejlepším zde lze hovořit o zárodku myšlenky *vše-nápravy*, nikoliv o její vědomé, výslovné a koherentní formulaci.⁸¹⁰

Naznačili jsme zde (stejně jako v podkapitole 2.1), že se v otázce periodizace Komenského díla a argumentů pro ni ztotožňujeme nejvíce – nikoliv bezvýhradně – s Janem Patočkou. Patočka ve své studii *Vývoj pedagogického myšlení Komenského* opakovaně zdůrazňuje, že londýnské působení Jana Amose znamenalo zlom nejen v jeho přiklonění se k myšlence panorthosie, nýbrž i v přihlášení se k univerzalizmu. Do té doby podle Patočky hájil Comenius program „malé restituce“ vlastního národa a až ve čtyřicátých letech 16. století se jeho latentní univerzalizmus přetváří v univerzalizmus „zřejmý a plnozvučný“.⁸¹¹ Nahlédneme-li ovšem do spisu *Pansophiae praeludium*, spatříme, že Komenský své *vše-vědné* plány adresuje celému lidskému rodu (*gens humana*), především všem křesťanům bez ohledu na stav, věk, pohlaví i jazyk:

„*Omnes enim, qui homines nati sunt, ad eundem gloriae Dei beatitudinisque suae finem dirigendi sunt, nec excludendus quisquam, non vir, non foemina, non puer, non senex, non nobilis, non plebeius, non opifex, non rusticus etc.*“⁸¹²

Jeden z tradičních argumentů pro klasifikaci spisu jako čistě *pansofického* je tak do jisté míry zeslaben; komplexní filosoficko-teologická výpověď zkoumaného díla nicméně, dovolujeme si říci, naše původní stanovisko potvrzuje.

Conatuum pansophicorum dilucidatio

Celkové vyznění *Praeludia* je jen zdůrazněno spiskem, který Komenský koncipoval a vydal jako jeho vysvětlení a obranu – *Conatuum pansophicorum dilucidatio* (poprvé vydán na sklonku roku 1638 v Lešně, podruhé o několik měsíců později, r. 1639, v Londýně).⁸¹³

⁸⁰⁹ Cit. dle Komenský, Jan Amos: *Pansophiae praeludium*. In: Týž: *Opera omnia* 15/II. Praha 1989, par. 42, s. 29.

⁸¹⁰ K tomu srov. Komenský, Jan Amos: *Pansophiae praeludium*. In: Týž: *Opera omnia* 15/II. Praha 1989, par. 95, s. 43, kde myslitel říká: „*Et quia mihi ex eorum numero esse dedit, qui rerum humanarum imperfectionem agnoscunt emendationemque in melius serio optant, non alienum putabam fore, si tentarem ipsemet.*“ Dále srov. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 29.

⁸¹¹ Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všennápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 73-74. Již bylo v podkapitole 2.1 zmiňováno, že tato skutečnost pro některé komeniology, např. J. Popelovou, znamená oprávněnost úvah o vše-nápravném rozměru Komenského díla ještě před londýnským pobytem.

⁸¹² Komenský, Jan Amos: *Pansophiae praeludium*. In: Týž: *Opera omnia* 15/II. Praha 1989, par. 122, s. 52.

⁸¹³ Klosová, Markéta: *O Předehře pansofie a jejím Objasnění*. In: Komenský, Jan Amos: *Předehra pansofie. Objasnění pansofických pokusů*. Praha 2010, s. 16-18. Podrobněji ke spisu, příčinám jeho vzniku i jeho dalším

I v něm Jan Amos vyslovuje svou touhu po univerzálnějším poznání věcí, jež by bylo umožněno lidským myslím tím, že bude vypracován obraz veškerenstva (*imago Universi*), jenž by přesně odpovídal kvantitě i kvalitám věcí.⁸¹⁴ V ohledu na lidské věci a úvahy o jejich nápravě nenalezneme ani zde žádné relevantnější zmínky (*res humanae* jsou tu kupř. vágně zmíněny jako ty, jež jsou pro člověka možné a které mu příslušejí).⁸¹⁵ *Dilucidatio* na druhou stranu dále rozvíjí univerzalistický náboj, jenž je v *Praeludiu* naznačen. Komenský deklaruje, že vše-moudrost (*omni-sapientia*) čili univerzální moudrost (*sapientia universalis*) neboli *pansophia* dopomůže nalézt a zpřístupnit cestu, díky níž by se všichni lidé na světě mohli poznat a následovat Stvořitele.⁸¹⁶ Comenius vzápětí dodává, že pansofie by po svém vypracování neměla sloužit pouze křesťanům, nýbrž všem, kdož se narodili jako lidé (*omnibus qui homines nati sunt*).⁸¹⁷ Závěrečné pasáže, v nichž Comenius medituje nad koncepcí budoucího pansofického díla (rozloženého v sedm částí, stejně jako později *poradní Pansofia*), jen podtrhují přináležitost spisu do pansofického, nikoliv panorthotického tvůrčího období autora.⁸¹⁸

Jako zajímavost uvedme, že Patočka označuje *Dilucidaci* za první spis, v němž Komenský hovoří výhradně o třech knihách jako zdrojích poznání, a vyvozuje tak, že *Dilucidatio* činí významný pokrok oproti spisům starším v čele s *Praeludiem*. Na základě textové analýzy se však ukazuje, že tento závěr platí opět jen do určité míry. Jan Amos totiž v samotném textu *Praeludia* píše, vedle poznání Boha (*Deus*) a přírody (*natura*), také o třetí věci, jež spolukonstituuje lidské vědění (*scientia*) a jíž je umění (*ars*). Další výklady o *ars* poté dávají nahlédnout, že jím Comenius rozumí ty aspekty lidské činnosti, jež následně připíše myslí (*cogitationes, sermones, opera*). Patočkův důraz na potrojnost zdrojů poznání

osudům srov. kupř. Čapková, Dagmar – Pavlíková, Děvana: *Nález prvního vydání Komenského spisu Conatuum pansophicorum dilucidatio*. In: SCeH 50/XXIII, 1993, s. 26-34; Patočka, Jan: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útěšných ke Všeobecné poradě*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 247-250; Patočka, Jan: *Komentáře ke spisům z díla Opera didactica omnia – Conatuum pansophicorum dilucidatio*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 256-257. Kritická edice: Komenský, Jan Amos: *Conatuum pansophicorum dilucidatio*. In: Týž: *Opera omnia 15/II*. Praha 1989, s. 57-82.

⁸¹⁴ Komenský, Jan Amos: *Conatuum pansophicorum dilucidatio*. In: Týž: *Opera omnia 15/II*. Praha 1989, par. 14-15, s. 60-61.

⁸¹⁵ Tamtéž, par. 20, s. 69.

⁸¹⁶ Tamtéž, par. 10-11, s. 66

⁸¹⁷ Tamtéž, par. 20, s. 68.

⁸¹⁸ Srov. tamtéž, par. 25-40, s. 70-73. K otázce vývoje koncepce pansofie ve všennápravném období Komenského srov. kupř. Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všennápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 75-79.

charakterizující *Dilucidaci* a odlišující díla novější od spisů starších je tak relevantní pouze omezeně.⁸¹⁹

Pansophiae diatyposis

Chronologicky, jakož i tematicky do sledovaného období spisů předcházejících *Via lucis* a ilustrujících Komenského dozrávající pansofické představy náleží též první dvě knihy tzv. *Předpokladů pansofie*, sepsané zcela jistě před rokem 1636 a doplněné o *Praecognitorum liber tertius*. Vzhledem k tomu, že třetí kniha *Praecognit* do značné míry úzce navazuje na dvě knihy předcházející, o poznání starší; a s přihlédnutím ke skutečnosti, že je všečen filosofický materiál korpusu přetlumočen Komenského následujícím dílem, *Pansophiae diatyposis*,⁸²⁰ rozhodli jsme se zaměřit naši pozornost pouze ke Komenského *Diatyposi*.⁸²¹

Na ní myslitel pracuje od roku 1639, k jejímu vydání dochází však až roku 1643 (podruhé pak 1645). Z hlediska obsahového se jedná o spis, který sbírá, syntetizuje a precizuje nejen myšlenky spisu *Praecognita pansophiae*, ale i *Praeludia* a *Dilucidatia*, a právem si tak na tomto místě zaslouží naši pozornost.⁸²²

Z hlediska obsahu rovněž *Diatyposis*, rozčleněná Komenským ve tři svébytné celky (*ichnographia*, *orthographia*, *scenographia*), jež se vyznačují rostoucí měrou podrobnosti popisu, náleží do pansofického období autora. V úvodu rozjímá Comenius o stavbě *Templum sapientiae* neboli knihy obsahující vše, co bylo, je a bude, jejímž prostřednictvím by byl člověk doveden k počátku všeho – Bohu.⁸²³ Lidské vědění by takto mělo být učiněno zcela univerzálním (*universalem*), pravým (*veram*) a snadným (*facilem*).⁸²⁴ V celém textu však Jan Amos hovoří pouze o vybudování *vše-vědy*. Co se *vše-nápravy* týká, je třeba konstatovat, že se na několika místech spisu sousloví *res humanae* objevuje, stále ovšem ve zcela vágním

⁸¹⁹ Srov. kupř. Komenský, Jan Amos: *Conatuum pansophicorum dilucidatio*. In: Týž: *Opera omnia* 15/II. Praha 1989, par. 64. Dále pak Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 165 a 194.

⁸²⁰ *Pansophiae diatyposis ichnographica et orthographica delineatione totius futuri operis amplitudinem, dimensionem, usum adumbrans*. Kritická edice: Komenský, Jan Amos: *Pansophiae diatyposis I*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 169-278.

⁸²¹ K tomu srov. Ludvíkovský, Jaroslav: *Komenského Praecognita Pansophica*. In: AJAK XVI-2, 1957, s. 165-169. Ke spisu obecněji pak srov. Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 39-43; Patočka, Jan: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útěšných ke Všeobecné poradě*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 251-256.

⁸²² Srov. Patočka, Jan: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útěšných ke Všeobecné poradě*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 257.

⁸²³ Komenský, Jan Amos: *Pansophiae diatyposis I*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 175-176 (par. I, IX).

⁸²⁴ Tamtéž, s. 175 (par. VII).

a nedefinovaném smyslu.⁸²⁵ Ve stejném světle můžeme nahlížet na zdůrazňování potřeby lidské věci napravit. Ani v tomto není Komenský konkrétní, když se kupříkladu omezuje na obecné konstatování: „*Prolapsas communibus omnium erroribus res humanas restitui posse, nisi communi omnium ope, frustra est sperare.*“⁸²⁶ Jsou-li lidské věci přece jen blíže vyjmenovány (nikoliv však stále definovány), bývají jako jejich představitelé uváděni nejen učenci (*eruditi*), politikové (*politici*) a teologové (*ecclesiastici*), nýbrž i zástupci lidu (*vulgi*) a v posledku národy celého světa (*omnium totius orbis gentes*).⁸²⁷ K těmto v následujícím textu přibývají ještě i *artium et scientiarum studiosi, authores* či *medici*.⁸²⁸

Na druhou stranu je možné říci, že se v *Pansophiae diatyposis* setkáváme s jistou, byť ne explicitní a už vůbec ne pevnou, koncepcí upadlosti lidských záležitostí a s povědomím o nutnosti jejich nápravy. Vize restituovaných lidských záležitostí je ovšem nesmírně vzdálená Komenského pozdnímu konceptu nové a obecné filosofie, náboženství a politiky. Představa emendace upadlých lidských věcí je v *Diatyposi* ještě natolik neostrá, že se ke struktuře opravené filosofie dočteme jen tolik, že by měla být: „*philosophia vera, quae est rerum omnium contemplatio vera*“.⁸²⁹ Základní lidské disciplíny by nadto měly být emendovány prostřednictvím jejich obnovení, tedy návratem k původnímu nepoškozenému stavu. Pouhý návrat na staré stezky (Komenský se odvolává na Jer 6,16) je ovšem něčím naprosto protichůdným emendační koncepci *Konsultace*.⁸³⁰

Z hlediska filosoficko-teologické koncepce člověka je jistě zajímavé, že mezi starší díla náleží tento Komenského spis i vzhledem k pojetí lidské bytosti, jež je v něm vylíčeno. Člověk je zde chápán jako bytost neoddělitelně spjatá se svou myslí (*mens*), bez níž by nebyla člověkem, ale zvířetem. Za základní dispozici mysli je beze všech pochybností označena schopnost myslet – jako je oku nejvlastnější vidění, uchu slyšení atd., je mysl nejbytostněji spjata s myšlením (*cogitare*), zdůrazňuje Komenský.⁸³¹

Podobně jako v *Dilucidaci*, je i z *Diatypose* jasně patrný Komenského univerzalistický apel. Motto *πάντες, πάντα, παντως* se však stále ještě týká *pansofie*, vše-vědění, nikoliv

⁸²⁵ Srov. kupř. tamtéž, s. 178 (par. XXVIII).

⁸²⁶ Tamtéž, s. 181 (par. XXXII).

⁸²⁷ Tamtéž, s. 182 (par. XXXV).

⁸²⁸ Tamtéž s. 183 (par. XXXIX a XLI) a s. 230, par. LXXXIV.

⁸²⁹ Tamtéž, s. 186 (par. XLV). K podobným vyjádřením srov. i s. 188-189, 228 (par. LIII, LXXIX).

⁸³⁰ Tamtéž, s. 193 (par. LXIII). Obdobně *Diatyposi* hodnotí i Jan Patočka, ačkoliv zejména pro jiné důvody. Uvádí kupř., že ve spise zatím není ani z dálky naznačeno, že by bylo k nápravě věcí lidských zapotřebí ne jedné, ale celé řady knih vnitřně souvisejících pansofickým duchem harmonie. *Diatyposis* proto označuje za nejasný zárodek budoucí *Konsultace*. Srov. Patočka, Jan: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útěšných ke Všeobecné poradě*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 261.

⁸³¹ Komenský, Jan Amos: *Pansophiae diatyposis I*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 225-227 (par. LXXIV, LXXVI). Dále ostatně Komenský dodává, že „*homo, h. e. creatura rationalis* [...]“.⁸³¹ Srov. tamt., s. 240 (par. 10).

panorthosie. I tento důraz ilustruje náležitost spisu ke staršímu, pansofickému období, jehož vrchol nade vši pochybnost představuje.⁸³²

Pro úplnost zmiňme, že v *Diatyposi* hovoří Jan Amos výhradně a pevně o třech zdrojích poznání – přírodě, lidské mysli a *Písmu*, jakož i o třech jim odpovídajících cestách (smysly, rozum, víra).⁸³³

Dalším významným rozdílem mezi oběma obdobími, o němž jsme se již zmínili a který je na tomto místě třeba připomenout, je odlišnost Komenského koncepcí pansofie. Zatímco ve spisech staršího, předlondýnského období nahlíží na pansofii jako na vzestupný systém jdoucí od *Prolegomena generalia a systema notionum communium (Dilucidatio)*; v případě *Diatyposis* se jedná o *Praeparatoria [seu] generales illas et communes rerum rationes*⁸³⁴) přes svět hmotný, člověka a jím vytvářené světy ke světu andělskému a konečně k Bohu, pozměňuje Comenius v následné periodě svého tvůrčího života vzestupné pansofické schéma do podoby výslovně cyklické, již známe z poradního díla (vycházející od *mundus possibilis* přes pojednání o Bohu a Jeho mysli, svět andělský; pokračuje líčením světa materiálního a světů lidskou rukou spolu-stvořených; až po svět věčný, v němž je ontologický návrat završen).⁸³⁵ Patočka v tomto smyslu spekuluje jednak o vlivu Komenského obeznámení se s dílem a myšlenkami Descartesovými (zejména o *ego cogitans* a *ens infinitum*), jednak o možném zapůsobení četby Campanellova spisu *Universalis philosophia seu Metaphysica*.⁸³⁶

⁸³² Tamtéž, s. 194-195 (par. LXV) a s. 240-241 (par. 6 a 16). Dále srov. Patočka, Jan: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útešných ke Všeobecné poradě*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 257.

⁸³³ Komenský, Jan Amos: *Pansophiae diatyposis I*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 176, 177 (par. XI, XV). K obsahu spisu dále srov. kupř. Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 216-217.

⁸³⁴ Komenský, Jan Amos: *Pansophiae diatyposis I*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 207 (par. XXVII a XXIX) a s. 228 (par. LXXIX).

⁸³⁵ K prvotní koncepci srov. kupř. Komenský, Jan Amos: *Conatuum pansophicorum dilucidatio*. In: Týž: *Opera omnia* 15/II. Praha 1989, par. 25-40, s. 70-73; k její následné proměně srov. výklad třetí kapitoly této práce. K otázce vývoje koncepce pansofie ve všenápravném období Komenského srov. kupř. Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všenápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 75-79.

⁸³⁶ Srov. Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 77, 173 a 177. K otázce karteziánského *cogito* a jeho vlivu na Komenského srov. vyčerpávající studii Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 205-212; podobně též Floss, Pavel: *Filosofická problematika J. A. Komenského*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 22. Jaromír Červenka na druhou stranu poukazuje na značné limity Campanellovy metafyzické koncepce, zejména na skutečnost, že Komenského úvahy často připisované vlivu kartesianismu jsou vlastním a originálním myslitelským počinem Jana Amose (jenž, když už na někoho, navazuje na Augustina). Srov. Červenka, Jaromír: *Mundus possibilis (Ein Versuch der Analyse des Eintrittsgradus der Pansophie)*. In: AC 6 (XXX), 1985, s. 15-20; Červenka, Jaromír: *Ontologické základy Komenského filosofických a pedagogických názorů*. In: SCeH 13 (VI), 1976, s. 25-29; Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 58-59. Podobně Floss, Pavel: *Komenský a Kusánus*. In: SCeH 2 (I), 1971, s. 22-23.

5.2 Spisy panorthotického období

Via lucis

Z hlediska filosofických a teologických náhledů na člověka prvním relevantním spisem, jenž náleží do emendačního období tvorby Jana Amose Komenského, je pojednání nazvané *Via lucis* a sepsané během roku 1641.⁸³⁷ Jak upozorňuje Jan Patočka a jak je z následující analýzy zřejmé, *Cesta světla* předkládá ke *Konsultaci* analogickou vizi všeobecné nápravy upadlých lidských věcí.⁸³⁸

Při analýze filosofického a teologického obsahu tohoto spisu je především třeba zohlednit skutečnost, že vlastní jádro textu vzniklo během Komenského londýnského pobytu, kdežto jeho rozsáhlá dedikativní předmluva byla sepsána až roku 1668, těsně před první publikací tohoto díla, jež se udála v Amsterdamu.⁸³⁹ Jak totiž uvidíme dále, mezi vlastním textem a jeho předmluvou lze nalézt několik významných odlišností.

Zaměříme-li se na samotné jádro spisu, zjistíme, že zde Komenský ve shodě s obsahem *Consultatio* vnímá člověka jako tvora stvořeného k obrazu Božímu (*ad imaginem Dei conditus*), jemuž je vdechnut dech Božího života neboli rozumová duše (*anima rationalis*).⁸⁴⁰ Člověk je zasazen do časného světa jako do své školy, jež předchází škole věčnosti, nebeské akademii. Bohem mu byly dány k dispozici tři zdroje poznání, tři knihy, jež představují nákresey svého praobrazu (*archetypi apographa*) a odkazují tak k Boží vznešenosti, moci, moudrosti a dobrotě. Ve shodě s *poradním dílem* jsou i zde za tyto tři knihy považovány viditelný svět (*mundus visibilis*), člověk (*homo*) a jeho mysl a *Písmo svaté*,⁸⁴¹ jimž také odpovídají tři základní metody poznání – smyslové, rozumové a zprostředkované vírou.⁸⁴²

⁸³⁷ *Via lucis vestigata et vestiganda h. e. Rationabilis disquisitio, quibus modis intellectualis animorum LUX, SAPIENTIA, per omnes omnium hominum mentes et gentes jam tandem sub mundi vesperam feliciter spargi possit.* Kritická edice: Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 281-385.

⁸³⁸ Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všennápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 88. Ke spisu dále srovnej Patočka, Jan: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útěšných ke Všeobecné poradě*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 263-266 či Voigt, Uwe: *Illegitime Säkularisierung oder berechtigte Selbstverweltlichung? Die Bedeutung der ‚Via lucis‘ für die Geschichtsauffassung des Comenius*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 45-65.

⁸³⁹ Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 373-374. K okolnostem sepsání spisu a Komenského londýnského pobytu obecně srov. Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 342-370 či Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všennápravě*. Praha 1958, s. 285-306.

⁸⁴⁰ Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 293-294 (Cap. I, 7 a 11) a s. 305 (Cap. VI, 10).

⁸⁴¹ Tamtéž, s. 293-294 (Cap. I, 8-12).

⁸⁴² Tamtéž, s. 337 (Cap. XIV, 21).

