

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOSOFIE

O vztahu pokory a pýchy

(About the Relationship of Humility and Pride)

Magisterská práce

Autor práce: **Pavel Smetana**

Vedoucí práce: **Prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.**

Obor a forma studia: UT, prezenční

Praha 2014

Poděkování

Neboť dle mého názoru každá tvůrčí činnost velmi závisí ve vztazích člověka s jeho okolím, je docela dobře možné, že zde někoho opomenu. Chci tímto říci, že děkuji i těm opomenutým.

Ale jmenovitě bych rád poděkoval profesorce Anně Hogenové, jakož i vůbec celé Husitské teologické fakultě – pedagogům i studentům – za inspiraci a dialog. Děkuji své rodině, zejména své matce Růženě Smetanové za to, že mne vychovali tak, že jsem se nakonec octl tam, kde nyní jsem a jsem rád. Děkuji Jiřímu Flamovi a Rudolfu Bittnerovi za všechnen ten čas, po který se už známe a za diskuse se slovy i beze slov. Děkuji Kamile Kutákové za všechny rozmluvy o hudbě a za velikou inspiraci při jejím chápání a hledání. Děkuji Vítovi Kloučkovi za naše hudební meditace, děkuji kolegům z kapely za všechno to naše hraní. Děkuji Martině Nývltové za podporu a Elišce Kubínové za přístřeší a skvělé diskuse při psaní této práce. Děkuji všem kamarádům a také lidem, kteří mne nemají rádi za to, že mi dali sílu. V neposlední řadě také samozřejmě děkuji autorům všech knih, které jsem kdy v životě četl. Děkuji kočce Lucii za tichou duševní společnost a podporu. Děkuji všem transcendentálním entitám, jež na mě mají účast, děkuji Bohu.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracoval samostatně a použil pouze uvedené prameny a literaturu spolu se svojí úvahou a inspirací vnitřním i vnějším světem. Současně dávám svolení k jejímu zapůjčování a používání ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Sokolově dne 12. prosince 2014

Pavel Smetana

Anotace

Tato práce se zabývá zkoumáním pokory z pohledu její nepostižitelnosti – nedefinuje pokoru a ani se o to nesnaží. Naopak obchází okolo fenoménu pokory a porůznu na něj ukazuje. Využívá k tomu příkladů zejména z díla Komenského, na něž navazuje prostřednictvím paralel například viděných u Junga, Foucaulta, Berďajeva, Jüngera, Drewermanna a dalších autorů. Vymezuje pokoru oproti pýše na příkladu odlišnosti „epoché“ u Descarta a Komenského, pýcha je v podstatě spatřována tam, kde člověk neponechává žádnou nesamozřejmost a zcela pohltí svět svým úsudkem; je zde též využita Husserlova kritika Descartova pojetí epoché; z tohoto pohledu je zmiňována také kritika Machiavelliho u Komenského. Odtud práce princip pokory spatřuje v blízkosti principu víry, nebo alespoň obecného vědomí vyšší instance než jakou je člověku jeho vlastní vědomí. Princip pokory je blízký také principu milosti – pro taková zpříkladnění práce pojednává také o Simone Weil a jejím náhledem tíže a milosti; milost je z tohoto pohledu nesamozřejmý krok mimo výkonovou stránku lidského světa. Práce se zmiňovanými jevy zabývá jednak na úrovni pojmání světa, později na úrovni náhledu na lidství (člověk se člověkem teprve stává, je-li lidský) a nakonec naznačuje vazbu pokory k přesahu prostého lidského životního horizontu, ke smrti – coby jasnému, člověkem přímo neovlivnitelnému bodu lidského bytí a zejména konci světské pýchy. K popisu fenoménu smrti práce využívá především *Tibetskou knihu mrtvých* a knihu *Doteky duše* od profesora Sadka. Upozorňuje se tu v podstatě na, v těchto dílech pojednávány, vztah reciprocity mezi životem a smrtí, z něhož plyne transcendence pokory. V prosté pokoře se zde spatřuje veliká důležitost, neboť takováto „nepojatelná“ pokora vyjadřuje obraz lidského spění výše, aniž by člověk upadal do egoismu či jiných -ismů, za lidského života a dá-li Bůh, snad i po smrti.

Summary

This thesis deals with the research of humility from the view of its elusiveness – it does not define humility and it also does not even try to do so. Conversely, it walks around the phenomenon of humility and points at it in different ways. It uses examples, mostly from works of Comenius, and builds it with parallels from works of Jung, Foucault, Jünger, Drewermann and some other authors. It delimits humility against pride at example of different view of „epoché“ in works of Comenius and Descartes; pride is basically seen where human does not leave any unnaturalness and completely absorbs the world by his own opinion; work also uses Husserl’s criticism of Descartes’ view of „epoché“ and Comenius’ criticism of Machiavelli is also mentioned. Thence, the thesis sees the principle of humility in a close relation with the principle of faith or simply with the knowledge of the principle of some higher instance than the human’s own sense is. The principle of humility is also nearby to the principle of grace – for this example the thesis researches Simone Weil’s concept of „weight and grace“; grace from this point of view is an unpredictable step outside the performance-based part of human life. This thesis deals with mentioned phenomena at first at the level of the visions of the world, later at the level of visions of human (human must turn to be a human by getting humanity) and finally it indicates relation of humility to a overlap of a simple human life horizon – to death, as an elementary and clear end of human’s possibilities where human’s influence seems to be ending and the pride also. For the description of the phenomenon of death, this work operates with *The Tibetan book of the death* and professor Sadek’s work *The touches of the soul*. These books point to a relation of reciprocity between life and death, from which follows the transcendence of humility. In simple humility a great importance is seen here, for such an unfitted humility expresses an image of human’s way higher, without falling to the egoism or other -isms, at the time of human’s life and if God allows, also after it.

Klíčová slova

pokora, pýcha, milost, analogie, mystika, moc, Bůh, umění, blízkost, smrt, ekonomie, ekologie, alchymie

Keywords

humility, pride, grace, analogy, mysticism, power, God, art, proximity, death, economy, ecology, alchemy

Obsah

Poděkování	2
Prohlášení	3
Anotace	4
Klíčová slova	6
Obsah	7
Úvod	8
1. Země (o fenoménu světa a pohledu na vyšší svět prostřednictvím analogií u Komenského a obhajoba tohoto pohledu skrze neúplnost pohledu karteziánského).....	12
1. 1 Komenského <i>Hlubina</i> a symboly – vybraná východiska jevení se světa u Komenského a možnosti jejich výkladu a analogie Božího řádu s řádem tvarů viditelné přírody.....	12
1. 2 Komenského živly a principy – obrazy oku méně patrné – příklad pohledu na svět jako fenomén a hlubinu tajemství.....	17
1. 3 Jazyk analogií jako jazyk pohledu na fenomény, Komenský jako filosof pokory.....	19
1. 4 Meditace o sobě, či meditace o světě?.....	23
1. 5 Odhlédnutí od objektivní platnosti světa u J. A. Komenského.....	29
2. Člověk (pokora jako cesta k lidství).....	36
2. 1 Nitro lidského omylu a ztracenost ve všemožných labyrintech – Všudybud a Mámil – a únik před nimi.....	36
2. 2 Člověk a zvíře – složení, místo ve světě a co z toho plyne – úvaha a polemika nad Komenského výměrem z <i>Porady</i>	48
2. 3 Stávání se člověkem, krize víry a krize nemoci.....	52
3. Nebe (o spění člověka dále a výše).....	58
3. 1 Rovina společenská, kultivace a vývoj lidské pospolitosti pro společnost celku.....	58
3. 2 Člověk uprostřed lidí, společnost přízemní a společnost milosti.....	64
3. 3 Smrt a k nutnosti nepřehlížení smrti podle <i>Tibetské knihy mrtvých</i> a profesora Sadka, oproštění duše od všech zbytečných případků jako příklad pro život na zemi.....	70
Závěr	78
Seznam zdrojů	82

Úvod

Na začátku práce bych rád nejprve objasnil metodu, již zde používám. Práce se nesnaží vytvořit dějinný přehled reflexí pokory a pýchy, nejde o práci historickou. Tam, kde se zabývám historickými daty, snažím se spíše nalézt nadčasovou a nenuceně zobecňující podporu pro myšlenky o pokoře a pýše, jejichž ráz se snažím zobrazit pokud možno v jisté nadčasovosti.

Zároveň si práce neklade za cíl vytvoření nějaké metody pro rozpoznání toho, co by snad šlo považovat za pokoru a co nikoliv. Pokora je ukazována vlastně právě ve své neuchopitelnosti a jisté nedefinovatelnosti, aby nedošlo jednak k její redukci na pouhou psychickou funkci a aby tudíž zároveň vynikl její hluboce spirituální, v nejvyšší hloubce nepojmenovatelný rozměr. K dosažení tohoto cíle práce používá zkoumání vybraných jevů z lidského světa, které se k pokoře porůznu odkazují a vedou zvědavého pozorovatele vlastně správným směrem ve smyslu žitého citlivého zkoumání a nakonec snad i lepšího porozumění vlastnímu životu – je to práce v tomto smyslu fenomenologická.

První část práce, nazvaná „Země“, se zabývá zejména Komenského metodou analogií fenoménů ze světa hmotného s fenomény světa Ducha. Uvádí různé příklady z Komenského díla, které ukazují, kterak pozorováním světa kolem sebe můžeme spatřit různé odkazy k Bohu a vyšším pravdám. Podobná analogická metoda je tu pojednávána také skrze Junga, který ji zmiňuje v souvislosti s jazykem alchymie (tedy jazykem živelů a jejich interakcí a přenosu vlastního lidského duchovního díla do práce se světem hmotným) a skrze Foucaulta, který v *Dějínách šílenství* píše o podobném jazyku, používaném novověkými lékaři v souvislosti s příčinami nemocí. U všech těchto metod jsou shledávány podobnosti a práce se snaží dotknout otázky pravdivosti, ryzosti, takových pohledů na svět, přičemž jejich východiska se snaží vzít vážně, jako jistou (možná někdy nevědomky učiněnou) snahu o zření fenoménů světa bez předsudků (zejména zde v souladu s interpretacemi z Foucaulta a Junga) a považuje je za pokorná v tom smyslu, že se snaží předejít světu jako projekci vlastního já a naopak objevit svět, jak se nám nabízí, v jeho nesamozřejmosti.

V první části práce se též snažím na základě tohoto pohledu obhájit Komenského pohled víry před Descartovským pohledem „rozumu“ – je to vlastně otázka vytváření základních jistot. Karteziánský pojem rozumu podrobují kritice, coby příliš zaměřený na vlastní lidské já; stavící jistotu na příliš vratkých základech jeho hranic, bez snahy o pochopení okolních jevů, jež jsou coby smyslová data Descartem podrobována nesporně větší skepsi než lidský svět vnitřní. Vycházím zde zejména z kritiky Husserlový. Práce pak následně pojednává o Komenského *Labyrintu* jako o díle snažícím se též o určité epoché a klade si za cíl jej obecně porovnat s Karteziánskou skepsí a objevit přednosti Komenského

přítakání víře, kterým *Labyrint* končí. Pohled víry je zde primárně považován za vedoucí k pokoře – je-li důsledně dodržován – zatímco u základů Karteziánské skepse se práce spíše snaží varovat v opatrném odstupu, aby z nich v implantování vlastního já do podoby jediné jistoty právě nevyrašila pýcha.

Druhá část práce, pojmenovaná „Člověk“, se přesouvá od zkoumání světa a náhledů na něj více k pohledu člověka na sebe samého a na lidskou společnost. Jsou zde popisována a srovnávána (viz dále) další blízká pojetí, která se vážou k myšlenkám z první kapitoly a doplňují úvahu o společenský rozměr. Jako základní linii k tomu používám opět zejména díla J. A. Komenského (především *Labyrint*) a hledám paralely a protiklady k pohledům odtud plynoucím. Nejprve se tu práce zabývá principem klamu a jeho přítomnosti v člověku a lidské společnosti, analyzuje tedy postavy Všudybuda a Mámila. S těmito postavami operuje coby s „arbitry reality“ a shledává jejich vliv podobný vlivu společenské totality – k tomuto účelu využívá doplnění zejména příkladu Jüngerova *Lesního chodce* coby člověka učícího se žít mimo mlýnské kameny takových „arbitrů reality“ či Berd’ajevův koncept „antropomorfismu“ jako lidské přirozené snahy zkreslit si svět do obrazu podobného typickým předsudkům plynoucím z ustálené autority majoritního společenského zřízení. Otázkou je tu, zda oním pokorným a věřícím výhledem k lidem není právě vzdání se takového „arbitrárního“ pohledu na ně a jejich svět.

Odtud se práce dostává k jinému aspektu člověka, sice k pohledům na jeho původ a složení. Cílem je ukázat, jak se člověk liší od zvířete, respektive liší-li se vůbec. I zde práce používá Komenského výměry (*Porada*) o odlišnosti člověka od zvířat, které jsou srovnány například s podobnými pohledy Ibn Tufajlovými a zdánlivě odlišnými pohledy Eugena Drewermanna. Zde si práce klade za cíl pojmenovat, jde-li to, lidství jako cosi, co v sobě člověk musí vlastní snahou a s pomocí Boží milosti objevit či vytvořit. Také se zde používá srovnání krize víry (tedy struktury Komenského *Labyrintu*, jehož postava Poutníka vlastně po odvržení světa přijímá svět v proměnnosti skrze víru znovu a lépe) s krizí nemoci (jak o ní píše Jung), čímž se práce snaží ukázat i na potřebu krizí k vývoji lidského myšlení, cítění a v posledku lidství vůbec. Práce tímto srovnáním lne k zobrazení blízkosti lidské spirituality (Komenský) a lidské psychiky (Jung) jako blízkých světů, které se navzájem doplňují a tvoří tak i do jisté míry spolu celek.

Po této části, zaměřené na člověka, přichází část třetí, nazvaná „Nebe“, jejímž primárním cílem je snaha o nadhlédnutí obecné lidské společenské roviny a poukázání na potřebu pohybu a spění i zde, podobně jako to druhá část popisuje u jednotlivého člověka. I zde je práce inspirována Komenským. Uzavřená společenská východiska (Marx a Machiavelli) jsou zde podrobována kritice a práce si klade za cíl zdůraznění potřeby prvku víry a milosti i na rovině obecně společenské, nikoliv jen v introvertním jednotlivci. Tato

potřeba otevřených výhledů, horizontů, zde rezonuje se snahou o problematizaci jednostranných světových paradigmat (například s adorací pohledu ekonomie). Práce z tohoto pohledu kritizuje „kult pohodlí“ a zkoumá jeho souvislost s uzavřenými pohledy dneška, využívajíc k tomu kritické úvahy Bělohorského a Kellerovy, a zkoumá souvislost těchto problémů s nedostatečným rozvojem členů společnosti – jednotlivých lidí – a tak vlastně touží propojit úvahy o rozvoji společnosti s úvahami o rozvoji jednotlivce a vytvořit tak jistou syntézu, výzvu k začínání u sebe i ke snaze o celkový pohled na společenské jevy. Také se tu používá pohled Simone Weil z jejího díla *Tiže a milost* – který návazně dokumentuje potřebu sklonění se pro druhé, jakož je zde i přítomná snaha vyjevit a pojednat výhodu analogického pohledu na svět (zmiňovaného v souvislosti s první částí práce), spočívající ve zdůraznění hranice lidských možností – člověk vidí krásný a propojený svět kolem sebe a nerozumí mu, s pokorou jej tedy nemůže ničit, věří-li a vidí za ním další, duchovní souvislosti – naopak je veden ke snaze o sebezdokonalení a lepší participaci v takovém celku.

Třetí část práce se ve svém závěru dostává k tématu smrti, a hledá skrze *Tibetskou knihu mrtvých* a *Doteky duše* profesora Sadka souvislost tématu přesahu lidské existence s potřebou konání, popsaného v předchozích kapitolách. V těchto textech práce hledá odkazy k pokoře a harmonii dané i mimo lidský hmotný život. Též se tu objevují poukazy na staroegyptské hermetické traktáty (*O duši*, *Smaragdová deska*), které pojednávají propojenost horních a dolních rovin existence. Práce hledá zmiňovanou analogickou strukturu též ve vztahu života a smrti, coby snahu o zobrazení potřeby pokory i v transcendentním slova smyslu, jak ukazuje i příklad zde zmiňovaného mystika Tomáše Eduarda. Coby kritik elitářství a uzavírání moudrosti do -ismů je zde též zmíněn Egon Bondy.

Jak uvádím na začátku, nepovažuji a nechci tuto práci považovat za nějaký přehled úvah o pokoře. Pouze se snažím vytvořit úvod k pohledu na pokoru v její nepojmenovatelnosti na rovinách světa, lidské duše a snad i v nahlédnutí lidské konečnosti, která se s pokorou nevyklučuje. Chci tak poukázat z více pohledů na cosi naprosto jednoduchého a jemného, co snad ve své zranitelnosti a uhýbavosti nemohu ani přímo pojmenovávat. Všechny části práce se tak snaží dospět k jednotlivým závěrům a na vyšší úrovni se opět vrátit k prosté potřebě pokory, jak se v práci čím dál více ukazuje skrze kritiku pýchy a dalších společenských jevů, vedoucích v extrému k sebezbožštění jednotlivce na úkor druhých. K těmto úvahám jsem dospěl i docela osobní cestou, kdy jsem si na příkladech ze svého života všiml, že existuje tato rovina milosti, před níž je člověk nahý a na níž je docela krátký; kde se nemůže dopouštět úsudků, neboť ty v jádru pravdu pokory jen zamykají a nechávají vyprchat; může pouze cítit lásku a snažit se pro dobro sebe, svých

blízkých a snad i celého světa. Domnívám se, že mnoho autorů na ni již v dějinách poukazovalo, a že je opět na čase se touto prostou láskou zabývat, nechce-li se člověk utopit v naplňování svých bezuzdných potřeb, z nichž mnohé se nakonec vyjeví jako omyly.

1. Země (o fenoménu světa a pohledu na vyšší svět prostřednictvím analogií u Komenského a obhajoba tohoto pohledu skrze neúplnost pohledu karteziánského)

1. 1 Komenského *Hlubina* a symboly – vybraná východiska jevení se světa u Komenského a možnosti jejich výkladu a Komenského analogie Božího řádu s řádem tvarů viditelné přírody

Jan Amos Komenský (dále jen „Komenský“) ve druhé části své *Obecné porady o nápravě věcí lidských* (dále jen „*Porada*“) píše: „Když Bůh hodlal stvořit toto viditelné veškerenstvo, použil k tomu látku přiměřenou své všemohoucnosti, totiž NIC, čili nesmírnou a prázdnou hlubinu. Z ní vytvořil VŠECHNO.“¹ Vcelku jasně se odkazuje na stvoření z ničeho, na to, jak celý existující svět vykvetl prostřednictvím Božího Slova.

Můžeme zde nacházet paralely s biblickým podáním stvoření z Geneze², které sice ono „nic“ explicitně nezdůrazňuje – zdůrazňuje jej však právě tím, že o „ničem“ v podstatě mlčí, halíc jej do nějaké nejasné mokré podstaty, o jejímž předchozím stvoření nebyla řeč, a dále vymezuje stvoření pozitivně; což je obvyklejší pohled na Komenského coby křesťana a nutno dodat, že je to primárně i pohled Komenského, pohled v jeho dílech stále jinak a pokaždé zobrazený. Nemám zde nyní v úmyslu tento výchozí bod zkoumat nebo snad zpochybňovat, jen jej zmiňuji z důvodu nutného srovnání, které dále nepovedu v linii čistě teologické, mírou je mi spíše snaha o poukázání na Komenského přístup v jeho celkovosti a osobitosti.

Komenský byl člověkem se značnou schopností racionální kritické systematizace, jak si nelze nepovšimnout. Když se podíváme do *Orbis Pictus*³, nalezneme zde vše v ladné utříděnosti, kterou by mohly leckteré dnešní učebnice závidět. I úvod k této knize je přehledný a dosti metodický, když například upozorňuje na některá pedagogická úskalí: „Jestliže se některé věci, o nichž se tu zmiňujeme, nedají předložit zraku, bude velmi užitečné předvést je žákům přímo; na příklad barvy nebo chuti, které se tu nedaly zobrazit tiskařskou černí.“⁴ Na tomto příkladě je též dobře vidět, že Komenský není uzavřen světu zkušenosti a je v tomto smyslu člověkem pokroku své doby. Tato Komenského didaktická a praktická sdělovací schopnost prochází všemi jeho díly, i těmi veskrze intimními – vždyť i *Hlubina bezpečnosti*⁵ je dílem přehledným s krátkými, dobře oddělenými kapitolami.

¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*, 2. svazek. Praha: Svoboda 1992; s. 17

² viz Gen 1, 1

³ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Orbis pictus*. Praha: Trizonia 1991

⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Orbis pictus*. Praha: Trizonia 1991; s. 16

⁵ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927

Zároveň ale Komenský tuto racionalitu dovedl podat formou, která není na úkor poutavosti a hloubky díla, což podle některých sekundárních ohlasů byl v té době jev řídký – tak například Emanuel Rádl o době protireformace: „Nebylo na světě doby méně životné, méně citové, méně lidské, méně poetické než byla protireformace a než byly počátky novodobé filosofie. Bacon, Hobbes, Descartes, jezuité, Spinoza, Leibniz jsou chladní jako bolševici a nepoetičtí jako logaritmické tabulky (které byly v té době objeveny); a přece se v této době zrodilo heslo praktické filosofie!“⁶ Také tento veliký dar z něho činí Učitele národů, člověka, který ve své době nemohl „zapadnout“ do stereotypu a svědčí o jeho duchu, jenž dovedl spojovat tradice pod vírou v Boha. Pojdme se nyní blíže podívat, v čem Komenský zakládá a jak rozděluje svět ve své *Hlubině bezpečnosti*. Budiž to ukázkou Komenského obrazivých vyjadřovacích prostředků, které ve své hloubce dovedou čtenáře zaujmout svou, až podobenstvím blízkou, naléhavostí, jakož jej zároveň neunavit přílišným racionalismem a jsou taktéž ukázkou jeho renesančního dědictví.⁷

Začátek *Hlubiny bezpečnosti* se zabývá Boží bytností. Komenský zde svět popisuje jako stavbu do sebe zapadajících bytností, které jsou tak Bohem stvořeny a které jsou účelně propojené právě díky Bohu. Mluví tu vlastně o světu vztahů, „všecky všech věcí bytnosti spořádal a zprovíjel, že všecky sic od něho veřejně, obzvlášť pak jedna každá od druhé, svou dependencí, to jest jako zavěšení nějaké má, na němž se drží, aneb jako základ, na němž stojí.“⁸ Úplným základem světa, bytnou bytností je pak Bůh sám. Zde stojí za zmínku, že na této úrovni lze v Komenského *Hlubině* vidět podobnost s některými východisky novoplatonismu: „Všechna jsoucna jsou jsoucí na základě jedna. Jak ta, která jsou jsoucí v prvotním smyslu, tak i ta, o kterých se v jakémkoliv jiném smyslu vypovídá, že náleží mezi jsoucna.“⁹ Toto srovnání uvádím pro vytvoření paralely, která snad ukazuje na mystiku Boha jako základu světa, která není vlastní pouze Komenskému; je ale samozřejmě nutné přihlížet ke specifickým křesťanství a novoplatonismu.

Všechny věci tedy trvají a jsou jen díky Bohu. To je jejich vymezení a zároveň limit. Komenský též uvádí čtyři podobenství, která tuto formu vztahu dokládají. První přirovnává svět k obrazu v zrcadle. Jakmile před zrcadlem člověk nestojí, není již ani jeho obrazu v zrcadle. Obraz je vlastně pouze preludem. „Tak zajisté svět tento není nic než viditelný stín neviditelného, v světle nepřístupitelném bydlícího Boha, a viditelný v zrcadle očí našich oblesknutý obraz té neviditelné na věky samé sebou živé bytnosti.“¹⁰ Druhé podobenství je

⁶ RÁDL, Emanuel: *Dějiny filosofie (novověk)*. Praha: Votobia 1999; s. 71

⁷ viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 39

⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 5

⁹ PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 37

¹⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 6

logickým východiskem prvního – protože Bůh stvořil svět a nic by bez něho tudíž nebylo, je tento Bůh jediný, svět svou krásou zcela přesahující.¹¹

Třetí podobnost podporuje již výše zmíněnou provázanost bytností na světě na základě tohoto příměru: „vždy jedno druhého drží a jedno druhým stojí, tak podobně jako v řetězu článek na článku visí aneb na stromě ratolest z ratolesti vyrostá.“¹² Je zajímavé, jak Komenský zdůraznil živost stromu a nezůstal pouze u „technizujícího“ přirovnání k řetězu. V souvislosti s tímto příměrem Komenský vnáší do provázanosti světa hierarchii – opět, jak sám říká, ve shodě s Aristotelem a Platoniky¹³ - nejbliže Bohu jsou andělé, ti dostali do správy oblohu; obloha spravuje živly, ty spravují věci a živočichy dané jim do klína. Dnešní nezasvěcený pozorovatel zde nemusí vůbec rozumět, tento jazyk na něho může působit až myticky – k jazyku ale blíže později.

Čtvrtý, k přírodě otočený a komplexnější obraz vyjevuje svět jako strom. Předně, „co na stromu povrchně hledíc, vidíme, kmen jest aneb peň, ratolesti, list, ovoce; co pak nevidíme, ale rozumíme, jest pod zelení ukrytý kořen, z něhož strom vyrost a na němž stojí.“¹⁴ Rozdělení viditelného (stromu) a neviditelného (jeho kořene) je pak konstitutivním prvkem, značícím jasné souvislosti a vedoucím k dalším důsledkům. Komenský poukazuje na onu neviditelnost kořene, která značí neviditelnost Boha jako základu. Strom se pak dále rozrůstá do viditelných struktur, podobně jako u podobností třetího, které se týkalo řetězu: „Tak z Boha, věčného toho kořene, vyplývá bytnost. Ta se dělí na duchovní a tělesnou, a tak vždy dále až do té poslední osobné bytnosti jedné každé věci.“¹⁵ Tím je opět naznačena stavba jsoucího světa.

Komenský též reflektuje dění v tomto světě, jeho pojetí není statické. Strom kořenem nikoliv pouze stojí a je držen pohromadě, nýbrž získává „vláhu a živost“¹⁶ jakož i „přirození a vlastnost“¹⁷. Odtud pak plyne analogie plození stromu (a vlastně celé přírody) s Boží mocí, dobrotou a moudrostí. Totiž, strom ovoce jiné „roditi nemůž, než své vlastní.“¹⁸ Takové je dílo Boží, řád a život vložený a vkládaný do stromu jeho vlastním kořenem. „Dobrota pak Boží tvory sebou zavlažuje, jednomu každému toho, což k jeho zachování a zrůstu přináleží, dodává.“¹⁹

To, že Komenský rád používá obrazů k naznačení vztahů, které by jinak musely být složité a možná i poněkud suchopárně pojednávány, není ničím, za co by se styděl, či co by

¹¹ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 6

¹² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 7

¹³ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 7

¹⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 8

¹⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 9

¹⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 9

¹⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 9

¹⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 9

¹⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 10

používal prostě jen nějak mimoděk. Má ke světu v tomto smyslu kladný vztah, neboť, jak píše v *Poradě*, skrze něj ve shodě s *Biblií*²⁰ spatřuje Stvořitele: „Chce a může však být spatřen ve svých dílech, to jest nikoli přímo, ale jakoby zezadu, neboť ani stvořené slunce nestrpí, aby se na něj pohlíželo přímo, oslepuje.“²¹ Vybrané části *Hlubiny bezpečnosti* zde slouží za ukázkou tohoto analogického, obrazivého uvažování, ale nejsou zdaleka jediným místem Komenského díla, kde se takové uvažování vyskytuje. K obrazu stromu s rozvětvenými ratolestmi lze uvést způsob, jakým Komenský dosti poeticky srovnává Boží jedinnost s oceánem: „Všechny vody se stékají do bystřin, bystřiny do řek, všechny řeky vrhají břemena vod do moří, moře do oceánu, který obklopuje a pojímá do sebe všechno a skrytými cestami to znovu rozděluje.“²²

Příroda je dílem Božím a ono větvení – ať už jde o větvení řek, či větví na stromě je odkazem k jakémusi hlubšímu, duchovnímu řádu světa, který ukazuje k Bohu – navíc k němu ukazuje způsobem, který člověka neoslepí, naopak mu umožní vidění hlubších souvislostí. Na tomto místě musím nutně zmínit skutečnost, že Komenský svět nepojednává jako zcela ideální entitu, ale mluví o jeho pokažení zlem a jeho zániku v důsledku působení zla a stárnutí.