Otevřenost a nevymezenost existence lidské bytosti, s níž jsme se setkali už v *Konsultaci*, je naznačena – byť skutečně jen v implicitní rovině – taktéž v textu *Via lucis*. Člověk je tu chápán jako tvor, jenž sám rozhoduje o směřování vlastního života a jemuž je v tomto ohledu hlavním prostředkem vzdělání:

„*Non enim in Scythia solum vel inter Cafres similesque a cultura desertos populos, sed in ipsa Christianitate reperire est homines, in quibus praeter figuram humani reperiatur nihil, quia cultura expoliuntur nulla.*“⁸⁴³

V souladu s vyzněním *Mundus materialis* pak Komenský dodává, že člověk je schopen se na základě vlastního rozhodnutí degradovat až ke zvířecí podobě, jako to kupříkladu činí současní epikurejci.⁸⁴⁴

Důraz na lidskou svobodu je patrný z Komenského chápání lidské přirozenosti, již náš autor v textu *Via lucis* označuje za pamětlivou své vrozené svobody (*concreatae sibi libertatis memor*), a dodává, že pro lidské mysli je láska ke svobodě natolik bytostná, že ji nelze ničím a nikým potlačit.⁸⁴⁵ Ve *Via lucis* tak opět rezonují nejpozoruhodnější pasáže *Porady*, když Jan Amos tvrdí:

„*Liberrimum agens Deus hominem ad imaginem sui condidit tam fixo consilio, ut ne ipse quidem vim ei inferat. Quicquid enim ab eo exigit, non vi exigit, sed docendo, suadendo, hortando, obtestando, praemia promittendo, aut poenas denunciando; non ut nolentem cogat, sed ut volentem efficiat.*“⁸⁴⁶

S tímto následně souvisí další z charakteristik člověka, jež je opět v obou porovnávaných textech totožná. Nečiní-li člověku násilí Bůh, nezachází-li s ním jako s kamenem či kusem dřeva, a nečiní-li tak z člověka ne-člověka (*ex homine non-hominem faciat*), proč by se tak nechoval i sám člověk ke svému bližnímu? Comenius tedy v textu *Via lucis* volá po odvržení násilného zacházení s věcmi i s lidmi, neboť násilí je aktem, jenž se nejvíce protiví lidské

⁸⁴³ Tamtéž, s. 295 (Cap. II, 3). Komenský posléze dodává, že celá naděje na nápravu světa spočívá právě ve vzdělávání nejmladších generací. Srov. s. 345-346 (Cap. XVII, 3).

⁸⁴⁴ Tamtéž, s. 296 (Cap. II, 6).

⁸⁴⁵ Tamtéž, s. 298-299 (Cap. III, 11-13).

⁸⁴⁶ Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 302 (Cap. IV, 15).

přirozenosti.⁸⁴⁷ Teprve až se podaří odstranit vzájemné rozepře, odstraní se nenávist i její příčiny a ve světě zavládne všeobecný mír (*pax universalis*). Komenský opět v návaznosti na Proroky očekává, že národy rozkují své meče v radlice, své oštěpy v srpy a národ proti národu již nepozdvihne zbraně.⁸⁴⁸

„[...] *homines ad sanam reversi mentem belluniam dediscent vitam vivereque incipient et studebunt, ut homines, vitam rationalem, spiritualem, divinam.*“⁸⁴⁹

Na jiném místě Jan Amos pojetí lidské přirozenosti doplňuje, když k jejím nedílným charakteristikám připočítává její božskou povahu a touhu spět ke svému nekonečnému prameni.⁸⁵⁰

Z hlediska vnitřního rozčlenění člověka je pozoruhodným, že Komenský opět hovoří o třech základních složkách, jež konstituují lidskou mysl (*mens*) a jimiž jsou rozum (*intellectus*), vůle (*voluntas*) a svědomí neboli city (*conscientia seu affectus*).⁸⁵¹ Označil-li Jan Patočka spisek *Via lucis* za *Konsultaci v kostce*, považujeme za vhodné toto konstatování doplnit poukazem na skutečnost, že se filosofický a teologický obsah spisu ze značné části kryje s obsahem zejména jedné z částí *Porady – Panaugii*.⁸⁵² To je patrné nejen z toho, že i v *Panaugii* jsou za třetí aspekt mysli výslovně uvedeny city či svědomí, ale také (a snad především) v ohledu na skutečnost, že ačkoliv Komenský hovoří o trojném vnitřním rozčlenění lidské bytosti a připisuje lidské svobodě velmi významné místo v definici lidské přirozenosti, z ontologického hlediska ve *Via lucis* i v *Panaugii* zcela jednoznačně upřednostňuje rozum jako to, co člověka v posledku určuje.

Priorita rozumu v textu *Via lucis* je jednak chronologického charakteru, kdy Jan Amos – zde ve shodě s celou *Konsultací* – zdůrazňuje, že rozum osvětluje cestu pro po něm následující vůli, jednak vskutku ontologické povahy, kdy Comenius opakovaně tvrdí, že světlo mysli (*lux mentis*) vyniká před všemi ostatními dary ducha a že pokud by byl z mysli

⁸⁴⁷ Tamtéž. Srov.: „*Quia violentia nihil profici, omnes hactenus frustra usurpatas coactivas vias, bella, disputationes, inquisitiones, carceres, funes, enses, rogos, testes habemus.*“ Dále srov. tamt., s. 300 (Cap. IV, 5) či s. 295-296 (Cap. II, 5).

⁸⁴⁸ Tamtéž, s. 359-360 (Cap. XX, 13). Ke zdrojům srov. kupř. Iz 2,3; Mich. 2,3, Jer. 60,18.

⁸⁴⁹ Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 360 (Cap. XX, 14).

⁸⁵⁰ Tamtéž, s. 293 (Cap. I, 6).

⁸⁵¹ Tamtéž, s. 310-311 (Cap. VIII, 7-10).

⁸⁵² K citaci srov. tamtéž, s. 373. Ke vztahu *Via lucis* a *Panaugie*, resp. celé *Porady* pak srov. podkapitoly 4.1 a 4.2 této práce.

odebrán rozum, byla by zrušena sama mysl (*mens*), neboť by byla zbavena obrazů a podob věcí.⁸⁵³

Na toto pojetí člověka a jeho mysli poukazuje konečně i skutečnost, že v celém jádru *Via lucis* hovoří Jan Amos výhradně o mysli vrozených obecných pojmech (*notiones innatae universales*), jimiž ji obdařil Bůh při aktu Stvoření a jež jsou základem totožnosti lidské přirozenosti ve všech lidech bez ohledu na pohlaví, stáří, náboženství či národnost.⁸⁵⁴

Z dalších filosofických a teologických aspektů klíčových pro *Consultatio* nacházejí své místo ve *Via lucis* také Komenského eschatologie, koncepce analogie mikro- a makrokosmu⁸⁵⁵ či důraz na potřebu spolupráce Boha a člověka při aktu nápravy upadlých lidských věcí. Ty nejsou ve vlastním jádru spisu sice stále jednoznačně a jasně definovány, z kontextu je však patrné jejich chápání ve shodě s *poradním dílem* i zřejmý důraz na jejich porušenost a potřebu celkové a univerzální nápravy.⁸⁵⁶

Apokalypticismus Jana Amose je zde opřen zejména o interpretaci *Písma* (Da 2,34; 2,45; 12,4; Mt 24,14, Zj 11,15) a *de facto* opakuje přesvědčení vyjádřené shodně v *Panaugii* a hovořící v tom smyslu, že aktuálně poslední dva vynálezy lidského pokolení, knihtisk a mořeplavectví, předznamenávají rozmnožení vědění, rozšíření univerzálního světla, a tím i příchod posledního soudu (*Judicium extremum*) a otevření cesty k věčnému životu (*vita aeterna*).⁸⁵⁷ Předzvěstí tomu bude nastolení míru mezi lidmi, jak bylo popsáno výše. To bude podle Jana Amose sobotou církve (*Sabbathum Ecclesiae*), sedmým věkem světa, v němž po šesti tisíci letech námah, bojů a pohrom bude dáno odpočinout předtím, než „*beatae Aeternitatis ocatva intonet*“.⁸⁵⁸ K otázce potřeby spolupráce mezi Bohem a člověkem jen zopakujme, že i ve *Via lucis* je nápravné dílo považováno za natolik závažné, že na jedné

⁸⁵³ Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 310-311 (Cap. VIII, 11-13) a s. 319 (Cap. X, 37 a 39). To ostatně potvrzuje i Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 295.

⁸⁵⁴ Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 312 (Cap. IX, 6) a s. 301 (Cap. IV, 10). Podle našeho přesvědčení můžeme obdobné říci o *Panaugii*, ačkoliv kupř. Jaromír Červenka tuto otázku považuje za rozdíl mezi *Via lucis*, kde koncepci nenalézá, a *Panaugii*, kde její projevy spatřuje v plné síle. Srov. Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeTH 6 (III), 1973, s. 44, 49.

⁸⁵⁵ K tomu srov. zejm. Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 311 (Cap. VIII, 13): „*Ut mundus major sua visibili luce a Patre luminum instructus est, ita et minor mundus, homo, sua.*“

⁸⁵⁶ Srov. kupř. tamtéž, s. 335 (Cap. XIV, 16). Jak ostatně upozorňuje Patočka, s nímž se v tomto bodě ztotožňujeme, ve *Via lucis* dosud není Komenským dosaženo takové jednoty koncepce nápravy pokazených lidských věcí, jako tomu bude v *poradním díle*. Srov. Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všenápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 88.

⁸⁵⁷ Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 328-329 (Cap. XIII, 8, 9) a s. 358-359 (Cap. XX, 10 a 11).

⁸⁵⁸ Tamtéž, s. 360 (Cap. XX, 15). Zde srovnej inspiraci 2 Pt 3,8.

straně je veškeré lidské úsilí nepodpořené Boží přízní marné, na straně druhé by veškeré snahy o restituci bez spolehnutí se na pomoc Boží byly něčím příliš odvážným, až zpupným.⁸⁵⁹

Pro úplnost dodejme, že Komenského nápravné snahy vyjádřené v tomto spisku jsou určeny v první řadě křesťanům, na něž Jan Amos v duchu svého nadkonfesijního postoje nahlíží – bez ohledu na konfese – jako na rovnocenné. Až poté je třeba přistoupit k šíření božího světla (*Lux Dei*) k očím mohamedánů (*Mahumedanis*), které chápe jako křesťanům nejbližší, a konečně také k očím pohanů a židů.⁸⁶⁰

V ohledu na výše řečené vykazuje obsah dedikativní předmluvy spisu *Via lucis*, jež spatřila světlo světa o celých 26 let později, řadu pozoruhodných odchylek. Tou nejzřetelnější je rozšíření důrazu na trojnásobné rozčlenění lidského nitra, jež nyní sestává z rozumu, vůle a výkonných schopností, kterým odpovídají tři základní pre-dispozice – *scire, velle, posse*. Tyto se rodí s každým člověkem v podobě obecných pojmů (*communes notitiae*), obecných instinktů (*communes instinctus*) a obecných schopností (*communes facultates*). Sám Comenius tu upozorňuje na novost filosofické tematizace obecných instinktů a schopností, když připomíná, že filosofové až dosud hovořili jen o obecných pojmech, a i o nich zpravidla nepřesně a neúplně.⁸⁶¹ Ve stejném duchu pak Komenský rozšiřuje pojetí lidské přirozenosti, když nyní hovoří o tom, že tři základní pre-dispozice (*scire, velle, posse*) vypadají podobně (*similiter*) v celé lidské přirozenosti, napříč všemi národy, věky i stavy.⁸⁶²

Druhým podstatným rozdílem je explicitní definice, jíž se v textu předmluvy dostává lidským věcem, které jsou chápány ve shodě s *Poradou* jako *eruditio, religio* a *politia*. Stejně tak je výslovně a opakovaně vyzýváno k napravení jejich poškozeného stavu.⁸⁶³ Rozsáhlý text předmluvy k *Cestě světla* tak eliminuje jakékoliv případné pochyby v otázce, náleží-li spis do emendačního období tvorby Jana Amose. Ačkoliv vlastní jádro *Via lucis* nikterak nevybočuje z filosoficko-teologických mezí stanovených *poradním dílem* (a odkazuje ponejvíce k jedné z jeho částí – *Panaugii*), její dedikativní předmluva je celkovému vyznění *Konsultace* ještě blíže (zejména ve dvou výše zmíněných ohledech).⁸⁶⁴

⁸⁵⁹ Srov. Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 363 (Cap. XXI, 9).

⁸⁶⁰ Tamtéž, s. 366 (Cap. XXI, 23). Ke Komenského chápání židů srov. Bartoň, Josef: *Židovské otazníky u J. A. Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 131-138.

⁸⁶¹ Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 286 (Předmluva, 6) a s. 287 (Předmluva, 12).

⁸⁶² Tamtéž, s. 286 (Předmluva, 8).

⁸⁶³ Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 286 (Předmluva, 10).

⁸⁶⁴ Ke stejnému závěru srov. kupř. i Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 293. Pro úplnost výkladu dodejme, že spis *Via lucis* reprezentuje stejné nedůslednosti, jakými se vyznačuje

Tento závěr jen zvýrazňuje upozornění Jana Patočky na skutečnost, že ve *Via lucis* vůbec poprvé zaznívá Komenského přesvědčení o nutnosti sepsat ne všeobecnou knihu (tedy pansofii), nýbrž více všeobecných knih, čímž je výslovně předznamenáno *poradní dílo* v čele s *Panorthosii*.⁸⁶⁵ Stáváme se svědky přerodu koncepce pansofie v koncepci panorthosie, jejímž cílem není pouhá edukace, nýbrž edukace cílicí ke všeobecné nápravě tří základních lidských věcí. Právě emendace je povýšena na nedílnou a bazální součást naplnění lidského života, spolu s již dříve artikulovaným cílem, za nějž bylo určeno dosažení spásy a účastenství na věčném životě. *Pansofie* sice zůstává primárním cílem Komenského nově se rodícího díla, ovšem primárním stejně tak jako ostatních šest částí *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, od nichž bude nyní již neoddělitelnou.⁸⁶⁶

Angelus pacis

Do všennápravného období tvorby Komenského náleží jak dobou svého vzniku, tak částečně i obsahem poměrně krátký spisek pojmenovaný *Angelus pacis*,⁸⁶⁷ sepsaný roku 1667 a adresovaný představitelům soupeřících námořních velmocí – Anglie a Nizozemí – shromážděným toho času k jednání v Bredě. Samotná charakteristika spisu prozrazuje náplň jeho teoretického obsahu. Comenius, označiv se poukazem na Iz 33,7 za jednoho z andělů míru (*angelus pacis*), se zde v nejvyšší míře soustředí na vylíčení argumentů pro obnovení svornosti mezi zneprátelenými Angličany a Nizozemci.⁸⁶⁸

V zásadě je možné říci, že na stranách svého *Posla míru* opakuje stejné kategorie argumentů pro zřeknutí se násilí, jež užil v *poradním díle*. V první řadě se soustředí na rovinu teologickou, když zdůrazňuje, že sám Kristus nehlásal nic jiného než lásku a vzájemnou službu, a dodává, že konečně „*evangelium enim nostrum evangelium pacis est*“.⁸⁶⁹ Na poněkud praktičtější rozměr spisku poukazují pasáže, v nichž se Jan Amos snaží představitelé

Komenského *Consultatio*. I zde se setkáváme s autorovou nepřehlédnutelnou terminologickou rozkolísaností, když Comenius kupř. za termíny označující nitro člověka záměnně užívá latinská slova *mens*, *anima* či *animus*. Srov. předcházející výklad a dále pak Komenský, Jan Amos: *Via lucis*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 302 (Cap. III, 15) či tamt., s. 305 (Cap. VI, 7).

⁸⁶⁵ Srov. Patočka, Jan: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útěšných ke Všeobecné poradě*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 263.

⁸⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 266; dále Patočka, Jan: *Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 106.

⁸⁶⁷ V plném znění *Angelus pacis ad legatos pacis, Anglos et Belgas Bredam missus indeque ad omnes Christianos per Europam et mox ad omnes populos per orbem totum mittendus ut se sistant belligerare destitunt pacisque principii Christo, pacem gentibus jam loquuturo, locum faciant*. Kritická edice: Komenský, Jan Amos: *Angelus pacis*. In: Týž: *Opera omnia* 13. Praha 1974, s. 177-211. Ke spisu podrobněji srov. kupř. Polišenský, Josef: *Comenius, the Angel of Peace and the Netherlands in 1667*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 63-66.

⁸⁶⁸ Komenský, Jan Amos: *Angelus pacis*. In: Týž: *Opera omnia* 13. Praha 1974, par. 1 a 2, s. 181.

⁸⁶⁹ Tamtéž, par. 4, s. 182 a tamt., par. 9, s. 134.

oslovených zemí přesvědčit ke smíru celou řadou pragmatických důvodů pro odložení zbraní. Těm vévodí teze, že oba národy už předvedly své síly ve vzájemné konfrontaci a je nyní přímo jejich povinností dosáhnout shody, a to zejména ve jménu ochrany křesťanství proti všem vnějším nepřátelům.⁸⁷⁰ Ačkoliv se z tohoto konstatování zdá vyplývat, že Jan Amos nyní hájí oprávněnost války vedené proti ne-křesťanskému nepříteli, uvádí v následujícím výkladu sám vše na pravou míru, když zdůrazňuje, že ani křesťané válčící proti ne-křesťanům nemohou své konání žádným způsobem ospravedlnit, neboť konají věc, již Bůh neuložil, Kristus přímo zakázal a jejíž jakýkoliv výsledek je pochybný.⁸⁷¹

Hovoříme-li o rozličných druzích Komenského argumentů proti užívání násilí, je třeba zdůraznit, že oproti jiným dílům tohoto období, v nichž se problematiky rovněž dotýká, vypočítává a detailněji popisuje pouze důvody čistě praktické anebo teologické – o filosofických pohnutkách pro odvržení násilí zde nenalezneme ani zmínky. To vše je pozoruhodnější ještě z toho důvodu, že v textu *Angelus pacis* Comenius sice hovoří o věcech lidských, kterými však při bližším pohledu rozumí pouze *jura et leges* – tedy *politiku* a k nimž posléze dodává *divina* – tedy věci božské. Explicitní formulace této dyády jen podtrhuje absenci jakékoliv zmínky o třetí tradiční lidské věci, filosofii.⁸⁷² Hovoří-li následně Komenský o potřebě nápravy lidských záležitostí, prohlašuje, že bude třeba nejprve opravit náboženství, aby následně – po odstranění nesmiřitelnosti (*irreconciliabilitas*) – bylo možné přistoupit k nápravě politiky a smíření (*reconciliatio*) všech lidí.⁸⁷³ Můžeme jen spekulovat o změně Komenského dosavadní koncepce. Snad mohlo být pohnutkou značně praktické zacílení celého spisu, jehož srozumitelnost a přímočarost by mohly být zapracováním filosofického materiálu omezeny (pro úplnost dodejme, že kupř. Jan Patočka spis oproti našemu názoru charakterizuje jako zřetelně spočívající na teoriích a konstrukcích⁸⁷⁴).

Z dalších relevantních aspektů jen výčtem uvedme, že ve spisu nalézáme jednu explicitní zmínku o lidské přirozenosti, jež je vložena do úzké souvislosti s otázkou lidské svobody (tedy ve smyslu *Consultatio*)⁸⁷⁵ a rovněž několik pasáží s jednoznačně eschatologickým vyzněním.⁸⁷⁶

⁸⁷⁰ Tamtéž, par. 15, s. 186.

⁸⁷¹ Tamtéž, par. 20, s. 188.

⁸⁷² Tamtéž, par. 58, s. 202.

⁸⁷³ Tamtéž, par. 46, s. 197.

⁸⁷⁴ Srov. Patočka, Jan: *Doslov [ke knize Gentium salutis reparator – Posel míru a blaha národů]*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 126.

⁸⁷⁵ Komenský, Jan Amos: *Angelus pacis*. In: Týž: *Opera omnia* 13. Praha 1974, par. 9, s. 134.

⁸⁷⁶ Srov. kupř. tamtéž, par. 45, 49 a 50, s. 197-199.

Unum necessarium

Základní filosoficko-teologický rámec Komenského koncepce člověka, který jsme nahlédli v *Konsultaci*, rezonuje v takřka nezměněné podobě také v jeho pozdním spise *Unum necessarium*.⁸⁷⁷ I zde je člověk vnímán jako prostředník (*medium*) mezi Stvořitelem a stvořením, obraz Boží (*Creatoris sui imago*) a vládce i pán (*gubernator et dominus*) viditelného světa. V souladu s *Consultatio* je chápán jako malý svět a malý Bůh (*parvus mundus et parvus Deus*).⁸⁷⁸ Podobně je v textu *Unum necessarium* ponechán na tolika místech *Porady* viditelný důraz na potrojně dělení lidské bytosti, jež sestává z těla (*corpus*), duše (*anima*) a nesmrtelného ducha (*animus [seu] spiritus immortalis*).⁸⁷⁹

V konkrétní rovině je za *jedno nezbytné* pro člověka jakožto člověka považováno být moudrým, což znamená vědět, jak zacházet s věcmi, lidmi a Bohem. Jinými slovy náležitě provozovat filosofii (*philosophia*), politiku (*politia*) a náboženství (*religio*), „*sine quorum notitia et usu homo non homo, sed brutum esset*“.⁸⁸⁰ Vedle identické koncepce tří základních lidských věcí (*res humanae*⁸⁸¹) spolu s jejich chápáním jako pro člověka jedinečných a určujících, nalézáme v *Unum necessarium* taktéž shodné pojetí tří fundamentálních zdrojů moudrosti a veškerého poznání vůbec. Boží slovo je podle Komenského i nyní rozčleněno v trojí, jednak ve světlo mysli (*lumen mentis*) vdechnuté (*inspiratum*) stvořením nadaným rozumem (andělům a lidem), jednak ve vtištěné tělesným stvořením konstituujícím svět a konečně v to vyjádřené slovy a zaznamenané v prorockých spisech. Poznání lidské mysli je i v tomto spise vyhrazeno poznání rozumovému, světu náleží poznání smyslové a konečně *Písmo svaté* je nutno zkoumat za pomoci víry.⁸⁸²

Zastavíme-li se u lidské mysli, nahlédneme, že právě ji Jan Amos nazývá Božím obrazem v člověku, jemuž byla vštípena znalost čísel, měr a vah, tedy prvků, podle nichž byl (v souladu s obsahem Mdr 11,21) stvořen svět.⁸⁸³ Mysl je disponována k poznání světa beze zbytku. Tím spíše, že byla nadto obdařena normami (*normae*) trojího druhu. Za prvé v sobě nese vrozené představy (*notitiae innatae*) osvětlující cestu rozumu, za druhé skryté instinkty (*instinctus occulti*) vedoucí vůli k vybírání dobrého a odvracení se od zlého a za třetí schopnosti a nástroje (*facultates et organa*) podněcující usilovat o dobro a unikat zlému. Tyto

⁸⁷⁷ *Unum necessarium scire quid sibi sit necessarium in vita et morte et post mortem*. Amsterodami 1668. Kritická edice: Komenský, Jan Amos: *Unum necessarium*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 71-145.

⁸⁷⁸ Komenský, Jan Amos: *Unum necessarium*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 94 (Cap. V, 3).

⁸⁷⁹ Tamtéž, s. 94 (Cap. V, 5).

⁸⁸⁰ Tamtéž, s. 101 (Cap. VI, 1).

⁸⁸¹ Srov. tamtéž, s. 80-81 (Cap. I, 11-18).

⁸⁸² Komenský, Jan Amos: *Unum necessarium*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 101-102 (Cap. VI, 2) a s. 104 (Cap. VI, 11-12).

⁸⁸³ Tamtéž, s. 104 (Cap. VI, 14).

obecné představy (*communes notiones*), obecné instinkty (*communes instinctus*) a obecné schopnosti (*communes facultates*) náležejí bez výjimky každému, kdo se narodil člověkem.⁸⁸⁴ Pro naše zkoumání je podstatné, že máme možnost spatřit, že v textu *Unum necessarium* je zachována i základní (a nejfrekventovanější) triáda, postihující fundamentální složky lidské mysli – nekonečný rozum, nekonečná vůle a nekonečné výkonné schopnosti, jež vyvěrají z trojice pre-dispozic *velle – scire – posse*.⁸⁸⁵

Ze základních složek mysli Comenius zcela jednoznačně preferuje – opět ve shodě s majoritní částí *Consultatio* – nekonečnou a neomezenou svobodnou lidskou vůli. Svobodu totiž v sedmé kapitole zkoumaného spisu vnímá jako společný dar lidské přirozenosti a společný znak Božího obrazu v člověku (*communis naturae humanae dos communique in nobis Divinae imaginis character*).⁸⁸⁶ Lidská přirozenost byla k Božímu obrazu učiněna rozumná, svobodná a zcela svéprávná. Není ji proto možné jakýmkoliv způsobem násilně vláčet, pouze dobrovolně řídit, přemlouvat a nikoliv přinucovat:

„*Nam conditio naturae humanae deterior esse non debet belluina. Cum nec bos, canis, felis aliudve animal ferociter tractari patiat, irritatum mox ferit, mordet, lancinat aut (si potest) fugit.*“⁸⁸⁷

Skutečnost že filosoficko-teologický obsah *Unum necessarium* pouze neshrnuje myšlenky *Obecné porady*, ale pozoruhodným způsobem její ústřední teze domýšlí a prohlubuje, dokazuje Komenský svým důrazem na správný způsob užívání svobodné vůle. Člověk, aby sobě dané svobodné vůle nezneužíval, je povinován zvyknout si vždy se zdržovat všeho nedovoleného a u věcí dovolených rozeznávat, je-li to potřebné i navzdory tomu, že je to dovolené. Právě tato ctnost (*virtus*) má být pokládána za opravdový vrchol všech ctností: kdo totiž neovládá sám sebe, není skutečně svobodný.⁸⁸⁸

Komenského radikální důraz na svobodu lidské vůle a z ní plynoucí otevřenost lidské existence (i zde je totiž člověku dáno volit si mezi životem duchovním a zvířecím⁸⁸⁹) je však

⁸⁸⁴ Tamtéž, s. 104-105 (Cap. VI, 14).

⁸⁸⁵ Tamtéž, s. 82 (Cap. I, 21); tamt., s. 91 (Cap. III, 11) a s. 96 (Cap. V, 13): „*Ut enim mens semper in cogitando aliquid et voluntas semper in eligendo aliquid versantur: ita facultates exequutivae in cogitatis et electis exequendis non versari non possunt.*“ Vedle toho je patrné, že *Unum necessarium* přejímá terminologickou neustálenost *Porady*. K tomu srov. kupř. s. 114 (Cap. VIII, 2), kde je triáda charakterizující lidskou mysl rozšířena zařazením citů v tetradu. K tomu dále srov. s. 77 (Cap. I, 2), s. 83 (Cap. II, 3) a s. 81 (Cap. I, 20).

⁸⁸⁶ Tamtéž, s. 109 (Cap. VII, 2).

⁸⁸⁷ Komenský, Jan Amos: *Unum necessarium*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 109 (Cap. VII, 2).

⁸⁸⁸ Tamtéž, s. 96 (Cap. V, 12).

⁸⁸⁹ Tamtéž, s. 83 (Cap. II, 5) a s. 86 (Cap. II, 16).

i v jeho pozdním spisku opatřen svým nedílným doplněním a domyšlením. Pro možnost naplnění lidského života je nezbytné, aby se člověk své svobodné vůle dobrovolně a svobodně vzdal (*resignatio*) – aby se cele podřídil vůli Boží. „*Exit igitur a se tandem etiam, ut se reddat Deo: h. e. ut imperium sui recta ratione collectum tradat Deo.*“⁸⁹⁰ Jedině tím, že člověk sebe a svou vůli spolu s rozumem a schopnostmi plně a pokorně podřídí Bohu, nalezne cestu ke spáse a blaženému životu věčnému.⁸⁹¹

Pro tento konečný cíl lidské existence je třeba uzpůsobit i život na tomto světě. Ve shodě s *Pampaedií* Komenský klade důraz na vzdělávání celého lidského pokolení k umění žít a k umění umírat (*ars bene moriendi*), jež chápe jako umění všech umění (*ars artium*). K dobré smrti je především třeba být dobře připraven, aby člověk nebyl ze života vytržen proti své vůli, nýbrž aby dobrovolně ustoupil. Neboť smrt je vyvrcholením života, okamžikem, na němž závisí věčnost, nemá člověk snažněji usilovat o nic jiného, než o přípravu na tuto chvíli.⁸⁹² K tomuto vědomí má být člověk pedagogicky veden od samotného svého mládí: nežli se příliš spoléhat na prchavý časný život, měla by být mládež připravována na život budoucí.⁸⁹³

Vrátíme-li se k otázce lidských věcí jako takových, zjistíme, že i v textu *Unum necessarium* medituje náš autor nad současným neblahým stavem filosofie, náboženství a politiky, i nad způsoby jeho reparace. Křesťanství ve své současné podobě připodobňuje k labyrintu ze všech nejspletitějšímu. Pro jeho rozmanitost, roztržitost do bezpočtu sekt představuje nejnesmiřitelnější náboženství světa.⁸⁹⁴ Obdobně je poznamenána politika, jež se od časů Nimrodových vyznačuje násilnostmi a roztržkami jak mezi národy, tak mezi jednotlivci. Prapůvodem všeho násilí, všech válek a všeho bezpráví je násilné porušování lidské přirozenosti, stvořené svobodné a zotročitelné pouze proti vlastní vůli.⁸⁹⁵

„*Regi (namque) natura humana non recusat, sed humaniter, non belluine: quia homo homo est, non bellua.*“⁸⁹⁶

⁸⁹⁰ Tamtéž, s. 97 (Cap. V, 19) a s. 93 (Cap. IV, 9), kde čteme: „*Quisquis enim perfecte se resignavit beneplacito Dei, ille bona et mala, gaudia et dolores, vitam et mortem indifferenter habet tanquam unam solam veram ad felicem e miseriis exitum Dei miseratoris sui manuductionem.*“

⁸⁹¹ Tamtéž s. 105 (Cap. VI, 16-17), s. 106 (Cap. VI, 21) a s. 114 (Cap. VIII, 2-3).

⁸⁹² Tamtéž, s. 100 (Cap. V, 38-40) a s. 79 (Cap. I, 9).

⁸⁹³ Doslova pak: „*Nulla igitur modo perfectius inchoari potest vita quam a meditatione mortis et propositio vitam cum Dei metu tam bene transigendi, ut quae hanc excipiet mors, mala esse non possit.*“ Cit. dle Komenský, Jan Amos: *Unum necessarium*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 98 (Cap. V, 23).

⁸⁹⁴ Komenský, Jan Amos: *Unum necessarium*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 81 (Cap. I, 17).

⁸⁹⁵ Tamtéž, s. 84-85 (Cap. II, 10).

⁸⁹⁶ Tamtéž, s. 85 (Cap. II, 11).

V *Unum necessarium* nalézáme explicitní vyjádření identifikující lidskou přirozenost s vrozenou svobodou vůle. S lidskou přirozeností tkvící ve svobodné vůli a druhou z lidských věcí, politikou, souvisí Komenského přesvědčení, že pro totožnost přirozenosti ve všech lidech (což je další z ústředních motivů *Consultatio*) existuje naděje, že naučil-li by se člověk vládnout sám sobě, zvládal by totéž i ve vztahu k ostatním příslušníkům lidského pokolení.⁸⁹⁷ Nesporně zajímavým je zjištění stran Komenského postoje k válkám. Ty samozřejmě ze všech sil odsuzuje, nabízí-li se však konkrétní otázka, co činit, stane-li se vedení války nezbytným, odpovídá, že nejlépe by bylo válku nezačínat a předejít jí mírovými jednáními nebo ji co nejrychleji ukončit, popř. ji vést s rozvahou. Jakkoliv v závěru této úvahy myslitel sám válku označuje za cosi zvířecího (*bellunium quiddam est*) a doporučuje lidem řešit spory jednáním, cítíme, že se zde ponejvíce ohlašuje obdobná úvaha obsažená v *Mundus moralis Pansofie*, jež je – jak jsme ukázali v předchozím výkladu – z hlediska kontextu celku *Konsultace* spíše výjimečnou a která oprávněnost války do značné míry připouští.⁸⁹⁸

Jako poslední zbývá zmínit filosofii, jež nejvíce trpí mnohostí a pomýlením současného vědění, které Komenskému nejhodněji ilustruje záplava všemožných knih a výtahů z nich.⁸⁹⁹

Cestou, jak restituovat upadlé lidské záležitosti, je navrácení se od mnohosti (*pluralitas*), do níž lidstvo upadlo, k počáteční a spojující jednotě (*unitas*).⁹⁰⁰ Takovýto počín však není realizovatelný jen lidskou rukou, vyžaduje spoluúčast Boží přízně a milosti.⁹⁰¹ O cokoliv velikého by se byl člověk pokoušel bez Boha, našel by podle Jana Amose jen trápení.⁹⁰² V konkrétní rovině myslitel žádá z fundamentálních lidských věcí odstranit věci ne-nezbytné (*non-necessaria*) a zachovat pouze ty nezbytné (*necessaria*). Ve filosofii by to znamenalo jednoznačně netvrdit nic, než co je zřetelně pravdou, nechtít nic, než co je zřetelně dobré, a neusilovat o nic, než co je zřetelně možné a snadné. V politice by se obdobně měla sledovat pouze realizace věcí směřujících ke společnému štěstí celé lidské společnosti. V náboženství by se konečně měl prosadit vztah k jedinému pravému Bohu.⁹⁰³

Je ovšem třeba říci, že dalece nejvíce prostoru je Janem Amosem věnováno úvahám nad konkrétní realizací nápravy náboženství. Jediným lékem je podle jeho přesvědčení

⁸⁹⁷ Tamtéž, s. 94 (Cap. V, 4). Zde mj. čteme: „*Si hominem, etiam homines: quia omnes ad eandem formam facti sunt.*“

⁸⁹⁸ Komenský, Jan Amos: *Unum necessarium*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 113 (Cap. VII, 16).

⁸⁹⁹ Tamtéž, s. 102-103 (Cap. VI, 6-8).

⁹⁰⁰ Tamtéž s. 89 (Cap. III, 4).

⁹⁰¹ Tamtéž, s. 92 (Cap. IV, 7).

⁹⁰² Tamtéž, s. 99 (Cap. V, 30).

⁹⁰³ Tamtéž, s. 122 (Cap. IX, 6).

společný návrat k prvotnímu a nejprostšímu náboženství (*primaeva religio*), jež první člověk bezprostředně přijal od svého Stvořitele.⁹⁰⁴ Tělu všech věřících, křesťanské církvi (*Ecclesia Christiana*), je nezbytné uchýlit se na cestu všeobecné svornosti (*concordia universalis*).⁹⁰⁵ Takovými byli podle Jana Amose křesťané za času apoštolů (*apostolorum tempore*) a po následující krátký čas. Později však zapomněli na Kristovo pravidlo o *jednom nezbytném*, začali prahnout po ne-nezbytném a církev, nekonečně rozštěpená, se z protikladu světa stala světem samotným.⁹⁰⁶ Křesťané se musejí navrátit k jednomu nezbytnému, hledět výlučně ke Kristu a podle jeho příkladu vést svůj život, až opětovně dospějí k jednotě.⁹⁰⁷ Myšlenkový obsah *Unum necessarium* je výjimečný v tom ohledu, že prostřednictvím desáté kapitoly, chápané samotným Komenským jako vlastní závěť, dává nahlédnout i do jeho nejintimnějších názorů. Kdyby se Jana Amose kdokoliv dotázal na jeho teologii, uvádí sám, chopil by se *Písma svatého* a prohlásil by: „*Credo quicquid in hoc libro scriptum est.*“ Kdyby byl podrobněji tázán na vyznání své víry, uvedl by *Symbolum apostolicum*, s nímž se plně ztotožňuje.⁹⁰⁸

Závěrem této části dodejme, že se text spisku *Unum necessarium* vyznačuje silným eschatologickým nádechem, když Jan Amos i zde opakovaně hovoří o blížícím se konci světa.⁹⁰⁹ Stejně tak je možné setkat se s nepřehlédnutelným gnozeologickým i obecně antropologickým optimismem našeho myslitele. Podle něj každý, kdo má pět zdravých smyslů, může poznat celý svět. Kdo disponuje zdravou myslí, může naprosto vše pochopit a každý může mezi takto poznaným volit to nejlepší, jež je posléze schopen i vykonat.⁹¹⁰ S tím dále souvisí i Komenského aktivistické přesvědčení. Lidská přirozenost je podle něj totiž sama o sobě činná, aktivitami nabírá radostí, nečinností naopak strádá.⁹¹¹

⁹⁰⁴ Tamtéž, s. 113-114 (Cap. VIII, 1-2).

⁹⁰⁵ Tamtéž, s. 115 (Cap. VIII, 6).

⁹⁰⁶ Tamtéž, s. 115 (Cap. VIII, 7), s. 118 (Cap. VIII, 16) a s. 119-120 (Cap. VIII, 22-23), kde mj. čteme: „*Vita, in mille casus conscientiae comminuta; quorum si quid non servas, scrupulis involveris. Desideria et spes, plerisque quid, a quo, per quem, qua fiducia orent aut sperent ignorantibus eoque aut a caeca spe suspensis, aut a certa desperatione dejectis. Aliis totum numinis cultum in ceremonias vertentibus, aliis una cum ceremoniis cultum ipsum aut abiicientibus aut negligentibus. Et quidem omnia haec tanta diversitate, ut si quis omnes simul intueri posset, non aliud haberet spectaculum, quam si innumerabile videret agmen hominum, per eandem viam progredi se profitentium; quorum tamen alii dextrorsum, alii sinistrorsum, hi sursum, illi deorsum, imo alii prorsum, alii retrosum sese agant, et quod magis monstrosum, alii pedibus, alii capitibus incedant.*“

⁹⁰⁷ Komenský, Jan Amos: *Unum necessarium*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 116 (Cap. VIII, 9).

⁹⁰⁸ Tamtéž, s. 126-127 (Cap. X, 9).

⁹⁰⁹ Srov. kupř. tamtéž, s. 82 (Cap I, 22) či s. 88 (Cap. III, 1).

⁹¹⁰ Tamtéž, s. 95 (Cap. V, 8).

⁹¹¹ Tamtéž, s. 96 (Cap. V, 13).

V *Unum necessarium* se na druhou stranu můžeme setkat také s mírnými odchylkami od základní koncepce *Obecné porady*. V šesté kapitole je Komenským kupříkladu stručně nastíněno ascendenční schéma jednotlivých stupňů stvoření (*creaturarum gradus*). Na jeho počátku se nacházejí věci, jež disponují pouhým bytím (*esse*), mezi něž řadí prvky (*elementa*) a z nich sestávající meteory (*meteora*), kovy (*metalla*) a kameny (*lapides*). Nad nimi se nacházejí ty, jež disponují žitím (*vivere*), jako jsou stromy či rostliny (*arbores et herbae*). Vyším stupněm jsou entity nadané smyslovým vnímáním (*sentire*) a pohybem z místa na místo. Těmito se rozumí živočichové všech druhů. Nejvyššímu vrcholu stvoření, člověku a andělu, je pak nadto dána taktéž *suprema corona similitudinis Dei*, již je schopnost chápat (*intelligere*) sebe i jiná stvoření.⁹¹² Vidíme však, že předkládané odlišení člověka od nižších stupňů hierarchie jsoucího není v souladu s textem *Mundus materialis Pansofie*, v němž byla za určující a jedinečný rozdíl považována svobodná vůle.

Dále, jakkoliv je vyznění obsahu právě zkoumaného spisu antropologicky a metafyzicky optimistické a sám Comenius nic neubírá z důrazu na svobodu lidské vůle ani na partnerství Boha a člověka při reparaci věcí lidských, je patrné, že důraz na lidskou aktivitu a nápravné úsilí obecně je v textu *Unum necessarium* do jisté míry upozaděno důrazem na Boží formující a reformující sílu: „*Enimvero quia victoriae laudem non reluctanti creaturae, sed creaturam suam formanti et reformanti Deo cedere necessum erit [...]*“.⁹¹³

Navzdory těmto marginálním disonancím mezi texty *Consultatio catholica* a *Unum necessarium* je pro úplnost potřeba dodat, že ohlasy *jednoho nezbytného* jsou zřetelně a nepřehlédnutelně patrné v *Pampaedii* a zejména *Panorthosii*.⁹¹⁴ Právě v poslední jmenované knize je rozvedena i konkrétní náplň onoho *jediného nezbytného*, jež je v naprosté shodě s pozdním spiskem popisována jako odstoupení od mnohosti a přimknutí se k jedinému Bohu (podobně jako stojí v Lk 10,42, odkud Komenský nepochybně čerpal inspiraci).⁹¹⁵

Janua rerum reserata

Chceme-li s vyzněním *Konsultace* srovnat filosoficko-teologický obsah Komenského spisu *Janua rerum reserata* vydaného roku 1681, musíme pro úplnost přihlídnout ke skutečnosti, že toto posmrtné vydání je plodem Komenského téměř celoživotního úsilí, o čemž svědčí

⁹¹² Komenský, Jan Amos: *Unum necessarium*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 104 (Cap. VI, 13).

⁹¹³ Tamtéž, s. 122 (Cap. IX, 8).

⁹¹⁴ Srov. kupř. CC II, s. 111, sl. 196; CC II, s. 114, sl. 202; CC II, s. 118, sl. 210.