Pokud jde o zlo, je zajímavé toto Komenského obrazné vysvětlení. Svět přirovnává ke kolu. Když si představíme, jak se kolo točí, nejvyšší rychlost jeho otáčení je na jeho obvodu, naopak největší klid je v jeho středu. Když je lidská duchovní podstata²³ v tomto centru, je na místě, kde jí je dobře, stejně je tomu s celým světem. „Centrum pak místa jest, aby u prostřed mezi Bohem a světem stála, to jest mezi Stvořitelem a stvořením prostředkovala. Tvorci sloužíc, tvorů služby sama uvažujíc. A protož v tomto centrum jest odpočívání, bezpečnost a blahoslavenství její, pokud v poddanosti Tvorce stojí, a nad tvory, i svým tělem, panuje, potud její důstojnosti.“²⁴ U takového pojetí zbožnosti můžeme spatřit návaznost například na Aristotelovu ctnost: „Proto ctnost co do podstaty a pojmu bytí jest středem, co do přednosti a dobra jest vrcholem.“²⁵ A stejně jako zde, odpadnutí od tohoto centra jest jednak dílem špatně užitě svobodné vůle a zároveň jest cestou ke zlu, které je vlastně přenosné: „Ale což? Rozumní tvorové začali neřád, anjelé a lidé, že vystoupivše z centrum svého, a je ztrativše, běhají a těkají bez řádu sem tam, i jiné s sebou tvory zachvacující, tak že již svět jest jako vůz, kterýž s vrchu dolů běže, jezdec ztratil, a kola se rozsmíkala a všecko s hřmotem běžíc na kusy se láme a na strany létá.“²⁶

²⁰ viz Ex 33, 20

²¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 511

²² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 514

²³ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 20

²⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 20

²⁵ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter 1937 s. 59

²⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 21

Toto padání z kopce bez řízení, nekontrolované šíření zla světem je vlastně přirozená tendence světa. Komenského pohledu se nelze divit, již když pomyslíme na dobu, ve které žil, a na těžkosti jeho života, plného ztrát.²⁷ Byl zřejmě vícekrát svědkem oné skutečnosti „padání z kopce“ a „ztráty jezdce“ a byl si vědom nutnosti lidské zbožné snahy pro dobro světového dění. Přirozený rozpad světa dokládá v *Poradě* také analogií se svou reflexí přírody: „Celek jest takový, jaké jsou jeho části. Vidíme, že všechny dílčí věci hynou a odumírají (byliny, živočichové a lidé).“²⁸ Stárnutí jest jedním problémem hmatatelného světa, zlo rozumných bytostí jest dalším činidlem, které poměry ve světě ještě zhoršuje. Komenský nedává věčné trvání ani nebeským tělesům, domýšlí konečnost vcelku do důsledků, při aplikaci dobových astronomických poznatků: „I slunce trpí úbytkem světla, i sama nebesa, kde některé hvězdy hynou a jsou zhasnuty; poloha osmé sféry se změnila pohybem chvění a precessí rovnodennosti.“²⁹

V souvislosti s takovým konstatováním postupující devastace světa hmotného (v souvislosti se zlem vlastně i vnitřního lidského světa) ale Komenský nabízí naději na vykoupení, pomoc a nápravu, jak na osobní úrovni vyznavače zdůrazněním dobrovolného odevzdání se do vůle Boží, jakož i trpělivé vnitřní proměny, když poutník poté, co vystoupil z labyrintu vzdává Bohu chválu: „Nebe a země pochází od Tebe, jsou dobré, krásné a milování hodné, protože jsou od Tebe. Nejsou však ani zdaleka tak dobré, ani tak krásné, ani tak milování hodné jako Ty, jejich Učinitel, protože nemohou nasytit ani naplnit duši, která hledá potěšení. Ty jsi, Pane, plnost milosti, naše srdce se neupokojí, dokud nezakotví v Tobě.“³⁰ nebo také například obrazem o ohni v *Poradě*, který je na citovaném místě zmíněn v souvislosti s primátem nad ostatními živly v oblasti tvorby: „Neboť to, co všechno čistí a přetváří, je oheň, jediný umělec, jenž se hodí pro všeobecnou přeměnu.“³¹ Zlo a rozpad tedy nemá poslední slovo, je to jen jakési stádium světa, směřujícího k pozitivní všeobecné přeměně. Metanoiu vyznavače zatím nechám stranou, neboť se k ní blíže vyjádřím ve druhé části práce, a vrátím se nyní k symbolům, analogiím a jejich vztahům v pojednávaných částech Komenského díla.

Ke kultivaci světa prostřednictvím ohně: „Sklářské řemeslo hmatatelně ukazuje, že oheň všechno čistí. Z toho plyne, že nicota, neboli ne-bytí tohoto světa zahyne (totiž drsné a pomíjivé šťávy), pravé bytí, jež pochází od Boha, zůstane a ustálí se.“³² Čtenář rozumí intenci textu tak, že jde o sdělení nutnosti proměny světa směrem ke zdůraznění Božského

²⁷ viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 53

²⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 530

²⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 530

³⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníkova četba 2010; s. 157

³¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 531

³² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 531

pravého bytí. Jako se ale dovedeme poměrně dobře orientovat v představivost jitrčím renesančním jazyce obrazových analogií s přírodními ději – „Renesance je bytostným, i když spíše žitým než teoreticky zcela analyzovaným „vidím, tedy jsem“. Vše bylo postaveno před soud lidského oka.“³³ - tak se můžeme více ztrácet v principiálních obrazech o živlech a šťávách. Jakým způsobem tyto výrazové prvky můžeme chápat? Lze v nich také spatřovat analogie s fenomény viděného světa přírody? Nyní uvedu možný postup pro takové lepší porozumění, k jehož zobrazení v širší souvislosti s Komenského dílem použiji výklad stvoření z *Porady*.

1. 2 Komenského živly a principy – obrazy oku méně patrné – příklad pohledu na svět, jako fenomén a hlubinu tajemství

Jednak si lze všimnout, že Komenský (a nejen on, jde o širší dobový fenomén)³⁴ obvykle používá tyto „živlové“, „šťávové“ a další poněkud alchymické, pro dnešního člověka méně pochopitelné, výrazy pro popis hmotného světa a pochodů (principů) v něm, a to tehdy, když nemluví přímo o vztahu hmotného světa k Bohu, ale o jemných vztazích uvnitř tohoto světa. Čili – Bůh ve vztahu ke světu je například strukturálně přirovnán ke kořenu stromu (viz citace 14.), uvnitř světa pak existují subtilnější podobnosti, jako právě třeba podobnost Boží tvůrčí síly s ohněm a jeho přetvářejícím účinkem (viz citace 32.) – nikdy ale není řečeno, že by Bůh byl stromem, nebo ohněm. Bůh je vždy tajemstvím. Kdyby se totiž takto Komenský zabýval Bohem, byla by to již nepřipustná mythologizace: „Tento náš svět je tedy jevištěm Boží všemohoucnosti vzhledem ke své velikosti, protože ta přesahuje všechny meze našeho vědění, ukazuje, jak velký je ten, jenž mohl učinit tak veliké věci.“³⁵

Jak z Boha „emanují“ nižší struktury, stává se s každým zvýšením úrovně jejich vzdálenosti od Boha jejich popis a analogické prvky s přírodou v něm více nepřehlednými, zvyšuje se složitost, složenost. Vše má ale návaznost na Boha, skrze vše k němu lze dohlédnout a nic není jen dílem okamžiku, svět je stvořen v šesti dnech, čehož pochopením se usnadňuje i porozumění vztahům ve světě. „Je to přece, jako když někdo pobývá v přítomnosti umělce, jenž sestavuje nějaké obdivuhodné dílo, a bedlivě pozoruje jednotlivosti; pak bude moci mnohem pohotověji proniknout vztahy všeho nežli ten kdo si prohlíží teprve dokončené dílo.“³⁶

³³ FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 39

³⁴ viz JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla - Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 235

³⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*, 1. svazek. Praha: Svoboda 1992; s. 403

³⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*, 1. svazek. Praha: Svoboda 1992; s. 407

Klíčový je první den stvoření. Je dnem stvoření principů světa. „Neboť od těchto principů světa, vytvořených prvního dne, přijal svět všechno.“³⁷ (Komenský dále na totožné stránce principy zmiňuje – jde o látku, ducha a světlo. Tamtéž se také dozvídáme, že pouze stvoření v prvním dni proto lze opravdu považovat za stvoření z ničeho, protože vznikl základ, ze kterého pak byl dále Bohem utvářen svět procesy podobnými procesům přírodním, leč rychlejšími – v pěti dnech.)

V prvním dni byla tedy stvořena vlastně látka a forma světa, který do té doby nebyl ve zjevu – proto bylo také stvořeno světlo. „Světlo je – pravím – hybnou, dovršující a zkrášlující silou všeho, co existuje a děje se na světě.“³⁸ Světlo pak, coby hybná síla, která vůbec umožňuje na světě dění a proměny forem, je v tomto svém účinku jedinečná a tak pro pokračování stvoření světa jako dynamického procesu naprosto nutná. Negativně by se dalo o světě bez tohoto principu konstatovat, že by vlastně zůstal jen látkou a formou bez interakce. Protože je světlo takto klíčové, vykládá Komenský biblický verš³⁹ zmiňující dobrotu světla, jako předjímku dobrého pokračování stvoření: „A viděl Bůh světlo, že je dobré. To znamená, viděl, že bude všechno v pořádku pokračovat.“⁴⁰ Když pak dále sledujeme pokračování popisu stvoření, shledáváme jeho větší složitost. „To světlo totiž, vytvořené v obrovském množství, začalo brzy rozvíjet svou trojí moc (svítit, hýbat, zahřívát), a jak kroužilo kolem světa, začalo zahřívát látku, zředit ji, uvádět ji do tekutého stavu a dělit ji tak, aby byla poslušna Ducha, tvůrce forem.“⁴¹

Pro mnohé provázanosti světa je nutné použít i takový jazyk, který je vystihne, který bude stejně mysteriózní jako ona hluboká provázanost Božího díla. Mohli bychom se třeba domnívat, že takovým jazykem je jazyk našich přírodních věd (v karteziánském slova smyslu) – nicméně, tento jazyk je jen jedním z mnoha jazyků, kterými lze vypovídat o světě. „V každé fázi přírodovědného vývoje je tu zcela správná metodika a teorie, u níž omyl platí již za vyloučený.“⁴² Analogicky s Ricoeurovou úvahou o Platónově odmítnutí mýtu si musíme sami dát pozor a rozlišovat, aby naše racionalita nebyla v posledku racionalitou uvnitř nevědomky žitého mýtu; leč mythu se zřejmě nikdy nedá zcela vyhnout, není to buď mythos nebo logos. „Takto se zprvu ve druhé knize Ústavy vyjadřoval Platón – dokud sám nezačal mýty vymýšlet.“⁴³

Bylo by proto zcela nepřipadné nahlížet onen jazyk živlů a principů jako nevýstižný, bez zásadní výpovědní hodnoty. Chyběla by nám pokora. Je totiž potřeba si všimnout, že od

³⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 408

³⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 406

³⁹ viz Gen 1, 4

⁴⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 406

⁴¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 406

⁴² HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 63

⁴³ RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mythus.pdf>; s. 1

čistého rozumu se k mýtu můžeme dostat vcelku snadno, aniž bychom si tohoto přerodu všimli. Není tedy jazyk živlů spíše než mythizací, snahou o zachycení těžko popsateľných fenoménů světa (jako je třeba právě vznik světa, nebo mikrokosmos) tak, jak se jeví, a tedy v tomto smyslu hlubším druhem analogie v pohledu na svět, než jakou bylo přirovnávání světa jako celku v jeho vztahu k Bohu k přírodním jednotlivostem? A není tedy, taková mluva jemných či přírodních analogií mluvou snažící se o nazření čistých fenoménů v jejich harmonii a časovosti?

„Zkoumej význam slov! Bůh řekl, to znamená určil, jak se to má stát. Buď klenba, to znamená, aby světlo rocestřelo látku svými paprsky, jež ji rozechvěly, aby byla látka, tající jeho teplem a zjemněná uprostřed, pročištěna a aby utvořila éter či vzduch.“⁴⁴ Komenský takto přímo vyzývá čtenáře, aby se nad tématem zamýšlel, aby se tázal. Není to něco všedního, jde o naši upřímnou snahu o poznání světa a s ní spojený pohled upřený k Bohu, tomu, který tvoří Slovem. Není tajemnost i této úvahy o vzniku vzduchu způsobena spíše tím, že celé dílo stvoření (počátku jako takového) je pro člověka do značné míry tajemstvím? „Skutečné tajemství totiž tajnosti nedělá, ale mluví tajemně: naznačuje se rozmanitými obrazy, jež ukazují na jeho podstatu.“⁴⁵

Pro podporu tvrzení, že pojednáváné výrazové prvky mají spíše fenomenologický charakter (a nelze je považovat jen za jazyk mýtu), jakož i pro ukázání důležitosti tajemství, bych nyní rád použil následujícího příkladu.

1. 3 Jazyk analogií jako jazyk pohledu na fenomény, Komenský jako filosof pokory

Podle některých zdrojů patří mezi důležité Komenského inspirace dílo Paracelsovo.⁴⁶ Lze se proto snad oprávněně domnívat, že chymická filosofie, jakož i lékařství (a pojmový a obrazový svět s tím spojený), je v určitém smyslu i světem Komenskému vlastním. I intence Paracelsova lékařství a Komenského snahy o nápravu světa se nejeví být nepodobnou. „Paracelsus přece jednoznačně vyhlásil, že cílem alchymie není hledat kámen mudrců, ale léky proti nemocem. Tak byla postavena alchymie do služeb medicíny a stala se iatrochemií neboli lékařskou chemií. To byl osudový bod obratu, jímž je poznamenáno i Komenského myšlení.“⁴⁷ Nikoliv náhlý kámen mudrců – vše ihned – ale postupná mravenčí práce, která se týká mnoha oblastí těla a ducha (tak, jak to pojednává Komenský vlastně v celé *Poradě*), je cílem, oním filosofickým kamenem. „Aby si tedy Bůh mohl s člověkem hrát, nepřál si, aby člověk jednal bezprostředně a aby mu všechno najednou bylo hned úplně jasné. Místo toho

⁴⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 406

⁴⁵ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla - Představy spásy v alchymii, 6. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 29

⁴⁶ viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 96

⁴⁷ FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 97

postavil člověku před oči věci v jejich vzájemných souvislostech a do ducha mu vložil jakousi soustavu pravidel a rozhodl se sledovat, co bude člověk dělat.“⁴⁸

Též pro tuto Komenského jemnou spřízněnost s Paracelsem se nemůžeme divit ani tomu, že Komenský užívá analogickou a obrazivou mluvu, podobnou mluvě chymické filosofie, či medicíny – ač samozřejmě – nemůžeme zde vidět jediný zdroj takového jazyka. Tento obrazivý jazyk v medicíně přetrval ještě dlouho po Paracelsovi a jeho zajímavou analýzu provádí Foucault v *Dějínách šílenství*⁴⁹. (Tato analýza je vlastně paralelní s mojí analýzou Komenského jazyka, jak ji provádím v kapitole 1. 2.)

Když Foucault zkoumá „melancholii“, tedy dobovou psychiatrickou diagnózu, pojednávanou prostřednictvím teorie fluid, dochází k zajímavým zjištěním. „Zdá se tedy, že kyselé výpary mají tytéž vlastnosti jako melancholie, kdežto výpary alkoholické, snadno vznětlivé, připomínají spíš frezenii, a výpary sirnaté, v nichž panuje pohyb divoký a nepřetržitý, mánii.“⁵⁰ Jinými slovy, po zkoumání diagnóz a jejich látkových příčin, se ukázalo, že vztah těchto příčin s nemocemi spočívá v podobném rázu materiálních vlastností domnělé látky (příčiny) a projevů nemocného člověka. Do látkových příčin je tedy analogicky projikována vlastnost, pozorovaná u choroby. „Zdánlivě se tedy Willisův výklad opírá čistě o teorii fluid a chemických vlastností moků; ve skutečnosti jsou ale tou hlavní řídicí nití přímé vlastnosti choroby: bezmocný zmatek a stín, který leží na duchu a leptá srdce a mysl jako žíravá kyselina.“⁵¹

Ukazuje se tak, že popis, mluvící těžko srozumitelným dobovým „vědeckým“ jazykem je vlastně snahou o vystižení fenoménu nemoci, zobrazenou analogicky v tomto jazyce, ačkoliv autor si své snahy o nazření fenoménu není zřejmě plně vědom. „Chemii kyselin se tu nevysvětlují symptomy, ale určuje povaha: zkušenost melancholie je vykládána fenomenologicky.“⁵²

Co do způsobu výpovědi o nemoci můžeme tedy vidět podobnost s jazykem žvlů, který používá o světě i Komenský. Jsou to vlastně fenomenologické náhledy. Jsou zde ale také poměrně výrazné odlišnosti, a když zůstaneme na úrovni dobového lékařství, můžeme tuto změnu pozorovat ve zvěcnění nemocného, které probíhá v době osvícenství. To se týká zejména duševních nemocí, coby symbolů ne-rozumu.

„Renesanční křesťanství nacházelo v ne-rozumu a jeho skandálnosti poučení, jehož všechna váha spočívala v šílenství Boží inkarnace; pro osvícenství inkarnace už není šílenstvím; šílenství je teď inkarnace člověka do zvířete, inkarnace, která jako nejnižší bod

⁴⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 200

⁴⁹ viz FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství*, <http://atheneum.zde.cz>

⁵⁰ FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství*, <http://atheneum.zde.cz>; s. 65

⁵¹ FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství*, <http://atheneum.zde.cz>; s. 65

⁵² FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství*, <http://atheneum.zde.cz>; s. 65

pádu je tím nejzřejmějším znamením jeho provinilosti; a jako ten nejposlednější předmět Boží dobroty symbolem všeobecného odpuštění a znovunalezené nevinnosti.⁵³ Jakoby se ono Boží Tajemství stalo samozřejmostí, prostor pro něj se zužuje a rozum zdánlivě již doslova může odhalit celý svět, nenechat onomu Tajemství ani jednu malou skulinu.

Pro Komenského není údiv před Bohem samozřejmostí, ale právě oním renesančním vytržením a poučením. Je zde otevřený horizont. Proto jsou jeho analogie vytvářeny vědomě, mají v sobě prvek tajemství a je v nich kladen důraz na Boží jednotící moc nad veškerým světem a lidstvem. Když v *Orbis Pictus* najdeme heslo „lékařství“, všimneme si právě oné komplexnosti Komenského pohledu – mluví o pulsu a vyšetření moči, ale zároveň říká: „Střídmost a modlitba jsou nejlepší léky.“⁵⁴ Je to ukázka veliké pokory. Má-li člověk v pohledu na svět v širokém slova smyslu pokoru, dovede ctít tajemství a zároveň neustrnout v pohledu uzavřeně náboženském, ani uzavřeně přírodovědném – či jinak rigidně uzavřeném.

Je to pohled na svět, který nezavírá duševně nemocné do „chlívků“⁵⁵, ani netopí postižené děti, na rozdíl od pohledu třeba i Martina Luthera.⁵⁶ „Všechno je na postupu (zvláště lidské věci, pro něž svět existuje), nadání, dovednosti, dobré a zlé vynálezy, hříchy a tresty. Sluší se tedy jednou dorazit k vrcholu. Až se tam dojde, bude všechno stálé, jít vpřed nebude možné, jít nazpět nebude dovoleno, první a poslední vyústí v totéž; pohyb pochází z klidu a přestává v klidu.“⁵⁷ A jak ukazuje i tato analogie s pohybem – je to pohled progresivní, odmítající stagnaci⁵⁸ a připouštějící přechod světa do lepšího, zbožnějšího stavu. Je to pohled důvěry.

Zároveň jím ale svět není v zásadě příliš idealizován, Komenský si je zla dobře vědom (viz zde zejména 1.1), ale rád by jej překonal. Když píše o univerzálním světle, v němž by lidé mohli vidět dále, zmiňuje nutnost si zla všímat: „Aby tedy nemohla naše mysl sama sebe tak hloupě dále klamat, má ji být skutečné zlo stavěno na oči, aby se musela hrozit a odvracet od věci, která ji určitě přinese jistou záhubu. Zkrátka, neznalost je sama o sobě zlem, protože je temnotou.“⁵⁹ Další ukázka pokory a vyváženosti pohledu, v němž se snoubí zření provázanosti fenoménů světa, vědomí Božího tajemství a snaha o zlepšení chodu světa lidí.

Není to ovšem snadná práce – sen míru se ve skutečnosti snažili splnit mnozí. „Můj názor je tento: kdyby někdo mohl nahlédnout do myšlenek, slyšet řeči, číst spisy a uvažovat o činech všech moudrých lidí, kteří od počátku světa žili, sotva by našel něco jiného než zkoumání neduhů lidského rodu a hledání různých léků proti nemocem, ačkoliv se to dosud

⁵³ FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství*, <http://atheneum.zde.cz>; s. 59

⁵⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Orbis pictus*. Praha: Trizonia 1991; s. 136

⁵⁵ FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství*, <http://atheneum.zde.cz>; s. 52

⁵⁶ viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 73

⁵⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 531

⁵⁸ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Didaktické spisy*. Praha: SPN 1951; s. 100

⁵⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *O sobě*. Praha: Odeon 1987; s. 148

dálo vždy s menším úspěchem, než bychom si přáli.⁶⁰ Není to však důvod k pocitu bezmocnosti, k pouhému diváctví. Naopak o to více se máme snažit.

Podívejme se však ještě blíže k ukazování na jevy ve vybraných místech Komenského díla. Příkladů by tady mohlo být více, uvedu tedy alespoň tento. Když Komenský na začátku *Panaugie* uvažuje nad nějakým prostředkem „jímž by se lidské duše přetvořily v lepší“⁶¹, hledá vlastně obraz takového prostředku v přírodě a shledává jeho podobu se světlem či takřikajíc jeho zhmotněním, sluncem. „Na světě jistě nelze nalézt nic, co by bylo stejnou měrou všemu společné, stejnou měrou ke všemu dosahující, stejně vším hýbající, vše přetvářející a oblažující, jako ona přejasná svítlna na obloze, jako slunce.“⁶² Slunce není podrobena nějakému pitvání, není vytvářen vědecký důkazní materiál, dokládající tento vhled. Spíše se tak trochu básnicky (podobně jako i v jiných příkladech Komenského analogií v předchozích kapitolách) konstatuje, jak autor slunce vnímá, což se dokládá soustavou obrazivých příměrů, jež nakonec ústí v další analogii – pokud by světlo bylo principem v oblasti ducha „co jiného nás, prosím, může napadnout než rozumové světlo duší, moudrost?“⁶³ Není tvrdě řečeno, že taková podoba je nutná. Komenský spíše usuzuje z fenoménu světla na zvláštní podobu tohoto fenoménu se svým náhledem moudrosti. Je v tom hluboká niternost, která by se snad mohla z jistého pohledu jevit jako poněkud spekulativní: „Neboť každá čistě reflexivní rozprava v sobě skrývá nebezpečí, že zkušenost vnějšku opět převede do rozměru niternosti.“⁶⁴

Druhou stranou mince je prosté vědomí, že člověk zkrátka nemá natolik dobrý přehled o světě vnějším i vnitřním na to, aby tuto svoji subjektivnost dovedl vyloučit. Soustředíme-li se ale přinejmenším na výchozí bod, tedy v tomto případě světlo, tu snad můžeme říci, že Komenský světlo vidí v jistém smyslu jako fenomén světla; když jej bez racionalizací, zkrátka v pokoře před Božím dílem, vnímá jako důležité. Tento spirituálně-umělecký pohled je upřednostněn před vědeckou abstrakcí. Pokora, víra a upřímné tázání je tak v tomto smyslu klíčem ke vnímání (nejen) světla. Když Husserl mluví o epoché, předpokládá jeho značný, radikálně proměnný potenciál v pohledu na svět, tedy za předpokladu, že člověk nejprve zaujímal přirozený pohled na svět: „Život vykonávající platnost světa přirozeného života nelze zkoumat při zaujetí přirozeného postoje ve světě.“⁶⁵ Pakliže uznáme, že Komenský vychází primárně od víry, můžeme snad lépe porozumět, proč právě základy jeho obrazivého světa stojí v analogických obrazech. Radikalita změny světa pohledem víry je také silným obratem, vedoucím ke změně v pohledu na něj – jak nakonec ukazuje Komenského *Labyrint*

⁶⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *O sobě*. Praha: Odeon 1987; s. 146

⁶¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 128

⁶² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 128

⁶³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 128

⁶⁴ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 42

⁶⁵ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 171

v pasáži o příchodu pravých křesťanů do světa: „Neb ačkoliv tam vcházejíce rozumu odkládati a odčítati se musejí, však jim jej zase Duch Svátý, a to přečištěný a vybroušený, navrácuje; takže jako plní očí jsou, kudykoli v světě chodí, cokoli nad sebou, pod sebou, vůkol sebe vidí, slyší, vonějí, okoušejí, všudy šlepěje Boží vidí a všecko pěkně k Boží bázni obracetí umějí.“⁶⁶

Po tomto vymezení vybraných základů Komenského pohledu na svět, jakož i jazyka, kterého k tomu používá, podívejme se pro vytvoření kontrastu na základy pohledu na svět a jeho tkvění u Reného Descarta.

1. 4 Meditace o sobě, či meditace o světě?

Jak jsme si v předchozích třech podkapitolách ukázali, Komenského pohled na základ světa záleží ve víře a důvěře – odtud plynula návaznost světa a Boha (analogiemi zobrazovaná) a pokora. Svět je nazírán do značné míry jako fenomén. Descartův pohled na svět má východiska jiná – chce se říci až takřka opačná. Od světa prostého zrakového pohledu (a jeho krásy) se odvrací s tím, že „Cokoliv jsem dosud připouštěl jako nejvíce pravdivé, jsem přijal ze smyslů nebo skrze smysly; postřehl jsem ale, že smysly občas klamou – a je rozvázně nikdy nedůvěřovat bezvýhradně těm, kdo nás byt' jednou podvedli.“⁶⁷

Nesporná radikalita tohoto kroku harmonuje s rychlostí a důsledností jeho zavádění. Pro Descarta je tento skok do nedůvěry natolik pregnantně důvěryhodný, že o něm vlastně nemá smysl pochybovat – vychází se tu zkrátka z předpokladu nedůvěry ke smyslům a naopak z důvěry k mysli; v jistém smyslu ze sebedůvěry.

Totíž – větší smyslová jistota souvisí se mnou jako takovým: „například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně.“⁶⁸ A nemá smysl nad sebou – myslícím pochybovat natolik, abych snad zvažoval, zda mohu být šílený, nebo se v tom přece jen mýlit – zkrátka – umírající renesanční universum je s jistou dávkou nabubřelosti rozmetáno, důraz na jednotu se pomalu, ale jistě ztrácí. Mezi mnou a světem zeje propast. Až by si tu čtenář rád posteskl Komenského důrazem na pečlivost pro veliké dílo: „Čím větší má práce význam, tím rozvázněji a pečlivěji je třeba ji vykonávat. Těm kdo mají naspěch v labyrintu, se ovšem stává, že je zmate sama rychlost (Seneca, list 44). Spěchající fena vrhne slepá mláďata.“⁶⁹

O jedné vnitřní nejistotě ale Descartes v první meditaci přece jen mluví – a je jí sen. Jsem si sice jistý, že zde teď sedím, ale „Jako bych si nevzpomínal, že jsem se jindy ve snech

⁶⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 143

⁶⁷ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 23

⁶⁸ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 23

⁶⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 2. svazek*. Praha: Svoboda 1992; s. 205

podobnými myšlenkami nechal zmást; a když o tom přemýšlím pozorněji, přímo mne ohromuje zjištění, že bdění nikdy nelze žádnými jistými známkami odlišit od snu, a právě toto ohromení mi téměř potvrzuje názor, že sním.⁷⁰ Nelze to vyvrátit a Descartes se to vyvrátit nesnaží. Naopak přijme předpoklad, že právě sním, jako výchozí a bude se ve světě snažit orientovat po svém, ať už je to sen či ne. Koneckonců, i kdyby to sen byl, můžeme si do nejistoty pomocí oslího můstku implantovat jistotu. A tak Descartes i v rámci potenciálního snu postuluje realitu svého těla a následně se snaží najít nějaký konstitutivní prvek takového světa. „K tomuto rodu podle všeho patří veškerá tělesná přirozenost a její rozlehlost, tvar rozlehlých věcí, velikost čili jejich rozměry a počet a též místo, na němž mohou existovat, čas, v němž mohou trvat a podobně.“⁷¹ Předpoklad reálnosti vlastního já bez ohledu na reálnost okolního světa je poměrně logický, ač ne samozřejmý. Je to vždy do určité míry nějaká naše konstrukce, jež nás od světa dělí. „Mějme na paměti, že metafyzik má k vytvoření systému světa pouze zdokonalený skřek opice, či psa.“⁷² Je takováto konstrukce opravdu tím, co v jádru odstraňuje přístrach před možnou pouhou zdánlivostí světa? Jak se Descartes hlouběji ve svém dokazování nepochybných jistot zakotvuje?