⁹¹⁵ CC II, s. 213, sl. 365. Dále srov. CC II, s. 246, sl. 430; CC II, s. 272, sl. 483 a CC II, s. 315-316, sl. 569-571.

mimo jiné i samotné přiznání Jana Amose, že spisek během tří posledních dekad svého života více než dvacetkrát přepracoval.⁹¹⁶ Je proto nutné reflektovat i tu skutečnost, že v kontextu sledovaného tvůrčího období spatřil světlo světa stejně pojmenovaný spisek již roku 1643 (resp. již o rok dříve).⁹¹⁷ Tento nedokončený náčrt Komenského pansofické metafyziky však do zkoumání antropologických názorů Jana Amose mnoho nového nepřináší. Člověk je zde pouze představen jako nejvyšší z tvorů, který byl stvořen k obrazu Božímu ([creatura] *ad similitudinem Dei facta*),⁹¹⁸ charakterizovatelný – pokud lze dochovaný zlomek takto silně vůbec interpretovat – svým rozumem.⁹¹⁹

Oproti tomu verze spisu *Janua rerum reserata* vydaná roku 1681 K. V. Nigrinem v Leidenu dává na Komenského pojetí člověka nahlédnout mnohem úplněji.⁹²⁰ Jan Amos v textu *Januy*, která měla být základem celého *Mundus possibilis Pansofie* (k jehož textu měla být ostatně připojena),⁹²¹ v takřka bezvýhradné shodě s vyzněním *Konsultace* vypočítává tři základní lidské věci (*res humanae*), jimiž rozumí filosofii („*status nempe eruditorum, genus humanum sapientiae luce collustrantium*“), politiku („*status potestantum, genus humanum in pace et quiete conservantium*“) a náboženství („*status denique religiosorum, genus humanum a rebus*

⁹¹⁶ Srov. Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 27; Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 67.

⁹¹⁷ Srov. Jan Amos Komenský: *Janua rerum reserata 1643*. In: SCeH 62 (XXIX), 1999, s. 211. Ke spisu a diskusím ohledně přesné doby jeho vzniku srov. Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 45. Kritická edice: Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata (fragmentum)*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 153-168.

⁹¹⁸ Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata (fragmentum)*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 162 (*Janua rerum*, 51).

⁹¹⁹ Srov. určité vyskytující se náznaky: „[...] totus nempe intellectus humani apparatus [...]“ či „[...] conceptibus omnibus, ex quibus tota intellectus humani fabrica constat“, zatímco o vůli ani třetí složce lidského nitra není v textu jediné zmínky. Cit. dle Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata (fragmentum)*. In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 155 a 157 (*Janua rerum, Ad lectores*).

⁹²⁰ *Janua rerum reserata hoc est Sapientia prima (quam vulgo metaphysicam vocant) ita mentibus hominum adaptata, ut per eam in totum rerum ambitum omnemque interiorem rerum ordinem et in omnes intimas rebus coaeternas veritates prospectus pateat catholicus: simulque ut eadem omnium humanarum COGITATIONUM, SERMONUM, OPERUM fons et scaturigo formaque ac norma esse appareat*. Lugduni Batavorum 1681. Kritická edice: Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 149-236. K pozadí geneze spisu podrobněji srov. Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 170.

⁹²¹ Srov. CC I, s. 216, sl. 311: „*Quoniam Idealis Mundus totus Ianuae Rerum superfructus est, eaque singulis fere Capitibus allegatur, consultum imo necessarium visum est eam hic adungere, ut Lectori, unde hiatus explere possit, in promptu sit.*“ či samotný úplný název *Januy* (viz předchozí pozn.) nebo též Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 158 (*Ad academias Europae praefatio*). Dále srov. kupř. Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svazek I, pozn. 98 na s. 311. Podrobněji ke spisu, jakož i ke srovnání *Januy* s *Pansofii Konsultace* srov. Červenka, Jaromír: *Mundus possibilis (Ein Versuch der Analyse des Eintrittsgradus der Pansophie)*. In: AC 6 (XXX), 1985, s. 8-15; Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 50-61; Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filosofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 166-172.

fluxis ad immortalitatis studia traducentium“), které jsou pak základy všech ostatních věcí.⁹²² Nepatrnou proměnou oproti koncepci představené v *Consultatio* je Komenského dovětek, že ačkoliv jsou věci lidské nepochybně pokaženy, nejméně porušenou z nich je filosofie, jež neupadla tak nízko, aby lidské pokolení plenila vraždami tím způsobem, jakým to dělají představitelé zbylých dvou oborů lidské činnosti.⁹²³

Ve shodě s ostatními analyzovanými texty je i zde Komenským člověk líčen jako obraz Boží, kterým Bůh dílo svého tvoření završil: „[...] *homo est imago Dei gradu summo, qui creaturae dari potuit*.“ Tomuto nejdokonalejšímu tvorů byl dán nesmrtelný duch (*animus*) obsahující počty, míry a váhy všech věcí.⁹²⁴ Vedle schopnosti počítat, měřit a vážit – tedy obecně chápat (*intelligere*) – byly však lidské mysli (*mens*⁹²⁵) dány také schopnosti dobré volit a možné vykonávat. Narážíme tak opět na Komenského základní představu lidské mysli, duše či ducha (myslitelova terminologická nevyhraněnost je nepřehlédnutelná i v tomto spise) sestávající ze tří základních složek – rozumu (*intellectus*), vůle (*voluntas*) a schopností (*facultates*). Aby mohla lidská mysl náležitě vědět (*scire*), chtít (*volle*) a moci (*posse*),⁹²⁶ byla nadána vrozenými a obecnými pojmy, puzeními a schopnostmi.⁹²⁷

Celek lidské mysli je chápán jako nedělitelně trojjediný (*triunitas; triumum*):⁹²⁸

„*Sapiens est qui (1) intellectum habet illuminatum, ad certo inter bonum et malum discernendum; (2) et voluntatem rectificatam, ad omnia vere bona vere desiderandum; (3) animum denique ad concupita bona omnino persequendum et assequendum serium, constantem et fortem. Tolle unum de his, sapientiam destruxeris.*“⁹²⁹

Při bližším pohledu do Komenského textu opětovně zjišťujeme, že mezi jednotlivými složkami lidské mysli vykazuje jistou míru priority rozum. Je však nepochybné, že se jedná o prioritu chronologickou. Rozum i zde figuruje jako orgán *nesoucí pochodeň*, jíž osvětlí smysly vnímané podněty, aby se vůle mohla svobodně rozhodnout, přikloní-li se k rozpoznanému dobru, anebo odvrátí-li se od prohlédnutého zla. Proces nakonec završují

⁹²² Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 151 (*Ad academias Europae praefatio*).

⁹²³ Tamtéž.

⁹²⁴ Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 158 (*Ad academias Europae praefatio*).

⁹²⁵ Tamtéž.

⁹²⁶ K pre-dispozicím lidské mysli srov. tamtéž, s. 168 (*Caput III*). Jistě je zajímavé, že Komenský v tomto textu nabízí explicitní a poměrně obsáhlou definici pojmů *scire, velle, posse*. Srov. tamtéž s. 201 (*Caput XXII*).

⁹²⁷ Tamtéž, s. 160 (*Ad academias Europae praefatio*) a s. 170 (*Caput III*).

⁹²⁸ Tamtéž, s. 214 (*Caput XXXII*).

⁹²⁹ Tamtéž, s. 164 (*Caput II*).

výkonné schopnosti, které vůlí chtěné vykonají, nebo nikoliv.⁹³⁰ V závěrečných kapitolách spisu Komenský konečně výslovně uvádí, že v soustavě mysli (*in systematae animae*) je vůle předsedou (*praeses*) a královnou všeho (*regina omnium*), rozum je jejím rádcem („*Collega Intellectus seu ratio, reginae consiliarius*“), jenž je následován až jako třetími nejnobilnějšími výkonnými schopnostmi.⁹³¹ Jiná z pasáží, v níž se Jan Amos této problematice věnuje, nás vybízí navrátit se k jedné z ústředních otázek *Konsultace*. Je pro Komenského z hlediska člověka důležitější nesmrtelná lidská mysl, anebo nekonečně svobodná lidská vůle? Z vyznění následujícího úryvku získá podle našeho přesvědčení na závažnosti hypotéza z předešlého oddílu této práce (viz 4.3), hovořící v tom smyslu, že na mysl a její tři složky je třeba nahlížet koincidenčně – a že mysl a ji konstituující dispozice jsou nerozdělitelně spjaty:

„*Quae proinde tria veluti tres animae partes sunt, ita nominibus suis distinctae, ut INTELLECTUS, VOLUNTAS, POTENTIA seu FACULTAS aut etiam animus seu impetus in res dicantur. Per quae tria hominem esse hominem (alias fore brutum) per se patet.*“⁹³²

Rozum obsahuje vše myslitelné, vůle vše toužitelné a schopnosti vše vykonatelné – všechny tři složky lidské mysli proto Komenský pojímá jako nekonečné, což je podle něj zaručeno jejich Božským původem.⁹³³ Nekonečnou je samozřejmě i samotná mysl jako celek, již Jan Amos opětovně přirovnává k *perpetuum mobile*.⁹³⁴

Ve shodě s koncepcí *Poradního díla* hovoří Jan Amos v textu *Januy* o skutečnosti, že během poznávacího procesu se naše mysl obrací ke třem základním zdrojům poznání, třem divadlům (*theatra*) čili třem knihám (*libri*), jimiž jsou i zde svět (*mundus*), naše mysl (*mens nostra*) a Slovo Boží vtělené v *Písmu* (*Scriptura*). Třem knihám odpovídají tři způsoby poznání (smysly, rozum a víra), jakož i tři metody (analýza, syntéza a sykrize).⁹³⁵

⁹³⁰ Tamtéž, s. 169-171 (*Caput III*). Na s. 171 srov. kupř.: „*Quippe nemo aliquid assequi conatur, nisi quod assequi destinata voluntate concupivit: ergo voluntas praecedat conatum. Rursum autem nihil vult, nisi quod bonum esse scit aut opinatur vel aliis id narrantibus credit: ergo voluntatem praecedat cognitio. Ita semper.*“ Dále pak srov. s. 219 (*Caput XXXV*).

⁹³¹ Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 214 (*Caput XXXII*).

⁹³² Tamtéž, s. 170 (*Caput III*).

⁹³³ Tamtéž, s. 172 (*Caput III*) a s. 175 (*Caput V*).

⁹³⁴ Tamtéž, s. 184 (*Caput XI*).

⁹³⁵ Tamtéž, s. 166-167 (*Caput II*).

Ve spise *Janua rerum reserata* je v jednom případě zmíněna také otázka lidské přirozenosti. Formulace je ovšem natolik obecná a vágní, že z ní nelze na cokoliv dalšího usuzovat.⁹³⁶ Pro úplnost konečně dodejme, že ve *Dveřích věcí* rezonuje, byť v minimální míře, také Komenského eschatologie.⁹³⁷

Zaměříme-li se na odchylky od Komenského *poradní* koncepce člověka, zjistíme, že se v textu nalézají spíše autorovy nepřesné formulace či ne úplně koherentní pasáže, nežli jakýkoliv vědomý záměr vlastní pojetí člověka revidovat. Můžeme tak kupříkladu narazit na dualistické pojetí lidské bytosti, sestávající z těla a duše (jež je dle jednoho vyjádření konstituována pouze rozumem a vůlí).⁹³⁸ Podobné případy však nikterak nenarušují koherenci Komenského celkové antropologické koncepce, zejména ne ve světle toho, co bylo řečeno v předcházejícím výkladu (4.1, 4.2, 4.3).

Clamores Eliae

Nedocenitelným zdrojem poznání Komenského pozdní, ba nejpozdnější antropologické koncepce je jeho nedokončený autograf známý patrně nejvíce pod názvem *Clamores Eliae*.⁹³⁹ Sám Komenský o názvu spisu, jenž velmi sdílně mapuje posledních pět let myslitelova tvůrčího života (od 3. ledna 1665 do smrti Jana Amose⁹⁴⁰), intenzivně přemýšlel. Z textu se zdá být zřejmé, že vedle známého *Clamores Eliae* opakovaně uvažoval i o jiných titulech, z nichž snad nejvíce preferoval *Ultimi seculi clamores ad genus humanum*. Ten měl být opatřen četnými dalšími uvažovanými (připomeňme, že tento Komenského spis zůstal nedokončen a že řada myšlenek zůstala pouze ve stádiu námětu) podtituly, kupř. *Vox Eliae Pandochei*, *Coelum in terra* či *Consultationis finis Jerusalem nova descendens de coelo in*

⁹³⁶ Srov. tamtéž, s. 163 (*In Januam rerum introitus*): „*Nihil, cujus te capacem non reddidit Deus et quemlibet naturae humanae consortem: modo gradatim ire scias et duci non recuses.*“

⁹³⁷ Srov. Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata*. In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 214 (*Caput XXXII*).

⁹³⁸ Tamtéž, s. 195 (*Caput XVII*).

⁹³⁹ Kritická edice: Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992. Ke spisu blíže srov. kupř. Škarka, Antonín: *Komenskýs Schrift Clamores Eliae als Variante der Consultatio*. In: AC 1, 1969, s. 203-211; Nováková, Julie: *Sociálně-politické názory a tužby Komenského v Clamores Eliae*. In: SCeTH 16 (VII), 1977, s. 47-62; Nováková, Julie: *Drabík a Komenského Clamores Eliae*. In: SCeTH 17 (VII), 1977, s. 119-127; Nováková, Julie: *Proč Clamores Eliae Komenského zůstaly jen pracovním textem*. In: SCeTH 27 (XIV), 1984, s. 3-23. Jak významným zdrojem pro poznání Komenského intelektuálních zdrojů jsou, ukázal Beneš, Jiří: *Letters and Relations – One of the Strata of the Manuscript Clamores Eliae*. In: AC 12 (XXXVI), 1997, s. 79-83. K pozadí spisu srov. též Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 320-335.

⁹⁴⁰ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 15. Julie Nováková ovšem upozorňuje, že skutečně první záznam pochází již z 29. října 1664. Srov. tamt., s. 320. Tamtáž badatelka současně připomíná, že některé ze škaret, jež byly do souboru *Clamores* zahrnuty, pocházejí z ještě staršího období. Nejstarší datovaná pochází z roku 1658, u nejstarší nedatované se uvažuje i o roku 1642. V tomto případě se však může jednat o využití nepopsané rubové strany staršího spisku pro nově vznikající dílo. Srov. tamt., s. 328.

terram, totiž ex aeternis ideis nebo také *Sicut in coelo, ita et in terra: Consultatio a coelo abscondito ideali: voluntas humana a voluntate Dei.*⁹⁴¹ Z tohoto výčtu je zřejmé, že se Komenského *Clamores* velmi úzce prolínají s myslitelovým největším dílem – *Konsultací*.

Nahlédneme-li dále do textu analyzovaného autografu, spatříme, že referencí k jednotlivým částem *Porady* se zde nachází skutečně značné množství. Jednotlivým zmiňovaným knihám *poradního díla* jednoznačně vévodí *Pansofia* a *Panorthosia*, těsně následované *Pannuthesii*.⁹⁴² Komenským zamýšlené vyznění *Clamores* mělo být ještě širší, nežli je patrné v *Poradě*. Nejzazším cílem je i tady samozřejmě emendovat upadlé lidské věci, připravit záležitosti tohoto světa ke konečnému obratu, a otevřít tak cestu věčnosti a spáse, ovšem s tím rozdílem, že *Konsultace* měla sloužit jen jako jeden ze tří prostředků k tomuto cíli.⁹⁴³ Dalšími dvěma jsou podle četných vyjádření Jana Amose jednak staré i nové revelace, jednak – a to především – *machynka* neboli dosažený *motus perpetuus*, o jehož zkonstruovatelnosti byl Jan Amos pevně přesvědčen.⁹⁴⁴

Nahlédneme-li na filosoficko-teologický obsah spisu, zejména s ohledem na pojetí člověka, zjistíme, že v podstatě bezvýhradně navazuje na koncepcie popsané v *Consultatio*. I zde jsou za věci lidské výslovně označeny filosofie neboli vzdělání, politika a náboženství a jako jejich pokažení je vnímáno roztržštění těchto jednotlivých záležitostí do nescíslných sekt. Jedinou možnou cestou nápravy je odstranění parcialismu a nastolení jednoty (*omnium reconciliationem universalem*).⁹⁴⁵ Zřetelně nejvíce prostoru je v textu *Clamores* věnováno nápravě náboženství. Comenius horlí zejména, aby byly odstraněny veškeré konfese a všichni věřící sjednoceni v jediné pravé víře. V návaznosti na *Poradu* i na pozdní *Unum necessarium* se jednoznačně přiklání k tomu, aby nová, univerzální konfese nebyla lidského „skládání“, ale původem přímo od Boha:

⁹⁴¹ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 194.

⁹⁴² Srov. tamtéž, s. 56, 90, 97, 135, 149.

⁹⁴³ V jedné v celkovém kontextu mimořádně nejisté poznámce, odhalující zřejmě Komenského tělesné i duševní vyčerpání, myslitel dokonce přemítá nad možností upustit od práce na *poradním díle* a vydat pouze kratší *machinam reformatariam* – tedy *Clamores*. Srov. tamtéž, s. 93. Ke vztahu *Clamores* a *Consultatio* (jakož i k shodám a rozdílům mezi díly) srov. Škarka, Antonín: *Komenskýs Schrift Clamores Eliae als Variante der Consultatio*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 203-211.

⁹⁴⁴ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 64, 70, 102. K machynce pak srov. tamt., s. 32, 213-214 či Nováková, Julie: *Comenius's first Report on Perpetual Motion*. In: AC 4/2 (XXVIII/2), 1979, s. 389-406; Nováková, Julie: *Dva komeniologické dodatky*. In: SCeH 28 (XIV), 1984, s. 76-78; Nováková, Julie: *Spisy Komenského o perpetuum mobile*. In: SCeH 12 (VI), 1976, s. 28-48; popř. Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947, s. 381.

⁹⁴⁵ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 17, 135, 186.

„[N]ejlépe vzíti konfesí z ust samého Boha. Ut set Gen. 15,1 et 17,1. Tamto jest totum, quod a Deo sperari potest: tuto totum, quod de Deo credi et ad beneplacitum Dei agi potest ac debet.“⁹⁴⁶

V dalším výkladu Comenius upřesňuje svůj požadavek, když žádá, aby nová teologie čerpala z oné první, prorocké, apoštolské a té pocházející z per „*primitivae ecclesiae doctorum*“.⁹⁴⁷

Za začátek rozporů v rámci křesťanství považuje čas, kdy se věřící odchýlili od proroků a apoštolů a začali ustanovovat své vlastní, pozemské mistry – tedy počátek institucionalizace křesťanství.⁹⁴⁸ Stejně je třeba postupovat při nápravě náboženství, jen opačným směrem. Nastoupit na jedinou nebeskou cestu, jíž je Kristus, nalézt tak jedinou pravdu – Krista – a tím i jediný a věčný život – život v Kristu.⁹⁴⁹

Není patrně žádným překvapením, že nejkritizovanější *sektou* jsou i v tomto spise *papistae* – církve římskokatolická, jíž je vyčítána jak světská moc (včetně instituce papežství), tak kupř. pojetí eucharistie a na jejíž nápravu klade Komenský opakovaně silný důraz: „*Romana ecclesia, reforma te a fundamentis, aut corruē a fundamentis, tertium non datur.*“⁹⁵⁰ Z tohoto hlediska pozoruhodným je ovšem Komenského veskrze pozitivní přístup k jezuitům. K těm je podle jeho vyjádření třeba se mít přátelsky – neboť mají otevřený přístup do celého světa a jen s jejich pomocí bude možné všeobecnou restituci realizovat: „*Získáme-li je, svět získáme.*“⁹⁵¹

Vedle toho nejsou stranou zájmu ponechání ani luteráni, reformovaní a samozřejmě sociniáni, jimž všem Komenský rovněž připomíná věroučné a praktické nedostatky. Luteránům zavádění nových model, časté perzekuce či pojetí svobody vůle (zde jen letmo analyzované), kalvínským „*přílišnou reformací, až do deformací*“ a dodává pak:⁹⁵²

⁹⁴⁶ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 20-21.

⁹⁴⁷ Tamtéž, s. 163. V otázce inspirací se Jan Amos sám výslovně hlásí k dílům J. V. Andreaeho, F. Bacona, T. Campanelly a T. Mora, ovšem bez jakýchkoliv bližších podrobností, pouze s poznámkou, že je třeba přečíst jejich filosoficko-politická pojednání. Srov. tamt., s. 176.

⁹⁴⁸ Tamtéž, s. 21.

⁹⁴⁹ Tamtéž, s. 24.

⁹⁵⁰ Tamtéž, s. 54: „*In eucharistia restitute populo Christiano calicem.*“ Dále srov. tamt., s. 64, 87-89, 142, 159-161, 181. Ke Komenského pojetí eucharistie srov. 4.6, zejména však Neval, Daniel: *Ein ganz besonderer Streitapfel. Comenius' Bezug zur Tradition dargestellt am Beispiel des Abendmahles*. In: AC 15-16 (XXXIX-XL), 2002, s. 85-106. Ke Komenského kritice římské církve v *Clamores* obecně srov. Steiner, Martin: *Das Verhältniss Komenskýs zu den christlichen Kirchen*. In: AC 13 (XXXVII), 1999, s. 61-62. Že i tato kritika má své meze, se snažil ukázat Škarka, Antonín: *Komenskýs Schrift Clamores Eliae als Variante der Consultatio*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 209.