Když uzná existenci prostoru, času a všech z toho plynoucích případků, připadá mu jako jasné, že musí být uznány i vědní disciplíny, které tyto věci zkoumají – tedy matematika, aritmetika a geometrie. „Neboť ať už bdím či spím, dvě a tři je dohromady pět a čtverec nemá více stran než čtyři a podle všeho není možné, aby na tak zřetelné pravdy padlo podezření nepravdivosti.“⁷³ V podstatě se čtenáři zdá, že tento pohled na svět je Descartovi zejména něčím osobním, vlastně předmětem víry. Stále totiž nejde o nikterak pevné důkazy, které by člověka před takovým pojetím přinutily říci si, že to je přesně ono, že byl hřebík uhozen na hlavičku. Nebyl.

Opravdu lze říci, že logika a konstrukce světa ve snech je v podstatě táž jako při bdění? Je ve snu opravdu konstitutivně přítomno něco matematického či jde spíše o Descartův subjektivní pohled (pokud měl aritmetické sny), jakási redukce obsahu snů na jeden ne vždy přítomný znak – tedy – není tento pokus o sjednocení snu a reality opět poněkud vynucený, snad snahou o prosazení racionalistických předpokladů? „Opakuji, že Descartes mohl mít zajisté pochybnosti, zda seděl v županu u krbu. Je však taková pochybnost, týkající se především zcela určité situace, pochybování o bytí světa vůbec?“⁷⁴ Dalo by se říci, že Descartova úvaha v první meditaci se tváří jako věc s velikým přesahem, když ale zpochybníme Descartovu autoritu a podíváme se na ni odjinud, přesah nám zde naopak může

⁷⁰ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 24

⁷¹ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 24

⁷² JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 28

⁷³ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 25

⁷⁴ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 434

chybět a můžeme v tom vidět velikou dávku subjektivních, osobních fantazií. „Ctižádostivá fantazie si tedy mimo jiné vybírá formu, která je klasická a která kdysi skutečně platila.“⁷⁵

Pokud budeme vycházet z Junga, nelze rozhodně popřít onu přítomnost myšlení, křížem krážem lidskou realitou, včetně snu. Toto myšlení přitom ale nemusí vykazovat ony logicky jasně artikulované formy, o nichž Descartes mluví, ani se nemusí projevovat vyloženě verbálně. A myšlení v tomto smyslu není cizí ani nemocnému člověku, ani vyšším zvířatům, kde Descartes vidí spíše studnu pomýlení.⁷⁶ „Vždyť jinak by hluchoněmý musel být ve své schopnosti myšlení velmi omezen; ale tak tomu není. Hluchoněmý má i bez znalosti řeči svůj „jazyk“.“⁷⁷ Každopádně, pomineme-li Descartův jednostranný důraz na geometrizaci světa, je jeho ukazování na všudypřítomnost myšlení de facto v korespondenci s poznatky psychologie Jungovy. Je nicméně problémem, že onu jednostrannost prostě odmyslet nelze; Descartes je zkrátka zakladatelem myšlení „more geometriko“ ve smyslu zjednodušení reality na tento pohled.

Nevěnuje se úvaze, která by měla označit kvalitu bytí (sen či realita) a hledá spíše ve světě kvantifikovatelné vlastnosti, které mu pomáhají se v něm vyznat. Vše se děje metodicky v nedůvěře k zavedeným pořádkům a v podstatě i bez přímé víry v Boha. V aritmetiku a geometrii se ale věří – a není to v podstatě problematizováno.

Pokud jde o Boha, Descartes z něho vlastně dělá matematika. Analyzujeme další úvahu z první meditace. „Mé myslí je ale vštípen starý názor, že je Bůh, jenž může vše, a jenž mne stvořil takového, jaký existuji.“⁷⁸ Bůh je poněkud chladně konstatován, coby názor. Když se pak Descartes svoji úvahu o matematizovatelném světě v Bohu snaží založit, působí to dojmem, jakoby působnost onoho Boha spočívala vlastně jen v potvrzování té části reality, která je matematizovatelná – tedy, že vlastně na Boha můžeme se spolehnouti jen v otázkách evidence přírodních předpokladů. Když se Descartes pozastaví, zda není přece jen možné, že by se ocital se svou úvahou v iluzi – odpoví si odkazem na Boží dobrotu, s malým naznačením, že splést se přece jenom jde: „Snad mne ale Bůh nechtěl takto klamat – vždyť se říká, že je nanejvýš dobrý; kdyby ale jeho dobrotě odporovalo stvořit mne takového, abych se vždy mýlil, pak by těžce dobrotě bylo podle všeho cizí dopustit i to, abych se mýlil byť jen občas; to však říci nelze.“⁷⁹ Taková argumentace v kontextu působí jaksi účelově a těžko se bránit dojmu, že Descartes vlastně Boha jaksi ve své úvaze nechce, a tak jeho působnost omezí v podstatě na projekci svých vlastních zájmů (vytčených cílů).

⁷⁵ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 45

⁷⁶ viz DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 23

⁷⁷ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 30

⁷⁸ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 25

⁷⁹ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 25

Posléze opravdu v zájmu radikální pochyby a boření starých předpokladů konstatuje: „Nebudu tedy předpokládat, že existuje nejlepší Bůh, zdroj pravdy, ale jakýsi zlotřilý démon, nesmírně mocný a lstivý, který vynaložil všechnu svou píli, aby mne mýlil, a budu mít za to, že nebesa, vzduch, země, barvy, tvary, zvuky a vůbec vše není ničím než mámením snících, jehož pomocí nastražil léčky mé důvěřivosti.“⁸⁰ Descartova skepse ale, jak jsme si již řekli, je na mysl mnohem shovívavější, než na smyslově vnímatelný svět. V základu Descartes poukazuje na vědomí své existence: „Takže, když jsem vše dost a víc než dost zvážil, je třeba stanovit, že výpověď: Já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoliv ji pronesu nebo pojmu myslí.“⁸¹ A když se nad sebou zamyslí, je mu zásadním zjištěním a jistotou, že myslí. „Věc myslící.“⁸² Je to vlastně takřka opačný postup úvahy, než jakou známe od Komenského, když ukazuje analogie Boha se světem, jak z Boha vše plyne (viz zejména 1. 1). Komenský vychází na zem od Boha, Descartes od sebe. Nutná existence Boha je Descartem sice ve třetí meditaci postulována,⁸³ ale je tak učiněno v podstatě metafyzickou úvahou o různých stupních substancí – tak se tedy výskyt Descartova Boha jeví jako pravděpodobný: „Vždyť i kdyby ve mně byla idea substance už jen díky tomu, že jsem substance, ještě proto ve mně nebude idea nekonečné substance, když jsem konečný, leda by pocházela od nějaké substance, která by byla nekonečná doopravdy.“⁸⁴ Takový důkaz je v jádru připuštěním existence Boha z pojmu, z lidské mysli – schopnost myslet teoreticky nekonečno jeví se být důkazem nekonečna, Bůh ale zaostřenému pohledu uniká – proto je z takového pohledu pouze pravděpodobný. Podobně je tomu i u následujícího důkazu: „Vždyť jak bych chápal, že pochybuji, že po něčem toužím, to jest, že mi něco schází a nejsem naprosto dokonalý, kdyby ve mně nebyla žádná idea dokonalejšího jsoucna, ze srovnání s nímž bych uznal své nedostatky?“⁸⁵ I zde můžeme říci, že vyšší předmět naší touhy nemusí být nezbytně nejvyšší. A tak lze vidět, že Descartes skrze (své) přirozené světlo připouští i sebezpřesah a dovoluje své mysli vůbec všelijak velikou svobodu.

A zde nacházíme při našem pohledu cosi jako Descartovu Achillovu patu. Je jí takřka naprosté hlubší nepřipuštění principu víry, při současné relativní benevolenci vůči pochybování o sobě samém. Jeho skepse není tak radikální, jak se tváří, je selektivní. „Není osobitým rysem jistoty o světě, že zůstává nezlomná a jako svým způsobem apodiktická jistota světa navzdory všem možným a skutečným situačním pochybnostem?“⁸⁶ Tuto jistotu

⁸⁰ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 26

⁸¹ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 28

⁸² DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 30

⁸³ viz DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 44

⁸⁴ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 44

⁸⁵ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 45

⁸⁶ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 434

Descartes vlastně přesouvá na své myslící já, které je mu potom v jistém smyslu celým světem.

Husserl domýšlí požadavek absolutní pochyby, jako možnosti nebytí světa a zahlédá na hlubší rovině právě zmíněný nedostatek v karteziánském myšlení. „I kdybych uskutečnil pokus univerzálního pochybování (aniž evidentně seznám pochybnost a možnost nebytí, jak chtěl Descartes), byl bych to přece já, kdo takto pochybuje, byl bych to buď jak buď já, kdo ze své vůle činí předpoklad možné, nemožné či nesmyslné hypotézy (to tedy nadále trvá), takže vždycky jsem to já, kdo činí takový předpoklad, a nemohu proto takovou supozicí učinit předpoklad svého vlastního nebytí.“⁸⁷ Zjednodušeně řečeno, v této kapitole popisovaný Descartovský pohled, pokud od něho abstrahujeme právě toto cyklické kladení předpokladů vlastního já (které si Descartes zřejmě neuvědomoval), je blízký právě pohledu Husserlovi, pokud myslíme jeho pojetí „epoché“. „Jenom pomocí metody epoché (očištěné karteziánské metody) se mi odliší život bez a před epoché, tj. přirozený naivní každodenní život ve světě, od čistého života jakožto života ego.“⁸⁸

Můžeme též říci, že právě popsané nerozlišení je bodem, který pak v karteziánském pohledu na svět zhoršuje možnost zahlédnout, jak se „já“ liší od „techné“. Vypadá to totiž, jako by to bylo jedno a totéž a mizí hluboké tázání se, mizí pokora, přichází jediná správná řešení a expertnost.⁸⁹ Vše je věcí, někdy poněkud narcistního, rozumu. Když čtenář vidí Descartovu racionální tvořivost, vzpomene si na Junga, kterak pojednává důležitost řízeného myšlení pro jeho vývoj. „Zvědavé hlavy často dráždila otázka, proč vynikající znalosti matematiky, mechaniky a materiálů ve spojení s bezpříkladným uměním lidské ruky nebyly v antice nikdy použity k tomu, aby ony známé technické nápady (například zákony jednoduchých strojů) vývojově přerostly z oblasti hravosti a kuriozit ke skutečné technice v moderním slova smyslu.“⁹⁰

Odpovědí na tuto otázku je Jungovi rozdíl v pojmání světa jako celku. Zatímco antika se nesnažila (nesystematizovala své myšlení do takové míry) o využití přírodních zákonů - nezobecňovali to, čemu bychom dnes řekli „přírodní proces“ – šlo spíše právě o hru vynalézavosti, koneckonců matku všech vynálezů, moderní myšlení karteziánské, vycházející z tvořivosti vlastního myslícího lidského „já“, se zakládá právě v potřebě onoho „já“, jež projikované skrze své „techné“ vnímá svět jako – svoje – bytostné pole působnosti a tak jde se systematizací dále, nemaje strach z nějakých bohů, skrupulí, hranic. Tedy svět je předmětem mnohem racionalističtějšího náhledu, je více pitván a „používán“ – jak jsme ale již řekli, ztrácí se bytostné tázání – to už ono „já“ jaksí odsunulo svými pravděpodobnými

⁸⁷ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 435

⁸⁸ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 436

⁸⁹ viz BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 22

⁹⁰ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 34

předpoklady. „Důkladný výcvik v této logice pak podmiňuje ty, kteří v této oblasti pracují; činí jejich akce uniformnějšími a zmrazuje i značnou část historického procesu.“⁹¹ Nevnímání bytí v jeho proměnnosti (v čase) je tedy též tomuto pohledu vlastní, protože jeho sklon ke vnímání světa jen perspektivou vnitřního racionálního lidského „já“ logicky nepředpokládá, že by „já“ bylo schopno pojmut čas opravdu v jeho komplexnosti a proměnlivosti.

Tento historizující pohled je v základu rozlišením na člověka předvědeckého a vědeckého, kteréžto rozlišení jsme již de facto provedli samotným popsáním základů Descartovy první meditace. Základem tohoto odlišení je totiž právě skok do nedůvěry vůči vnější psychické realitě (jejíž pochopení, coby skutečně též subjektivně reflektované duševní reality je též upozaděno) při současném až slepém důvěřování vnitřní duševní realitě. „Ale tato nová exaktní přírodověda je nicméně zprvu jen naivitou.“⁹² Pokud bychom totiž – jak ukazuje Husserl – chtěli být opravdu objektivní, museli bychom skepsi rozšířit i na vnitřní psychické jevy, jakož i na jevy plynoucí z těchto jevů. Došli bychom tak jednak k závěru, že svět není, a zároveň bychom vytvořili řetěz objektivit a skepsí, které by právě každou tu kterou objektivitu popíraly. „Samozřejmá objektivita výsledků, která je v akci v přímo zaměřené vědecké činnosti přijímána s nekritickou bezstarostností, musí se proto stát problémem.“⁹³

Takový pohled sice může vypadat mnohem více nihilisticky – je ale vlastně důslednější verzí Descartovy skepse a vpouští zároveň do lidského světa prvek nahodilosti a nemožnosti konečného poznání, jehož uvědomění se Descartův pohled poněkud skrze víru v matematiku vzpíral. Když skepsi takto absurdně vyhrotíme, vpustíme vlastně do karteziánského pohledu ono Sókratovské „vím, že nic nevím“ a opět na světě nejsme sami, neboť nám nezbyvá než něčemu (někomu) věřit. Důležitost tohoto Sókratova výroku se ukazuje i v pozdní době, v souvislosti s pochopením, že vývoj myšlení nemusí být nutně veden pouze revoluční změnou. „Člověk se konečně vysvobodil z dosahu paralyzujícího určení skutečnosti jako toho, „co je znovu založeno“, co vzešlo z revoluce, z překonání starého.“⁹⁴

Descartes tedy vlastně téměř objevil transcendentální subjektivitu – uhnul však před tímto objevem právě vymezením svého „epoché“ pouze vůči světu smyslů a ne světu pojmů. „Descartes měl postřehnout a říci si, že moje „mens“, moje „duše“ je již tímto pojmem apercipována jako osobně jsoucí ve světě, a tím člověk a svět jsou již kladeny, a nejsou proto

⁹¹ FEYERABEND, Paul: *Rozprava proti metodě*. Plzeň: Aurora 2001; s. 23

⁹² HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 439

⁹³ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 439

⁹⁴ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 34

již podrobeny epoché.⁹⁵ Je pak problémem karteziánismu a myšlení z něho plynoucího onen popisovaný sklon k (nereflektované) projekci vnitřní psychické reality ven a tudíž i nedostatek otevřenosti ke zření světa jako světa jevů. Přínosem však v tomto smyslu rozhodně je právě směřování k problematizaci myšlení vůbec. „Tu se rozum osvědčuje a stává se tématem výzkumu.“⁹⁶

Když jsme jej nyní popsali a našli jeho úskalí i dobré znaky – zbývá otázka – je opravdu zobrazení světa prostřednictvím odhlédnutí od něj metoda, patřící jen Renému Descartovi? Jak je na tom ve smyslu takového epoché jeho současník Jan Amos Komenský?

1. 5 Odhlédnutí od objektivní platnosti světa u J. A. Komenského

„Světlé vymalování, kterak v tom světě a věcech jeho všechněch nic není než mámení a motání, kolotání a lopotování, mámení a šalba, bída a tesknost a naposledy omrzení všeho a zoufání.“⁹⁷ Ano, první část podtitulu *Labyrintu* rozhodně nenaznačuje, že by snad stála před knihou, oslavující veselost všeho toho našeho pozemského dění. A opravdu, Komenský na většině jejích stránek svět opravdu velice strhává. Nejde ale o samoučelnost, dořikává podtitul. „Ale kdož doma v srdci svém sedě, s jediným Pánem Bohem se uzavírá, ten sám k pravému a plnému myslí uspokojení a radosti že přichází.“⁹⁸

Kritiku světa (zejména té části lidmi tvořené) a výsměch jeho vážností tak můžeme pochopit spíše jako ono pomyslné pokrčení kolen při poklekání před Boží velikostí a krok k Němu v pokoře. Ale kdybychom se smáli jenom světu, na někoho bychom zapomněli – na sebe. Musíme se též sobě vysmát, abychom vůbec k sobě vstoupili. Komenský se též vysmál sobě, překonal nároky svého já.⁹⁹

Mohlo by to teď působit dojmem, že výše zmíněná slova v podstatě vylučují to, co jsem o Komenském psal v podkapitole 1. 1 – proč by měla smysl analogie Boží všemohoucnosti a tvarů viditelného světa, když bychom si zároveň mysleli, že svět je vlastně něco zkaženého? Tato otázka vyžaduje hlubší rozlišení. Jednak je vhodné zmínit, že *Labyrint* je knihou psanou ve velice těžkém životním období. Komenský přišel o rodinu i domov a ve válkou zbědovávaném kraji začínající rekatolizace, po kterém musel porůznu pendlovat, cítil čím dál větší samotu, stesk a ohrožení. „Ze světa dějů vnějších přenesl Komenský pozornost k dějům vnitřním.“¹⁰⁰ Není to však stejná reflexe vnitřního světa, kterou vytvoří člověk

⁹⁵ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 441

⁹⁶ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 441

⁹⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 1

⁹⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 1

⁹⁹ viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 51

¹⁰⁰ FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 49

pohodlně usazený u krbu¹⁰¹ – zde je přítomna silná existenční (i existenciální) naléhavost. Pojdme se podívat blíže na několik příkladů kritiky tohoto „vnějšího světa“, abychom mohli lépe dovodit, co obecně Komenský zejména kritizuje. Začneme světem lékařů.

„Rozpali sobě člověka a řežic jeden oud za druhým, párali se mu ve všech vnitřnostech, s chutí sobě, co kde našli, ukazující.“¹⁰² Poutník je znechucen podivným představením, kterého se mu dostalo u lékařů. Pozoruje však dále. Vidí lékaře, jak běhají po loukách – a vůbec všude možně – a přinášejí odsud stohy rostlin, z nichž pak vytvářejí nejrůznější preparáty, o jejichž účincích se více přesvědčí – až je budou zkoušet na (živých) pacientech. Protože jim to ale právě není jasné – ale za svými, možná mylnými postoji si zarytě stojí, vznikají mezi nimi třenice. Nakonec ale dojde ke shodě: „Kdo jich nejvíce znal, měřiti a vážiti uměl, tomu z nich věnec upletouc, korunovali ho a kázali doktorem toho umění jmenovati.“¹⁰³ Když pak přicházejí pacienti, po poněkud nechutném zkoumání projevů jejich nemocí následuje léčba. „Mezi tím pacienti mezi rukama předce jim hynuli, nemalý díl s naříkáním na ně, že od jejich buď neumělost, buď nedbácnost scházejí.“¹⁰⁴ Poutník konstatuje, že ať tak či onak, viděl jak hojičům přicházejí peníze – ale že mají práci vcelku ošklivou – a jde pryč.

Na jedné straně je zde určitá odcizenost medicíny od člověka jako celku. Mrtvé tělo není celý člověk, a bezohledná léčba může vytvořit další problémy někde jinde.¹⁰⁵ Naznačení, že to celé stojí dost peněz, poukazuje asi na nadčasovou a i docela dnešní polohu etických problémů v medicíně. Na druhé straně, žehrající pacienti by z perspektivy své bolesti (přes kterou nevidí) nemuseli zahlédnout ani takového lékaře, který se jim snaží opravdu – pro ně – pomoci. Když to spojíme, vidíme obraz lidské bídy a neschopnosti dosáhnout čistě ze své vůle svých přání. Lidé tak stojí proti sobě. Je to kritika umíněného světa lidí, ne světa stvořeného. „Cílevědomost totiž chce být neustále slavena a válka je právě nejúčinnější oslavou cílevědomosti, exaltací cílů tak velkých, že jim nic nesmí odolat.“¹⁰⁶ Podívejme se pro srovnání také na svět právníků.

„Ti vůkol po stěnách malované měli zdi, sruby, ploty, parkany, šraňky, příhrady a přívory; a zase skrze ně ty i jiné mezery a díry, dvěře i vrata, závory a zámky a rozličné k nim klíče, klíčky a háky. Na to vše oni ukazujíc sobě, kde se a jak přejíti muž neb nemůž rozměřovali.“¹⁰⁷ Inu, právnícký svět je líčen ve své veliké složitosti a komplexnosti. Je až podobný světu zeměměřičskému – každý most musí být zkrátka opravdu nad řekou postaven,

¹⁰¹ viz DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenth 2003; s. 24

¹⁰² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 63

¹⁰³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 63

¹⁰⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 63

¹⁰⁵ viz HNÍZDIL, Jan: *Jak vyrobit pacienta*. Brno: Moravskoslezský kruh o. s. 2007; s. 33

¹⁰⁶ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 22

¹⁰⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 65

aby přes řeku vedl. Taková logika a účelnost se Poutníkovi zprvu opravdu líbí – při dalším pohledu ze své výše ale nachází problém. Stejně jako u lékařů, ani zde se mu nelíbí samolibost, konfliktní a sobecké způsoby lidí, jež pozoruje. „K tomu viděl jsem, že všechno to umění jen na chuti některých založeno bylo, že se tomu neb onomu to neb ono za právo ustanoviti vidělo, tak toho jiní šetří, aneb (znamenal sem to tu) jak se kterému mozku zavrtí, tak hradby neb mezeru dělá a boří.“¹⁰⁸

Nakonec i v tomto světě jsou vytvořeny authority, k nimž více méně všichni vzhlíží a tak leccos důležitého přehlíží. Authority a jejich vyznavači jsou ale protichůdné a lidé, vedeni svým zaslepením v takových sporech, opět mezi sebou plodí zlo. Znovu vzniká nějaký kámen sporu. Přehlížejí se pravé problémy a princip války je podpořen. Předmětem kritiky není svět jako celek, ale svět lidských nálezků, svět fragmentovaný. Lidé-sobci. Pojďme se ještě do třetice podívat jinak – k chudým lidem – k řemeslníkům.

To je pestrý a hlučný svět. Začíná obrazem evokujícím snad ranně novověké tržiště. Tu někdo něco řeže, tu zase mlátí kladivem, vrtá se do hlíny a něco ze země vytahuje a podobně, že Poutník ani neví, co by popsal dříve. Ale vidí zde lidskou bídu a úděl potu tváře. Když jej Mámil přemlouvá, aby to vše viděl jako zábavu a nebyl zatvrzelý, Poutník se nenechá. „Můž býti, že tu veselosti jest něco, já však mnoho při tom natáhání vidím, mnoho stonání slyším.“¹⁰⁹ Pak se Poutník pouští do podrobného prohledávání tohoto světa. Vidí, že všechny lidské výtvořiny nakonec mají nasytit lidská ústa nebo kasičky – to je důvod, proč lidé tyto výtvořiny činí. A zase přichází tvrdá práce. Tento koloběh ale má různé ztráty a chudí prostředků nemají zrovna příliš. „Protož sem také více všude nuzných než možných spatřil.“¹¹⁰

Zjišťuje, že spousta výrobků vlastně není nutná, že lidé hýří a chtějí všelijaká pozlátka ke zvýšení svého luxusu. To je opět nástrojem zbytečných sporů, jak mezi výrobci, tak i mezi uživateli těchto výtvořin. Je zde též kritika výroby zbraní – jak současné téma! „Poněvadž zajisté lidské tělo skrovnickým a prostičkým jídlem a pitím se přechovati, skrovnickým a prostičkým rouchem přiodíti, skrovnickým a prostičkým staveníčkem přichrániti dá, patrné jest, že maličké a skrovnické o ně péče a práce potřebí, tak jakž za starodávna bývalo.“¹¹¹ Výsledkem je, že bohatství někde přebývá, jinde se pak nedostává třeba ani jídla. Touha po luxusu je ale silnější než askeze a solidarita.

Komenský na konci popisu světa řemeslníků staví obraz jakési létající lodi, na níž Poutník jede a pozoruje kolem sebe pobíhající pracující lid, vida okolo lodi děsivé zuřící živly. Pociťuje silnou obavu, že to dopadne špatně, že běsnící příroda okolo strojů zničí – a to

¹⁰⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 65

¹⁰⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 32

¹¹⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 33

¹¹¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 34

se nakonec také stane. Každý se chytá nějakého smetí na hladině divokého moře. „A však že život milý, chytal se všeho kdo mohl, tabulí, desek, holí, zda by se tím od potopení ubránil a snad někde vždy vyplouti mohl.“¹¹² Je zde silný poukaz na životní marnost a zejména určitou neschopnost v zahlédnutí svých opakovaných chyb, kterou lidé v silném velikášství dovedou snadno mít – ti, kteří se zachránili, rovnou na břehu naskáčí do dalších lodí. Poutník se nenechá zmámit a setrvává v nepochopení tak podivného jednání. „Bá, však toho ani hovado nečiní, člověk ovšem, přednější věc v sobě má, duši, té by zisků a rozkoši hledati měl.“¹¹³ Nelze tu snad v podtextu nezahlednout náznak kritiky takového velikášství, přeneseného do přílišné úcty k technice (tedy v tomto smyslu jen dalšímu nástroji moci a sobectví některých lidí). Když zároveň uvážíme, že *Labyrint* končí klidem v nalezení pokoje vlastního srdce, kam na návštěvu chodí Bůh¹¹⁴ – a Poutník si najednou dovede představit svět lepší, proměněný – můžeme zde vidět určitý „kulturní archetyp“, varující vhléd upozorňující na potřebu hledání pravých, autentických hodnot lidství. Je to něco bytostně závažného, nepřehlédnutelného.

Podobně k nám například promlouvá Čapkova kniha *Krakatit*, v níž se též hlavní hrdina, poté co prožil konec (autodestrukci) přetechnizovaného světa, setkává se svým vlastním klidem a Bohem. Najednou je vše něžné a krásné a člověk vidí, jak jsou všechny ty honby a boje zbytečné. Protivníci jsou daleko, objevuje se klid samoty a kontemplace přátelství. Čapkův Ing. Prokop poznává v duchu v tajemném dědečkovi svého vlastního (zesnulého) otce a ten mu s dadaistickou něhou a lehkostí dává za pravdu písničkou: „Lalala hou, dadada pán, binkili bunkili hou ta ta...“¹¹⁵ Potvrzuje tak vlastně své otcovství ve smyslu lidském i Božském. Ke skutečnosti, že člověk se o sebe nepostará sám, jen svým z řetězu urvaným „techné“, odkazuje vlastně i velice slavná věta Heideggerova: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“¹¹⁶ Komenský tak v tomto ohledu není rozhodně sám. Problém je zřejmě spíše v tom, že podobné hlasy nebývají vládnoucím proudem společnosti uznávány zejména snad proto, že se nedají mocensky dobře využít, což je vcelku smutné. „Lidé jsou zaklínění do kolektivů a konstrukcí způsobem, který je odzbrojuje.“¹¹⁷

Když ke všem těmto příkladům a spojitostem ještě uvážíme témata dalších (kriticky zaměřených) kapitol *Labyrintu* – například manželství, stav církví, vojáci, rytíři, novináři, slavní, požitkáři, mocní, obdaření štěstěnou, Šalomoun¹¹⁸ - shledáme že kritikou světa nemá Komenský na mysli zřejmě celý svět, celý „kosmos“, ale zaměřuje se takřka úplně na kritiku

¹¹² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 39

¹¹³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 39

¹¹⁴ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 132

¹¹⁵ ČAPEK, Karel: *Krakatit*, <http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/34/75/44/krakatit.pdf>; s. 246. (7. 9. 2014).

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. Praha: Oikoyomenh 2012; s. 5

¹¹⁷ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoyomenh 1994; s. 29

¹¹⁸ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 122

světa tak, jak jej tvoří člověk. Komenského pohled nejen že v tomto smyslu není kritikou celku světa, ale naopak v něm můžeme vidět právě kritiku fragmentace lidského světa a lidské vůle – kritiku nedostatečné celkovosti takového světa. Jakoby zde bylo patrné rodící se baroko¹¹⁹ se svým důrazem na iluzi a ratio, ne již ale toliko na renesanční universum – z tohoto universa si tedy onen obraz světa ponechává rozčlenění a strukturu, nikoliv však již celkem daný smysl. Svět všech profesí je oddělen. Vždy když Poutník přichází a odchází, je v jednom světě, který je světem pro sebe. Když Poutník například vchází ke křesťanům, je toto oddělení od zbytku lidí ještě silněji zdůrazněno (jemná narážka na křest, k jehož autenticitě by neměla patřit nadstavba právníčiny a jiných lidských konstrukcí): „A když přicházíme, vidím, že bránu mají, skrze níž se k nim musí. Ta brána stála u vodě, kterouž musil každý přebřísti a umyti se a vzíti heslo jejich, bílou a červenou barvu, s přísahou, že k právům a řádům jejich státi chce, tak jako oni věřiti, tak jako oni se modliti, týchž jako oni nařízení se ostříhati.“¹²⁰ Navíc i lidé v těchto světech se nakonec hašteří a jsou tak od sebe odděleni, není mezi nimi harmonie. Ve světě křesťanů je to velmi zdůrazněno v souvislosti s Prubířským kamenem – nikdo tu nechce uznat hodnotu věcí druhého: „Tož na sebe křikali, žádný sobě svého haněti nedal, žádný také druhému jeho věci potvrzovati nechtěl.“¹²¹

Pokud jde o fragmentaci (nejednotu) jako takovou – kterou tedy Komenský v *Labyrintu* ukazuje zejména jako problém, vznikající v důsledku lidských nesolidárních sebestředností - a odtud druhotně u něho můžeme vidět z toho plynoucí kritiku rozdělenosti vědy a lidských činností vůbec, je zřejmé, že tento fenomén známe i z naší doby – je to asi sklon člověku zkrátka blízký. Feyerabend popisuje podobný jev, když se zabývá vědeckou výchovou. Nalézá problém v umělém ohraničení různých vědních disciplín, které se tak – vybaveny svými vlastními logikami – stávají hrami pro sebe, aniž by byl kladen důraz na nějaké širší universum poznání. „Při bližší analýze můžeme dokonce zjistit, že věda nezná žádná „holá fakta“, nýbrž že na všechna „fakta“, která se týkají našeho poznání, se už pohlíží jistým způsobem, a tudíž jsou ve své podstatě ideační.“¹²² Jde o podobný příklad nedůsledné fenomenalizace světa, který v této práci popisuji v souvislosti s Descartem v kapitole 1. 4. Takový pohled vede ke zjednodušení procesu poznání na otáčení se dokola v předem určeném světě. Protože je tento proces především obrazem (projekcí) myslí člověka, který jej utváří: „Dějiny vědy budou tudíž komplexní, chaotické, plné chyb, a tak zajímavé, jako ideje, které obsahují, a tyto ideje samy budou komplexní, chaotické, plné chyb, a tak zajímavé, jako myslí, které je vymyslely.“¹²³ I sem tedy nepřímě sahá Komenského kritika lidského

¹¹⁹ viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 40

¹²⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 72

¹²¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 76

¹²² FEYERABEND, Paul: *Rozprava proti metodě*. Plzeň: Aurora 2001; s. 23

¹²³ FEYERABEND, Paul: *Rozprava proti metodě*. Plzeň: Aurora 2001; s. 23

sobeckého světa – který jako jediný svět je jím v *Labyrintu* zatracen. Pojdme se nyní na všechno to kritizování podívat jinak.

Chápeme-li totiž *Labyrint* celkově, nacházíme hlubokou účelnost kritiky. Kritika je Komenskému totiž vlastně formou tázání. Ona nezúčastněnost Poutníkova, jeho naprostá neznalost všech světů, do kterých vstupuje – vždyť právě ani u křesťanů Poutník vůbec nemá tušení o křtu – tedy, zde je snaha popsat svět s absencí předporozumění de facto Komenského druhem epoché. Svět je nahlížen, jako by byl viděn poprvé – a takové vidění je právě zdrojem mnohých otázek a pochyb. Aniž by to bylo přímo řečeno, čtenář vyzoruje otřesení principem „pevné“ reality. Je to otřesení podobného druhu, jako to, které provádí Descartes ve svých *Meditacích*. Ten sice svou knihu napsal poněkud explicitněji a, řekněme, více s důrazem na potřebu zaplnit prázdné místo, zející nyní tam, kde byl svět – rozhodně mu ale ve srovnání s Komenským nechybí ukvapenost a naopak chybí poezie.

Descartes například zmiňuje potřebu věnovat pozornost vůli – zabývá se tím, odkud mohou plynout jeho (potenciální) chyby v činech a úsudcích: „Inu jen z toho, když vůle sahá dál než chápavost, nadržím ji v týchž omezeních, ale dopřávám jí takovou rozlehlost, aby se týkala i toho, co nechápu, a ježto je vzhledem k tomu nevyhraněná, snadno se odchýlí od pravdivého a dobrého, a tak se mýlím a hřeším.“¹²⁴ Takový pohled, pokud jde o pravidla vedení rozumu (jako takového, vyčleněného z celku lidské bytosti), dává hluboký smysl. Zasadíme-li jej ale do onoho celku, vidíme, že některé věci prostě přehlíží. Chápavost (rozum) je v tomto pohledu nekriticky přijímána (viz zde zejména 1. 4) – a například – ani jistá možnost jejího prolnutí s vůlí není prakticky řešena. Rozum je oddělen od života a jeho kategorie se stávají kategoriemi bytí. I v přírodě ale vidíme, že je tomu poněkud jinak. Vůle není tak dokonale svázatelná. Ať ji již nahlížíme jako přítomnost toužení v přírodě: „Zde vidíme jen jeden kontinuální životní pud, vůle k životu, která chce zachováním individua dosahovat rozmnožování celého druhu.“¹²⁵ Či jako nějaký složitější projev (lidského) libida.

A dále - ať již ale jde o chápavost, vůli či jakoukoliv jinou mohutnost lidské mysli (ducha), nemůžeme je nikdy vyčlenit z lidského světa, pokud je nahlíží člověk. Můžeme-li opravdu nahlédnout něco, co stojí mimo nás, pak takové nahlédnutí je blíže víře než rozumu. To je ovšem krok člověku nepohodlný, vedoucí do nejistoty, popření sobecké vůle a otřesu. „Filosofický objektivismus novodobého ražení, charakterizovaný svou fyzikalistickou tendencí a psychofyzickým dualismem, nevymírá, tj. na jeho straně je lidem docela dobře v

¹²⁴ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 55

¹²⁵ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 190

„dogmatické dřímotě“.¹²⁶ Tento krok do hluboké víry je Komenskému bodem, z něhož pak ke světu opět vyjde¹²⁷ – k tomu ale blíže až ve druhé části této práce.

Labyrint se nesnaží nabídnout „procedurální“ řešení – jak zacházet s vůlí nebo touhou. Neříká o světě, že je světem špatným. Odhaluje toliko mámení, které člověka vedlo k tomu, aby svůj svět nahlížel nekriticky, odhaluje lidské sobectví, které vede ke ztrátě citu pro celek a k vytváření „model“. „Svobodné sic chce míti Pán Bůh dítky své, a však nesvévolné.“¹²⁸ Takové odhlédnutí od zvyku v náhledu na lidský svět Komenskému umožňuje vytváření náhledů nových, vedoucích ke snaze o nápravu oněch zmiňovaných lidských chyb. Příroda a svět mimo oblast lidských snah kritice v podstatě není podroben. Špatné místo si ze světa dovede učinit člověk sám – a v tom vězí jak kritika, tak i nutné odhlédnutí od světa.

A nyní – jak čtenář možná cítí - když jsme se zabývali provázanostmi, spojitostmi a náhledy světa člověkem, se již plynule dostáváme do druhé části této práce, jejímž obecným tématem je právě člověk (a jeho svět).

¹²⁶ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 216

¹²⁷ viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 62

¹²⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 148

2. Člověk (pokora jako cesta k lidství)

2. 1 Nitro lidského omylu a ztracenost ve všemožných labyrintech – Všudybud a Mámil – a únik před nimi

Ať má člověk takřka jakýkoliv náhled na svět, nemůže zřejmě nikdy zcela pevně říci, že svět je totožný s tím světem v jeho mysli. Tedy za předpokladu určité pokory a schopnosti překonat svůj (možná vrozený) sklon k vytváření konečných řešení. „Pokud já vidím, není jednotlivce z myslitelského stanoviska schopen přehlédnout svět v celku tak, aby mohl dávat praktické návody, a to dokonce ještě tváří v tvář úkolu najít teprve opět bázi pro myšlení samo.“¹²⁹

To snad pociťovali mnozí lidé včera a vidíme to i dnes na mnoha příkladech. „Malost tohoto světa znamená, že mohu být všemu přítomen, nechat kolem sebe obíhat rychlostí světla informace, obrazy, slova odkudkoliv a o čemkoliv. Ovšem vzdálenost mezi lidskými zkušenostmi zůstává stejná.“¹³⁰ Když je toto poznání ještě podpořeno zjištěním, že matematika asi nebude tím konečným nástrojem poznání, který to vše zvrátí, mohl by z toho člověk upadnout (a asi dnes i upadá) do hluboké deprese. Je k tomu však opravdu důvod? Respektive – když budeme vycházet z předpokladu, že člověk je stále člověkem – musí se nám i při pohledu do minulosti ukázat řada cest, kterými vést svou Duši.

„Jak již však nesčetněkrát zdůraznili básníci, mystikové, filozofové či, v současnější době, hlubinní psychologové, pocit opuštěnosti může stricto sensu představovat tavící kotel, v němž vzniká nový život.“¹³¹ Když se tedy podíváme zpátky ke Komenskému, pokusme se porozumět a zanalyzovat, kdo to vlastně mohou být v širším kontextu Všudybud a Mámil – vždyť ti dva jsou tu s námi jistě i dnes a třeba nám, kteří vnímáme marnost mnohého lidského počínání, říkají, že máme zoufalství a otřes (jakož i z nich se rodící poznání) nahradit konzumentskou radostí. A co si s nimi vůbec počít?

Začněme charakteristikou prvního z nich. Když se Poutník rozhodl vstoupit do světa (jenž zcela – předtím – neznal), hodlal použít k jeho poznávání vlastně svoji důvěru a vnitřní zrak – nečekal, že by bylo potřebné mít ve světě nějakého průvodce. Právě pro svoji důvěřivost a jakousi nepředpojatou prvotní čistotu pohledu se však poutník přifařivšímu se průvodci nebrání, zvláště když mu tento podmanivě vysvětlí, že bez něho by se ve světě vlastně vůbec nikam nedostal. „Od toho jsem tu já – abych prováděl světem takové, kteří si chtějí něco prohlédnout a vyzkoušet, a ukazoval jim, kde co je – proto jsem ti také vyšel

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. Praha: Oikoymenth 2012; s. 47

¹³⁰ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 24

¹³¹ MAFFESOLI, Michel: *O nomádství*. Praha: Prostor 2002; s. 74

vstříc.¹³² Protože Všudybud je bytostí opravdu dobrého vystupování, nevzbudí ponejprv v Poutníkovi prakticky žádné pochyby. Obrazně řečeno – je tak trochu podobný člověku, který se k nám na ulici přátelsky přidá, něco osobního nám poví a pobude s námi, abychom nakonec zjistili, že to dělá proto, aby nás mohl požádat o peníze. Má herecký talent a neváhá jej manipulativně použít.

Sám sebe popisuje takto: „Jmenuji se Všežvěd, příjmením Všudybud. Procházím celý svět, nahlížím do všech koutů a vyptávám se na slova a činy každého člověka. Co je zjevné, toho si hned všimnu, a co tajné, to vyslídím a prozkoumám, zkrátka, beze mne se na světě neděje nic důležitého a mou povinností je na vše dohlížet.“¹³³ A aby, jako každý správný „Machthaber“, dobře podtrhl svůj výsadní nárok na pravdu a interpretaci skutečnosti, dodá cosi o tom, že bez něho by se poutník nikam nedostal.

Zkrátka, kombinace dobrého vystupování a vzletných řečí zabírá a Poutník je zprvu lapen pro svou vlastní čistotu. To ale netrvá dlouho. V podstatě záhy je Poutník znejistěn, když vidí, že mu je de facto upírán svobodný úsudek. Taková znejistění se dále, jak kniha postupuje, již jen prohlubují. Všudybudův nárok je nárokem absolutním a je podtržen odkazem k vyšší instanci. „Příteli, jestli přicházíš s úmyslem posuzovat věci podle svého uvážení, a ne je jen tiše obdivovat, pak nevím, jestli s tím bude naše královna, Její Milost, spokojena.“¹³⁴

O této královně Všudybud vždy hovoří, jako o „Moudrosti“ – Komenský ji však v nadpise tituluje jako „Marnost“. Všudybudův hlas se tak ukazuje být hlasem oslavujícím jakýsi sekundárně vzniklý prelud. Tiché obdivování přece patří Bohu a ne převlečené marnosti, která se tváří jako Moudrost. „Viděl jsem, pochopil a poznal, že mít v sobě Boha s jeho nebeskými poklady je cosi tak slavného, že se s tím nedá srovnávat ani všechna sláva světa, jeho záře a lesk.“¹³⁵ Takto tedy lze již na začátku knihy (při znalosti určitých základů křesťanství) zahlédnout, že hlas Všudybudův, jakožto hlas jakéhosi zatvrzelého a chvástavého předporozumění, bude vlastně též hlasem modlářovým.

Jde-li o Mámila, není na tom v principu jinak. Jeho působnost vlastně spočívá v idealizaci bludu Všudybudova, jeho zopakování a podbízivému vnucení Poutníkovi. Pro svoji poněkud mlhavou povahu je Mámil těžko spatřitelný¹³⁶ a občas se zdá splývat se Všudybudem. I on se profiluje jako arbitr správného porozumění realitě světa, které učiní

¹³² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s.

16

¹³³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s.

16

¹³⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s.

17

¹³⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s.

150

¹³⁶ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 18

každého člověka šťastným (když se zřekne vlastního vhledu): „Beze mne by totiž králové, knížata i páni, ba i ti nejskvělejší lidé žili v podivných úzkostech a svůj čas na světě trávili v zármutku.“¹³⁷

S úkoly obou dvou také dosti obrazivě souvisí jejich atributy, kterými se snaží ovládnout Poutníkův úsudek. Jde o „Uzdu všetečnosti“ – ta od Všudybuda sama skočí na Poutníkův krk: „Podívám se na uzdu a vidím, že je ušitá z řemenů Všetečnosti a její udidlo je ze železa Tvrdohlavosti v předsevzetích, a tu jsem pochopil, že si nepůjdu svět prohlížet dobrovolně jako dříve, ale že budu násilně tažen roztěkaností a neukojitelností své mysli.“¹³⁸ a o Brýle mámení, které zprvu vypadají jako Mámilem upřímně darované, leč Poutník není hloupý a má zároveň štěstí, že brýle jsou mu nasazeny nakřivo, takže vidí i okolo nich: „Jak jsem později pochopil, čočky byly vytvořeny ze skla Domněnky, a obroučky, do nichž byly zasazeny, byly z rohoviny jménem Zvyk.“¹³⁹

Snad tento krátký nástin zjevu Poutníkových průvodců dostatečně ukázal jejich základní povahové rysy. Schematicky je můžeme vyložit jako obraz psychických funkcí, které v člověku s různou působností fungují a mají vliv na utváření pojmu skutečnosti (zejména ve smyslu společenského lidského života). Oba jsou orientováni směrem k tomu, aby v člověku vytvořili jakýsi stereotyp v náhledu. Oba se tváří velice přátelsky, až jako jacísi pečující pomocníci, kteří Poutníka zbaví veškerého světobolu. Vše se zdá snadné. A něco beztak stále skřípe. To vrzání vydává zejména svoboda a s ní spojená absence přesahu stereotypních východisek „světské moudrosti“. Člověk se nemá bytostně rozhodovat. „Právě v takovém případě se volební lístek stává dotazníkem.“¹⁴⁰

Poutník, coby věčné dítě, nebo snad Malý princ, trpělivě hledí čistým zrakem, držíc si stále odstup od skutečnosti, kterou na něho jeho průvodci hrnou. „Neexistuje dítě, které by mělo od přírody zatvrzelé srdce.“¹⁴¹ Tento odstup, který jsme blíže zkoumali v předchozí kapitole (1. 5), je už ve svém základu jaksi dán osobností Poutníka (Komenského), a tak je postupně čím dál více jasné, že ten o nějaké pohodlné usazení do světa nebude stát – Poutník totiž nehledá pohodlí, ale pravdu, prostou nestálostí, jež cloumá lidskou myslí.¹⁴² Tato srážka Poutníka s iluzorností lidské pýchy je něčím věčným, možno říci současným. Poutník není „jen“ dítětem, je také Lesním chodcem. Nebo Lesní chodec je Poutníkem?

¹³⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s.

18

¹³⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s.

19

¹³⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s.

19

¹⁴⁰ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 10

¹⁴¹ DREWERMANN, Eugen: *Stopy spásy*. Praha: Portál 2010; s. 52

¹⁴² viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 15

Ve světě Všudybuda a Mámila všichni s řádem lidského světa souhlasí. Tento řád se vzpírá jakékoliv fenomenalizaci či alespoň problematizaci – kdo nesouhlasí, je pomatený a je třeba jej napravit. Jejich pojetí světa svou šíří sahá od základních lidských otázek, například ontologických, po otázky vedení lidské společnosti a jejích stavů a všechny tyto otázky zodpovídá a zabírá veškeré místo jakémukoliv tázání. Vlastně vůbec nevnímá tázání mimo předem stanovený úzus jako žádoucí. Komenského kritika takového typu tu nese podobu s Husserlovou či Patočkovou kritikou přírodovědy (a karteziánského vědeckého myšlení vůbec).

Ona sekundární, odvozená (vymyšlená) pravda, nepřipouštějící změnu ve svém substrátu nemá o vyšší pravdu (ať již viděnou jako fysis, či jako Pravdu Boží) zájem, neboť je tím narušována. „Přírodověda je tak nihilismem přírody, stane-li se pouhou faktologickou disciplínou nesrozumitelných, i když přehledně manipulovaných fakt.“¹⁴³ Není pak už lidským zájmem dívat se kolem sebe, nýbrž se zavřenýma očima konstatovat jistotu. Nevěřit, ale být ujistěn. Komenský proti této uzavřenosti člověka do sebe ve svých dílech porůznu vystupuje, není tomu tak jen v *Labyrintu*. Můžeme například naznačit jeho analýzu lidské porušenosti z *Porady*. Chyba člověka je zde spatřována právě v samolibosti úsudku – když se člověk považuje za konečnou instanci světa. Přitom je tomu jinak – svět je školou (a člověk není učitelem), chrámem i královstvím. „A to jedinou školou, poněvadž všichni máme jediného učitele, pod jehož vedením se konají podobná cvičení, jediným chrámem, poněvadž máme jediného Boha, který nás všechny stvořil a mimo něhož není boha jiného, jediným královstvím, poněvadž všichni bez výjimky jsme jediný národ, pocházíme z jediného kmene, a podobně máme i ve svých srdcích vepsána jedna a táž pravá ustanovení.“¹⁴⁴ Důraz na pokoru před Bohem, spolu s určitým holistickým apelem, jsou zde zjevné. Komenský se lidské vědomí nesnaží redukovat – vystupuje proti jeho uzavřenosti a fragmentaci, z nichž plyne nepochopení a nekomplexní vhléd omezený lidskými studijními obory, zájmy a jazyky.¹⁴⁵ Není církevníkem – ideologem, jde mu o nalezení spojitostí mezi jevy světa a o pravdu před Bohem, kterou člověk může nalézat ve svém srdci.

Pro další naznačení současnosti a nadčasovosti tohoto apelu uvedu ještě příklad z Patočky. Ten nalézá jeden z kořenů odcizenosti vědeckého myšlení dokonce přímo v jakési deviaci původního evropského křesťanského myšlení. „Ne bez přispění křesťanského konceptu smysluplnosti vzniklo tak v lůně společnosti západní Evropy křesťanstvím odchované pojetí skutečnosti nejen pozvolna se odvracející od vlastního pramene křesťanské smysluplnosti, pro které pojmy jako Bůh, stvoření, pád, spasení nemají smysl, nýbrž které

¹⁴³ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 80

¹⁴⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 84

¹⁴⁵ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 349

ponenáhlu dospívá k úplnému rozchodu mezi realitou a smysluplností: skutečnost ve vlastním smyslu slova, skutečnost účinného vědění je smyslu-prázdná a smyslu-prostá.¹⁴⁶ Obrazně lze tento proces právě naznačit jako přenos těžiště pozornosti od opravdu bytostných (a palčivých) otázek k otázkám povrchnějším, vlastně projekcím lidské mysli do světa, které – jsouce v definovaných a uzavřených soustavách – skýtají určitou útěchu a pohodlí člověku, který se v těchto uzavřených systémech orientuje. Na „Smysl“ s velkým „S“ se rezignuje právě pro jeho neuchopitelnost a nezaprotokolovatelnost. „Ve skutečnosti se zde praktikuje nevědomky ona nietzschovská protismyslnost, která spočívá v receptu, není-li smyslu, pak jej vytvořit „tím, že zorganizujeme onu část světa, která je nám přístupná.“¹⁴⁷

Vypadá to, že se může jednat o určitý konstantní rys lidské psyché, jakousi komplexní vlastnost, jež se v dějinách vždy nějak reprezentuje, je porůznu popisována a dostává různá jména. Již jsme se s ní, ale z jiného pohledu, setkali, v částech práce označených 1. 4 (zobrazena kritikou skryté předsudečnosti kartesianismu a vědeckého myšlení na něm založeného) a 1. 5 (zobrazena Komenského kritikou světa). Zkusme nyní podrobněji domyslet její (aktualizovaný) společenský rozměr.

Pokud si představíme společnost, založenou na striktním prosazování jednoho jediného pohledu na svět, společnost, ve které má každá otázka svou přesnou odpověď a kde se nic bytostného nehledá (společnost Všudybudova a Mámilova), asi nás pro ni nenapadne jiný název, než „totalita“. Neberme však toto označení jako razítko, moderní slovo, či jak bychom mohli termín „totalita“ dnes reflektovat – zaměřme se spíš ve smyslu naší úvahy na určitý náznak jednoduché rekonstrukce bytostných základů totality.

Například v Jüngerově analýze totality můžeme spatřovat podobné rysy, o nichž jsme mluvili v souvislosti s kritikou karteziánské vědy a které i Všudybud a Mámil, coby správní arbitři reality, vnucují člověku k jejímu jedinému správnému zakoušení. Na začátku své *Chůze lesem*¹⁴⁸ pojednává Jünger o dotazujících silách, které jsou v totalitní společnosti přítomny, a poukazuje na selektivnost takových otázek; lze se tam zkrátka ptát jen na něco. „Nejde jim o naše řešení, jde jim o naše odpovědi.“¹⁴⁹ Předmětem tázání není snaha po poznání, ale snaha po kontrole, zda odpověď bude dostávat určitým přijatelným parametrům. Nevyhovující se škrta, mnohdy i s celou existencí. Takovým příkladem mohou být volby v kdekákém mocenském státě. Když jejich výsledek ukazuje, že nějakých 99 procent lidí volí jednu stranu a pouhé 1 procento se nějak vymezilo – hrozí, že totalitní vrchnost se bude snažit ukázat onomu jednomu procentu svou převahu, bude jej nutit z toho vyvodit nějaké

¹⁴⁶ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 80

¹⁴⁷ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 82

¹⁴⁸ viz JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994

¹⁴⁹ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 7

důsledky. „Člověk se tak dostává do situace, v níž se po něm žádá, aby vytvářel dokumenty vypočítané k jeho záhubě.“¹⁵⁰

Je dobré zmínit, že taková situace nemusí být nutně ordinována pouze z vrchu celé společnosti, ale lze se do ní dostat i třeba v kontaktu s nějakým jednotlivcem nečistých záměrů, jehož koníčkem je moc. Rysem takových lidí (i takových vrchností) bývá quasi-odbornost, oni se rádi ohánějí znalostí litery nějakých předpisů a působí jako nejpřímnější obhajovatelé hodnot. Problém je zejména v tom, že dovedou neslyšně odtrhávat předpisy od jejich intencí a používat je pro své osobní zájmy. Eugen Drewermann skrze Maxe Schellera upozorňuje na podstatný rys váhy hodnot: „Hodnoty nemají základ v abstraktních dedukcích, je třeba je cítit.“¹⁵¹ A v tom je zřejmě cesta, jak se naučit mezi lidmi rozlišovat prosazování moci od prosazování hodnot. Nejlesklejší dobře prezentovaná úvaha nemusí být ještě celou pravdou.

Ustrnutí v systému, o kterém nám je zvnějšku vnucováno k přijetí, že je tím úplně nejlepším, co nás mohlo potkat, je zkrátka velikým problémem. Když na člověka doléhají síly, které jej chtějí napravit, vyléčit (anebo když ani jedno, tak alespoň zničit), nezbývá mu nakonec nic jiného než chůze vlastní cestou a bedlivé pozorování světa kolem něho. Taková snaha o rovnováhu má určitou tělesně-duševní symetrii. „Nejlepším receptem pro zdravého je vyhýbat se lékařům, spoléhat na pravdu těla, ale ovšem naslouchat i jejich radám.“¹⁵² Je to důležitý způsob, kterým si může Lesní chodec udržet svoji identitu, neztratit se v lese, ve tmě a nestat se bezejmenným stromem v řadě. Lesní chodec je právě i v tomto velice blízký Poutníkovi.

Další zajímavé návazné vysvětlení problémů v lidské realitě (zejména pokud jde o moc a vnucování pohledu na svět), spolu s alternativním řešením, popisuje Berd'ajev. „Člověk je tvor zcela závislý na přírodě a společnosti, na světě a státu, když ne na Bohu.“¹⁵³ Toto rozlišení vypadá velice prostě – ve skutečnosti je ale hlubokým potvrzením tezí z minulých odstavců a jde s nimi vlastně takřkajíc po stejné cestě. Berd'ajev mluví o sociomorfismu – lidské tendenci utvářet obraz reality (i duševní a duchovní) na základě zažitých předsudků ze světa kolem sebe při současném odmyšlení otevřenosti Boží náruče. Velikou silou ve světě bez Boha je pak moc a právo silnějšího. Přitom člověk stále žije v napětí a výběru, zda se odkáže na Boha, či na společnost, přírodu, stát atd.

Rizika sociomorfního výkladu duševního světa tak není ušetřen ani člověk, který sám sebe považuje za věřícího. Přitom má tendenci přehlížet právě ten Božský rozměr skutečnosti, protože i své představě Boha ze zvyku vtiskuje onu mocenskou tvář a přehlídí

¹⁵⁰ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenh 1994; s. 8

¹⁵¹ DREWERMANN, Eugen: *Stopy spásy*. Praha: Portál 2010; s. 85

¹⁵² JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenh 1994; s. 46

¹⁵³ BERD'AJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 216

tvář láskyplnou. „Samotný výklad pádu do hříchu má sociomorfský charakter, tj. chápe se jako neposlušnost svrchované moci, jako nepodřízení se vyšší síle. To je dědictví prvobytných druhů víry. Ale pád do hříchu je možné pochopit jako ztrátu svobody, nebo jako zkoušku svobody.“¹⁵⁴ Berd'ajev zde, ač jinými slovy a radikálněji, popisuje onen lidský sklon připojit se k pohledu druhotnému (světskému či sobeckému, chcete-li) a uhnout před pohledem skrze věčnost, který tolik zaměstnává Poutníka na jeho cestě Labyrintem světa; jeho rozvedení významu moci je pro nás však něčím novým, neboť vlastně tvoří propojení mezi mocí jako jevem v rámci společnosti a její vyšší úrovní, sahající snad někam do podvědomí či až k Bohu (tam už ale člověk nedovede nahlédnout).