⁹⁵¹ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 50. Dále pak srov. tamt., s. 53. Nutno však dodat, že ani jezuité nejsou výhrad ušetřeni. Srov. kupř. tamt., s. 144-145.

⁹⁵² Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 59-60, 64-65, 181.

„*Ad protestantes dissidentes, že se zkazili sami mutuis dissidis – wollte Gott, dass Deustchland nie gewusst hätte, was Luterisch oder Calvinisch sei, sondern Christisch-apostolisch, evangelisch, einer über den anderen heftiger sich befleissende veritatem – exporenre –*“⁹⁵³

Pokud jde o sociniány, k věroučným otázkám se Comenius blíže nevyjadřuje, nabádá však zacházet s nimi jako Pavel s „*Židy nazarejskými, odpolu křesťany*“, tedy jejich dobré stránky chválit, ty špatné s vlídností zavrhnout.⁹⁵⁴

Z koncepce univerzální nápravy nejsou – podobně jako v *poradním díle* – vyjmuti ani heretici, ani nekřesťané. Také židé, muslimové a pohané mohou mít (a mají) „*pěkné koncepty*“ a je třeba oslovovat i je.⁹⁵⁵

K otázce náboženství je celkově možné říci, že v konkrétnosti návrhů nápravy této zašlé lidské věci jde Komenský na některých místech ještě dále, než tomu činí v *Konsultaci*. Nové, obecné a skutečně *katolické* náboženství bude podle něj stát nade všemi konfesemi a jejich spory. Jestliže jedni učí skutkům bez víry, druzí víře beze skutků, Komenského nová teologie bude hlásat, že nejkřesťanštějším je plně se vnitřně obrodit a dosáhnout víry, lásky a naděje.⁹⁵⁶ V *Clamores* tak před sebou máme velmi cenné doplnění (a snad i rozvedení) myslitelových úvah, jež známe z *poradního díla*.⁹⁵⁷

Z hlediska Komenského úvah stran nápravy politiky dominuje v textu *Clamores* důraz na odstranění „*violencií*“ a jakýchkoliv jiných rozporů mezi jednotlivými sociálními skupinami.⁹⁵⁸ Zbrojnice by měly být přestavěny na bibliotéky, děla by se měla přetavit na zvony k muzice – jak sám Komenský velí ve své proslulé úvaze z *Clamores*.⁹⁵⁹ V teologické rovině vedle toho Jan Amos upozorňuje, že Nimrod byl sice lovcem *před* Hospodinem, avšak nikoliv *od* Hospodina a že tedy užívání násilí vůči lidem i věcem je v příkrém rozporu

⁹⁵³ Tamtéž, s. 66.

⁹⁵⁴ Tamtéž, s. 72.

⁹⁵⁵ Tamtéž, s. 52. K židům a muslimům pak blíže srov. tamt., s. 65-66, 180-181 či Bartoň, Josef: *Židovské otazníky u J. A. Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 131-138.

⁹⁵⁶ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 170.

⁹⁵⁷ Srov. kupř. tamtéž, s. 55-56, kde Jan Amos hovoří o ceremoních, s. 58, kde rozjímá o zneužívání titulů v církvi, lakotě a marnivosti (s. 64).

⁹⁵⁸ Tamtéž, s. 21. Srov.: „[...] *ex omnibus distractionibus unitas, ex omnibus bellis pax: ex mille interituum figuris una communis constans et firma salus, benedictio, gaudium et ex omnibus gloria in excelsis Deo!*“ či s. 41-43: „*Vestra salopetra, tormenta, petardae, gladii, hastae nunquam res tranquillabunt, asperabunt magis, sicut tot seculis – Princeps igitur pacis, ut instrumenta fuoris pereant, aut in instrumenta pacis convertantur.*“ Dále srov. tamt., s. 153 a 249.

⁹⁵⁹ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 43.

s *Písmem*.⁹⁶⁰ Podobně napadá i lidmi ustanovenou monarchii, která podle jeho přesvědčení před Potopou (*ante diluuium*) neměla mezi lidmi místa a posléze byla přímo zapovězena Kristem.⁹⁶¹ Namísto toho Comenius za jistější formu vlády *expressis verbis* označuje republiku.⁹⁶²

Rovněž odstavce věnované Komenského rozjímáním nad reparací politiky nabízejí místy poměrně zajímavé doplnění *poradního* materiálu. Kupř. v *Clamores* čteme, že nejporušenějším státním útvarem je „*dům rakouský*“, kde Bůh již po všech stěnách píše *mene, mene tekel...* Máme tak unikátní možnost opět nahlédnout i do intimnějších myšlenek Jana Amose, jemuž habsburská monarchie představovala úhlavního politického nepřítele.⁹⁶³ Z pozemských říší pak Komenský vyzdvihuje Osmanskou říši, jež podle jeho přesvědčení přijme křesťanství, sjednotí křesťanský svět a otevře cestu evangelizaci zbylých světadílů.⁹⁶⁴

Pokud se jedná o filosofii, nejvyšší důraz je kladen na překonání rozdílů mezi jednotlivými učenými a na nalezení jednotné a pravé filosofie. Komenský je přesvědčen, že sám dal k unifikaci nedocenitelný podnět tím, že sestavil *pansofii*, jež podle jeho přesvědčení veškeré dosavadní filosofické směry překonává.⁹⁶⁵ Dodejme, že jako v otázkách teologických nejvíce útočí na římské katolíky, potažmo sociniány, ve věcech filosofických se nejostřeji vymezuje vůči karteziánům, kde za jejich největší pomýlenost považuje odmítání potřeby zaobírat se současně smyslově, rozumově a věrou poznatelným, což v posledku implikuje ateistické stanovisko, které mohou zastávat jen blázni.⁹⁶⁶

⁹⁶⁰ Tamtéž s. 44. Ke Komenského odmítání násilí v *Clamores* srov. Nováková, Julie: *Sociálně-politické názory a tužby Komenského v Clamores Eliae (1665-1670)*. In: SCeH 16 (VII), 1977, s. 51 či Schaller, Klaus: *Komenského Clamores Eliae jako poučný politicko-pedagogický text*. In: SCeH 16 (VII), 1977, s. 70-71.

⁹⁶¹ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia 23*. Praha 1992, s. 45, 206.

⁹⁶² Tamtéž, s. 102. K odmítání monarchie v *Clamores* srov. dále Nováková, Julie: *Sociálně-politické názory a tužby Komenského v Clamores Eliae (1665-1670)*. In: SCeH 16 (VII), 1977, s. 53-54.

⁹⁶³ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia 23*. Praha 1992, s. 78.

⁹⁶⁴ Tamtéž, s. 134. K možným dalším důvodům pro na první pohled překvapivě vysoké naděje vkládané do rukou tureckého sultána srov. Čapková, Dagmar: *Vztah vědy a víry u Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 107; Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958, s. 327-330. Ke Komenského komplikovanému vztahu k Turkům obecněji srov. Kumpera, Jan: *Turci v politicko-náboženských představách Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 158-165. K fenoménu kalvinoturcismu a Komenského roli v něm srov. Mout, Nicolette: *Calvinoturcismus und Chiliasmus im 17. Jahrhundert*. In: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Band 14, 1988, s. 78-84.

⁹⁶⁵ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia 23*. Praha 1992, s. 24.

⁹⁶⁶ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia 23*. Praha 1992, s. 35-37, 40-41, 190. Ušetření pak nejsou ani kopernikáni. Srov. kupř. tamt., s. 99, 238.

Ve shodě s *poradním dilem* je popisována rovněž myšlenka konkrétního provedení emendace. Ta má na jedné straně představovat návrat ke starému, neporušenému řádu,⁹⁶⁷ na straně druhé má být přihlášením se k novému, univerzálnímu obsahu tří hlavních lidských věcí.⁹⁶⁸

V *Clamores* rezonuje Komenského důraz na rozlišování tří základních pramenů lidského poznání, jakož i tří jim odpovídajících cest (smysly, rozum, víra).⁹⁶⁹ Podobně je za základní charakteristiku člověka označován *duch* či *mysl* (jenž lidskou bytost spolu s duší a tělem spoluutváří), disponující třemi základními mohutnostmi, rozumem, vůlí a schopnostmi (mocí) a jim odpovídajícími vrozenými obecnými obsahy.⁹⁷⁰

Oproti tomu naprosto novou – z hlediska ucelenosti koncepce i intenzity využití – je Komenského myšlenka *eliášovská*. Jan Amos je přesvědčen, že po vystoupení prvního *Eliáše Thesbity* (Tesbitského) a druhého *Eliáše Baptisty* (tj. Jana Křtitele) je třeba horlivě očekávat sestoupení Eliáše třetího, *artisty*, jenž se – podle Komenského interpretace Mt 17,11 – zasadí „*ad reconciliationem generis humani (všech filozofií, politií, religii)*“.⁹⁷¹ První Eliáš učil jednoho Boha, druhý jednoho Krista a třetí bude učit jednoho Ducha svatého.⁹⁷²

Jedině tak bude možné realizovat *panhenosii* a ukázat lidem, že všichni představují identický obraz Boží (*imago Dei*), ač jej přes dřívější rozrůznění nebyli schopni spatřit.⁹⁷³ Zatímco první Eliáš „*mordoval personas errantes*“, třetí Eliáš bude mordovat „*tantum errores*“.⁹⁷⁴ Poslední Eliáš ovšem nebude jediný. Komenský naopak prohlašuje, že by měl povstat v každém národě světa a má jím být každý, kdo cítí *impetum divinum*, kdo se domnívá, že je obdařen duchem horlivosti (na jiném místě však Comenius, následuje

⁹⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 29: „*Res non esse loco suo, si demum restitui debent. Quid est enim restituere? Reponere, ubi quid antea fuit. Ergo reducere ad primam constitutionem.*“ či s. 30: „*Nam quid est restituere? In priorem locum, statum, formam reducere: nempe quomodo res primum a Deo in aeternis ideis praevisae, deinde creando in existentiam productae tamque rectae constitutae fuerunt, ubi ab hac forma reductare restitui dicantur.*“

⁹⁶⁸ Srov. tamtéž s. 37: „[...] *ad fundandam ecclesiam novam vere catholicam philadelphicam*“ či s. 80: „*Novum coelum et terra: i. e. nova religio et politia, ad similitudinem idearum in coelo.*“ Dále srov. tamt., s. 61, 165, 209.

⁹⁶⁹ Tamtéž, s. 25, 36: „*Commendanda singulariter methodus pansophica, omnia vestigandi per sensum, rationem, revelationem – že bez toho ad perfectam sapientiam nikdy přijíti ne možné –*“.

⁹⁷⁰ Tamtéž, s. 32-33, 36, 73.

⁹⁷¹ Tamtéž, s. 19.

⁹⁷² Ke Komenského eliášovské myšlence, jejímu vývoji a teologickému pozadí srov. blíže kupř. Kopp, Christian: *Die Gestalt des Elia in den Clamores Eliae (Ein Betrag zur Verwendung der Bibel in den Schriften des Comenius)*. In: SCetH 69-70 (XXXIII), 2003, s. 5-21. Kopp v této své studii spekuluje rovněž o možných inspiračních zdrojích Komenského pojetí Eliáše, přičemž za nejpravděpodobnější označuje působení J. H. Alsteda (srov. tamt., s. 9). Dále srov. Kubáč, Vladimír: *Komenský, Starý zákon a Židé*. In: SCetH 51 (XXIV), 1994, s. 22; Nováková, Julie: *Sociálně-politické názory a tužby Komenského v Clamores Eliae (1665-1670)*. In: SCetH 16 (VII), 1977, s. 48.

⁹⁷³ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 20.

⁹⁷⁴ Tamtéž, s. 28.

proroctví Anniky Denis, upřesňuje, že Eliášů má být 77).⁹⁷⁵ Českému národu přisuzuje Komenský hned dva Eliáše. Vedle Mikuláše Drabíka, jehož revelacím je v *Clamores* dán nemalý prostor, pak sebe samotného.⁹⁷⁶

Stěžejní povinností třetího Eliáše bude svolat *Concilium orbis* (*Concilium oecumenicum*), na němž bude především rokováno o reformě náboženství, filosofie i politiky, ale také o přijetí nových revelací: „*Concilii scopus, reformatio mundi plena et totalis, omnium in omnibus, ultima sub coelo.*“⁹⁷⁷ Toto *concilium* pak v závěru textu *Clamores* sám Komenský svolává.⁹⁷⁸

Eliášovské téma je zajímavé ještě v jednom ohledu. Prostřednictvím *Clamores Eliae* a geneze myšlenky *eliášovské* máme možnost nahlédnout na vnitřní vývoj Komenského v posledních letech jeho života. Na jednu stranu se Comenius nepochybně prohlašuje třetím Eliášem. V jedné pasáži nabízí dokonce téměř dvacet důvodů podobnosti své činnosti s konáním prvních dvou Eliášů (kupř.: „*Šel cestou 40 dnů: já po pustinách vyhnanství svého přes 40 let*“; „*Okolo něho vítr, oheň, zemětřesení, podvracení hor a skal – okolo mne víc –*“ či „*Ukázals mu k ztrestání bezbožných a potěšení pobožných prostředky tři, Elizea, Hazaela a Jehu – mně křik dříví a kamení, křik rozumu a svědomí, a hlas tvůj nový.*“ V poslední citaci nalézáme zřejmou aluzi na konstrukci machynky, *Pansofii* a nové revelace).⁹⁷⁹ Na stranu druhou jsme však svědky nejistoty a pochybností stárnoucího muže, jenž podle vlastních záznamů v listopadu roku 1666 intenzivně přemítá nad správností svého počínání: „*Což to na mysl jde? Nebylo-li by modestius tobě, starci a umřítí majícímu, kšaft raději psáti nežli se Eliášem dělati?*“⁹⁸⁰

V souladu s *poradním dílem* je i Komenského silný eschatologický důraz, jenž nově velmi intenzivně souzní právě s *eliášovskou* myšlenkou.⁹⁸¹ S tou je bytostně propojen další z nových motivů, jež *Clamores* přinášejí – myšlenka machynky, která se stane hlavním nástrojem třetího Eliáše:

⁹⁷⁵ Tamtéž, s. 39, 78. Blíže k revelaci srov. s. 112.

⁹⁷⁶ Tamtéž, s. 186, 208.

⁹⁷⁷ Tamtéž, s. 103-106, cit. viz s. 106.

⁹⁷⁸ Tamtéž, s. 199.

⁹⁷⁹ Tamtéž, s. 194-195.

⁹⁸⁰ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 28. Podobně srov. tamt., s. 93. Julie Nováková upozorňuje na vnější okolnosti, jež podle všeho Komenského vedly k dočasnému pesimismu. Mezi nimi první místo zaujímá nezájem francouzského dvora o myslitelovo emendační snažení umocněný mizivými vyhlídkami na pád habsburského domu a papežství. Srov. tamt., s. 322-323.

⁹⁸¹ Tamtéž, s. 74, 77. K eschatologismu *Clamores* srov. zejm. s. 122.

„*Primus Elias venit cum gladio et igne, secundus cum clamore et aqua, tertius cum motu coeli et terrae* –“⁹⁸²

Vynález stroje věčného pohybu (v *Clamores* takřka výhradně uváděn zkratkou *MP*) vedle toho potvrzuje blížící se vyústění dějin.⁹⁸³ Provázanost tří fundamentálních aspektů *Clamores Eliae* – eliášovské myšlenky, eschatologie a důrazu na vynalezení *motus perpetuus* – je zdůrazněna nejvyšší měrou.

Na eschatologii Komenského autografu je konečně silně navázáno opodstatnění přijímání nových revelací, pocházejících zejména ze středoevropského prostoru. Podle vlastní interpretace Iz 42,21 je Komenskému nepochybné, že se Bůh uvolil posílat nové proroky zejména Čechům. Tím spíše, že se Antikristovým dědictvím stala rakouská monarchie, tolik Čechy utlačující (zde je patrný vliv Iz 49,24). Posledním nezpochybnitelným důkazem má být skutečnost, že ačkoliv mnozí hledali věčný pohyb, podařilo se jej ztělesňující stroj údajně postavit příslušníku českého národa.⁹⁸⁴ V tomto ohledu je pochopitelné, že se centrem reformace celého světa má stát jedno z moravských měst – Brno.⁹⁸⁵

Ze styčných bodů mezi *Consultatio* a *Clamores* je třeba ještě zmínit další rozvedení některých myšlenek *Porady*. Tak je kupříkladu panorthotické *Collegium lucis* v textu Komenského autografu ztotožněno se *Schola Eliae*.⁹⁸⁶ Oproti tomu jsou některé z koncepcí *poradního díla* rozpracovány mnohem hlouběji. Do rámce *pansofie* je kupříkladu zahrnuto pojednání o *konstituci* (jež náleží Bohu a o níž má pojednávat *Pantaxia*), *destituci* (již má na svědomí Satan a o níž má být hovořeno v *Panphthorii*) a *restituci* (jež bude svěřena Kristu a popsána v *Panorthosii*).⁹⁸⁷

Podobně, jako tomu bylo v *Consultatio*, je i v Komenského autografu téma lidské přirozenosti reflektováno zřídka a nanejvýš vágně; na rozdíl od *Porady* je zde malý prostor věnován také otázce svobodné lidské vůle. Míra její svobody je sice držena i v tomto spise, nicméně důraz na vůli a její místo v antropologii jako by ustoupil do pozadí.⁹⁸⁸

⁹⁸² Tamtéž, s. 82. K důsledkům zkonstruování stroje věčného pohybu dále srov. Kopp, Christian: *Die Gestalt des Elia in den Clamores Eliae (Ein Betrag zur Verwendung der Bibel in den Schriften des Comenius)*. In: SCeH 69-70 (XXXIII), 2003, s. 15-16.

⁹⁸³ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia 23*. Praha 1992, s. 122.

⁹⁸⁴ Tamtéž, s. 184-185, 201.

⁹⁸⁵ Tamtéž, s. 187.

⁹⁸⁶ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia 23*. Praha 1992, s. 36.

⁹⁸⁷ Tamtéž, s. 125.

⁹⁸⁸ Tamtéž, s. 146-147, 242. Oproti našemu výkladu soudí Julie Nováková, že v *Clamores* „[p]lamenně se trvá na principu svobody vůle (*liberum arbitrium*) v partiích filosoficko-teologických“. Srov. Nováková, Julie:

Pro zajímavost dodejme, že kromě přímých či nepřímých referencí ke starším již zmíněným Komenského dílům v textu *Clamores Eliae* nalezneme rovněž zmínku o *Angelus pacis*. Jan Amos se vyjadřuje v tom smyslu, že věnování spisku znesvářeným Angličanům a Nizozemcům lituje, neboť nezaznamenal žádného kladného ohlasu.⁹⁸⁹

Sociálně-politické názory a tužby Komenského v Clamores Eliae (1665-1670). In: SCeH 16 (VII), 1977, s. 51-52.

⁹⁸⁹ Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae*. In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992, s. 49.

6. FILOSOFICKO-TEOLOGICKÁ KONCEPCE ČLOVĚKA V EMENDAČNÍM DÍLE

JANA AMOSE KOMENSKÉHO

V *Consultatio catholica* jsme se setkali s pojetím člověka jako bytosti určené svou vlastní a jedinečnou přirozeností, jejímž jádrem je ovšem na svobodné a neomezené vůli založená otevřenost její existence. Člověk je Komenským představen jako tvor, jenž *sám sebe nekonečně a do nekonečna utváří*. Na pozadí terminologicky nehomogenního díla bylo možné vysledovat, jak Jan Amos své filosoficko-teologické pojetí člověka precizuje, když za jeho určující aspekt v průběhu pečlivě promyšlené argumentace jmenuje Bohem darovanou mysl ve trojjediném spojení s jejími třemi ústředními dispozicemi – vůlí, rozumem (tato dyáda byla v celém textu *Konsultace* podržena) a výkonnými schopnostmi (jež byly v některých pasážích nahrazovány jinými mohutnostmi).

Právě mysl, tento nejvěrnější otisk Božího obrazu v člověku, je tím, co člověka nadřazuje nad ostatní součásti materiálního světa a činí jej podobným Bohu. Za její prostřední, ale hlavně ústřední, a tím nejnobilitnější dispozici byla Komenským takřka bezvýhradně označena vůle. V *Mundus spiritualis* k takto vystavěnému antropologickému systému, jehož jádrem byla dosud snaha filosoficky prokázat svobodu a neomezenost lidské vůle, přistoupil další prvek. Jan Amos s pozoruhodným úsilím (za užití argumentů nejen filosofických, ale i teologických) ukázal, že k nápravě věcí lidských, jakož i k realizaci konečného cíle lidské bytosti, jímž je účast na spáse a věčném životě, vede pouze cesta dobrovolné rezignace a podřízení této vlastní svobodné vůle vůli Boží.