Představu Boha jako nějakého hromovládce či jinou adoraci síly nevnímá jako Boha celého, ale spíše jako nějakou projekci, člověkem namalovanou podle sebe sama. „Lidské vědomí velmi závisí na sociálním prostředí a nic tak nezakreslovalo a nezatemňovalo čistotu křesťanského otevření jako sociální vlivy, jako přenos sociálních kategorií vlastnění a otroctví na náboženský život či dokonce na samotná dogmata.“¹⁵⁵ Stojí-li proti člověku nějaký jiný, sudičský člověk s maskou hromovládce – jak mu může před Bohem ublížit, jak může mluvit do jeho víry a jeho otevření? Nic takového přece nemůže, neboť víra stojí mnohem výše než lidská moc. „Moji víru nemůže zviklat neobyčejně nízký stav člověka, protože ona není založena na tom, co si myslí sám člověk o člověku, ale na tom, co si myslí o člověku Bůh.“¹⁵⁶

Je k tomu třeba dodat, že Berd'ajevova hluboká spiritualita je niterným vzájemným vztahem, jeho člověk má něco z Božství, stejně i tak jeho Bůh má lidství. „Existuje souvislost mezi člověkem a Bohem ve věčné lidskosti Boha.“¹⁵⁷ Vztah k Bohu se mu tedy neodehrává v subordinaci člověka k Bohu, ale spíše v určité synergii, v otevření člověka Bohu a lidském očekávání otevřenosti Boží. Nárok vyvýšení lidskosti v člověku je tak kladen zcela ve smyslu tohoto láskyplného otevření, ve svobodě a mimo veškeré lidské mocenské kategorie. Takřikajíc mimo lomoz překotného dění světa. Vůbec to není „nárok“ od slova „náročný“, je to nárok od slova „svoboda“. „Pokud je Bůh, tak je člověk tvorem duchovně nezávislým. A vztah k Bohu se definuje ne jako závislost člověka, ale jako jeho svoboda.“¹⁵⁸

Z této pozice pak kritizuje oba možné protipóly – jak snahu vyvýšit Boha a člověka ponížít, tak i zpupnost humanismu. Při tom všem ale čtenář tuší, že autorovi jde zcela o kritiku toho sociomorfního „lidského nálezku“, kterým by v případě pokory nebyla sama pokora, ale sekundární její deformace - patolízalství a v případě humanismu ne lidství, ale

¹⁵⁴ BERD'AJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 216

¹⁵⁵ BERD'AJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 218

¹⁵⁶ BERD'AJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 216

¹⁵⁷ BERD'AJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 217

¹⁵⁸ BERD'AJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 216

jeho deformace - pýcha. O falešné pokoře mluví například takto: „Lživé učení o pokoře zkreslilo křesťanství a ponížilo člověka jako bohupodobnou duchovní bytost. Je, samozřejmě, také vyvoláno tendencí sociomorfismu.“¹⁵⁹ Pokud jde o (novověký) humanismus, ten označuje za antihumanismus¹⁶⁰ a vlastně popření lidskosti, protože ta se odehrává v tajemství a ve vztahu a propojenosti s Božstvím, a rozhodně ne jen na racionální rovině (a „racionálně“ bývalo a bývá z člověka v jeho jménu vytrhováno a adorováno, coby jeho nejlepší součást).

Jistě je možné, že by si Berďajev ve svém pohledu na Boha s Komenským nemusel rozumět, nelze se však ubránit postřehu ukazujícímu, že jim přece jen v jádru nejde až tak docela o jinou věc – a to o velice podstatnou věc. Komenský je v *Labyrintu* sice mravokárcem, což může budít nesvobodný dojem; snahu o prosazování dobrého křesťanského mravu v sobě nezapře, když se třeba nad špatným manželstvím pohoršuje slovy: „Ó, vy podivní lidé, nejste ani hodni politování!“¹⁶¹; stejně ale čtenář tuší hlubší smysl takové příkrosti, jakož i její čistě historicky danou ztíženou souměřitelnost s dneškem (a nakonec se před ním kniha otevře). Ono podobné a naléhavě aktuální, co můžeme u obou spatřovat měrou vrchovatou, je apel na otevřenost víry, na zbavení víry – a odtud vlastně celého lidského života – tíhy negativních předsudků a klamů – vždyť Všudybudova uzda a Mámilovy brýle jsou shodné s tím sociomorfním utíkáním před Svobodou a tichostí vlastního srdce, v němž člověk může zaslechnout Boží hlas, říkající: „Díval jsem se, můj synu, jak jsi bloudil, ale už jsem se na to nechtěl dívat dále, přivedl jsem tě k sobě a uvedl jsem tě do sebe sama.“¹⁶²

Ukázali jsme si také stručný nástin fenomenologické kritiky vědy a Jüngerovy kritiky společenského (a vůbec lidského) totalitarismu a u všech jsme našli podobné znaky, jaké ve své kritice akcentuje Komenský. Ve všech pohledech, kterými se tato kapitola zabývala, se zrcadlí kritika přílišné fragmentace lidských snah a z ní plynoucí ztráta smyslu pro celek – odkud pak plyne určité zhrubnutí člověka a snaha po prosazování pouze osobních zájmů, jakož i ztráta skrupulí (byť třeba falešně ve jménu státu, národa či jiné společenské veličiny, zneužitě za sekundární náhražku celku)¹⁶³. V rozšířeném smyslu jde o ukazování na absence základních hodnot křesťanské kultury, neboť ta by snad měla být zaměřena na to, aby svého Krista podruhé již neukřížovala – tedy – měla by být civilizací naslouchající a hledající,

¹⁵⁹ BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 216

¹⁶⁰ BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 217

¹⁶¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníkova četba 2010; s. 32

¹⁶² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníkova četba 2010; s. 124

¹⁶³ viz BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 17

nikoliv systémovou, pohodlně zlenivěle usazenou v cyklických zjednodušujících odpovědích „na všechno“.

Zobecnění této kritiky pouze na křesťanský kulturní okruh by však mohlo být zúžením představ o systémových tlacích na člověka, podobné důrazy lze totiž vidět na více místech, například v islámské mystice, u al-Halládže, kterému se připisuje například tento výrok: „Tajemství, jež v srdci nosíš, slovem ať se nestane! Z šibenice křičet je smíš, z kazatelny ale ne.“¹⁶⁴ Je to poměrně zřejmý příklad myšlení, které do zavedeného společenského pořádku nezapadá¹⁶⁵, ba jej z mocenského pohledu narušuje. Když k tomu dodáme tradovaný výrok, líčící Halládžův osud, vidíme, že neměl na různých ustláno: „Jeden derviš se tehdy Halládže otázal: „Co je láska?“ Halládž mu odpověděl: „To uvidíš dnes, zítra a pozítří.“ Onoho dne jej zabili, druhého dne jej spálili a třetího dne rozprášili jeho popel ve větru.“¹⁶⁶ Vypadá to, že zemřel za svůj odpor k – vlastně antropomorfním – výkladům světa, ač v něm zcela vyzdvihoval víru a Boha. Například takto se vyjadřuje o lidských snahách přiblížit se Bohu: „Tvrzení, že Jej známe, je nevědomost. Stále Mu sloužit je nedostatek úcty. Bránit se boji s Ním je pošetilost. Nechat se pomýlit Jeho pokojem je hloupost. Disputace o Jeho attributech je pomatenost. Mlčení o chvále Jeho osoby je zbabělost. Hledat blízkost u Něj je odvaha; spokojit se vděčně s Jeho vzdáleností je nízké smýšlení.“¹⁶⁷ Boha tak vyjadřuje v absolutním přesahu lidských měřítek¹⁶⁸, ale zároveň vlastně v blízkosti člověka – ten při pohledu tímto směrem musí tato svá měřítka opustit. Tedy, tolik jen k naznačení možných interkulturních přítomností podobných myšlenek – hodí se společně s blízkými kulturami společně nacházet to, co nás pojí; nikoliv lpět na tom, co nás rozděluje.¹⁶⁹

„Nebo komu slunce svítí, nemá, proč by sobě hvězd neb pochodní hledal; a komu milost Boží přítomna jest, proč by se na lidi, anjely, ďábly, ohlédal?“¹⁷⁰ Také výše zmiňovanou podobou Komenského pohledu s pohledem Berďajevovým jsem chtěl mému váženému čtenáři zpestřit jazykové pole pro možnou větší šířku úvahy nad metanoiou lidského srdce naleznuvšího víru a svobodu a vůbec ukázat, jak je onen sociomorfismus stále aktuálním jevem, vedoucím k adoraci stereotypů a popření sebereflexe; a nyní, závěrem této podkapitoly bych rád rozvedl Komenského řešení, sice co Poutník nalezne, vyjda z Labyrintu, a jak je to pro něho dále se světem.

Totíž, on se mimo svět ocitne ve chvíli, kdy už je ze světa vrcholně unaven. Ten okamžik je vlastně okamžikem slabosti, ne-li smrti. Když to vidí Všudybud a Mámil,

¹⁶⁴ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al – Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 104

¹⁶⁵ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al – Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002. s. 103

¹⁶⁶ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al – Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 134

¹⁶⁷ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al – Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 22

¹⁶⁸ viz KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 155

¹⁶⁹ viz KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 310

¹⁷⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 106

opouštějí postupně svého svěřence (či oběť?), jakoby ona slabost už nebyla pro ně atraktivní – vždyť mamon je hlavně bohem silných či vzdorovitých. Poutník se nejprve rozhodne zemřít, nevidí jiné řešení, když na světě našel tolik utrpení a tak málo smyslu. „Raději chci tisíckrát umřít, než žít tam, kde se děje něco takového, a dívat se na nepravost, faleš, lež, svody a ukrutnost. Smrt je mi už milejší než život, jdu tedy, abych se podíval, jaký je úděl mrtvých, které, jak vidím, vynášejí ven.“¹⁷¹

Dostane se tedy k umírajícím a sleduje jejich cestu, od jejich bolesti a strachu dále, až na okraj světa, kde mrtví mizí. „Ačkoliv jsem se toho lekal, chtěl jsem vždy o všem vědět víc, a tak jsem krácel mezi řadami már a došel až na kraj světa a světla.“¹⁷² To je bizarní místo s propastí, ve kterém všichni loučící se lidé stojí se zavřenýma očima. Poutník si ale sundá brýle a oči otevře. „...protřel jsem si zrak, vyklonil jsem se, jak jsem jen mohl nejdál, a tu vidím strašlivý oblak temnoty, jehož dno ani konec nedokáže lidský rozum zahlédnout, a v něm nic než červy, žáby, hady, štíry, hnis a smrad, puch síry a smoly, odporné tělu i duši, zkrátka nevýslovná hrůza.“¹⁷³

Takové vidění ukazující krajní hranici zoufalství a zbytečnosti osamělého světa Poutníka hluboce zklame, je pro něho nepřijatelné, je to něco s čím se zkrátka nedoveče a nemůže ztotožnit – takový svět není jeho světem – a tak se ve své bídě ponoří do sebe a tím i do modlitby. Prožívá hlubokou tíhu absolutního rozporu mezi rozpadem pomíjivých hodnot světa a vědomím (či tušením) jejich absolutní transcendentnosti, někde v dálce, za hranicí lidského pohledu a vyjadřuje se takřka na hranici rouhání: „Ach, kéž bych se nikdy nenarodil! Kéž bych nikdy neprošel branou života, pokud mám po všech marnostech světa být vydán těmto temnotám a hrůzám! Ach, Bože, Bože, Bože! Bože, jestli vůbec jsi, smiluj se nade mnou bídným!“¹⁷⁴ A otřes má svůj smysl, ve víře a pokoře se vzdálené stává blízkým, Bůh jej obdaruje milostí.

„Navrať se!“¹⁷⁵ Taková jsou prvá i druhá slova, jež zoufalý Poutník uslyší. Neví ale, kam by se měl vracet, a tudíž se znovu dostává ke svému zoufání. Potřetí je ale osloven jasněji, je mu zodpovězena otázka: „Navrať se, odkud jsi vyšel, do domu svého srdce, a zavři za sebou dveře.“¹⁷⁶ Tato myšlenka má samozřejmě nadčasový a obecný dosah, neboť ukazuje

¹⁷¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 120

¹⁷² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 120

¹⁷³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 120

¹⁷⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 121

¹⁷⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 122

¹⁷⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 122

na možné řešení i těch nejkrajnějších lidských situací – srdce, ač třeba velice pošramocené, šílené a bolavé, či alespoň vztah k němu, nám žádný tyran nemůže vzít; a můžeme jen věřit, že je tomu tak i ve chvíli přepadnutí přes onen Komenského „hnilobný“ okraj existence.

Otřes je začátkem cesty do srdce, Poutník se ale musí snažit – hledat a tázat se – aby nově objevený intimní prostor (pokoj vlastního srdce) nebyl jen černou temnotou, ale pravým domovem, větším než nejvelkolepější paláce a zahrady vnějšího světa. Komenský nabízí obraz, upomínající snad na pokaženou lidskou (Ikarovskou) snahu o pohled vzhůru: „Uprostřed pokoje pak spatřím jakési žebříky, rozházené, polámané a rozbité, také rozštípané a rozmetané kladky a provazy, dále veliká křídla, ale s vyškubaným peřím.“¹⁷⁷ Tím je naopak poukázáno na opačný limit lidské snahy – člověk na sobě může pracovat, osvícení a milost však přichází vždy shůry. Obecněji lze orientaci v tomto našem pokojíku vnímat také podle *Smaragdové desky*, jejíž pochopení vybízí podobně ke klidu a odstranění shonu, neboť takříkajíc nabízí náhled, že vše již tady je, a tudíž se není kam hnát: „Všechno duševno má horní a dolní význam, jak říká hlubokomyslná věta pozdně antické mystiky: „Nebe nahoře – nebe dole – hvězdy nahoře – hvězdy dole. Všechno co je nahoře, je také dole – pochop to a raduj se.“¹⁷⁸

Jak se Poutník ve svém srdci usadil a uklidnil, byl navštíven Kristem. Ten jej ubezpečuje, že: „Toto místo jsem si zvolil za palác, kde budu přebývat, a chceš-li tu bydlet se mnou, nalezneš zde, co jsi marně hledal ve světě: pokoj, útěchu, slávu a hojnost všeho. A slibuji ti, synu můj, že nebudeš zklamán, tak jako tam.“¹⁷⁹ Takové dojití klidu sice evidentně Poutníka zbavuje bolesti a dává jeho životu smysl, může nám ale vyvstat otázka po aktivitě. Člověk, usebraný do svého srdce, do svého vnitřního nejhlubšího psychického jádra¹⁸⁰, přece pořád existuje, je stále na světě.

Bůh je přitom tvůrcem všeho, v čem se Poutník nachází, i v čem se nacházel (v materiálním světě, či snad přesněji v materiálním náhledu světa). Dojem trpnosti onoho usebrání tedy je spíše klamem – asi jako nádech je nutným nabráním sil k pohybu, ač snad sám je pohybem drobným. Poutník se do světa vrátí odjinud, změnou svého pohledu, obrácením se, rozšířením své snahy o poznání o zcela nutný prvek pohledu ze svého nejhlubšího nitra. Vlastně uvěří ve svou psychickou realitu (jakož i na její pravdivost) proto, aby mohl skutečně hluboce uvěřit v Boha. „Bůh, který stvořil takové nestvůrnosti, před nimiž ubozí človíčekové strachy tuhnou, musí v sobě skutečně skrývat kvality, které vybízejí

¹⁷⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníkova četba 2010; s. 122

¹⁷⁸ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 79

¹⁷⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníkova četba 2010; s. 124

¹⁸⁰ JUNG, Carl, Gustav: *The Red Book*. London: Norton and company 2009; s. 209

k přemýšlení. Tento Bůh sídlí v srdci, v nevědomí. Tam je původ strachu před tou nevýslovnou hrůzou i síla této hrůze odolat.¹⁸¹

Díky této změně je pro Poutníka svět něčím jiným. Své starosti vložil na Boha a tak nyní dovede lépe rozlišovat a vnímat i to dobré, co se odehrává (ne již v materiálním světě, ale jaksi jemněji, kousek za ním). Svět je sice pořád světem, ale co na tom záleží, když se každý věřící může snažit být lepším člověkem. „Kdyby žezlo držel Satan, církev by to nezničilo. Kdyby korunu měl na hlavě nějaký anděl, svět by se stejně nezměnil. A každý, kdo chce být zbožný, musí vždy něco vytrpět.“¹⁸² V tomto pohledu je zašifrován určitý holistický apel. Poutník se stává po své cestě celým člověkem, nikoliv pouze člověkem vědomí – nyní vidí i do hlubších sfér své duše. Vědomý člověk není celý člověk. „Člověk, to znamená jeho vědomé já, je však jako míč, jako pířko, které ve větrných proudech víří sem a tam, hned je obětí a hned obětníkem; a obojímu nemůže člověk zabránit.“¹⁸³ A tak Božské slovo, mluvící z nitra lidského srdce je pravým iniciátorem každé hluboké proměny a vybízí k prožití a pochopení souvstažnosti a blízkosti všech (horních i dolních) psychických sfér.¹⁸⁴

Jevy světa již nejsou jen samotné jevy, nyní totiž zapadají do Božství a má tudíž smysl se přičinit k dobru jejich celku. Láskou, pokorou, vírou. Nikoliv majetnictvím, mocí a slávou – vždyť pravé bohatství má každý u sebe v srdci. „Ty jsi, Pane, plnost plnosti, naše srdce se neupokojí, dokud nezakotví v Tobě.“¹⁸⁵ Jeden příklad za všechny – metanoia v pohledu na manželství, jak jej Poutník zahlédá probíhající mezi pravými křesťany. Namísto okovů svoboda, namísto chřtíče čistota. „Místo oněch ocelových pout jsem tu viděl zlaté náramky, místo trhání se od sebe radostné spojení těl i srdcí. A pokud se tomu jejich stavu nevyhnulo nějaké nepohodlí, vynahrazovalo se to rozmnožením Božího království skrze ně.“¹⁸⁶ Podobně jako s proměněným manželstvím je to pak u Komenského i s mnoha dalšími lidskými světy. Tyto získávají znovu autenticitu a přestávají být člověku břemenem. Ani umírání již není tou krutou a marnou hnusotou, jak tomu bylo u lidí bez víry – když Komenského pravým křesťanům Smrt sdělí, že je čas odejít, vidí v tom příchod ke svému Pánu. Jejich duše nebloudí, a tudíž není ztracena: „Jiní andělé mezitím vzali jejich duši a vynesli ji vzhůru

¹⁸¹ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 87

¹⁸² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníkova četba 2010; s. 148

¹⁸³ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 87

¹⁸⁴ viz JUNG, Carl, Gustav: *The Red Book*. London: Norton and company 2009; s. 210

¹⁸⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníkova četba 2010; s. 157

¹⁸⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníkova četba 2010; s. 151

v jasů a za předivného jásoťu, a když jsem si narovnal brýle a pronikl tam za nimi zrakem víry, spatřil jsem nevýslovnou slávu.“¹⁸⁷

Svět (pohled na svět) proměněný skrze intimitu vlastního nitra a Boží milost neobsahuje žádnou složitou „právníčinu“, je prostý, nehemží se hromadami pravidel a nemá velké nároky. Má Lásku a v té je veliký cíl. Tím snad (Komenského) věřící člověk dovede odlišit klam a mámení od Pravdy a dostat se z působnosti Mámila i Všudybuda. Je to konec pýchy a začátek pravé, niterné pokory. Je to cesta pro každého člověka, z každé doby, dovede-li připustit, že nemá právo na větší bohorovnost, než jaké si mohli osobovat jeho předkové. „Zvětšil se objem našich vědomostí, nezvýšila se však naše inteligence.“¹⁸⁸

Když jsme nyní naznačili, jak Komenský v *Labyrintu* ukazuje cestu člověka za Pravdou a vytvořili paralely (srovnání) jeho pohledu s blízkými (ač jinak časově i prostorově vzdálenými) pohledy modernějšími, naznačili jsme snad lépe onu tenkou hranici mezi lidskou upřímnou snahou o poznání a již přehnanou snahou vyvýšit rozum nad celek lidství (a o poznání celků tak vlastně přijít); tolik nyní o vztahu člověka k poznání sebe sama i světa; pojďme se ještě pro ucelení podívat na člověka z hlediska jeho struktury, jak jej Komenský popisuje v *Poradě*.

2. 2 Člověk a zvíře - složení, místo ve světě a co z toho plyne – úvaha a polemika nad Komenského výměrem z *Porady*

V této podkapitole se, oproti minulé, octneme opět o něco více ve světě analogií, podobně, jako když jsme v první části této práce pojednávali o světě. Komenský si klade otázku: „Co tedy je člověk?“¹⁸⁹ Vzápětí podává odpověď: „Je to tvor svobodného jednání, určený k vládě nad tvorstvem a k věčnému společenství se svým stvořitelem.“¹⁹⁰ Tuto biblickou odpověď podkládá rozdělením lidské důležitosti, které je založené na vzestupném chápání stvoření, jež vnímá člověka jako vrchol celku stvoření: „Byl totiž stvořen proto, aby byl: (1) vyvrcholením všech tvorů a jaksi světem v malém, (2) vládcem všeho viditelného, jako nějaký místokrál a zástupce boží, (3) účastníkem na věčnosti a jakýmsi následníkem trůnu.“¹⁹¹ Je to poměrně tradiční chápání člověka, které asi příliš nevybočuje z řady. Přesněji řečeno, nevybočovalo by v renesanci – je zajímavé si všimnout, že Komenský na člověku v základu nezdůrazňuje

¹⁸⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 154

¹⁸⁸ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 38

¹⁸⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 203

¹⁹⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 203

¹⁹¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 203

nějaký primát rozumnosti, ale spíše akcentuje jeho (biblicko-novoplatónskou) správcovskou a ucelující úlohu nad světem; ač již sám stojí takřkajíc jednou nohou ve věku rozumu.¹⁹²

Sice to není za nějakou zásluhu rozumnosti, ale člověk je viditelně ostatnímu stvoření nadřazen. Takový pohled byl vlastní hlavnímu proudu západního lidstva vcelku od nepaměti, a pro svou zdánlivou samozřejmost si zaslouží podrobnější rozbor a polemiku. Dostaneme se tak opět k Eugenu Drewermannovi a jeho analýze odlišnosti lidské a zvířecí přirozenosti.

„Zvíře samozřejmě neví, co ví člověk: že v něm přebývá „nesmrtelná duše“. Ví to však člověk skutečně?“¹⁹³ Pro vysvětlení této narážky – týká se porušenosti lidské přirozenosti, která přece v tomto stavu nemusí tu zvířecí tak samozřejmě hluboce převyšovat. Respektive, není sklon k vyvyšování člověka do pozice Božího místodržícího do určité míry projevem pýchy? Není tento Boží řád věcí a lidská úloha spíše otázkou tajemství, které by člověk, nechce-li si osobovat určitou světskou moc, měl v tichu ctít? V alternativním pohledu se u Drewermanna nabízí vysvětlení, které zachovává člověku to, co jeho jest, aniž by jej mocně vyvyšovalo.

„Člověk a zvířata jsou projevem principu života. Vše živé má božskou duši. Kdyby nemělo, nemohlo by žít.“¹⁹⁴ Tato alternativa spočívá v pochopení, že není na člověku, aby soudil své postavení v hierarchii tvorů; to činí pouze Bůh a pokornému člověku do toho v podstatě nic není. Proto by měl spíše hledat to, co má s přírodou kolem sebe společné, a všimnout si svých výhod oproti jiným tvorům (neponižovat se) takovým způsobem, aby to bylo pro dobro celku. Tak se člověk může stát opravdu dobrým správcem. Takové chápání vztahu člověka a světa nehodnotí hierarchii¹⁹⁵, hodnotí pouze využití odlišných schopností různých tvorů. Výchozí předpoklad by se dal popsat třeba následujícím příměrem – uznáme-li opravdovou Boží všemohoucnost a transcendenci, nemůžeme sebe, lidi, hodnotit za naše schopnosti výše než jiné tvory, protože nevíme, zda třeba kočky nepovažují svou schopnost lézt po stromech (což umí mnohem lépe než lidé) za rovnocennou našemu pohledu například na naši schopnost usuzovat (což umíme zřejmě mnohem abstraktněji než kočky); takový soud je jen na Bohu. Náš pohled se týká našich věcí. Plytkost lidského soudu lze doložit prostým zmíněním kusu historie: „Byly časy, kdy církve prohlašovala, že ani žena nemá duši, a pokud ano, pak je tato duše mnohem nižší než duše muže. Byly časy, kdy se věřilo, že ani „negři“ nemají duši a lze je proto prodávat jako otroky, zabíjet a nakládat s nimi beztrestně jako s neživým zbožím.“¹⁹⁶

¹⁹² viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 40

¹⁹³ DREWERMANN, Eugen: *O nesmrtelnosti zvířat*. Košice: Knižná dielňa Timotej 1996; s. 10

¹⁹⁴ DREWERMANN, Eugen: *O nesmrtelnosti zvířat*. Košice: Knižná dielňa Timotej 1996; s. 10

¹⁹⁵ viz DREWERMANN, Eugen: *Stopy spásy*. Praha: Portál 2010; s. 100

¹⁹⁶ DREWERMANN, Eugen: *O nesmrtelnosti zvířat*. Košice: Knižná dielňa Timotej 1996; s. 12

Tak vidíme, že to, co u sebe člověk vidí jako prvenství oproti ostatním tvorům, může být i věc velice nízké, subjektivní úrovně a může jít právě o pýchu, kterou mohou vůči sobě různí tvorové vlastně sdílet, což nikam nevede. Svět takových úsudků je světem labyrintu, nikoliv světem otevřeného srdce. Chceme-li být opravdu zbožní, neměli bychom myslet pouze na sebe, měli bychom dávat milost i všem kolem sebe¹⁹⁷ a čekat na Boží světlo, které nás – věrme – jednou zahrne Láskou. „Naší jedinou nadějí v černém oceánu pomíjivosti je čekání na věčný život. Jestliže však žijeme věčně, bude žít věčně i vzpomínka na cizí bolest, jež v nás nesmazatelně utkvěla, a jako temná fólie se stane pozadím obrazu čisté radosti a harmonie, která zahrne všechny tvory.“¹⁹⁸ Domnívám se, že člověk by si takto nastíněného hlediska měl být vědom, když se zabývá úvahami o lidských přednostech, aby ze sebe neučinil boha a neztratil milost vůči druhým. Ale vraťme se ke Komenskému.

Lidská dokonalost se podle něho projevuje tím, že obsahuje dílčí dokonalosti všech dalších tvorů a prvků světa. „Ze světa tělesného má totiž v sobě hmotu, ducha, oheň a tělesné části ze žvlů, jednak pevné zemské, jednak tekuté vodnaté, jednak jemné, vzdušné. Od par má tu vlastnost, že se celé jeho tělo ustavičně vypařuje. Od srostitých má tu vlastnost, že všechny obdobné části jeho těla (krev, maso, kosti, atd.) jsou jen srostitý výpar; od rostlin, že se podobně živí, roste, sílí a vadne; od podstaty živočichů má schopnost pohybu, pět smyslů, rozmanité city atd. Ze světa andělů má ducha rozumového a nesmrtelného atd.“¹⁹⁹ Člověk je dokonalejším dílem než cokoli, na co by mohl sám ukázat: „Ovšem i sám vesmír a kterákoliv jeho část je souladně uspořádána, avšak nic není složeno s větší dovedností a péčí, než člověk.“²⁰⁰ Dále je zmíněna lidská svobodná vůle a lepší lidské rozumové a řečové schopnosti oproti těm u zvířat – vše to ale není jen tak, to, v čem je člověk dokonalý, má vyšší smysl: „To třeba si uvědomit k chvále stvořitele.“²⁰¹

V souvislosti s tím, co jsem zde zmiňoval u Drewermanna, musím dodat – ano, pakliže člověk počítá s Jeho rukou nad sebou, pak je to snad ke chvále Stvořitele, ale kolikrát za život lidstva právě snaha vyvýšit člověka vedla k jeho snížení pod stav zvířat – člověk snad dovede spět k dokonalosti, ale musí se dokázat též pokořit a připustit si omyl, překonávat svět přírodního „požírání“ prostřednictvím lásky a víry; ty mohou být natolik odlišné od analytického rozumu, že s ním třeba i kolidují a člověk nemůže „nedefinovat“ svou úlohu ve světě právě snadno, když nedovede plně rozumět sám sobě a svým duševním složkám – uhýbání před tímto vědomím – toť zřejmě dlouhodobý nešvar západního člověka: „Od dob středověké scholastiky se jedinečnost lidské duše dokazovala především pomocí mimořádně

¹⁹⁷ viz DREWERMANN, Eugen: *Stopy spásy*. Praha: Portál 2010; s. 50

¹⁹⁸ DREWERMANN, Eugen: *O nesmrtelnosti zvířat*. Košice: Knižná dielňa Timotej 1996; s. 65

¹⁹⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 204

²⁰⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 204

²⁰¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 204

staticky uvažující aristotelské filosofie, a sice na základě metafyzické demonstrace zásadní nemožnosti substanciálních změn určitého jsoucna.²⁰² To ukazuje, že člověk by si měl především dát pozor na onu chválu Stvořitele, aby Jej nezaobaloval do svých sociomorfismů, ale šel k plnému uplatnění výhod, jež jsou mu dány oproti zvířatům.

Podíváme-li se dále, do složek v člověku, je jim podle Komenského dána následující hierarchie: „Duše tedy používá za vůz a nástroj ducha, duch těla a tělo nástrojů, které si opatruje.“²⁰³ Tak tedy to tělesné je postavené do trpné pozice pod duševním (potažmo duchovním) řídícím centrem. Není to ale na újmu dokonalosti tělesného – zajímavé je, jak si Komenský všímá důležitosti lidské ruky, vzpřímeného postoje a absence chlupů či peří pro specificky lidský způsob života: „Ruka totiž, nástroj všech nástrojů, nejdovednější tvůrkyně všeho, je dána pouze člověku. Jediný obdržel vzpřímenou postavu, aby nežil nepamětliv své vlasti, nebe. Také jediný byl stvořen nahý a bezbranný, ale to obojí je pro něho dobrodiním. Když totiž zvířata stále s sebou mají svůj šat a zbraně, co je to jiného než břemena a překážky rozmanitých úkonů? Něco vznešenějšího je člověku poskytnutá svoboda a schopnost vše si opatřit, upravit a odložit podle potřeby a přání.“²⁰⁴

Je v tom přítomen pozoruhodný důraz na lidskou učenlivost. Určité lidské tělesné parametry, předurčující jej vlastně k nepohodlí, jsou člověku motivací ke tvořivosti a podpoře ducha – zatímco zvířecí těla, lépe uzpůsobená svým účelům jakoby své uživatele odháněla do pohodlí, pryč od rozvoje ducha, tvořícího tu šat, tu zbraně. To je zřejmě nadčasový pohled, který by snad dovedl připustit jak zarytý kreacionista, tak i evolucionista.

Navíc podobný příklad můžeme vidět i v úplně jiném kulturním okruhu a usoudit tak snad, že se zkrátka v úvahách analogicky občas nabízí. Ibn Tufajl ve svém nádherném *Příběhu filosofa samouka*²⁰⁵ – tradovaném příběhu chlapce, který se sám octl na ostrově bez lidí, literárním předchůdci *Robinsona* či *Malého prince* – pojednává ve dvanáctém století o tom, jak jsou lidské vlohy a specifika dána právě do určité míry i lidskou „nepohodlnou“ tělesnou schránkou a uvažuje nad tím, že člověk by se i bez dalších přítomných lidí samovolně opět vyvinul směrem, jakým je vyvinut nyní, tedy že svět skýtá stále určité příklady, z nichž se člověk nakonec analogií dostane v poznání až k víře v Boha.²⁰⁶ Hlavní hrdina této knihy (který neví od malička, že je člověkem) si též všímá svých odlišností od zvířat a snaží se je nějak kompenzovat – Ibn Tufajl podobně jako Komenský (viz začátek této stránky) zdůrazňuje důležitost ruky pro typicky lidský svéráz: „Pochopil tak do určité míry, co vlastně dokáže, a shledal, že jeho ruka je vhodnější než přední končetiny zvířat, neboť

²⁰² DREWERMANN, Eugen: *O nesmrtelnosti zvířat*. Košice: Knižná dielňa Timotej 1996; s. 33

²⁰³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 205

²⁰⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 205

²⁰⁵ viz IBN TUF AJL, Abú Bakr: *Živý, syn Bdíciho; Příběh filosofa samouka*. Praha: Academia 2011

²⁰⁶ viz IBN TUF AJL, Abú Bakr: *Živý, syn Bdíciho; Příběh filosofa samouka*. Praha: Academia 2011; s. 73

díky ní si mohl zakrýt nahotu a zhotovit hůl, kterou si bránil, co mu patřilo, a nahrazoval si ocas a přirozené zbraně, jaké postrádal.²⁰⁷

Nicméně i zde je třeba obecněji připomenout, že to, co člověk považuje za vyšší dokonalost, může být nejspíše jen jeho pojem dokonalosti. Pokud jde přímo o učenlivost, dává Drewermann zajímavý příklad. I u zvířat existuje podle současných výzkumů sociální učení, zvířata nejsou jednou pro vždy stejná. Jistý výzkum (M. Kawai, 1953²⁰⁸) ukazuje, že mezi japonskými makaky existuje vývoj v technikách jednoduchých manuálních činností. Opice Imo si umyla jídlo ve vodě a „O měsíc později si začal mýt brambory i jeden z Iminých druhů, a čtyři měsíce poté dělala totéž i Imina matka. V roce 1957 si tak počínalo již patnáct opic. Takový přenos osobních zkušeností na jeho společníky považují badatelé v oblasti kulturní antropologie a paleohistorie za důležitý předpoklad pro vznik kultury nebo dokonce za její počátek.²⁰⁹ Takové výzkumy samozřejmě v Komenského době nebyly k dispozici, nelze je tedy stavět do přímé opozice s jeho pojetím. Nicméně, dnes k dispozici jsou, a tak je člověk, nechce-li strkat hlavu do písku, nucen se s nimi konfrontovat a vytvořit tak syntézu mezi novodobým poznáním přírody a tradičními náhledy – snad proto, aby dovedl připustit, že Boží moc a Sláva sahá vždy dále, než kam člověk dohlédne, a že svět a tvorové (včetně člověka) jsou Božím dílem dokonalejším, než co člověk může posoudit.

2. 3 Stávání se člověkem, krize víry a krize nemoci

Snad právě v tázavém pochopení přesahu popsaného na konci předchozí podkapitoly by mohla jaksí být přítomna jiskra toho, v čem je člověk mezi tvory specifický a čím se má mezi nimi stát. Totiž – pro doplnění výše zmíněné syntézy – Komenský sice říká (usuzuje tak na základě vnější podoby lidské a zvířecí mozkové tkáně): „1. druhy tvorů jsou vskutku jen pouhým stupňováním, 2. že rozumová duše lidská není nic jiného, než navíc přidaný řidič činností živočišných.“²¹⁰ To by, vytrženě, snad mohlo člověka nezaslouženě nadřazovat – je ale třeba doplnit třetí bod: „že člověk, nekoná-li více než věci zvířecí, je vskutku zvířetem. Poněvadž po přírodní stránce má se to s nimi podobně, působí rozdíl mezi nimi dech života, tj. rozumová duše, přidaná člověku navíc.“²¹¹ Ten sice vytváří primát rozumu; nicméně pro nás je v této úvaze důležité, že činí člověka povinným tím, aby se člověkem teprve stal. Lidství není lidstvím beze snahy. Na duševních schopnostech je třeba pracovat. Právě

²⁰⁷ IBN TUFAJL, Abú Bakr: *Živý, syn Bdíciho; Příběh filosofa samouka*. Praha: Academia 2011; s. 52

²⁰⁸ viz DREWERMANN, Eugen: *O nesmrtnosti zvířat*. Košice: Knižná dielňa Timotej 1996; s. 45

²⁰⁹ DREWERMANN, Eugen: *O nesmrtnosti zvířat*. Košice: Knižná dielňa Timotej 1996; s. 45

²¹⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 205

²¹¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 206

v tomto bodě se obě, v minulé podkapitole zmíněné, zdánlivě nesouladné koncepce, potkávají.

Aby se člověk stal člověkem, musí dokázat poručit svým nízkým částem, osvobodit se od nich láskou a disciplínou. Z tohoto chápání pak Komenskému plyne kritický náhled na společenskou realitu, známý z *Labyrintu*, jehož cílem není mentorování, ale zkrátka lepší společenská realita²¹² ke Spáse. Přitom mu ale nejde o legalismus, nevyjadřuje přehnanou úctu k pravidlům. Těch moudrému člověku nemusí být mnoho, neboť si všímá věcí, jež jsou evidentní: „Je toho málo, s čím moudrý člověk souhlasí nebo co popírá. Je to totiž jen to, čeho pravdivost nebo nepravdivost je zřejmá. Právě tak málo je toho, co lze bez váhání přijmout a co zavrhnout. Je to pouze to, co se všeobecně považuje za naprosto nutné nebo škodlivé.“²¹³

Komenský pak, v podstatě z tohoto stanoviska, ukazuje na různé formy lidské nízkosti, počínaje například alkoholismem – a opilce věru nešetří: „Opilství není nic jiného, než veselé šílenství. Opilec je jen vyprahlá pemza, věčně žíznivá houba. Opilství je stále kouřící a dýmající komín, který zatemňuje mysl černým mračnem, tělo vystavuje škodlivému povětří a nakonec svého ctitele všelijak postihuje, až ho přivede do hrobu.“²¹⁴ S podobnou příkrostití pokračuje o nevázanosti a prostopášnosti: „Nevázaní lidé nabývají zkušenosti, že v nečisté žádosti je mnoho hořkého a že koneckonců není nic smutnějšího než nemravná rozkoš. A tak se snaž dosáhnout té nejpříjemnější zkušenosti, že není nic radostnějšího než bolest, kterou jsi zakusil, když ses vyhýbal hříšnému skutku.“²¹⁵ A snad ze všeho nejvíce nešetří hrabivost a zvrácenou ctižádostivost: „Je pustou marností mít dům, vzácné zařízení a ozdobné předměty všeho druhu, které si majitel obstaral nikoliv pro svou potřebu, nýbrž pro oči diváků, neboť všechno je třeba měřit užitkem. K čemu slouží bota větší, než to noha potřebuje?“²¹⁶

Ctižádostivost je podle Komenského vlastně natolik špatnou vlastností, že právě ona vzniká „Ze zneužití panství, které člověku propůjčil Bůh. Bůh přece řekl: Panujte nad stvořeními (Gn 1, 28).“²¹⁷ To je dnešnímu obecnému společenskému pohledu snad nejvzdálenější formulace, a přitom právě ona odkazuje k pokoře. Podle Komenského totiž ctižádostivost (například na rozdíl od soutěživosti, kterou vnímá jako veskrze dobrou vlastnost)²¹⁸ vzniká nadsazením svého osobního práva na správcovství světa nad určitou míru, v níž toto právo lze mít: „Naše mysl se však tohoto svého práva drží tak přísně, že

²¹² viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 92

²¹³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 206

²¹⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 207

²¹⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 207

²¹⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 207

²¹⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 209

²¹⁸ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 209

dychtivě touží skoro nikde nechybět a všude mít vrch.²¹⁹ To pak vede ke vzniku konfliktů mezi lidmi, protože každý člověk by „záchranu světa“ rád podnikl po svém. Dokud tedy člověk nezpracuje sám na sobě a nepokusí se pokorně a ve víře přijmout druhé lidi (i sebe), nemůže se mu příliš dařit k dobru celku. „A co kdyby se lidé naučili neopouštět své nitro, zdržovat se ve svém středu a poroučet ani ne tak věcem, jako spíše každý sobě samému jako pánu nad věcmi?“²²⁰ Tato otázka takřkajíc čeká na autentickou odpověď každého z nás sobě samému.

Ctižádost, jak jsme si ji nyní ukázali, má ještě jiný rozměr. Komenský ji vnímá zejména jako vlastnost lidské mysli (viz citace č. 197). Tedy, přísně vzato, touha mít navrch postihuje lidskou mysl – mající snad takovýto přirozený sklon – a odtud se šíří dále člověkem a světem. Pro lepší vysvětlení – je to možná vytyčení určitého místa v lidském duchu, kterého si všimá například také Kant, když vlastně objevuje snahu po nalezení spokojenosti právě coby onen svízel, ve kterém pravá spokojenost nevzklíčí: „Vskutku také shledáváme, že čím více má kultivovaný rozum v úmyslu požitků ze života a blaženost, tím více se člověk vzdaluje pravé spokojenosti, z čehož pak u mnohých, a to těch, kteří mají nejvíce zkušeností s jeho užíváním, ovšem jen tehdy, jsou-li dostatečně upřímní, aby to doznali, vzniká jistý stupeň mysologie, tzn. nenávisti k rozumu.“²²¹ Vinen není tedy rozum jako takový, ale způsob nakládání s ním – či se rozum prostě takové duševní roviny, která by vedla k pravé spokojenosti, přímo netýká, není zkrátka jediným nástrojem vedení vůle. Aby člověk vůči sobě a vůči světu dovedl projevit opravdu dobrou vůli, nemůže fungovat ve ctižádosti, (výše) Komenským vymezené, neboť pravá spokojenost není požívačnost.

V přeneseném smyslu by se dalo říci – můžeme věku rozumu, či i dnešní „pozdní době“²²² vytýkat rozumářství a lpění na myšlenkových procesech (a ne na jejich smyslu), můžeme rozumářství přibít na pranýř – viníkem rozumářství však nebude rozum, ale lidská (tvůrčí) popletená vůle, vnucující rozumu takovou strukturu, jak si jej představuje. Podobně je tomu zřejmě i s emocionálním životem člověka a vůlí – leč to by byla otázka na další úvahu. Je tedy snad v tomto smyslu možné říci, že přílišná akcentace rozumu nevypovídá o nějaké obecné ne-dobrotě rozumu, ale daleko spíše o neochotě, ne-vůli jejích autoru připustit, že je něco přesahujícího, nějaký horizont, za který již nevidí a před kterým by snad bylo lepší pokorně očekávat a naslouchat. Demythologizace čehokoliv vlastně odhaluje jen představy, nově artikulované poté, co se právě dostaly z oblasti „tabu“. Je tomu tak u různých dogmat, ať již z oblasti náboženství či třeba marxismu. „Patočka říká, že všechna zásvěť se vynořila

²¹⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 209

²²⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy, svazek 4*. Praha: SPN 1966; s. 209

²²¹ KANT, Emmanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990; s. 8

²²² BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 21

na světlo. Ukázalo se, že to jsou jen pomstychtivé fantazie o odměnách a trestech.²²³ To ale jednoduše neznamena, že každý dobový narativ je pouze projekcí lidské zloby. Rozum jen zachází dále a kriticky odhaluje chyby a posouvá ono transcendentní, neviděné, o kus dále. Je však vždy otázkou naší vůle, na co chceme svůj analytický rozum zaměřit. Vůle ale neovlivní to, že ono „transcendentní“ tu vždy bude. Když ne jinde, je to dobře vidět na lidské smrtelnosti a vůbec zranitelnosti a utrpení.

„Zajistit vlastní blaženost je povinností (alespoň nepřímou), neboť nedostatek spokojenosti se svým stavem mohl by se snadno v návalu mnoha starostí a neuspokojených potřeb stát zdrojem velkého pokušení překročit povinnost.“²²⁴ Je zřejmé, že bolest, nepohodlí a podobné faktory člověka oddělují od jeho světa a mohou tak mít za následek větší míru svévole. Někde na opačném spektru by stála právě Komenského ctižádost, coby snaha získat pro sebe více, než co člověku stačí. Oba tyto stavy jsou ale jen jinými polaritami sobectví. Nicméně, právě také v tom, že člověk dovede připustit svou smrtelnost, v zažití tohoto faktu, se může rodit míra nejen pro jednotlivce, ale i pro celou společnost. Navíc, člověk je v životě vystaven různým zkouškám, které na něho mají v dlouhodobějším horizontu ucelující, zpevňující vliv (pokud jej tedy nezničí). „Zdá se proto, že ideál spokojené konzumní společnosti je opakem toho, co s člověkem zamýšlí Bůh.“²²⁵ Člověk nebyl stvořen pro konzum. Nepohodlí jej činí člověkem, dovede-li překonat své sobectví, svévoli.

„To slove resignatio: Oddání a odevzdání vůle své Bohu. K té radí Kristus, to centrum milosrdenství Božího, když praví: Chceš-li dokonalým býti, prodej všecko, a pojď za mnou.“²²⁶ Zde je, možno snad říci, základní, křesťanské a Komenského východisko na otázku po vůli. Vůle není naše. Ač dokonalé vložení vůle na Boha může být toliko aporií; rozhodně něčím, na co nelze ukázat; čtenář rozumí, že biblický výrok přinejmenším ukazuje na lidskou neschopnost s vůlí v její nejsilnější podstatě nakládat (toť snad jakási střední hodnota výkladu). Vůle je dobrý sluha, ale zlý pán. Komenský je samozřejmě na první pohled (a ten první pohled zdůrazňuji) i v tomto dosti radikální, jde dále a jeho názor na lidské nakládání se světem není úplně „liberální“: „Tak aby v ruce Boží člověk byl, jak v ruce člověka bývá sekera, nůž, kniha, péro a jiný nástroj; kterýž vezma člověk, seká, řeže, otvírá a zavírá; užívá sumou jak a k čemu chce, a pokud chce, a odloží kdy chce a kam chce; aneb prodá, neb daruje, neb zahodí, dle líbosti neb potřeby; an jemu nic ta věc nevyměřuje, ale ke všemu stojí.“²²⁷

²²³ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 84

²²⁴ KANT, Emmanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990; s. 11

²²⁵ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 19

²²⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 66

²²⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 66

Může být těžké, představit si sebe v úloze nástroje, který má být stále někomu po ruce – zvláště, když člověk čte takto tvrdou formulaci. Je to stále otázka okolo ctižádosti a vůle. Komenský přirovná člověka k sekeře, protože snad ve své lásce k Bohu necítí, že by takový pohled činil rozpor, není to ponižující, naopak to člověka vyvyšuje. Vztah lásky (a vědomí lásky) naprosto přesahuje úvahy o pozici v tomto vztahu. Tuto přesahující, osobní dimenzi Komenský krásně líčí například zde: „Teď stojím, naze před tvým obličejem stojím, všech tvorů i sebe samého odkládaje, nahý se teď tobě odevzdávám, a to cele a plně beze všech výminek: dělej se mnou, co a jak chceš, vlož co chceš, ničemu neodpírám, nic nevy měřuji, vůle tvá děj se se mnou a skrze mne dle dobré líbeznosti tvé; jen neopouštěj na věky věkův.“²²⁸ Totální radikalita odmítnutí všeho je vykoupena láskou, mající větší cenu než vše.

Ale proč by se měl člověk ve svém životě soustředit na takové věci a snažit se být lepším člověkem, když mu vlastně vše „normálně“ funguje? A jak doopravdy člověk pozná, že onen obrat do nitra není pouze útekem před bolestí skutečnosti, útekem do fantazie? „Psychopatologie zná určitou duševní poruchu, která je uváděna tím, že se nemocní stále více uzavírají realitě a hrouží se do své fantazie, přičemž tou měrou, jakou ztrácí realita svou účinnost, vnitřní svět nabývá na determinující síle.“²²⁹ Jak se pak pomatený člověk utápí ve svém nitru, přijde jednou chvíle, kdy se mu tato tendence převrátí: „Tento proces vede k vrcholu, kdy si nemocní často náhle více či méně uvědomí své odštěpení od skutečnosti: událost, která pak nastane, je určitý druh paniky, ve které se nemocní začnou obracet na své okolí chorobnými projevy.“²³⁰

Je zde poměrně udivující podoba, kterou pro upřímnost nemohu nezmínit. Schéma, které zde Jung líčí (extroverze – introverze – jiná extroverze) je podobné schématu obrácení člověka k Bohu, jež je vlastně nosnou kostrou jak *Labyrintu*, tak i *Hlubiny bezpečnosti* (pobyt ve světě – introverze, nalezení Boha – život s Bohem ve světě viděném skrze Boha). Jak člověk pozná, že je nemocný, když základní příznak duševní nemoci bývá mimo jiné sklon nemocného nevnímat si svého problému?

Domnívám se, že vlastně nevdává, jde-li v člověku v těchto otázkách svým způsobem o totéž. Může se zde jednat obecně o princip duševní krize, který prostě lze podle těchto znaků rozeznat napříč různými druhy (a dimenzemi) jeho líčení.

Zdá se, že ona palčivá otázka po „pravdivosti naší osobní pravdy“, kterou si můžeme klást, bude prostě viset ve vzduchu. Hledání odpovědi na ni by bylo na úrovni důkazů Boží existence. Člověk se může dovtipovat na základě reakcí svého nitra na prožité situace a životní otřesy a zjišťovat tak zlehka míru svého šílenství, a snad s ní i pracovat – jde asi o

²²⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 81

²²⁹ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido*, 7. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 64

²³⁰ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido*, 7. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 65

celoživotní proces. Nelze než věřit, že i naše osobní šílenství je cestou k pravému zdraví a že musíme být nejprve nemocní, abychom chápali, co je to léčení. Důležité je nelpět ve vlastní nevědomosti na jednom pojetí svého světa, nevěda že pánem širších neznámých souvislostí je jen Bůh a pokračovat ve snaze o zušlechtování toho dobrého, co můžeme druhým nabídnout. „Blázen jest kdo staví dům svůj na písku, dí Kristus, protože když přijdou přívalové a povodně, podeberou jej aneb větrové oboříc se, skácejí a rozmetají.“²³¹

Cílem této úvahy není postulování nějakého ideálního člověka s ideální kontrolou nad svou vůlí, ideálně stojícího v cestě Bohem vytyčené, ale naznačení určité nejistoty lidské cesty, která této cestě dává smysl. Člověk upnutý chorobně na svou vůli, bez pohledu jinam by podle Komenského byl člověkem (zle) ctižádostivým, stejně tak člověk bez vůle není člověkem jdoucím. I člověk upnutý na představu Boha nemusí být člověkem zbožným, neboť člověk naprosto nedoručí ve svých rukou Boha, ale ani právě tu svoji vůli, která mu byla pouze zapůjčena. „Bůh může být přítomen ve stvoření jen v podobě nepřítomnosti.“²³²

Protože všechna snaha o nápravu člověka – ať už jde o proces krize, stávání se člověka člověkem, kultivace lidského sobectví a vůle – je vlastně spěním vzhůru, snahou o přesažení horizontu nějaké svázanosti, bude se třetí a poslední část této práce podrobněji zabývat tímto přesahem, transcedencí lidské tíhy, spěním člověka výše, k Bohu, ke kořenu světa.²³³

²³¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 72

²³² WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 116

²³³ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Didaktické spisy*. Praha: SPN 1951; s. 110

3. Nebe (o spění člověka dále a výše)

3. 1 Rovina společenská, kultivace a vývoj lidské pospolitosti pro společnost celku

„Sama skutečnost svědčí o nedokonalosti. Předně proto, že dosud žádní reformátoři nevzali na sebe nápravu všeho, co nápravy potřebuje, nýbrž dílo každého z nich bylo zlomkovité; jak byl kdo sem či tam okolnostmi zanesen, anebo tím či oním pohoršením uražen, tam obrátil svou tíhu a důmysl, aby to odstranil.“²³⁴ Tento výměr ukazuje de facto i obecně skutečnost hranice lidských možností, kterou by člověk měl mít na mysli, když vůbec cokoliv dělá. Chceme-li ale udělat něco dobrého pro druhé, vyžaduje to od nás i přesažení horizontu sebe sama. Je však otázkou, zda člověk toto vůbec dovede, není-li to pro něho přes možnosti. Ponechme tuto otázku otevřenou, víra budiž odpovědí. Odstraníme-li co nejdůsledněji sobectví, vynikne nám představa společného zájmu, toho obecného.

„A přejeme si, aby všichni byli vedeni k dokonalosti ve všem, co znamená celého člověka a co jej utváří k plnému obrazu božimu; čili, aby člověk dovedl vést své obcování s věcmi, které má pod sebou, určené k svému užitku; a s lidmi, které má vedle sebe, přidané sobě za spolčníky; a s Bohem nad sebou, pramenem své blaženosti.“²³⁵ Tato trojice ukazuje jakousi základní triádu lidské vztahovosti, z níž by vlastně měla plynout lidská motivace k přesažení sebe sama, neboť lepší pochopení této vztahovosti odhaluje hlubší lidskou přirozenost, než jakou může člověk nahlédnout v zaslepení pohledu skrze sebe samého. „Každý kdo by usiloval o elixír života, protiví se křesťanskému pojetí člověka a jeho osudu.“²³⁶ Neboli elixír života je jedině elixírem od Boha a věcí společnou.

Předpokladem takového pojetí je u Komenského samozřejmě eschatologická jistota konce světa a souvislosti věcí tohoto světa s věcmi, které přijdou po jeho konci. Čím bude svět bohubilou lidskou činností více zlepšen nyní, tím bude plynulejší přechod lidí do spásy světa budoucího. „Dramatický básník se teprve tehdy setká s potleskem za své umění, je-li všem zřejmo, že všechny spletité záležitosti našly utěšený závěr.“²³⁷ Je zde přítomná představa pořádku a účelnosti coby jednotícího prvku, který podporuje smysl všech dílčích částí světového celku. Je to ona Komenského renesanční tvář, která s touto uceleností pracuje a tak trochu se zdráhá vidět smysl i v nepořádku světa.²³⁸ V tomto smyslu je Komenský opravdu mužem rozumu, mužem řádnosti – nespokojí se s konstatováním, že běh světa je předzjednaně správný, ale vnímá člověka jako „Božího revolucionáře“, který by proti

²³⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 383

²³⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 384

²³⁶ FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 95

²³⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 385

²³⁸ viz. FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 24

nepořádkům v sobě a potažmo ve světě měl vystoupit – a činit tak samozřejmě celou dobu pro Boha. Některá pojetí z *Porady* dokonce obsahují svého druhu dialektiku dějin, jež nevychází pouze z Bible a kterou zde nyní stručně nastíním: „Za prvního věku světa kvetly totiž jen dovednosti k udržení života, zemědělství, pastýřství, zhotovování oděvů, stavění obydlí; neboť člověk vyhnáný z ráje musel hledat ochranu proti příkořím nahoty, hladu a počasí.“²³⁹

Změny v rozvrstvení lidského společenství ale vedly k dalšímu posunu: „Pak, když se lidé rozmnožili, ale žili v rozptýlení po rodinách, dolehla na ně starost o znalosti hospodářské.“²⁴⁰ Jako další fázi popisuje Komenský vznik silných mocenských rozporů a válek, potažmo vytvoření velkých civilizací (Egypt, Persie, Foinikie), které představují výsledek určité společenské práce s mocí, jež se přesune do omezeného počtu rukou. S rostoucím počtem lidí nestoupá pouze úroveň moci, držené v rukou skupin těchto lidí, ale dochází i k rozvoji vzdělanosti nejrůznějších směrů. Ta je zprvu také pouze pro někoho a prostému lidu je zapovězena, můžeme hádat, že snad z obavy o jeho zrovnoprávnění. To se výrazně liší až v Řecku: „U Řeků se vzdělanost začala stávat všeobecnou, poněvadž se na veřejných školách učilo vědám i filosofii.“²⁴¹ I zde ale nastal problém v podobě válek (Alexandr Veliký) a touhy po moci, což v důsledku vedlo takřka ke zničení řecké vzdělanosti. Řím pak tuto vzdělanost částečně vzkřísil, mocenský problém je však stále přítomen a není jej prosto ani rodící se křesťanství, v němž mnozí mají sklon k sektářství a překrucování původní, prosté Kristovy Pravdy. V dalších větách pak Komenský dokládá tento trend a ukazuje, že v podstatě pokračuje do jeho současnosti.²⁴²

Máme zde tedy před sebou určité zásadní přelomové jevy: nejprve snahu člověka o přežití a z ní plynoucí důraz na rodinu; pak vznik pokročilejší společnosti s hospodářským systémem – ta už s sebou ale nese riziko v podobě centralizace a kumulace moci; vznik filosofie a úcty ke vzdělání a moudrosti vůbec – je zde však též kolize s mocí, zmíněnou v předchozím bodě; Kristus, jako přelom dějin, jeho poselství a vyplývající lidské interpretace – i v církvi existuje problém lidské nevraživosti a touhy po moci. Každá následující fáze nějak obsahuje i svou předchůdkyni, rozpor moci a Pravdy ale trvá. Z toho se Komenský domnívá, že něco ještě musí scházet: „Proto není možno jinak, než že zbývá ještě jiný stupeň dozajista vyšší, v němž sama čistá pravda, konečně jasně odhalená a ukazující všem tutéž svou tvář, zakončí jak rozpaky, tak i spory a války.“²⁴³

²³⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 386

²⁴⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 386

²⁴¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 386

²⁴² viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 387

²⁴³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 387

Takto střídavý pohled na dějiny, prostý snahy o nějaké účelové vysvětlení je v raném novověku vcelku progresivním jevem. Vždyť i v Komenského době žila naprostá většina lidí takřka bez vzdělání a podléhala daleko spíše přepjatým emocím, než klidné, utišující mysli. Podíváme-li se hlouběji do středověku (tedy v tomto smyslu do nedávné minulosti), objevíme ještě větší stranickost a emocionální, nekontrolovaná pojetí reality. „Cit pro spravedlnost byl ještě ze tří čtvrtin pohanský.“²⁴⁴ Tato nevyzrálá vedla v myslích obyčejných, nevzdělaných lidí k silnému sklonu zjednodušovat, až na typologickou či archetypální rovinu – mluvíme samozřejmě především o věcech obecných, politických. „Zatímco mechanismus státní správy a panovnického dvora ve skutečnosti už nabyl komplikovaných forem, politiku v myslích lidí ztělesňuje několik málo pevných, jednoduchých postav.“²⁴⁵ Obecná vyšší uměřenost v pohledech na společenské dění se objevuje ve větší míře až později, v tomto smyslu jako pozitivní důsledek důrazu na rozum. Musíme uvážit, že Komenský toto vše ve své době a svém těžkém životě měl na očích a dovedl to přesáhnout – důrazem na celek a potřebu vzdělání²⁴⁶ pro kultivaci společnosti, aniž by z rozumu vytvořil přeceněnou modlu.