V dalším výkladu bylo navíc doplněno, že tuto cestu usnadní zušlechtění třech dispozic lidské mysli prostřednictvím vzdělání. Aby byly poznání rozumu, možnosti výkonných schopností a zejména rozhodovací pole vůle vyčištěny na nejvyšší míru, je podle našeho autora třeba odstranit další překážku, všudypřítomné násilí. Jedině tak bude možné navrátit lidskému rodu svobodu filosofickou, náboženskou a politickou, a připravit tím poměry do podoby, jež bude adekvátní druhému příchodu Krista a poslednímu soudu, tedy počátku věčnosti.

Takto vylíčená koncepce člověka není ovšem všeobecně platnou pro celé Komenského emendační dílo. Jak jsme ukázali v příslušných kapitolách a podkapitolách, spisy, jejichž filosoficko-teologické jádro bylo koncipováno na počátku čtyřicátých let 17. století, vykazují ještě silné rysy autorových názorů dřívějších. Tak je možné nejen ve spise *Via lucis*, ale

i v *Panaugii*, v jedné ze sedmi částí *Consultatio*, spatřit neoddiskutovatelný a explicitní důraz na rozum jakožto ústřední a konstitutivní mohutnost lidské mysli. Závažnost této odchylky od většinového schématu může být zmírněna poukazem na Komenského pojetí člověka jako bytosti nejintimněji spjaté s vlastní myslí, v níž se vzájemně propojují její tři fundamentální složky v čele s rozumem a vůlí. Přesto jsme nuceni konstatovat, že tato skutečnost je spíše než Komenského nevyhraněností zapříčiněna druhým možným důvodem, který jsme nastínili – a sice časností vzniku obou inkriminovaných textů. Ve druhé polovině 40. let, můžeme říci, tak Komenského koncepce člověka dozrává ve svou vrcholnou podobu, od níž – jak jsme měli možnost spatřit – se již neodchýlí. Na vybraných dílech spadajících do tzv. emendačního období (tedy přibližně mezi léta 1646 až 1670) však můžeme sledovat prohloubení, specifikaci či mírné úpravy toho pojetí, s nímž jsme se obeznámili prostřednictvím *poradního díla*.

Z četby vybraných děl z pera Jana Amose, jež náležejí do panorthotického období jeho tvorby a jsou pro jeho filosoficko-teologickou antropologii relevantní, si – stejně jako v případě *Konsultace* – odnášíme dojem Komenského přetrvávající terminologické nestability. Navzdory z toho vyplývající jisté obtížnosti interpretace jeho postojů ovšem můžeme takřka nepochybně konstatovat, že myslitelovo základní pojetí člověka – lidské přirozenosti, základních složek lidské bytosti a jejich dispozic či postavení člověka ve světě – zůstává bez významnější změny zachováno.

V určitých aspektech, jež se lidských věcí rovněž bytostně dotýkají, však k jistým posunům ve výkladu a návrzích na řešení přece jen dochází. Můžeme tak kupříkladu vysledovat proměnu Komenského postoje ke katolicismu a jezuitům. Zatímco v *Konsultaci* jeho názory vyznívají spíše kriticky, nalézáme v *Clamores Eliae* pozitivní a jasně tolerantní postoj. Zejména jezuité jsou několikrát vyzdviženi jako případní vítaní spojenci ve věci šíření křesťanské vzdělanosti do celého světa. Josef Válka šel v tomto kontextu tak daleko, že předložil názor, podle kterého Komenského vztah vůči římským katolíkům nebyl nikdy přísnou a nesmiřitelnou kritikou teologickou (kterou Jan Amos ovšem hojně častoval evangelíky a sektáře), nýbrž vždy takřka výhradně kritikou čistě historickou. Válka toto tvrzení vztahuje dokonce i na raná díla Jana Amose, včetně *Retuňku proti Antikristu*, přičemž zdůrazňuje, že v Komenského zralejších dílech historické kritiky ještě ubývá, zatímco narážíme na četnější pasáže, jež vyznívají v duchu smíření. Válka tímto způsobem jednak poukazuje na skutečnost, s níž jsme se v předcházejícím výkladu sami setkali – tj. že pro Komenského postupně vyvstává nový a obávanější nepřítel, jímž je ateismus ztotožňovaný

s machiavelismem a karteziánismem. Jednak ovšem, podle našeho mínění, implicitně načrtává vizi Komenského jako sice reprezentanta a obhájce *nadkonfesijní* podoby křesťanství, ovšem nejbližší propojeného právě s katolicismem.⁹⁹⁰ Na blízkost Komenského ke katolicismu poukazuje ve svých pracích rovněž Stanislav Sousedík, zejména když upozorňuje na evidentní skutečnost, že se Jan Amos zcela distancoval od protestantského přesvědčení o radikální porušenosti lidské přirozenosti prvotním hříchem a ve věci otázky spásy se přikláněl spíše k záslužnosti skutků (jejichž záslužnost na druhou stranu rozhodně neabsolutizoval – dodejme na tomto místě my) před účinky *pouhé* víry.⁹⁹¹

Sousedík v této záležitosti upozorňuje na další aspekt Komenského filosoficko-teologického pojetí člověka, jenž jeho dílo posouvá blíže ke katolickým břehům – tím je mimořádný důraz na svobodu lidské vůle.

Připomeňme zde ovšem několik skutečností. Především je potřeba zdůraznit, že jakkoliv jsou Komenského vyjádření v *Consultatio* explicitní, nikdy nejsou absolutního rázu. V otázce ospravedlnění, ani v otázkách jiných (např. křtu, svátostí, večeře Páně či ceremoniálních, v nichž se na první pohled blížil naopak protestantskému táboru) se Jan Amos celou vahou nepřiklání ani k jedné, ani k druhé tradiční interpretaci a připouští buďto platnost obojího výkladu, anebo problém chápe na vyšší rovině. Tato skutečnost může být jedním z vysvětlení jisté mimořádnosti komeniologie jako vědního odvětví: Je totiž nutno říci, že je možné nalézt badatele, kteří Komenského názory stran ospravedlnění interpretují v naprosto odlišném duchu než výše zmínění autoři (za všechny např. Zdeněk Kučera, jenž ve své interpretaci *Mundus spiritualis* jednoznačně chápe Jana Amose jako zastávce reformačních pozic⁹⁹²). Tuto úvahu (kterou zde nechceme a ani nemůžeme do nejsubtilnějších teologických detailů rozvíjet) si proto dovolíme zakončit poukazem na již konstatované – že teologické usilování Jana Amose nejpatříčněji vystihuje označení *nadkonfesijní*.

Tato nadkonfesijnost je ostatně přiblížena myslitelovým vlastním důvěrným vyznáním z *Unum necessarium*, kde své pojetí *religio* dále precizuje (avšak *expressis verbis* potvrzuje tušené z *Consultatio*). Kdyby se Jana Amose kdokoliv dotázal na jeho teologii, chopil by se, jak sám uvádí, *Pisma svatého*; pokud by byl na vyznání své víry dotázán podrobněji, uvedl by *Symbolum apostolicum*. Máme tak možnost spatřit, že jeho pozdní teologická vyjádření skutečně nesměřují k jednoznačné, pevné a vyhraněné teologické koncepci, nýbrž *pouze* ukazují cestu k univerzálnímu, nadkonfesijnímu, vskutku *katholickému* křesťanství (podobně

⁹⁹⁰ Válka, Josef: *Komenský a nadkonfesijní křesťanství*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 128-129.

⁹⁹¹ Sousedík, Stanislav: *Komenský jako theolog*. In: Týž: *O co šlo? Články a studie z let 1965–2011*. Praha 2012, s. 92-93.

⁹⁹² Kučera, Zdeněk: *Komenský theolog*. In: SCeH 46-47 (XXII), 1992, s. 48-49.

je hovořeno rovněž v *Clamores Eliae*, kde Comenius nabádá, aby nové náboženství vyvěralo z onoho prvotního prorockého a apoštolského).⁹⁹³

Ačkoliv si vrcholná podoba Komenského pojetí náboženství právem zasluhuje opatření adjektivem *nadkonfesijní* (vždyť dokonce i k sociniánům se pokouší nalézt cestu), nelze hovořit o bezvýhradně pojatém univerzalizmu – jak je z našeho výkladu patrné a jak upozornil kupř. Pavel Floss, Jan Amos po celý svůj myslitelský život nic neubere ze své marginalizace ostatních (v té době klíčových) světových náboženství, židovského a islámského.⁹⁹⁴

Z hlediska teologického dalším problematickým aspektem Komenského názorů je jeho silný eschatologický důraz, jenž v nezmenšené podobě rezonuje rovněž v jeho ostatních dílech, spadajících do panorthotického období. Ten, ačkoliv v dalších analyzovaných spisech nebyl samotným Komenským vylíčen o nic podrobněji nežli v *Consultatio* (otázka interpretace apokalypticismu Jana Amose je tak pro další bádání stále do značné míry otevřenou a naléhavou), se evidentně stále silněji a nerozlučněji propojuje s autorovým přesvědčením o neuzavřenosti zjevení, jež se projevuje jeho vírou v platnost nových revelací. K tomuto spojení dále, jak jsme spatřili, přistupuje nově zapracovaná myšlenka *eliášovská* a spolu s ní nezlomná víra v sestrojení *machynky*, stroje věčného pohybu.

Další otázkou, jejíž možné řešení jsme spíše jen naznačili (4.5), nežli s absolutní jistotou vyložili, je otázka Komenského postoje k násilí. Ačkoliv se z většiny myslitelových vyjádření jeví být zřejmou oprávněnost označit jeho postoje za příklad koncepce *univerzální tolerance*, přece jisté (byť z hlediska kvantity marginální) pasáže jeho spisů (*Mundus moralis Pansofie* a *Unum necessarium*), zdá se, neproblematičnost tohoto konstatování do určité míry narušují. I když jsme se z hlediska výčtu možných řešení přiklonili spíše ke stanovisku, jež připouští jistou diskrepanci mezi Komenského teoretickým dílem a vlastní životní a politickou praxí, jsme si vědomi, že určitější odpověď na tento problém může přinést až další výzkum.⁹⁹⁵

Ohlédneme-li se úplným závěrem za Komenského filosoficko-teologickou koncepcí člověka, již jsme si představili, můžeme říci, že je v obecné rovině zachována téměř v nezměněné

⁹⁹³ Kučera, Zdeněk: *Komenský teolog*. In: SCeH 46-47 (XXII), 1992, s. 44.

⁹⁹⁴ Srov. kupř. CC I, s. 106, sl. 132-133; Floss, Pavel: *Jan Amos Komenský v duchovních zápasech našeho tisíciletí*. In: SCeH 61 (XXIX), 1999, s. 17.

⁹⁹⁵ Z hlediska vývoje Komenského názorů je významné povšimnout si jeho narůstající kritiky monarchie, jež se nejvíce odráží v *Clamores Eliae*.

podobě ve všech analyzovaných spisech, jež byly koncipovány po druhé polovině čtyřicátých let sedmnáctého století. V rámci analýzy jednotlivých spisů, které spadají do zkoumaného údobí a více či méně se vztahují k pro naše zkoumání základnímu textu – *Consultatio* – jsme se sice mohli setkat s prohloubením či mírným pozměněním toho či onoho aspektu této koncepce (v *Unum necessarium* bylo kupř. předloženo rozpracování apelu na správné užívání svobodné lidské vůle); základní pojetí člověka jako bytosti ze své vlastní přirozenosti nekonečně otevřené a sebe sama tvořící, nadané nekonečnou myslí a jejími třemi nekonečnými dispozicemi v čele s neomezeně svobodnou vůlí, jíž se člověk musí – pro možnost své spásy a účasti na věčném životě – dobrovolně vzdát a podřídit ji vůli Boží, však zůstalo Komenským nezměněno.

Z výše zmíněných závěrů se konečně vyjevuje – podobně jako jsme ukázali v našich dřívějších studiích, věnovaných především otázce obeznámení se Jana Amose s myšlením a dílem Franceska Patriziho, že chápání londýnského pobytu Komenského jako mezníku v jeho myslitelském vývoji může být z několika hledisek přeceněním reality.⁹⁹⁶ Ve věci filosoficko-teologického pojetí člověka totiž Comenius své starší názory prokazatelně reviduje až několik let po svém návratu na kontinent (a tedy po formulaci myšlenky *panorthosie*).

⁹⁹⁶ Srov. Čížek, Jan: *Johann Heinrich Alsted: A Mediator between Francesco Patrizi and J. A. Comenius?* In: AC 26 (L), 2012, s. 69-88; Čížek, Jan: *The Teachings of Petr Chelčický and Its Reception in the Tradition of the Czech Philosophical Thought*. In: *Czech and Slovak Journal of Humanities – Philosophica* 1/2011, s. 49-59.

7. ZKRATKY A POUŽITÁ LITERATURA

Zkratky

Zkratky biblických knih uváděny podle: *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad*. Praha 2001.

CC	Komenský, Jan Amos (Comenius, Iohannes Amos): <i>De rerum humanarum emendatione consultatio catholica</i> . Díl I. a II. Praha 1966.
AJAK	<i>Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského (Acta Comeniana); Archiv pro bádání o životě a spisech J. A. Komenského.</i>
AC	<i>Acta Comeniana. Revue internationale des etudes comeniologiques.</i>
SCetH	<i>Studia Comeniana et historica. Recenzovaný časopis pro komeniologii, historii 16., 17. a 18. století a regionální dějepis moravsko-slovenského pomezí.</i>

Internetové zdroje

Jan Amos Komenský Cyprianu Kinnerovi (Elbląg, 18. 11. 1644). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work/db34c987-ba98-4c4b-9a0a-240622459a8c>> [cit. 2014-01-31].

Jan Amos Komenský Ludvíkovi de Geer (Elbląg, 18. 4. 1645). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work/85bfb4aa-af26-422a-be7f-9825498655de>> [cit. 2014-01-31].

Jan Amos Komenský Samuelu Hartlibovi (Elbląg, 27. 12. 1646). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work/bf980e7b-ce21-46b5-a795-f04b8b942085>> [cit. 2014-01-31].

Jan Amos Komenský Samuelu Hartlibovi (mezi 12. 6. 1647 a 15. 6. 1647). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work/af355dfc-8213-4358-aacc-cb7c4688253b>> [cit. 2014-01-31].

Jan Amos Komenský Samuelu Hartlibovi (Lešno, 29. 7. 1654). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/work/9ec456db-98cd-4db0-9ea2-303c0659e4ab>> [cit. 2014-01-31].

Jan Amos Komenský Petru Figulusovi (Slezsko, 5. 5. 1656). Dostupné online, URL: <<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/profile/image/a6bd3c3e-a650-4d6b-8bd8-f28d84c1f77a>> [cit. 2014-01-31].

Prameny

Akvinský, Tomáš: *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Dostupné online, URL: <<http://www.corpusthomicum.org/ccm2.html#71098>> [cit. 2014-01-31].

Akvinský, Tomáš: *Summa Theologiae*. Dostupné online, URL: <<http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>> [cit. 2014-01-31].

Alsted, Johann Heinrich: *Encyclopaedia Septem tomis distincta, I. Praecognita disciplinarum, libris quatuor. II. Philologia, libris sex. III. Philosophia theoretica, libris decem. IV. Philosophia practica, libris quatuor. V. Tres superiores facultates, libris tribus. VI. Artes mechanicae, libris tribus. VII. Farragines disciplinarum, libris quinque. Serie praeceptorum, regularum, et commentariorum perpetua. Insetis passim tabullis, compendiis, lemmatibus marginalibus, lexicis, controversis, figuris, florilegiis, locis communibus, et indicibus, ita quidem, ut hoc volumen, secundi cura limatum et auctum, possit esse instar Bibliotheca instructissima.* Herborn 1630.

Alsted, Johann Heinrich: *Physica harmonica, quatuor libellis methodice proponens: I. Physicam Mosaicam. II. Physicam Hebraeorum. III. Physicam Peripateticam. IV. Physicam Chemicam.* Herborn 1616.

Aristotelés: *O nebi. O vzniku a zániku.* Bratislava 1985.

Aurelius Augustinus: *Confessionum Libri Tredecim.* Migne PL 032.

Aurelius Augustinus: *De fide et symbolo.* Migne PL 40, 193.

Aurelius Augustinus: *De Genesi ad litteram.* Migne PL 34,350.

Campanella, Tommaso: *Metafisica. Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata.* Bari 1994.

Campanella, Tommaso – Roush, Sherry: *Selected Philosophical Poems of Tommaso Campanella.* Chicago 2011.

Hendrich, Josef (přel.): *Jana Amose Komenského Vlastní životopis ze spisu „Pokračování v bratrském napomínání Samuela Maresia o mírnění horlivosti láskou“.* Praha 1924.

Chelčický, Petr: *O boji duchovním.* In: Týž: *Drobné spisy.* Praha 1966, s. 28-98.

Chelčický, Petr: *Sít' víry.* Praha 1950.

Chelčický, Petr: *Ze sítě víry. O rotách, o každé zvláště.* Praha 1990.

Komenský, Jan Amos: *Clamores Eliae.* In: Týž: *Opera omnia* 23. Praha 1992.

Komenský, Jan Amos: *Conatum pansophicorum dilucidatio.* In: Týž: *Opera omnia* 15/II. Praha 1989, s. 57-82.

Komenský, Jan Amos: *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica.* Díl I. a II. Praha 1966.

Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata.* In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 149-236.

Komenský, Jan Amos: *Janua rerum reserata (fragmentum).* In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 153-168.

Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských I-III.* Praha 1992.

Komenský, Jan Amos: *Pansophiae diatyposis.* In: Týž: *Opera omnia* 14. Praha 1974, s. 169-278.

Komenský, Jan Amos: *Pansophiae praeludium.* In: Týž: *Opera omnia* 15/II. Praha 1989, s. 11-53.

Komenský, Jan Amos: *Unum necessarium.* In: Týž: *Opera omnia* 18. Praha 1974, s. 71-145.

Kusánský, Mikuláš: *De apice theoriae.* Dílo dostupné online, URL: < <http://www.cusanus-portal.de/>> [cit. 2014-01-31].

Kusánský, Mikuláš: *De beryllo.* Dílo dostupné online, URL: < <http://www.cusanus-portal.de/>> [cit. 2014-01-31].

Kusánský, Mikuláš: *De ludo globi.* Dílo dostupné online, URL: < <http://www.cusanus-portal.de/>> [cit. 2014-01-31].

Kusánský, Mikuláš: *De venatione sapientiae.* Dílo dostupné online, URL: < <http://www.cusanus-portal.de/>> [cit. 2014-01-31].

Kusánský, Mikuláš: *De visione Dei*. Dílo dostupné online, URL: < <http://www.cusanus-portal.de/>> [cit. 2014-01-31].

Mede, Joseph: *Clavis Apocalyptica*. Cambridge 1627.

della Mirandola, Giovanni Pico: *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha 2005.

Mistr Eckhart: *Kniha božské útěchy (Das Buch der göttlichen Tröstung)*. In: Sokol, Jan (usp.): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha 2000, s. 160-188.

Patera, Adolf (ed.): *Jana Amosa Komenského korrespondence*. Praha 1892.

Patrizi, Francesco: *Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo, tota in contemplationem venit Divinitas: Postremo methodo Platonica, rerum universitatis, a conditore Deo deducitur*. Ferrariae 1591 / Petrić, Frane: *Nova sveopća filozofija u kojoj se do prvog uzroka stiže Aristotelovskom metodom, ali ne s pomoću gibanja, nego s pomoću svjetla i svjetlila; a zatim se razmišlja o cjelkupnom Božanstvu vlastitom Petrićevom metodom, dok se naposljetku Platonovom metodom iz Boga utemeljitelja izvodi sveukupnost stvari*. Zagreb 1979.

Piscator, Johannes: *In Apocalypsin Johannis commentarius*. Herborn 1613.

Rotterdamský, Erasmus: *De libero arbitrio διατριβή sive collatio – Diatriba neboli ropzrava o svobodné vůli*. In: Rotterdamský, Erasmus: *O svobodné vůli – De libero arbitrio*. Praha 2006, s. 105-259.

Theologia Deutsch. Stuttgart 1851 (ed. Franz Pfeiffer).

Sekundární literatura

Andoková, Marcela: *Spoločné zásady kresťanského vyučovania u Augustína a Komenského*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 57-67.

Balík, Vojtěch: *Citáty z raně církevních Otců v díle J. A. Komenského*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 15-31.

Bartoň, Josef: *Židovské otazníky u J. A. Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 131-138.

Bartoš, František Michálek: *Petr Chelčický, duchovní otec Jednoty Bratrské*. Praha 1958.

Bečková, Marta: *Erasmus Rotterdamský a Komenský v polském prostředí*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 169-179.

Bečková, Marta: *K toruňskému „Colloquium charitativum“*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 143-148.

Begon, Joan Lluís Llinás: *Millenarianism and Symbolism in Comenius*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 31-36.

Beinert, Wolfgang: *Eschatologie a dějiny*. In: *Teologické texty 2* (2001), s. 75.

Beneš, Jiří: *Clamores Eliae – svědectví o vrcholech a mezích Komenského ekumenismu*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 105-109.