Komenského důraz na sounáležitost celku, spíše na spojování než na rozdělování, je možným vykročením z tahanic lidského světa jistě i dnes, neboť v zásadě neklade překážky nějakých „-ismů“ a snaží se čistě hledět na Boží celek: „Povaha syntetické metody (kterou sleduje ve všech svých dílech věčný stavitel, Bůh) slibuje poslední stupeň světla jako nejvyšší. Je totiž podstata té metody ta, že kterékoliv jednotlivosti se sbírají v nějakou sumu, menší sumy zase ve větší sumu, a konečně všechny sumy v sumu sum.“²⁴⁷ Ve smyslu společnosti je zde velice důležité si uvědomit, že uplatňování tohoto pohledu je vlastně v jádru velice nadstranické, nevnímá pravdu jedné části společnosti jako pravdu naprostou a k prosazení určenou. Neumožňuje tak snadno zjednodušovat (například) na ekonomiku jako to činívá třeba Marx: „Jenom znalost ekonomických zákonů odhaluje vnitřní souvislost mezi útrapami z hladu nejpilnějších dělnických vrstev a hrubou nebo rafinovanou a rozmařilou spotřebou boháčů, založenou na kapitalistické akumulaci.“²⁴⁸ Jakkoliv můžeme nacházet v Marxově naléhavé analýze příčin společenské chudoby a útlaku mnoho geniálně analyzovaných a nadčasově dobře označených příčin, nedospějeme k jejich odstranění tím, že jednu zvůli přemůžeme zvůli druhou. Tím bychom byli opět v nekonečném kruhu nesmyslných bojů, které je třeba právě odstranit a přesáhnout a které Komenský nachází v pohledu i na společnost své doby.

²⁴⁴ HUIZINGA, Johan: *Podzim středověku*. Praha: Paseka 2010; s. 22

²⁴⁵ HUIZINGA, Johan: *Podzim středověku*. Praha: Paseka 2010; s. 14

²⁴⁶ viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 100

²⁴⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 387

²⁴⁸ MARX, Karel: *Kapitál – výrobní proces kapitálu*. Praha: Ústřední dělnické knihkupectví 1921; s. 521

Snad dnešní Evropská společnost umí vnějškově lépe vítězit nad přehnanými vášněmi, než to uměli lidé dříve. „Moderní člověk zpravidla nemá představu o bezuzdné extravaganci a vznětlivosti středověkého naturelu.“²⁴⁹ Neznamená to však, že dravé zvíře v člověku nemůže na svého bližního zaútočit odjinud, ne zrovna ze vznětlivosti, ale třeba z podlosti, jiného obrazu ctižádosti. Je proto třeba vzděláním tříbit v člověku dobré ctnosti proto, aby naše společnost jednoho dne nepřijala nějaké zlo namísto svobody. „Zachovávání pravdy, a ne přinášení obětí je Bohu milé.“²⁵⁰

Komenského odpor k ctižádosti prosazované skrze politiku je pojednáván také v souvislosti s jeho odmítnutím Machiavellianismu. „For him, it is Machiavellianism and the principle of ratio status which are the most marked examples of the corruption of politics.“²⁵¹ Komeniolog Vladimír Urbánek (autor stati v citovaném sborníku) též upozorňuje, že Komenský na Machiavellim obzvláště kritizuje jeho vynález – systematickou práci s manipulací lidí: „In the sixth part of Pansophia, entitled Mundus moralit, Comenius directly presents Machiavelli as a creator of the principle of ratio status, which is based on the manipulation of people.“²⁵² Učiňme další srovnání, aby zde nastíněná odlišnost v přístupech k politice vynikla.

„Mnoho lidí věřilo a dosud věří, že pozemské dění řídí Bůh a osud a ani sebevětší chytrost na tom nemůže nic změnit. Z toho plyne pohodlnický závěr, že každá námaha je marná a nejlepší je prostě se svému losu podřídít.“²⁵³ Není to náhodou právě naopak – není pohodlnické říci právě toto? Přesněji řečeno – jistě existuje nějaká skupina lidí, která do této Machiavellim vymezené kategorie patří – je však naprosto ošidné tuto kategorii rozšířit na celého Boha a na všechny lidi. Jde o podobný problém, který jsem zmínil výše u Marxe a jeho sklon k přeceňování ekonomického pohledu na svět (ačkoliv v bídě dravého a nelidského kapitalismu 19. století takový pohled byl od pravdy skutečně nedaleko a postuloval mnohé pravdy o chodu lidské společnosti své doby, a jak se ukazuje, i doby dnešní). Dále stojí za zmínku tento výrok: „Jen taková vláda je spolehlivá a trvalá, která spoléhá sama na sebe a vlastními silami se dovede ubránit.“²⁵⁴ To je vlastně otevřená výzva k sobectví, tedy v podstatě k sebevytržení z přediva lidské společnosti. I zde by se dala nalézt podoba s dobou Karla Marxe – právě sobecký přístup kapitalismu vedl k enormnímu nárůstu bídy, není však krokem mimo tuto logiku, pokud bychom se domnívali, že agrese chudých vůči bohatým tento rozpor vyřeší. Ale zpět k Machiavellimu – osud (= pohled mimo sebe, do

²⁴⁹ HUIZINGA, Johan: *Podzim středověku*. Praha: Paseka 2010; s. 18

²⁵⁰ BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 219

²⁵¹ KORTHAASE, Werner a kol: *Comenius and World Peace*. Berlin: Deutsche Comenius-Gesellschaft 2005; s. 438

²⁵² KORTHAASE, Werner a kol: *Comenius and World Peace*. Berlin: Deutsche Comenius-Gesellschaft 2005; s. 439

²⁵³ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 86

²⁵⁴ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 85

přesahu, na svou konečnou existenci) tedy není, nebo lépe na něj vůbec nehledět. Člověk by si spíše měl snažit udržet svůj status a připravovat se na povodně osudu prostřednictvím zdí kolem sebe, než se po něm ptát – měřítkem takového člověka je úspěch – tedy vlastně lidská relativní výkonnost ve světě a mezi druhými. Machiavelliho štěstěna nepřeje přemýšlilům, natož těm, kteří věří druhým... nedejbože Bohu: „Přeje mladým, prudkým a smělým, a odvrací se od chladných počtářů.“²⁵⁵ Had je nejlepší správce, protože má nejohlednější páteř: „Záruka trvalého úspěchu je tedy právě v přizpůsobování.“²⁵⁶ Cesta úspěchu je velice lákavá, domnívám se, že na nás i dnes kouká z kdejaké reklamy či billboardu; jenže často uzavírá lidi do úzkého prostoru, ve kterém si „šlapou po hlavách“ – generalizace či racionalizace (pro „snazší život“) však netvoří celek, jen uzavírají ideu celku do úzkého vymezení, ve kterém se člověk dříve či později udusí.

Komenský se tomuto nedostatku vzduchu v podstatě snaží předejít, když jeho společenská vymezení bývají velice široká, svobodu člověka umožňující a neklanící se jednomu člověku, nýbrž Jednomu Bohu: „Jak se má každý člověk chovat k Bohu, tak nechť se také chová k obrazu Božímu, to jest k sobě samému a k svým bližním.“²⁵⁷ Jak jednoduše biblické a v hloubi vlastně svobodné a nepředpojaté! Navíc Komenského syntetický přístup se ukazuje v analogii s přírodou, z níž by si člověk měl brát příklad pro své vlastní fungování (do toho se počítá i pozorování lidí). Dobrý hospodář by si měl všimnat včel a mravenců, měl by v celé přírodě vidět ideu svornosti skrze kterou k člověku promlouvá Bůh. Není to jen tak, i to sebenepatrnější dění okolo nás má hluboký smysl: „A to nikoliv mimochodem, jako by to byly nahodilé podobnosti, nýbrž opravdové, poněvadž jsou to zrcadla k tomu určená rozhodnutím věčné moudrosti.“²⁵⁸ Je něco docela jiného, postavíme-li vedle sebe moudrost a snahu o osobní úspěch. Snad jen člověk, který se nikdy netázal, může z tohoto výběru jednoznačně sáhnout po osobním úspěchu. Není to ale náhodou spíše tak, že i když myslím na druhé a pomáhám jim v jejich cestách pro dobro celku, že tím vlastně pracuji i na svém úspěchu? Už z podstaty celku, v němž každý má vliv na svého bližního, tomu tak jistě je. Jen je třeba nezapomínat, že snaha po osobním úspěchu, byla-li by i zde hlavním cílem, vedla by k neupřímnosti v takové práci pro dobro a mír²⁵⁹ celku a vzniklá disharmonie by se v akordu světa jistě nějak projevila.

„Politika, jaká byla dosud, byla pracná, subtilní a zchytralá, poněvadž lidé, ohlížejíce se ne tak na Boha a na obecné dobro jako spíše na sebe a své soukromé zájmy a zaměřující péči o veřejné všeobecné blaho za soukromé snažení, museli přetvářet přirozenou

²⁵⁵ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 88

²⁵⁶ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 88

²⁵⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 410

²⁵⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 410

²⁵⁹ viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 166

jednoduchost v mnohonásobnou zchytralost.²⁶⁰ A tak je zároveň třeba začít s proměnou u sebe sama, neboť i rovina politická vzniká ze všech článků společnosti, které (ať chceme či ne) zkrátka tvoříme docela všichni a my sami sebe máme nejprve ucelit. Aby se machiavellské zchytralosti předešlo, je dobré klást důraz na jednoduchost. Jednoduchost je návratem k rajske nesloženosti. „Se starobylými mravy stojí a padá věc lidstva; to jest, musíme se nezbytně vrátit k původní rajske jednoduchosti, již v Písmech vyučuje a již vymáhá Bůh.“²⁶¹ V tomto smyslu je vtipné, jak nelichotivě se Komenský vyjadřuje o moudrosti, v níž by tento prvek chyběl: „Konečně, lidská moudrost je kluzké bláto smíšené s železem násilnosti; kdežto s Bohem smýšlet, na Boha spoléhat, Boha následovat – je Božská moudrost, čisté zlato.“²⁶² Komenského nová politika je tedy politikou celku a zejména naprosto politikou k Bohu.

Komenský neprovádí žádnou hlubinou analýzu machiavellianismu²⁶³, jde mu spíše o vysvětlení typických problémů dobového politického (a nejen) myšlenkového sklonu odmýšlet Boha a zakládat svět na racionálním úsudku (ratio status), potažmo na prospěchu – tedy na „nejvýkonnějším“ řešení té které situace. „Comenius used these concepts to pass judgement on the political practice of his time, more precisely on political wickedness.“²⁶⁴ Ukázali jsme si zde, proč je právě Machiavelli dobrým příkladem takové tendence. Není však ve zmíněných směrech sám (ač je jedním z prvních) a při představě jeho myšlení v dnešní době je alarmující skutečností, že by v mnoha směrech již takřka nevybočoval z řady. Domnívám se, že Komenský docela správně vytušil a pojmenoval nárůst trendu síly a výkonu a dovedl upozornit na potřebu mu čelit²⁶⁵. Jak totiž vidíme dnes, většinový úzus „rozumu“ bez otázky po rozumu spolu s kultem úspěchu a peněz²⁶⁶ již (zřejmě jako výsledek dlouhodobého vývoje myšlení) Boha (či přírodu) jako horizont lidskou osobu přesahující, významně překryl. Komenského důraz na jednoduchost a celek je tak zejména dnes zcela aktuální, neboť vrací lidem a společnosti srdce; umožňuje člověku pochopit, že svět by snad byl lepší, kdybychom se snažili více klást své sebezpřesažení nikoliv do vize svého úspěchu, ale do pokory ke kráse a lásce k Celku – a v tomto smyslu jde o pravdu nadčasovou, a tak v důsledku pravdivostně nezávislou na platnosti mé úvahy o historickém trendu v tomto odstavci.

²⁶⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 411

²⁶¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 411

²⁶² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 411

²⁶³ KORTHAASE, Werner a kol: *Comenius and World Peace*. Berlin: Deutsche Comenius-Gesellschaft 2005; s. 434

²⁶⁴ KORTHAASE, Werner a kol: *Comenius and World Peace*. Berlin: Deutsche Comenius-Gesellschaft 2005; s. 434

²⁶⁵ viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 167

²⁶⁶ viz KELLER, Jan: *Šok z ekologie aneb politické systémy v rozpacích*. Praha: Český spisovatel 1996; s. 22

Tato podkapitola pokračovala stále ještě v duchu minulé kapitoly coby rozbor potřeby přesahu v lidské společenské realitě. Jelikož se ale celá práce chýlí ke konci, navrácí se i její konec na vyšší úrovni vlastně k začátku – tedy od společnosti zpět k jednotlivci a od jednotlivce ke světu jako přesahujícím harmonickém celku. Jak se to, při inspiraci Komenským, může mít s nápravou jednotlivce k vědomí celku?

3. 2 Člověk uprostřed lidí, společnost přízemní a společnost milosti

„Mnozí si všímají jiných, sebe nikdo; mnozí učí jiné, sebe nikdo; mnozí napravují a spravují jiné, sebe sama nikdo; mnozí dávají almužnu jiným, nikdo sobě atd.“²⁶⁷ Komenský výslovně říká, že náprava světa by měla být nejprve sebenápravou. Lidský úkol či úděl dává člověku teprve tehdy plný smysl, když souvisí s člověkem samým a není mu jen něčím cizím, vnějším. Je zde dobré upozornit na Kanta a jeho formulace okolo lidské nemožnosti býti prostředkem. Lidé si možná totiž příliš často zvykají být sami sobě (a navzájem) prostředky a účelnost se pak poněkud vytrácí. „Tedy pravím, že člověk a vůbec každá rozumná bytost existuje jako účel sám o sobě, nikoliv pouze jako prostředek, jehož by mohla libovolně užívat ta či ona vůle, nýbrž musí být považován vždy zároveň za účel ve všem svém jednání zaměřeném jak na sebe sama, tak i na jiné rozumné bytosti.“²⁶⁸ V tomto smyslu se Kantova snaha o formulaci obecného mravního zákona ukazuje být souběžnou s naší úvahou.

„Rozumná přirozenost se liší od ostatní přírody tím, že sama sobě ukládá účel.“²⁶⁹ Snad právě rozumnost tkví v tom, že se člověk zaměřuje na podstatné rysy a má schopnost je jaksi vidět, odhalovat. Či se o to alespoň snažit. Uznáme-li, že tyto podstatné rysy jsou vždy související s bytostnou účelností každého člověka a zrcadlí tak v podstatě něco v tom kterém člověku obsažené, co jej vede k naplnění tohoto jeho směru, pak jsme snad na dobré cestě učit se rozumět sobě, ale i druhým. „Neboť všeobecná náprava nepůjde kupředu, leč napraví-li se jednotlivci každý zvlášť; vždyť souhrn se skládá z jednotek.“²⁷⁰ Komenský v tomto smyslu jde dokonce ještě o něco dále, když vlastně klade proti lidskému stávání se prostředkem druhého člověka tuto formulaci: „Veřejnou nápravu, to jest proměnu, nesmí podnikat žádný soukromník; ale soukromou smí!“²⁷¹ Tedy – člověk smí (v srdci, v nejhlubším slova smyslu) kultivovat pouze sám sebe, jeho nároky v tomto smyslu by se neměly vztahovat na druhé, nejsou-li již předem v pravdě očištěny na nároky Lásky. Je sice skutečností, že společnost má své autority a exponované, představené funkce, které ovlivňují

²⁶⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 429

²⁶⁸ KANT, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990; s. 33

²⁶⁹ KANT, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990; s. 40

²⁷⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 429

²⁷¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 429

ostatní lidi již z titulu této své funkce (i kdyby nechtěli). Tak by ale právě vládci, představení obcí, učitelé a další měli se sebenápravou rozhodně začít mezi prvními, a to dosti důsledně. „Jednak proto, že láska dobře zřízená začíná u sebe, jednak proto, že nic nemůže rovnat, leč co je samo rovné; i proto, poněvadž je nutno, aby nejdříve v sobě samém sbíral sílu každý činitel, který má konat mocné činy.“²⁷² Komenský tak utváří blok proti totalitě v člověku i mezi lidmi, je to struktura společnosti, jež člověka zdánlivě vyvyšuje – společnost je ale věcí všech a žádný soukromník nad ní nesmí mít moc.

Pevná a tvrdá vláda v lidech vzbuzuje v každé době falešný pocit jistoty. A najdou se vždy tací, kteří se takové tvrdé moci rádi chopí. „Pocit nejistoty, úzkostný strach, který v každé krizi vyzývá státní moc, aby zavedla hrůzovládu, byl v pozdním středověku chronický.“²⁷³ A nemusí tomu tak být jen ve středověku, uvážíme-li například důsledky hospodářské krize ve dvacátém století. Je zde ale důležité slovo „falešný“. Falešná jistota není jistotou. Jistotu musí člověk nejprve nalézat skrze sebe, aby se tak mohl dobrat jistoty vyšší. „Proto oklešti na sobě přílišnou starost o tělo, o bohatství a o jakékoliv vnější pohodlí; zato doplň horlivost o duši, o moudrost a věčnou spásu a opatř se všeho druhu ctnostmi vůči sobě, bližním i Bohu.“²⁷⁴

Člověk by tak z tohoto pohledu měl nejprve jít sám proti sobě, proti tíži, kterou v sobě má, aby se obrátil k milosti a šel teprve skutečně k sobě. Jako takový se teprve může plně věnovat druhým (a tvořit tak společnost). Tuto reciprocitu v pohybech tíhy a milosti výborně dokládá Simone Weil. „Stvoření je výsledkem sestupného pohybu tíže, vzestupného pohybu milosti a sestupného pohybu umocněné milosti.“²⁷⁵ Tato paralela sahá ovšem dále. Je v ní přítomno odlišení lidskosti a čehosi primitivního, řekněme snad pudové stránky lidství, zvířecosti. Když jsem v podkapitole 2. 1 rozebíral onu pohodlnost světa Mámilova a Všudybudova, dotkl jsem se odjinud podobného fenoménu. Ona prostá Mámilovská pohodlnost je totiž právě v souhlase s pohybem tíže. Stejně tak je i v souhlase s myšlenkou pohodlného vložení vlastní iniciativy na krutého a mocného vladaře. Velmi podobně se to má i v myšlence lidského stávání se člověkem, pojednávané v podkapitole 2. 2 a 2. 3. A obojí je nenaplněním lidství, jež má člověk v sobě za úkol rozkřesat.

Využijeme-li opět Komenského srovnání člověka se zvířetem, z něhož plyne poznatek o lidské relativní fyzické nedostatečnosti oproti zvířatům, vybaveným drápy, zuby, kožichy a silou, které člověka předurčuje k tvorbě nástrojů, obydlí, obecně tedy k tvorbě²⁷⁶, musíme odtud objevit další radu pro dnešního člověka. K čemu nás tlačí ta všechna přemíra „hraček“,

²⁷² KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 429

²⁷³ HUIZINGA, Johan: *Podzim středověku*. Praha: Paseka 2010; s. 22

²⁷⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 430

²⁷⁵ WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 13

²⁷⁶ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 205

důrazu na individuální vlastnictví, na kult peněz? Domnívám se, že za tím stojí jakýsi pocit klidu z majetku. Není to jenom pýcha a moc. Společným jmenovatelem obou je strnulost. Strnulost na pozadí hemživého pohybu trhu. To vše ale člověku přece nemůže jenom tak stačit. „Je nutné vyrvat se z kořenů. Porazit strom a udělat z něj kříž, a ten pak nosit každý den.“²⁷⁷ Lidé však dále relativně zdařile žijí, jakoby jim to stačilo... tedy navenek. Je-li v dnešní politice použit argument peněz, je to ten argument, který bude považován za pravdu. Tato pohodlnost je ale v podstatě degradací nároku na lidství člověka. Člověk peněz a moci ve svém pohodlí přestává být nejen bližním, ale i vůbec sám sebou, neboť jeho omezenost mu sebrala vyšší horizont, který jej odlišuje od zvířat. Je člověkem lenosti vůči duševnímu pohybu.

Zakládala-li by se pak společnost na ustrnutí, šlo by o společnost úpadku do zvířeckosti, mimo lidskou tvůrčí snahu. Mamon je vlastně převrácením lidství, převrácením hodnot lidského srdce na hodnoty úpadku. „Falešný Bůh mění utrpení v násilí. Skutečný Bůh mění násilí v utrpení.“²⁷⁸ Vzniká tak jakýsi kruh cest k horšímu. Někteří lidé se podle své požívačné přirozenosti chápou pokřivených hodnot a formují tak svět k jejich obrazu, obrazu útěku od člověka tvůrce ke člověku línému a nenávisnému žrotovi, kterého jeho duševní lenost naprosto opouští jen tehdy, jde-li mu o peníze. Vrací se svou přehlíživostí nazpět, ke zvířeti. „Tržní podnikání funguje na základě ušlechtilého hesla: Peníze nebo život! Tržní systém musí neustále expandovat, nemá-li se zhroutit. V podmínkách peněžního hospodářství expandovat znamená kontrolovat více peněz.“²⁷⁹

Je-li takové pravidlo nadřazeno lásce k lidem a k světu, pak tíhne lidský svět ke společnosti ubližování. V člověku je přítomná podivná snaha o vyvýšení se na úkor druhého, ona Komenským popsaná zlá ctižádost. Člověk, který se v sobě tento sklon nepokusí zvládat, bude žít potěšením z pokoření druhého, místo aby mu podal ruku. Přitom takový chorobný individualismus nemusí přímo destabilizovat struktury společnosti a ekonomiku, což při absenci přesahu hlediska tržně-ekonomického nebude vůbec řešeno či problematizováno, neboť to nebrání tvorbě peněz. „Touha vidět druhé, jak trpí přesně tím, čím trpíme sami. Proto se až na sociálně nestabilní období obracela zášť nuzáků proti jim rovným. Toť faktor sociální stability.“²⁸⁰

Takový přístup se pak samozřejmě netýká jen snížení hodnoty člověka (a popření Boha). Rozlévá se to všude po okolí, příroda je považována pouze za nástroj pro tvorbu peněz. Jen pár příkladů nenasytnosti, jež v jádru nutí k zametání před vlastním prahem a pak po odmlece ke sklonění se před slabšími – v kraji mého srdce se tamní zemědělec už léta snaží

²⁷⁷ WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 47

²⁷⁸ WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 79

²⁷⁹ KELLER, Jan: *Až na dno blahobytu*. Brno: Hnutí Duha 2005; s. 15

²⁸⁰ WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 15

plíživě vykácet všechny stromy, povolení k takové činnosti obvykle příliš neřeší a kácení se následně snaží zamaskovat. Proč tak činí? Protože dostane více peněz na dotacích, když vykáže větší plochu pastvin, do nichž se mu stromy nepočítají. A výsledek tohoto zvrhlého kalkulu? Snad jednou krajina bez stromů, protože ty se prostě nehodí a lidem vlastně překážejí a úřady koneckonců otravuje se tím zabývat...? Ano, a několik tisícikorun k tomu... ale nezbyvá než doufat a snažit se odporovat, aby tomu tak nebylo. Peníze bývají hroznou modlou, jejíž vyznávání se nezastaví takřka před ničím. Jak moc otřesné bývá, když takové plíživé zlo žije, jako součást myšlení a žití každého dne. Václav Bělohradský říká: „Nikdy nezapomenu na vlak přepravující tuny živých dobytčat někam na jatka; telata umírala žizní, vystrkovala hlavy z vagónů, vyplazovala jazyk a já měl pocit, že z nich zbývají jen oči jako z lidí umučených hlady v koncentračních táborech.“²⁸¹ A druhým dechem dodává: „Ve velkovýrobnách vajíček stojí slepice na šikmé podlaze a jsou na sebe tak napěchovány, že se navzájem napadají, takže je logické a „v jejich zájmu“ uřezat jim zobák.“²⁸²

Inu, taková každodennost by měla vyvolávat otázky, na které se těžko odpovídá; a otázky by neměly být potírány tím hlasem ustrnulého pohodlí, jež vede k redukci transcendentních pojmů na otroky systémově redukováného myšlení; Jan Keller uvádí příklad toho, co se dnes například může dít s pojmem svoboda: „Svobody zde nemůže být využito ke změně systému (snaha měnit prosperující systém za jiný je považována za abnormální), může se realizovat pouze ve svobodě volby v rámci širokého sortimentu zboží a služeb. Je to svoboda člověka, který může libovolně mačkat různé klapky herního automatu, nesmí však v žádném případě prohlásit, že ho hra přestala bavit.“²⁸³ A je to snad naše závislost, nebo nějaká forma myšlenkové neplodnosti, co nás udržuje v pohodlí bez některých otázek, snad spolu s tlakem společenského aparátu²⁸⁴, a vedou nás k radosti i z her bez života.