Beneš, Jiří: *Historický rámec Komenského myšlení o jazyce*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 157-162.

Beneš, Jiří: *Juan Luis Vives and Jan Amos Comenius: Inspiration in Pedagogy, Affinity in Peace Politics*. In: AC 20-21 (XLIV-XLV), 2007, s. 167-175.

Beneš, Jiří: *Letters and Relations – One of the Strata of the Manuscript Clamores Eliae*. In: AC 12 (XXXVI), 1997, s. 79-84.

Beneš, Jiří: *Obecná porada o nápravě věcí lidských – Pokus o smír mezi tolerancí a řádem*. In: Prázný, Aleš – Schifferová, Věra: *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice 2009, s. 71-81.

- Bernát, Libor: *K eschatologickým prvkom v diele Jána Amosa Komenského a Mikuláša Drabíka*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 70-76.
- Blair, Ann: *Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance*. In: *Isis* 91(1), 2000, s. 32-58.
- Blekastad, Milada: *Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský*. Oslo – Praha 1969.
- Blekastad, Milada: *Was sind die „menschlichen Dinge“ des Comenius – und warum?* In: AC 3 (XXVII), 1972, s. 79-88.
- Blum, Paul Richard: *Philosophy of Religion in the Renaissance*. Farnham – Burlington 2010.
- Blum, Paul Richard: *Warum ruhte Gott am Siebten Tag?* In: Týž: *Das Wagnis, ein Mensch zu sein. Geschichte – Natur – Religion. Studien zur neuzeitlichen Philosophie – Philosophie: Forschung und Wissenschaft*. Band 31, Wien – Zürich – Berlin 2010, s. 295-307.
- Bohatcová, Mirjam: *Zpráva o českých překladech Erasma vytištěných v 16. – 17. století*. In: SCeH 35 (XVIII), 1998, s. 8-16.
- Brambora, Josef: *Jak překládat Komenského*. In: SCeH 21 (IX), 1979, s. 65-74.
- Brambora, Josef: *Od rozhledu po divadle světa k úsilí o jeho nápravu*. In: AJAK XXII (1963), s. 5-59.
- Britschgi, Gertrude: *Über J. A. Komenský: Zur Psychologie des Mikrokosmos und deren natürlichen Begründung*. In: *Colloquia Comeniana I*, 1968, s. 21-40.
- Cassirer, Ernst – Kristeller, Paul Oskar – Randall, John Herman: *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago 1948.
- Cimala, Peter: *Svoboda jako soteriologická metafora v Listu Galatským*. In: Tichý, Ladislav – Opatrný, Dominik (eds.): *Apoštol Pavel a Písmo*. Olomouc 2009, s. 31-54.
- Cygan, Jerzy: *Theologische Themen im Dialog von Johann Amos Comenius und Valerian Magni*. In: AC 10 (XXXIV), 1993, s. 49-64.
- Čapková, Dagmar: *A Manuscript Copy of the First Part of the Greatest Work by John Amos Comenius in the British Museum*. In: AJAK XXIV (1970), s. 63-72.
- Čapková, Dagmar: *Anglický milenarismus a Komenský*. In: SCeH 67-68 (XXXII), 2002, s. 37-43.
- Čapková, Dagmar: *D. Erasmus Rotterdamský, J. V. Andreae a J. A. Komenský v úsilí o mír a lidství*. In: SCeH 35 (XVIII), 1988, s. 207-218.
- Čapková, Dagmar: *Die Beziehung zur Natur und die Bildungskonzeption Komenskýs*. In: *Colloquia Comeniana II*, 1969, s. 5-21.
- Čapková, Dagmar: *K pojetí tolerance v české reformační tradici*. In: SCeH 54 (XXV), 1995, s. 96-103.
- Čapková, Dagmar: *Myslitelsko-vychovatelský odkaz Jana Amose Komenského*. Praha 1987.
- Čapková, Dagmar: *Ordo – usus – amor: K otázce propojení některých triadických principů pansofické metafyziky a jejich uplatňování v oblasti lidské činnosti*. In: SCeH 62/XXIX, 1999, s. 99-103.
- Čapková, Dagmar: *Otázky interdisciplinárního zkoumání díla Komenského*. In: SCeH 46-47 (XXII), 1992, s. 13-20.
- Čapková, Dagmar: *Pansoficko-pedagogická struktura Komenského souboru Opera didactica omnia*. In: SCeH 20 (IX), 1979, s. 31-43.
- Čapková, Dagmar: *Pansofie a Komenského pojetí činnosti*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 37-48.
- Čapková, Dagmar: *Ke vtahu Komenského k Augustinovi*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 51-56.

- Čapková, Dagmar: *Úvod – Komenského Obecná porada a její význam*. In: Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských I*. Praha 1992, s. 11-43.
- Čapková, Dagmar: *Vztah vědy a víry u Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 91-104.
- Čapková, Dagmar – Pavlíková, Děvana: *Nález prvního vydání Komenského spisu Conatuum pansophicorum dilucidatio*. In: SCeH 50/XXIII, 1993, s. 26-34.
- Čapková, Dagmar – Červenka, Jaromír – Floss, Pavel – Kalivoda, Robert: *The Philosophical Significance of the Work of Comenius*. In: AC 8 (XXXII), 1989, s. 5-16.
- Červenka, Jaromír: *Die Grundlagen der pansophischen Idee des Johann Amos Comenius*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 77-85.
- Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Praha 1970.
- Červenka, Jaromír: *Die Weltenschichten bei Campanella und Comenius*. In: AC 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 117-157.
- Červenka, Jaromír: *Einige Bemerkungen zur Comenius' Metaphysik*. In: AC 3 (XXVII), 1972, s. 117-128.
- Červenka, Jaromír: *K problematice vztahů Komenského ke Campanellovi*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 5-33.
- Červenka, Jaromír: *Ontologické základy Komenského filosofických a pedagogických názorů*. In: SCeH 13 (VI), 1976, s. 25-31.
- Červenka, Jaromír: *Mundus possibilis (Ein Versuch der Analyse des Eintrittsgradus der Pansophie)*. In: AC 6 (XXX), 1985, s. 5-24.
- Červenka, Jaromír: *Problematika Komenského metafyziky*. In: SCeH 6 (III), 1973, s. 25-71.
- Červenka, Jaromír: *Zur Quellenfrage des IV. Gradus der Comenianischen Pansophia*. In: AJAK XXII (1963), s. 145-190.
- Čížek, Jan: *Filosofie Francesca Patriziho a Jana Amose Komenského ve světle jejich vrcholných děl*. In: SCeH 83-84 (XXXX), 2010, s. 21-45.
- Čížek, Jan: *Johann Heinrich Alsted: A Mediator between Francesco Patrizi and J. A. Comenius?* In: AC 26 (L), 2012, s. 69-88.
- Čížek, Jan: *The Teachings of Petr Chelčický and Its Reception in the Tradition of the Czech Philosophical Thought*. In: *Czech and Slovak Journal of Humanities – Philosophica* 1/2011, s. 49-59.
- Čyževskýj, Dmytro: *Dva nové nálezy Komenského*. In: *Slovo a slovesnost* 4 (III), 1937, s. 230-232.
- Čyževskýj, Dmytro: *Foliové vydání vševedného díla Komenského*. In: AJAK XIV, 1938, s. 6-11.
- Čyževskij, Dmitro: *Hallské rukopisy děl J. A. Komenského*. In: AJAK XV, s. 85-107.
- Čyževskýj, Dmytro: *Nová komeniana hallská*. In: *Slovo a slovesnost* 4 (VI), 1940, s. 193-199.
- Čyževskýj, Dmytro: *Ztracené části Komenského Pansofie nalezeny*. In: *Slovo a slovesnost* 2 (I), 1935, s. 118-119.
- Dadić, Žarko: *Franjo Petriš i njegova prirodnofilozofska i prirodnoznanstvena misao / Franciscus Patricius and His Natural Philosophical and Natural Scientific Thought*. Zagreb 2000.
- Doležel, Alois: *Komenského trojdělení – srovnání a rozbor*. In: SCeH 63-64 (XXX), 2000, s. 30-35.
- Doležel, Alois: *Nástroje rozumu v Komenského pansofii*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 110-113.
- Dus, Jan A. (usp.): *Prorocství a Apokalypsy. Novozákonní apokryfy III*. Praha 2007.
- van Dülmen, Richard: *J. A. Comenius und J. V. Andreae. Ihre persönliche Verbindung und ihr Reformanliegen*. In: *Colloquia Comeniana* II, 1969, s. 23-39.

- Dvořák, Petr: *Pojem nutnosti v Lutherově kritice Erasmovy koncepce svobodné vůle*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 185-200.
- Dvořák, Velimír: *Ke komenského pojetí času*. In: SCetH 67-68 (XXXII), 2002, s. 118-126.
- Engelbrecht, Wilken: *Erasmus a „devotio moderna“ čili nikdy nekončící diskuse*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 117-130.
- Erdmann-Pandžić, Elisabeth von: *Panaugia: Zur Herkunft des Begriffs bei Patricius und Comenius*. In: Gutschmidt, Karl (Hrsg.): *Slavistische Studien zum XI. Internationalen Slavistenkongress in Preßburg/Bratislava*. Köln u. a. 1993, s. 113-125.
- Euler, Walter Andreas: *„Pia philosophia“ et „docta religio“: Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*. München 1988.
- Fattori, Marta: *La filosofia del rinascimento Italiano in J. A. Comenius: Note su Campanella e Patrizi*. In: Graciotti, Sante: *Italia e Boemia nella cornice del rinascimento Europeo*. Firenze 1999, s. 305-331.
- Fattori, Marta: *Profetismo e millenarismo in Jan Amos Komenský: Il labirinto del mondo (1623)*. In: Táž: *Linguaggio e filosofia nel seicento Europeo*. Firenze 2000, s. 159-185.
- Floss, Karel: *Jan Amos Komenský a trinitární nauka Aurelia Augustina*. In: SCetH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 44-50.
- Floss, Karel: *K obrazu člověka v De potentia Tomáše Akvinského*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 93-102.
- Floss, Karel: *Rehabilitace triadistiky*. In: SCetH 63-64 (XXX), 2000, s. 22-29.
- Floss, Karel: *Triády – pojitko mezi filozofií a teologií*. In: SCetH 51 (XXIV), 1994, s. 13-20.
- Floss, Karel: *Utopie, emancipace a Apokalypsa*. In: SCetH 67-68 (XXXII), 2002, s. 8-17.
- Floss, Karel: *Zčasování utopie – More, Andreae, Komenský*. In: SCetH 35 (XVIII), 1988, s. 188-196.
- Floss, Pavel: *Antické myšlenkové paradigma a J. A. Komenský*. In: SCetH 41 (XX), 1990, s. 100-105.
- Floss, Pavel: *Comenius – Kosmogonie und Kosmologie*. In: *Colloquia Comeniana I*, 1968, s. 83-110.
- Floss, Pavel: *Die Entwicklung der philosophischen Terminologie Komenskýs und einige Aspekte der Geschichte des substanziellen und systemässigen Denkens*. In: AC 7 (XXXI), 1987, s. 5-26.
- Floss, Pavel: *Filosofická problematika J. A. Komenského*. In: SCetH 6 (III), 1973, s. 15-23.
- Floss, Pavel: *Filosofické předpoklady Komenského demokratismu (příspěvek k analýze Komenského novoplatonismu a jeho kořenů)*. In: SCetH 5 (III), 1973, s. 75-89.
- Floss, Pavel: *Grundriss der Philosophie des Johann Amos Comenius*. In: SCetH 57-58 (XXVII), 1997, s. 5-35.
- Floss, Pavel: *Homo faber a modi infinitatis*. In: SCetH 29 (XV), 1985, s. 61-68.
- Floss, Pavel: *Jan Amos Komenský v duchovních zápasech našeho tisíciletí*. In: SCetH 61 (XXIX), 1999, s. 13-23.
- Floss, Pavel: *Komenský a Kusánus*. In: SCetH 2 (I), 1971, s. 9-38.
- Floss, Pavel: *Komenský a problematika času (s přihlédnutím k vývoji chápání této filosofické kategorie)*. In: SCetH 3 (II), 1972, s. 15-26.
- Floss, Pavel: *Mikuláš Kusánský: život a dílo*. Praha 1977.
- Floss, Pavel: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno 2005.

- Floss, Pavel: *Poznámky ke Komenského názorům o původu duše*. In: Týž: *Meditace na rozhraní epoch*. Brno 2012, s. 66-70.
- Floss, Pavel: *Proces divinizace světského a dílo J. A. Komenského*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 77-81.
- Floss, Pavel: *Profil antropologických názorů Mikuláše Kusánského*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 103-112.
- Floss, Pavel: *Prostor a nekonečnost světa v Komenského Konsultaci*. In: SCeH 4 (II), 1972, s. 49-58.
- Floss, Pavel: *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*. Přerov 1968.
- Floss, Pavel: *Úvod do problematiky Komenského filozofie*. In: SCeH 29 (XV), 1985, s. 97-111.
- Floss, Pavel: *Význam studia patristiky pro pochopení kořenů a povahy Komenského díla*. In: SCeH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 8-14.
- Fukala, Radek: *The Political Programme of Karel the Elder od Žerotín*. In: AC 14 (XXXVIII), 2000, s. 33-51.
- Gigliani, Guido: *Spiritus plasticus between Pneumology and Embryology*. In: SCeH 51 (XXIV), 1994, s. 83-90.
- Grunsky, Hans Alfred: *Jacob Boehme*. Stuttgart 1956.
- Grunsky, Hans Alfred: *Jakob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens*. Hamburg 1940.
- Halama, Jindřich: *Sociální učení Českých bratří 1464 – 1618*. Brno 2003.
- Havrda, Matyáš: *Jak správně chytat míč. Přirozenost a cíl člověka v myšlení Klementa z Alexandrie*. In: Chvátal, Ladislav – Hušek, Vít (eds.): *„Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*. Brno 2008, s. 67-80.
- Hábl, Jan: *K pojetí „rezignace“ u Komenského*. In: *Paideia* 3-4 (IV) 2007. Dostupné online, URL: <<http://userweb.pedf.cuni.cz/paideia/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=10&jiid=13>> [cit. 2014-01-31].
- Heider, Daniel: *Erasmus a jeho vztah ke scholastice*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 131-142.
- Hendrich, Josef: *Comeniana. VI. Komenský pod vlivem Descartovým*. In: *Věstník Královské české společnosti nauk, Třída filosoficko-historicko-filologická*, č. 7, 1950 (1951), kap. VII.
- van Herwaarden, Jan: *Erasmus a Turci, aneb je válka ospravedlnitelná?* In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 263-287.
- Hofmann, Franz: *Die chiliastische Begründung der Universalreform und die „Theologie der Versöhnung“*. In: SCeH 53 (XXV), 1995, s. 5-24.
- Hoffmann, Franz: *Über die ideologische und problemgeschichtliche Bedeutung der Anschauungen vom homo faber im Konsultationswerk J. A. Komenskýs*. In: SCeH 34 (XVII), 1987, s. 5-11.
- Hotson, Howard: *A Previously Unknown Early Work by Comenius: Disputatio de S. Domini Coena, sive Eucharistia under David Pareus, Heidelberg, 19 March 1614*. In: SCeH 52/XXIV, 1994, s. 129-144.
- Hotson, Howard: *Irenicism and Dogmatics in the Confessional Age: Pareus and Comenius in Heidelberg, 1614*. In: *The Journal of Ecclesiastical History* 46, 1995, s. 432-456.
- Hotson, Howard: *Johann Heinrich Alsted 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford – New York 2000.

Hotson, Howard: *Paradise postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarism*. Dordrecht – Boston – London 2000.

Hušek, Vít: „Nedokonalá dokonalost odpovídající lidské křehkosti“. *Pojetí člověka u Jeronýma*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 69-76.

Chvátal, Ladislav: *Der Mensch als Mikrokosmos in den Werken Gregors von Nyssa*. In: *Byzantino – Slavica. Revue internationale des études byzantines*. LXII 2004, s. 47-70.

Chvátal, Ladislav: *Kdo jsme my? Aneb hledání lidské přirozenosti v Plótinově pojednání I 1 [53]*. In: Chvátal, Ladislav – Hušek, Vít (eds.): „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno 2008, s. 54-64.

Jung, Carl Gustav: *Paracelsica*. Praha 2002.

Kalivoda, Robert: *Husitská epocha a J. A. Komenský*. Praha 1992.

Kalivoda, Robert: *K povaze praxeologického myšlení J. A. Komenského*. In: SCeTH 29 (XV), 1985, s. 55-60.

Kalivoda, Robert: *Komenského pojem emendace a reformační myšlení*. In: SCeTH 35 (XVIII), 1988, s. 35-50.

Kalivoda, Robert: *Význam J. A. Komenského pro rozvoj novodobé filozofie*. In: SCeTH 29 (XV), 1985, s. 113-119.

Karčík, Filip: *Polidštění světa a zbožštění člověka v antické filosofii*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 17-28.

Karčíková, Lenka: *Přirozenost završená vůlí: Augustin a Origenes*. In: Chvátal, Ladislav – Hušek, Vít (eds.): „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno 2008, s. 91-108.

Karčíková, Lenka: *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha 1999.

Kišš, Igor: *Utopické a reálné humánné prvky v chiliazme J. A. Komenského*. In: SCeTH 67-68 (XXXII), 2002, s. 44-51.

Klosová, Markéta: *Dva modely dokonalé společnosti. Andreae a Komenský*. In: SCeTH 80 (XXXVIII), 2008, s. 63-73.

Klosová, Markéta: *O Předehře pansofie a jejím Objasnění*. In: Komenský, Jan Amos: *Předehra pansofie. Objasnění pansofických pokusů*. Praha 2010, s. 7-27.

Klosová, Markéta: *Osobní a literární vztahy Jana Amose Komenského k Johannu Valantinu Andreae*. In: Prázný, Aleš – Schifferová, Věra (edd.): *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice 2009, s. 117-131.

Kolářová, Lucie: *Erasmovy teologické pozice v kontextu polemiky s Lutherem*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 168-184.

Kołąkowski, Leszek: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1965.

Kopecký, Jaromír – Patočka, Jan – Kyrášek, Jiří: *Jan Amos Komenský. Nástin života a díla*. Praha 1957.

Kopecký, Milan: *Komenský jako umělec slova*. Brno 1992.

Kopp, Christian: *Die Gestalt des Elia in den Clamores Eliae (Ein Betrag zur Verwendung der Bibel in den Schriften des Comenius)*. In: SCeTH 69-70 (XXXIII), 2003, s. 5-21.

Koudelka, Martin: *Andělský svět Jana Amose Komenského a učení Dionysia Areopagity*. In: SCeTH 77-78 (XXXVII), 2007, s. 84-90.

- Kožmínová, Drahomíra: *K etice Erasma a Komenského*. In: SCetH 35 (XVIII), 1992, s. 133-136.
- Kristeller, Paul Oskar: *Osm filosofů italské renesance*. Praha 2007.
- Kristeller, Paul Oskar: *The Dignity of Man*. In: Týž: *Renaissance Thought and Its Sources*. New York 1979, s. 169-181.
- Kubáč, Vladimír: *Komenský, Starý zákon a Židé*. In: SCetH 51 (XXIV), 1994, s. 21-24.
- Kučera, Zdeněk: *Komenského konkrétní antropologická irenika*. In: SCetH 33 (XVII), 1987, s. 127-131.
- Kučera, Zdeněk: *Komenský teolog*. In: SCetH 46-47 (XXII), 1992, s. 37-59.
- Kumpera, Jan: „*Jaké dobro nám doporučuješ? – Svobodu.*“ *Komenského politické ideály – utopie tehdy i nyní?* In: SCetH 89-90 (XXXIII), 2013, s. 4-19.
- Kumpera, Jan: *Jan Amos Komenský. Poutník na rozhraní věků*. Ostrava 1992.
- Kumpera, Jan: *Komenský a angličtí utopisté*. In: SCetH 35 (XVIII), 1988, s. 197-206.
- Kumpera, Jan: *Turci v politicko-náboženských představách Komenského*. In: SCetH 51 (XXIV), 1994, s. 158-165.
- Kvačala, Ján: *K historii slova pansophos, pansophia*. In: AJAK V, 1922, s. 38-39.
- Kyralová, Marie: *Comenius' Apologie seiner eigenen Latinität*. In: AC 2 (XXVI), 1970, s. 221-227.
- Kyralová, Marie: *Definice člověka u Komenského*. In: SCetH 29 (XV), 1985, s. 49-54.
- Kyralová, Marie: *K vývoji vztahů mezi J. A. Komenským a J. V. Andreaem*. In: SCetH 35 (XVIII), 1988, s. 151-159.
- Kyralová, Marie: *Obraz člověka u Komenského*. In: Prázný, Aleš – Schifferová, Věra (edd.): *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice 2009, s. 103-116.
- Lagrée, Jacqueline: *Hugo Grotius a zásady právního řádu mezi národy*. In: SCetH 57-58 (XXVII), 1997, s. 118-133.
- Lochman, Jan Milič: *Comenius as Theologian*. In: AC 10 (XXXIV), 1993, s. 35-47.
- Lochman, Jan Milič: *Chiliasmus versus. Eschatologie und Weltgestaltung in der Perspektive des Comenius*. In: *Theologische Zeitschrift* 1979, s. 275-282.
- Ludvíkovský, Jaroslav: *Komenského Praecognita Pansophica*. In: AJAK XVI-2, 1957, s. 152-174.
- Malíšek, Vladimír: *Fyzikální obraz světa v době a díle Komenského*. In: SCetH 46-47 (XXII), 1992, s. 191-206.
- Matlová, Jana: *Problémy jazyka a stylu Komenského díla De rerum humanarum emendatione consultatio catholica z hlediska vznikajícího českého překladu*. In: SCetH 38 (XIX), 1989, s. 221-226.
- Michalík, Jiří: *Člověk jako mikrokosmos v pozdní renesanci. Dílo Roberta Fludda*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 125-138.
- Michel, Gerhard: *Pädagogische Utopien im 17. Jahrhundert (Andreae, Comenius, Ratke)*. In: AC 7 (XXXI), 1987, s. 61-75.
- Miller, Arlene A.: *The Theologies of Luther and Boehme in the Light of Their Genesis Commentaries*. In: *Harvard Theological Review* 2 (63), 1970, s. 261-303.
- Miškovská-Kozáková, Vlasta Tatjana: *Comenius's Linguistic Theory and Experiment*. In: AC 4/2 (XXVIII/2), 1979, s. 291-319.
- Miškovská-Kozáková, Vlasta Tatjana: *Comenius philosophe du langage*. In: SCetH 10 (V), 1975, s. 21-58.

- Miškovská-Kozáková, Vlasta Tatjana: *K tak zvanému utopismu Komenského*. In: SCetH 20 (IX), 1979, s. 66-68.
- Mištinová, Anna: *Vives and Comenius – Reformers of European Education: Background and Parallels*. In: AC 20-21 (XLIV-XLV), 2007, s. 153-165.
- Molnár, Amedeo: *Réflexion sur l'aspect chiliaste de la Consultation coménienne*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 103-112.
- Mout, Nicolette: *Calvinoturcismus und Chiliasmus im 17. Jahrhundert*. In: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Band 14, 1988, s. 72-84.
- Mout, Nicolette: *Comenius, Descartes and Dutch Cartesianism*. In: AC 3 (XXVII), 1972, s. 239-243.
- Müller, Hans-Joachim: *The Dimensions of Religious Toleration in the Eirenicism of Jan Amos Comenius (1642-1645)*. In: AC17 (XLI), 2003, s. 99-116.
- Müller, Hans-Joachim: *Von der Notwendigkeit der Praxis. Friedensdenken und irenisches Handeln. Comenius und das Colloquium Charitativum*. In: SCetH 79 (XXXVIII), 2008, s. 397-421.
- Navrátil, Martin: *Órigenés. O svobodě volby*. Olomouc 2007.
- Nejeschleba, Tomáš: „*Kníže svornosti*“ *Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*. In: *della Mirandola, Giovanni Pico: O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha 2005, s. 7-50.
- Nejeschleba, Tomáš: *Struktura a triády. Ke zhodnocení významu filozofie J. A. Komenského Pavlem a Karlem Flossovými*. In: SCetH 63-64 (XXX), 2000, s. 36-41.
- Neval, Daniel: *Comenius und die Ökumene – zwischen Wahrheit und Beliebigkeit*. In: SCetH 61 (XXIX), 1999, s. 24-47.
- Neval, Daniel: *Ein ganz besonderer Streitapfel. Comenius' Bezug zur Tradition dargestellt am Beispiel des Abendmahles*. In: AC 15-16 (XXXIX-XL), 2002, s. 85-106.
- Novák, Jan V. – Hendrich, Josef: *Jan Amos Komenský. Jeho život a spisy*. Praha 1932.
- Nováková, Julie: *Comenius' De Rerum Humanarum Emendatione Consultatio Catholica from a philologist's point of view*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 213-220.
- Nováková, Julie: *Comenius's first Report on Perpetual Motion*. In: AC 4/2 (XXVIII/2), 1979, s. 389-406.
- Nováková, Julie: *Das Problem des Lateins Komenskýs*. In: AC 3 (XXVII), 1972, s. 411-419.
- Nováková, Julie: *Dva komeniologické dodatky*. In: SCetH 28 (XIV), 1984, s. 76-84.
- Nováková, Julie: *Jazyk latinských spisů J. A. Komenského*. In: SCetH 13 (VI), 1976, s. 45-50.
- Nováková, Julie: *Sociálně-politické názory a tužby Komenského v Clamores Eliae (1665-1670)*. In: SCetH 16 (VII), 1977, s. 47-62.
- Nováková, Julie: *Spisy Komenského o perpetuum mobile*. In: SCetH 12 (VI), 1976, s. 28-48.
- Nowakowski, Dawid: *Absolutnie wolny? Wolność człowieka w filozofii Giovanniego Pico della Mirandoli*. In: *Acta universitatis Lodziensis – Folia Philosophica* 24 (2011), s. 9-18.
- Palouš, Radim: *J. A. Komenský – náboženský myslitel*. In: SCetH 51 (XXIV), 1994, s. 7-12.
- Palouš, Radim: *Komenského boží svět*. Praha 1992.
- Patočka, Jan: *Campanella a Komenský*. In: *Týž: Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 584-585.
- Patočka, Jan: *Cusanus a Komenský*. In: *Týž: Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 59-85.
- Patočka, Jan: *Didaktika a pansofie. Studie k filozofii výchovy J. A. Komenského. Monografie z pozůstalosti*. In: *Týž: Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 11-216.
- Patočka, Jan: *Doslov [ke knize Gentium salutis reparator – Posel míru a blaha národů]*. In: *Týž: Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 125-137.

- Patočka, Jan: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 164-231.
- Patočka, Jan: *Josef Hendrich: Comeniana*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 328-333.
- Patočka, Jan: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útěšných ke Všeobecné poradě*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 223-270.
- Patočka, Jan: *[Komenského Všeobecná porada]*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 536-541.
- Patočka, Jan: *Komenského Všeobecná porada*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 149-211.
- Patočka, Jan: *Komenský – Kusánský – Descartes. Nedokončená monografie z pozůstalosti*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 219-362.
- Patočka, Jan: *Komenský a Bacon*. In: Týž: *Komeniologické studie III*. Praha 2003, s. 542-583.
- Patočka, Jan: *Komenský a hlavní filosofické myšlenky 17. století*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 138-150.
- Patočka, Jan: *Komentáře ke spisům z díla Opera didactica omnia*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 251-257.
- Patočka, Jan: *Mezihra na prahu moderní vědy: Cusanus a Komenský*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 134-148.
- Patočka, Jan: *Nad komeniologickou prací Dmytra Čyževského*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 322-326.
- Patočka, Jan: *Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 91-116.
- Patočka, Jan: *Několik poznámek k článku Josefa Tvrdého: Komenský a Descartes*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 64-69.
- Patočka, Jan: *O nový pohled na Komenského*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 11-21.
- Patočka, Jan: *O pozdních pedagogických spisech Komenského*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 117-124.
- Patočka, Jan: *O významu Všeobecné porady o napravení věcí lidských pro celkové dílo a oceňování J. A. Komenského*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 128-133.
- Patočka, Jan: *O vzniku a stavbě díla Opera didactica omnia*. In: Týž: *Komeniologické studie I*. Praha 1997, s. 232-250.
- Patočka, Jan: *Přítomný stav bádání o Komenském*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 7-63.
- Patočka, Jan: *Vývoj pedagogického myšlení Komenského ve všenápravném období*. In: Týž: *Komeniologické studie II*. Praha 1998, s. 70-107.
- Pešková, Jaroslava: *Der Natur- und Natürlichkeitsbegriff im Werk J. A. Komenskýs*. In: AC 7 (XXXI), 1987, s. 27-36.
- Pešková, Jaroslava: *Jan Amos Komenský ve světle nového bádání*. In: SCetH 46-47, 1992, s. 25.
- Polišenský, Josef: *Comenius, the Angel of Peace and the Netherlands in 1667*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 59-66.
- Popelová, Jiřina: *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*. Praha 1958.
- Popelová, Jiřina: *Komenského filozofie ve vztahu k filozofickým systémům 17. století*. In: SCetH 30 (XV), 1985, s. 16-20.

- Popelová, Jiřina: *Pojetí lidské přirozenosti u J. A. Komenského*. In: *Pedagogika – Časopis pro pedagogické vědy* 5 (XX), 1970, s. 679-691.
- Přivratská, Jana: *Evropský myšlenkový vývoj jako inspirační zdroj Komenského pojetí jazyka*. In: *SCetH* 30 (XV), 1985, s. 21-32.
- Přivratská, Jana: *K filozofické povaze univerzálního jazyka J. A. Komenského*. In: *SCetH* 29 (XV) 1985, s. 163-167.
- Přivratská, Jana: *Panglottia – the Universal Reform of Language*. In: *AC* 5 (XXIX), 1983, s. 133-142.
- Přivratská, Jana: *The Methodological Approach in the Linguistic Studies of Comenius*. In: *AC* 7 (XXXI), 1987, s. 91-102.
- Rajchl, Rostislav: *Několik poznámek k pojetí Boha v kosmologii*. In: *SCetH* 51 (XXIV), 1994, s. 117-123.
- Ransdorf, Miloslav: *Johann Valentin Andreae (Přehled historiografie a profil jeho myšlení)*. In: *SCetH* 35 (XVIII), 1988, s. 17-29.
- Rattansi, P. M.: *The Comenian natural philosophy in England*. In: *SCetH* 1 (I), 1971, s. 9-21.
- Recinová, Monika: *Antropologické koncepce církevních otců přelomu 2. a 3. století v souvislosti s naukami o vzkříšení těla*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 55-67.
- Ricken, Friedo: *Věčné hledání v přirozenosti člověka*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 9-16.
- Russell, Frederick H.: *The Just War in Middle Ages*. Cambridge 1975.
- Sanetrník, David: *Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem*. In: Rotterdamský, Erasmus: *O svobodné vůli – De libero arbitrio*. Praha 2006, s. 7-103.
- Schadel, Erwin: *Komenskýs Emendationstriadik im reformationistischen und speziell sozinianischen Umfeld*. In: *SCetH* 35 (XVIII), 1988, s. 91-111.
- Schaller, Klaus: „*Fromme Wünsche dieser Art fliegen nicht auf den Mond*.“ *Das Utopische im Werk des J. A. Comenius*. In: *AC* 10 (XXXIV), 1993, s. 9-23.
- Schaller, Klaus: *Komenského Clamores Eliae jako poučný politicko-pedagogický text*. In: *SCetH* 16 (VII), 1977, s. 62-76.
- Schaller, Klaus: *Komenskýs Humanismus*. In: *SCetH* 1 (I), 1971, s. 25-35.
- Schiffler, Ljerka: *Humanizam bez granica: hrvatska filozofija u europskom obzoru*. Zagreb 1992.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Apokalypse und Millenarismus im Dreißigjährigen Krieg*. In: *1648 – Krieg und Frieden in Europa*. Bd 1. Münster 1998, s. 259-263.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Comenius's politische Apokalyptik*. In: *SCetH* 67-68 (XXXII), 2002, s. 52-69.
- Skutil, Jan: *John Milton a Jan Amos Komenský*. In: *SCetH* 55-56 (XXVI), 1996, s. 70-76.
- Sokol, Jan (usp.): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha 2000.
- Soudilová, Věra: *K teologickoetickému aspektu Komenského irénismu*. In: *SCetH* 51 (XXIV), 1994, s. 25-29.
- Soudilová, Věra: *Philosophische Grundlagen des Irenismus bei J. A. Comenius*. In: *AC* 9 (XXXIII), 1991, s. 25-41.
- Sousedík, Stanislav: *Einige Züge der Philosophie des J. A. Comenius und deren bisher unberücksichtigten Quellen*. In: *AC* 4/1 (XXVIII/1), 1979, s. 79-115.

- Sousedík, Stanislav: *Filosofie v Českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*. Praha 1997.
- Sousedík, Stanislav: *J. A. Komenský und die Philosophie in den Böhmischen Ländern im 17. Jahrhundert (Beitrag zur gegenständlichen Problematik)*. In: AC 6 (XXX), 1985, s. 37-44.
- Sousedík, Stanislav: *K filosofickým základům Komenského výchovné soustavy*. In: Týž: *O co šlo? Články a studie z let 1965–2011*. Praha 2012, s. 95-109.
- Sousedík, Stanislav: *Komenského filosofie v souvislostech myšlenkového vývoje doby*. In: SCetH 8-9 (IV), s. 15-38.
- Sousedík, Stanislav: *Komenský jako theolog*. In: Týž: *O co šlo? Články a studie z let 1965–2011*. Praha 2012, s. 85-93.
- Sousedík, Stanislav: *Pojetí lidské přirozenosti v německé a české reformaci*. In: SCetH 35 (XVIII), 1988, s. 51-57.
- Sousedík, Stanislav: *Univerzální jazyk v české filozofii 17. století*. In: SCetH 40 (XX), 1990, s. 42-73.
- Sousedík, Stanislav: *Valerián Magni. (Jeho život a vztahy k J. A. Komenskému)*. In: SCetH 21 (IX), 1979, s. 5-64.
- Steiner, Martin: *Das Verhältnis Komenskýs zu den christlichen Kirchen*. In: AC 13 (XXXVII), 1999, s. 51-71.
- Steiner, Martin: *Erasmus Rotterdamský ve spisech J. A. Komenského*. In: SCetH 35 (XVIII), 1992, s. 144-150.
- Steiner, Martin: *Komenského latina*. In: SCetH 38 (XIX), 1989, s. 200-208.
- Steiner, Martin: *Komenský a nadkonfesijní křesťanství*. In: SCetH 51 (XXIV), 1994, s. 139-142.
- Steiner, Martin: *Labyrinthus – Emendatio – Paradisus*. In: SCetH 67-68 (XXXII), 2002, s. 85-88.
- Svatoš, Martin – Svatoš, Michal: *Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Praha 1985.
- Svatoš, Michal: *Recepte díla Erasma Rotterdamského v českých zemích od 16. do 19. století*. In: Nejeschleba, Tomáš – Makovský, Jan (eds.): *Erasmovo dílo v minulosti a současnosti evropského myšlení*. Brno 2012, s. 313-322.
- Škarka, Antonín: *Komenskýs Schrift Clamores Eliae als Variante der Consultatio*. In: AC 1 (XXV), 1969, s. 203-211.
- Tichý, Ladislav: *Janova Apokalypsa a konec světa*. In: *Teologické texty 2* (2001), s. 46-49.
- Turnbull, G. H.: *Hartlib, Dury and Comenius: Gleanings from Hartlib's Papers*. London 1947.
- Tvrđý, Josef: *Komenský a Descartes*. In: AJAK XVIII, 1959, s. 1-15.
- Uher, Boris: *Pojetí člověka v Komenského pedagogických spisech*. In: SCetH 29 (XV), 1985, s. 137-140.
- Urbánek, Vladimír: *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. České Budějovice 2008.
- Urbánek, Vladimír: *J. A. Comenius' Anti-Machiavellianism*. In: AC 11 (XXXV), 1995, s. 61-70.
- Urbánek, Vladimír: *Politické myšlení Komenského a Campanelly: antimachiavellismus a univerzální monarchie*. In: SCetH 89-90 (XXXIII), 2013, s. 83-91.
- Urbánek, Vladimír: *The Network of Comenius' Correspondents*. In: AC 12 (XXXVI), 1997, s. 63-78.
- Válka, Josef: *Ctibor Tovačovský z Cimburka – O právě duchovním. (K církevněpolitickým důsledkům husitské revoluce na Moravě)*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 229-235.
- Válka, Josef: *Descartes a Komenský ve změně myšlenkových paradigmat na prahu moderny*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 335-343.

- Válka, Josef: *Glosy k interpretaci sociálního myšlení J. A. Komenského*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 293-306.
- Válka, Josef: *Komenského pojetí politiky a pokus o překonání machiavelismu*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 283-292.
- Válka, Josef: *Komenského sociální a politické myšlení v Konzultaci*. In: SCetH 57-58 (XXVII), 1997, s. 36-53.
- Válka, Josef: *Komenský a nadkonfesijní křesťanství*. In: SCetH 51 (XXIV), 1994, s. 124-130.
- Válka, Josef: *Komenský v evropské kultuře 17. století*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 345-350.
- Válka, Josef: *Obsah pojmů národ a vlast u Komenského. (K otázce Komenského „moravanství“)*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 269-281.
- Válka, Josef: *Politika a nadkonfesijní křesťanství Viléma a Jana z Pernštejna*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 249-260.
- Válka, Josef: *Tolerance či koexistence? (K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století)*. In: Týž: *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*. Brno 2005, s. 237-248.
- Voigt, Uwe: *Illegitime Säkularisierung oder berechtigte Selbstverweltlichung? Die Bedeutung der ‚Via lucis‘ für die Geschichtsauffassung des Comenius*. In: SCetH 51 (XXIV), 1994, s. 45-65.
- Webster, Charles: *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626-1660*. London 1975.
- Wernisch, Martin: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch. Text a dějinný kontext*. Praha 2007.
- Wernisch, Martin: *Politické myšlení evropské reformace*. Praha 2011.
- Widmann, Michael: *Wege aus der Krise. Johann Valentin Andreae und Johann Amos Comenius*. In: SCetH 79 (XXXVIII), 2008, s. 93-112.
- Wienecke, Johann: *Die Gesellschaftlichen Lehren der Herborner Hohen Schule zur Studienzeit Comenius*. In: SCetH 5 (III), 1973, s. 35-66.
- Wollgast, Siegfried: *Zwei unterschiedliche Weltbildansätze bei J. V. Andreae und J. A. Comenius*. In: AC 8 (XXXII), 1989, s. 17-25.
- Zemek, Petr: *Biblická a raně křesťanská eschatologie, kořeny milenarismu*. In: SCetH 67-68 (XXXII), 2002, s. 89-106.
- Žemla, Martin: *Jakub Böhme a problém zla*. In: *Jednota a mnohost. Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn 'Arabí. Sborník textů z česko-německého filosofického kolokvia*. Praha 2002, s. 85-109.
- Žemla, Martin: *Paracelsovo pojetí člověka (a jeho předobrazy v díle Pika della Mirandola a Marsilia Ficina)*. In: Nejeschleba, Tomáš – Němec, Václav – Recinová, Monika a kol.: *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*. Brno 2011, s. 113-124.
- Žemla, Martin: *Theologia Deutsch: brisante Ideen zwischen „deustcher Mystik“*. In: AC 22-23 (XLVI-XLVII), 2009, s. 9-57.

SUMMARY

The Philosophical-theological Concept of Man in the Emendatory Work of John Amos Comenius

In *Consultatio catholica* human being is presented as a being determined by its own and unique nature. Yet this nature is based on man's free and unlimited will, in other words, on the unlimitedness of man's existence. Man is thus described as *creatura indeterminata, in infinito infinite seipsam agens*. In his work, which, from the terminological point of view, is not homogenous, we can see that Comenius presents the human mind as the aspect that raises man over the other parts of the material world. Human mind, the most accurate imprint of God's image in man, is characterized by the triune and inseparable connection between its three parts – *voluntas, ratio (intellectus)* and *facultates operativae*. The will is then set to be the middle and even the central part of the mind. In *Mundus materialis* Comenius adds to his anthropological system, based so far on the effort to prove autonomy and unlimitedness of the free will, another important aspect: Jan Amos tries to show that for the emendation of human affairs as well as for the realisation of the ultimate aim of man (i.e. attainment of salvation and the eternal life) it is necessary to voluntarily give up one's own free will (*resignatio*) and to subordinate that will to the will of God.

However, this concept is not characteristic for the whole *Consultatio*. In *Panaugia*, which was already written in the early 1640s, we can trace a strong influence of Comenius' earlier opinions when the author preferred reason over will. The same goes for the writing *Via lucis* which was written at the very beginning of the 1640s and became a template for *Panaugia*. If we analyse other relevant works (that is, those concerning the philosophical-theological views of Jan Amos on man) which were written after *Via lucis* and *Panaugia*, we can see that every writing composed after 1646 adopts the concept of man described in *Consultatio catholica* almost completely. In the treatises *Angelus Pacis*, *Unum necessarium*, *Janua rerum reserata* and *Clamores Eliae*, we can find only slight and insignificant modifications or intensifications of the original concept. In *Clamores Eliae*, for example, there is incorporated the topic of Elijah or the idea of construction of perpetual motion.

However, the fundamental concept of man as a being identified with his infinite and boundless nature, a being endowed with infinite mind and its three infinite parts led by the free will, a being that has to voluntarily give up its own free will and subordinate it to the will of God for a possibility of salvation – this fundamental concept remains in essence unaltered. In the second half of the 1640s, we can say undoubtedly, the Comenius' philosophical-theological concept of man matures into its final shape.