Zamýšlení se nad etickými rovinami těchto současných lidských světů jaksi dnes vychází z módy – je však krásné – a hlavně potřebné zmínit, že zdaleka ne úplně všude a vždy. Například Thomas Piketty, ač je sám uznávaným odborníkem na ekonomii, vrací ve svých úvahách do této roviny lidský odstup od bezbřehosti touhy po zisku, například i za pomoci historických srovnání: „One of the most common of the latter has been the prohibition of usury, which we find in one form or another in most religious traditions, including those of Christianity and Islam.“²⁸⁵ Když se tedy v ekonomii opět objevují vážná zamyšlení například nad zákazem lichvy v civilizačních tradicích, není správné přetahovat

²⁸¹ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 105

²⁸² BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 105

²⁸³ KELLER, Jan: *Až na dno blahobytu*. Brno: Hnutí Duha 2005; s. 64

²⁸⁴ viz BÁRTA, Miroslav a kol.: *Kolaps a regenerace: Cesty civilizací a kultur*. Praha: Academia 2011; s. 617

²⁸⁵ PIKETTY, Thomas: *Capital in the twenty-first century*. London: Harvard university press 2014; s. 479

vůči této vědě kritiku do absolutních rozměrů. Pikety též dochází k závěru, že svět ekonomických jevů se v posledních staletích sice může zdát být stále více v odklonu od jevů politických a kulturních: „In studying the eighteenth or nineteenth centuries it is possible to think that the evolution of prices and wages, or incomes and wealth, obeys an autonomous economic logic having little or nothing to do with the logics of politics or culture.“²⁸⁶ Považuje to ale pouze za zdání, jehož se člověk při blízkém seznámení s historicko-ekonomickou problematikou brzy zbaví: „When one studies the twentieth century, however, such an illusion falls apart immediately.“²⁸⁷ To je v jistém smyslu velice dobrá zpráva. Svět je stále světem provázaností, a tak lze různé společenské jevy stále ovlivňovat i prací jiných kulturních rovin, než od nichž by se to přímo čekalo. Filosofie a umění stále ovlivňují mainstream a bude tomu tak, dokud se o to budou snažit – ať se mainstream konzervuje jakkoli urputně, svět je stále světem vztahů a celků, strom stále plodí jablka a z nich rostou další stromy.

„Ve skutečnosti demokracie je ohrožena funkcionářskou logikou, která škrtná rozdíly mezi idejemi, o které v politice jde. Mezi funkcionáři socialistické a konzervativní strany není podstatný rozdíl – mezi idejemi socialismu a konzervatismu ano.“²⁸⁸ Tento společenský jev může mít sice daleký dosah ve svém vlastním světě, nezasahuje však celou lidskou duši a niterné hodnoty lze stále objevit a pravé významy slov (= pojmů) na nás stále čekají, neboť jejich transcendentní základ nemůže snad být člověkem zcela pozřen, udržuje si jistou čistotu. „Čistota je naprosto nezranitelná v tom smyslu, že jí žádné násilí na čistotě neubírá. Je však nanejvýš zranitelná v tom, že trpí každým dotykem zla, že se v ní každý hřích, který ji zasáhne, stává utrpením.“²⁸⁹ Tak zde vzniká (stálá) potřeba cesty ke zdrojům niterného poznání mimo ustálené společenské rámce, která ač zranitelná, nemůže snad docela vymizet.

Protože zde nastíněný problém nelze absolutizovat, jen by to převrátilo nějakou pomyslnou misku na zatím neviděné váze – je spíše nutno jej ve vědomí společnosti chápat jako výzvu ke snaze o rovnováhu. Výzvu k využití vzniklého tvůrčího napětí pro něco dobrého. Sice institucionální část naší společnosti je založena na podřízení se anonymnímu rozhodovacímu aparátu (který může prezentovat všelijak podivné hodnotové trendy), ten ale uvádí do chodu zase pouze lidé a na těch v posledním důsledku i aparát stojí a změna v myšlení se dříve či později projeví i na celku společnosti. „Na úrovni ideje je každý politický postoj úctyhodný a jeden s druhým vzájemně souvisí. Nejde přece o konečné

²⁸⁶ PIKETTY, Thomas: *Capital in the twenty-first century*. London: Harvard university press 2014; s. 521

²⁸⁷ PIKETTY, Thomas: *Capital in the twenty-first century*. London: Harvard university press 2014; s. 521

²⁸⁸ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 62

²⁸⁹ WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 80

vítězství jedné ideje nad druhou, ale o udržení té vzájemné otevřenosti.²⁹⁰ A otevřenost tkví právě do velké míry na milosti, onom třetím pohybu stvoření, jak jej líčí Simone Weil.²⁹¹

Tento pohyb je právě oním pohybem lidské duše, kdy zbavenost tíže dosáhla té míry, že sklonění se dolů, ke slabším, již není skloněním se, ale vzestupem. Je zde ale na člověka nárok, jenž jej odkazuje k přesažení jeho vlastního osobního obzoru, tedy mimo jeho líné pohodlí, chce to zkrátka člověka hledače. A tak by se lidé hledači a dobří tazatelé měli hlásit k využití svých vloh a měli by být přijímáni. Přesahem je v tomto smyslu zázrak, či vůbec připuštění (pro nás neuchopitelně) nekauzálního chování světa. „Vždy je třeba očekávat, že nedojde-li k nadpřirozenému zásahu, věci proběhnou v souladu s tíží. Vesmíru vládnu dvě síly: světlo a tíže.“²⁹² A člověk, který to dovede, nechce-li být jen konzumentem, může svůj nedostatek poznat jako přebytek: „Pouze nedostatek dává pocítit potřebu. A v případě nedostatku se nemůže ubránit, aby se neobrátil k čemukoliv požitelnému. Na to je jediný lék: chlorofyl, umožňující žít se světlem. Nesoudit. Všechny viny jsou si rovny. Je jen jedna vina: neschopnost žít se světlem. Neboť ztráta této schopnosti je umožnila všechny.“²⁹³

Proto člověk potřebuje svůj přebytek (ať už jakýkoliv) dokázat pustit z rukou; snad aby nebyl podobný opici, která se snaží vytáhnout ořech z nádoby a nejde jí to; neboť ruka sevřená v pěst v nádobě drží uvízlá a jde z ní ven právě až ve chvíli, kdy nedrží ořech, který se musí evidentně vyndat jinak – například otočením nádoby dnem vzhůru. Je hloupé nalepit svoji mysl na problém a nechat se problémem pohltit; nelze to snad vyjádřit pregnantněji, než jak činí Simone Weil: „Špatný způsob hledání. Pozornost připoutaná k problému. Další projev hrůzy z prázdna. Nechceme přijít o své úsilí. Zarputilost při lovu. Nesmíme chtít najít: stejně jako v případech přehnané oddanosti se pak stáváme závislími na předmětu svého úsilí.“²⁹⁴ Tedy, pravá ekonomie není ekonomii rychlého zisku, ale ekonomii celku a souladu; je to harmonie s lidmi, přírodou a Bohem; pravý opak koleček marketingových manipulací s pravdou. Bohužel, na úrovni těla i ducha však stále poměrně vážně platí, že: „Tato pokrytecká civilizace však stále stravuje sama sebe. Ničí zdroje, bez nichž nemůže fungovat.“²⁹⁵ A (nejen Komenského) výzva k rozlišování ve světě, a hledání počátku ve svém srdci, je stále aktuální. „Čistota je schopnost nazírat špínu.“²⁹⁶ A špinavé zrcadlo srdce je nejprve nutno umýt, aby byla zřena i čistota, neboť bez toho může člověk (nepřímo pak i lidská společnost) žít – pohodlně – v nějakých svých neutěšených labyrintech bez východů,

²⁹⁰ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 63

²⁹¹ viz WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 13

²⁹² WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 11

²⁹³ WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 13

²⁹⁴ WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 124

²⁹⁵ KELLER, Jan: *Až na dno blahobytu*. Brno: Hnutí Duha 2005; s. 137

²⁹⁶ WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 129

bez přípravy na smrt. „Nikdy příliš nedůvěřuj sobě samému v žádném ohledu, ať už ti chce něco vnutit rozum nebo cit, či ty sám chceš o sobě pojmout nějaké předpojaté mínění. Odnikud nám totiž nehrozí větší nebezpečí, než od nás samých. Tak tedy pozor.“²⁹⁷

A právě onen prostor samoty a hrůzy z prázdna (která člověka podle Simone Weil tlačí k chápání se ukvapených, vůlí vynucených a berličkovitých vysvětlení)²⁹⁸ je něčím, co tato práce dosud nezkusila přímo nahlédnout, stále se zde objevoval jen v roli horizontu. Proto mu nyní bude věnována její poslední část; je zde řeč o pádu do samoty, o smrti. Nástin potřeby pravé celkové osobní ekonomie a člověka méně sobeckého, zde učiněný, by jinak postrádal hlubší existenciální ukotvení. V hrůze ze smrti; v útěku moderního člověka před ní, v útěku do žranic a pohodlí; totiž zřejmě do velké míry tkví i jeho útek před životem, jehož bolest se po světě rozlévá právě jako stín onoho strachu ze smrti a požívá hodnoty, které by ji mohly vyléčit; pokud by tedy tato bolest nebyla pro lidi tak příliš otupující.

3. 3 Smrt a k nutnosti nepřehlížení smrti podle *Tibetské knihy mrtvých* a profesora Sadka, oprostěnost duše od všech zbytečných případků jako příklad pro život na zemi

Neboť jsme až dotud přemýšleli stále nad „něčím“, zkusme se nyní podívat na to, co v nás probíhá, pokusíme-li se nahlížet „nic“ a jak se některé pohledy na toto „nic“ dobírají podobných závěrů, jako dříve zmiňované pohledy. Jen pro upřesnění, nechci zde skutečně „smrt“ a „nic“ ztotožňovat, pouze chci poukázat na jistou souvislost fenoménu prázdnoty, ničeho a určitého spektra našeho vnímání smrti. Nutno poznamenat, že prázdnota se ukazuje při představě konce, podobně jako i při představě počátku a ukazuje tím na jejich blízkost.²⁹⁹

Prázdnota jako duševní jev, jako prožitek je v některých svých aspektech takřka každému člověku známá. Snad každý už někdy usínal v naprosté tmě a naprostém tichu. Ne nadarmo se takovému tichu někdy říká „hrobové ticho“. Člověk je v něm vydán na milost duševním tvarům, jež z něho začnou vyvěrat jako z nekonečného pramene. A neboť si nejsme jisti všemi zdroji a významy tohoto vyvěrání, můžeme se bát, že na nás ze tmy něco zaútočí – v takové tmě a tichu totiž můžeme ztrácet jinak obvyklé vymezení sebe sama hranicí svého těla, a tak i onen okolní prostor může být více divadlem světa naší duše, než jak jsme zvyklí. Bojíme-li se tmy a ticha, může být tedy významný podíl tohoto pocitu spíše strachem z toho, že ti vlci a tygři schovaní v nedohlédnutelných stínech jsou ve skutečnosti totožní se skrytými elementy naší duše. A v tom je jedna z mnoha spojnic spánku a smrti.

²⁹⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Praha: Svoboda 1992; s. 356

²⁹⁸ viz WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 124

²⁹⁹ viz TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Bardo Thödol*. Praha: Vyšehrad 2001; s. 37

Knihy, zabývající se tím, co se s lidskou duší děje po smrti, se často shodují na výskytu podobného stavu, kterým duše prochází bezprostředně po smrti, kdy ještě nedovede rozeznat tvary světa, do něž míří, a objevují se jí jen chaotické a nejasné obrazy spojené s prožitým životem, přičemž v tomto stavu zažívá takřka naprostou samotu, nicotu a strach.³⁰⁰ Snad si tento stav můžeme představit jako uskutečnění všech děsivých představ o posmrtné samotě, jež je vlastně děsivým prodloužením samoty prožívané někdy ještě za živa a je v jistém smyslu strašlivější, než představa smrti samotné. „Vždyť čeho se vlastně děsí každý z nás, odvážený do nemocnice? Asi ne tak smrti, ale spíše toho, že zemře sám, mezi cizími lidmi.“³⁰¹

To jsou zkrátka témata, od nichž lidé často raději ubíhají; důležité však je tomuto strachu nepodléhat, jak například upozorňuje *Tibetská kniha mrtvých*: „Nezděsí-li se zemřelý tohoto světa, nýbrž pozná jeho pravý smysl, totiž pochopení prázdnoty jako pravé podstaty všeho bytí, bude vysvobozen, tj. ušetřen dalšího putování bardem a zakoušení jeho muk.“³⁰² Je zde dobré poznamenat, že úkol odhalit prázdnotu bytí člověku-buddhistovi připadá již za života, právě proto, aby takřikajíc věděl, „do čeho jde“, a neutíkal před tím. A nikoliv pouze buddhistovi, i u Komenského jsme potkali mnohá varování před zdánlivě pevnou fasádou světa: „Ty kvaltování ta všecka za marnost měj, věda, že jednoho toliko potřebí jest, přízně Boží. A protože ty jediného povolání, kteréžť jsem svěřil, ostříhaje, věrně, upřímně, tiše práci svou veď, konec a cíl všeho mně poroučeje.“³⁰³

Výraz „bardo“ je při tom označením jakéhosi mezistavu, v našem případě stavů mezi fyzickým úmrtím člověka a takřikajíc nalezením pokoje člověkovou duší.³⁰⁴ Jedním z takových mezistavů je i lidský život na světě, což nakonec evokuje i samotné slovo „existovat“ – je to něco, v čem nebudeme věčně, spíše to pro nás znamená prostor pro zdokonalování naší duše, prostor proměny, tvorby, rozšiřování lásky do světa.

Nejvyšším cílem lidské duše podle *Tibetské knihy mrtvých* je opuštění barda, vyvanutí, ztotožnění se s Buddhou. Při tom se ale jedná o láskyplné opuštění světa zjevu; je zde přítomen prvek hlubokého vztahu k veškerenstvu i jednotlivostem. Když člověk umírá, radí se mu například následující: „Skrze tuto smrt nevzbuzuj v sobě nic jiného než lásku, milosrdenství a osvícenou mysl. Kéž pro blaho všech živých bytostí, stejně nesčíslných jako nebesa, dosáhnou dokonalého buddhovství.“³⁰⁵ Nelze tedy říci, že opuštění existence touto cestou by bylo nihilismem a nebylo vlastně aktem přijetí světa jako celku na naprosto bazální (a zároveň nejvyšší úrovni) – toto uvědomění dovede zmírnit palčivost otázky po smyslu

³⁰⁰ viz SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 32

³⁰¹ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 26

³⁰² TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Bardo Thödol*. Praha: Vyšehrad 2001; s. 37

³⁰³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 135

³⁰⁴ viz TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Bardo Thödol*. Praha: Vyšehrad 2001; s. 13

³⁰⁵ TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Bardo Thödol*. Praha: Vyšehrad 2001; s. 42

lidského konání při představě jeho spění k vyvanutí. Tím spíše má smysl. Ne však ve výsledku práce, ale v práci, v umění života samotném; podobně jako hudba zní v průběhu času a nikoliv už tak ve chvíli, kdy dozní a mohli bychom ji považovat za završenou. S tímto vědomím se duše v prázdnotě nemusí ztratit. Nabízí se opět paralela s mocí, penězi, vlivem a dalšími – versus jejich nesmyslností před věčností. Profesor Sadek o odvratu od prahnutí po světských záležitostech též mluví v souvislosti s tušením blížící se smrti u některých lidí a proměnou jejich tváří: „Pohled člověka, který tuší svou nadcházející smrt a jemuž bylo již ukázáno jeho místo na onom světě, je totiž zcela specifický. Nepodobá se žádnému jinému pohledu – nepohlíží na nás, ale kamsi mimo nás a za nás, jeho cílem již není pozemský svět, ale svět vyšší.“³⁰⁶

Opakem, cestou nevedoucí k osvícení, je pak v tomto smyslu vše, co vtahuje do kolotání barda a odvádí člověka od pohledu na nejjasnější božské světlo. Modlitba z *Tibetské knihy mrtvých*, v níž zemřelý prosí za vysvobození, obsahuje tuto kajícínou část: „Když pro své silné sklony bloudím sansárou, na světlou stezku spoluzrozené moudrosti nechť uvedou mne nebeští hrdinové.“³⁰⁷ Sice, zemřelý se vyznává ze svých sklonů, které jej uvedly na cestu bloudění v posmrtných stavech existence, a je vidět jeho pokora, když se jich vzdává. A pokud jde o sklony, jsme opět u problému sobectví, přeneseně i Komenského špatné ctižádosti, a vidíme zde paralelu v odmítnutí takových lidských nálezků.

Ale zpět k posmrtné cestě duše vzhůru – profesor Sadek ve své poslední, hluboké a niterné knize, jež se metodou odvíjí od jeho vhledů získaných ze snů³⁰⁸, dokonce píše o pokračování tvůrčí činnosti duší po smrti, na jakési vyšší a jemnější, jakoby až hudebně harmonické úrovni: „Každý umělec zde ve své tvorbě pokračuje: v takové, která je spojením myšlenek, barev a hudby. Takže pozemská tvorba je vlastně odleskem toho, co se odehrává ve vyšších duchovních světech.“³⁰⁹ Je přitom zajímavé, že prosazování moci – přítomné v našem světě – zde není či má alespoň obroušené hrany. Sadek v této souvislosti mluví o stavu „láskomoudrosti“, který je mezi všemi dušemi, spějícími k dobru. „Na osvojení stavu láskomoudrosti je zaměřena veškerá nebeská výchova, která není ovšem samoúčelná a neslouží jen potřebám duší bez těla.“³¹⁰ Totiž, tyto duše se snaží o svou „láskomoudrost“ podělit s dušemi na světě a ukázat jim tak vlastně cestu do Království Božího: „Cílem je, aby se stav láskomoudrosti přenesl také k nám, mezi nás. Vždyť Království Boží skutečně není kdesi mimo nás, jeho zárodky jsou již mezi námi a všichni je můžeme uchopit a spatřit.“³¹¹

³⁰⁶ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 22

³⁰⁷ TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Bardo Thödol*. Praha: Vyšehrad 2001; s. 74

³⁰⁸ viz SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 12

³⁰⁹ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 62

³¹⁰ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 64

³¹¹ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 64

Paralela s léčivou mocí hudby³¹² se ukazuje, když profesor Sadek líčí, jakými prostředky se o tomto všem duše bez těla spolu domlouvají a jak „studují“: „Neumím tyto duchovní procesy vyjádřit jinak, než takto: představte si barevné tóny, plující v toku hudby, stále směřující k vyšší a vyšší harmonii. Tyto tóny jsou sice individuální, ale zároveň touží po vyšší harmonii.“³¹³ Podobně jako v hudební skladbě sobectví nevyniká, ale kazí celek, tak při touze po duševní harmonii je pouze zbytečnou přítěží. Ač se pohled *Tibetské knihy mrtvých* a pana profesora Sadka kulturním okruhem zcela liší, v obou nalézáme primát lásky ke druhým před sobectvím a sebezbožštěním jednotlivce – tedy, v obou se dočteme, že pravá cesta vzhůru není cestou samolibé moci, ale cestou odložení moci a bohatství, respektive že cesta moci a bohatství jest v posledku cestou dolů.

Stav „láskomoudrosti“ se liší od našeho pozemského poznávání tím, že nic tvrdě nepostuluje, ale je cestou k harmonii – jedná se o proces, jehož průběh je zároveň i jeho cílem. Jde více o úhel pohledu než o závěry z tohoto pohledu. „V podstatě jde o to, přimět lidstvo, aby žilo ve stavu láskomoudrosti, aby své poznání zaměřilo na skutečnou moudrost a na skutečnou lásku.“³¹⁴ Realita oněch hlubokých, základních hodnot se přitom odehrává zcela prostě, dalo by se takřka říci, že v každodennosti. „Všechny nejhlubší věci jsou totiž ve skutečnosti věcmi nejprostšími.“³¹⁵ Moudrost tak spočívá ve svém vlastním nenárokování a otevřeném horizontu.

Stojí za povšimnutí zde přítomná souvislost s analogickým pohledem na svět tak, jak jej líčím skrze Komenského v první kapitole této práce. Neboť právě pohled analogií je pohledem prostým, činícím na pozorovatele pouze ten nárok, aby naslouchal a díval se kolem sebe. A tak se třeba situace stromu bez vláhy bez složité úvahy dá vztáhnout na přehlížení Božské jiskry v člověku či ve světě: „Aneb jak strom kořenem svým, kterýž, přestane-li stromu zdržovati a jemu vláhy dodávati, on se zvrátí, uvadne a na nic přijde.“³¹⁶ Jako strom potřebuje vláhu, tak člověk potřebuje svoji tělesnou a duchovní „vláhu“, a je tak součástí světa s jeho propletením vztahů, do jejichž proměn zapadá jako kapka vody do celku řeky. Snaha vydělit se ze světa (ať již v duchovním, duševním, či tělesném smyslu) vždy podetne nějaký kořen. Bereme-li zmiňované texty o posmrtné cestě člověka vážně, zjišťujeme, že se tam člověk setkává s ještě niternějším a bazálnějším zřením propleteností vztahů, než jak se mu to může jevit za života na zemi. Odtud lze vyvodit, že příprava na smrt by snad měla být spojena s chápáním této vztahové „láskomoudrosti“, a tím i s velikou opatrností, pokud jde o podtínání kořenů – vydělování se z celků.

³¹² viz MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 23

³¹³ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 64

³¹⁴ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 65

³¹⁵ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 66

³¹⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 6

Egyptský hermetický traktát *O duši* praví: „Kdokoliv rozumí tělu, rozumí i duši, a kdokoliv rozumí duši, rozumí i Svrchované Mysli, protože obdiv je podstatou rozjímání a jedno je spatřováno prostřednictvím druhého.“³¹⁷ Dle mého soudu se jedná o velice trefnou definici „pravého“ vzdělání, v posledku připravujícího člověka i na smrt. Ukazuje jeho cíl – spění k dobru – podobně jak profesor Sadek pojednává o „láskomoudrosti“ coby duševním stavu. Jak poznání postupuje dále, dochází ke své (hypotetické) hranici: „Co je dobro? Co nesnese žádné srovnání. Dobro je neviditelné, zatímco zlo je zjevné.“³¹⁸ Tedy, nejvyšší cíl je nezjevný, neuchopitelný ve své osobitosti a ve svém absolutním přesahu. Nebudeme nyní tuto myšlenku domýšlet do krajnosti – to bychom pak konstatovali, že vše zjevné je špatné, neboť zlo se projevuje zjevem a dobro nikoliv – ale pokusíme se ji uplatnit v určité rozumné míře. Tou rozumnou mírou může být jistá ostražitost před příliš úzkými vymezeními dobra, Boha a podobně.

Vznikají totiž dva extrémy tohoto vymezení – na jedné straně je to ateismus ve své naivně proti-transcendentní podobě. Naivní ateismus vlastně popírá tajemství bytí, a tím odsouvá důležité poznání vlastní lidské smrtelnosti; respektive je sám o sobě do jisté míry úhybným manévrem před tímto poznáním. Toto stanovisko v pozitivistickém myšlení trefně pojmenovává Egon Bondy: „Jeho dědeček ateista byl přesvědčen, že všemu rozumí a že věda neponechala žádné místo pro nějaké tajemství: co nezná a neuzná věda, je prostě pověra a v tu nevěřím.“³¹⁹ Toto myšlení má své značné úskalí v tíhnutí ke ztrátě hodnot, respektive – vlastně hodnoty nepřímo (psychologicky) podřizuje individuální lidské hybris a nechává je tak postupně chřadnout a mizet. Rozum člověka (přesněji řečeno to, co člověk nazve rozumem) je tu univerzálním arbitrem reality. „Tohle stanovisko je dnes obtížné vytlouct lidem z hlavy, ale udělat se to musí, nebo se se světem bez boha – který si chceme jasně uvědomovat – ocitneme v latríně zcela předneandrtálské, v hovnech až po uši.“³²⁰ Na straně druhé je to (nejen pouze) náboženský fanatismus a zaslepenost, který se ateismu v některých rysech a důsledcích natolik podobá, že jej lze částečně označit za jeho reciproké dvojče. Jeho základní problém tkví zřejmě v projekci onoho nároku hybris do představy nějaké nadřazené, vyšší hodnoty. Bůh či jiná vysoká hodnota je zde jaksi omezena, takřka „držena v hrsti“.

Bondy útočí na teologii 19. a 20. století – poukazuje na mnohem širší obzor, ve kterém lze potkat Boha, než jak je tento prostor vymezen v dogmatice jednoho náboženství, jejíž důvěryhodnost je modernímu člověku postupem času častěji a častěji spíše mýtem, působícím jako modla a ne jako živé Slovo. „Člověk se ocitá ve spirituální krizové situaci mj. právě proto, že vy, teologové, mu namlouváte, že neuvěří-li mýtům, není schopen žít

³¹⁷ HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 200

³¹⁸ HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 201

³¹⁹ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 11

³²⁰ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 11

žádným spirituálním životem. A člověk to bere vážně, zkouší to – ale mýtům už uvěřit nemůže.³²¹ Následně tak podle něho vzniká jakýsi začarovaný kruh návratu k ateismu: „Pak tedy bere vážně aspoň to, že prý je bez spirituálního rozměru, a jde se utopit do konzumu a do pozitivismu a pragmatismu (řeceno pořád ještě slušně).“³²² Takto lze problém zúžení spirituálního horizontu vyjádřit v souvislosti s Bondyho reflexí postmoderní krize náboženství, je to ale přítomno i jinde – viz například Komenského kritika Machiavelliho v části 3. 1 této práce nebo Kellera kritika zúžení chápání pojmu „svoboda“ v neoliberalismu v následující části 3. 2. či Bělohradského úlek z výkonového pojetí světa tamtéž.

Je snad proto potřebné zvláště v dnešní době poukazovat na onu nezobrazitelnost pravých nejvyšších hodnot – tedy, v tomto smyslu je poselství druhého přikázání vskutku věčně aktuální: „Nesmíš si zhotovit sochu, ani žádné zobrazení toho, co je v nebesích shora, ani co je na zemi zespod, ani co je ve vodách zespod vůči zemi; nesmíš se jim klanět a nesmíš jim sloužit.“³²³ (Ex 20, 4) Dodržením tohoto pokorného odstupu se člověk vzdává světovlády. Nachází v sobě komůrku svého srdce, která mu je důležitým rádcem a přístavem, brzdícím extrémní lidské pýchy, jak o tom píše Komenský například v *Labyrintu*, když velice dobře a i jaksí podobně, jako jsme to našli v traktátu *O duši*³²⁴, ukazuje na nemožnost uchopit pravé hodnoty „do ruky“ na příkladě pravých kazatelů a kněží. „Za haňbu by sobě kladli něčemu jiné učit, čehož by prvé sami na sobě příkladu neukazovali. Takže i když mlčí, čemu se z nich učit jest.“³²⁵ Ti tedy podle něho nikomu své pojetí nevnucují a bylo by jim to i hanbou, kdyby něco takového dělali, či kdyby přestupovali pravidla srdce, jak to Komenský naznačuje o některých svých současících: „A zapýřil sem se, vzpomena tu na některých našich kněží nadutost, pýchu, lakomství, společné různice, nepřízně a nenávisti, ožralství a sumou summau tělesnost, jejichž slova a skutkové tak daleko od sebe stojí, že jen z žertu o ctnostech a křesťanském životu zdají se mluvit.“³²⁶ Pro rozšíření analogií těchto myšlenek napříč tradicemi a doplnění dalších odlesků pravd uvedu ještě jeden příklad – přístup mystika a jogína, mistra Tomáše Eduarda.

Ten totiž například říká: „Dám-li se ovládnout svými myšlenkami, spadnu mezi ně a jsem znovu ztracen. My se musíme stát jejich pány, ne ony našimi.“³²⁷ Toto uvědomění je pochopitelně v rozporu s dosebezahleděností či se zvrácenou ctižádostí. Ono už i v oněch slovech – dosebezahleděnost a ctižádost – je v aktu zakoukání se do své věci či touze po

³²¹ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 22

³²² BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 22

³²³ BIBLE, *Pavlikův studijní překlad*. Kroměříž: Kvartus 2014; s. 88

³²⁴ HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 200

³²⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 165

³²⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 166

³²⁷ EDUARD, Tomáš: *Jóga velikého symbolu*. Praha: Avatar 2004; s. 53

uznání či moci jaksi přítomno něco z takového zabřednutí, vlastně absence pravé svobody. A snad protože člověk, který toto dovede přesahovat, zdá se být jaksi slabším a nevykonným, není toto vědomí obvykle příliš rozšířené, nemá takovou publicitu, pročež je dobré na něj mezi lidmi poukazovat. Eduard nabízí také zajímavé přirovnání, týkající se vlády myšlenek: „To je ďábel svádějící Ježíše, to je i ten známý Buddhův Mára se svými svody a lákadly, dcerami Márovými... To je ten živel v člověku i v přírodě, který zabraňuje prohlédnutí.“³²⁸ A taková lákadla chtějí, aby před nimi člověk padl na kolena a klaněl se jim.

„Padnout znamená dostat se zpět do tužeb, do myslí, do žádostivosti, do žárlivosti. Stát se jejich otrokem. A klanět se? Klanět se znamená oddat se tomu, co blaží myslí. To je ten skutečný pád do hmoty.“³²⁹ Nikoho tato zkouška zcela nemíjí, zřejmě je to důležitá etapa přípravy na smrt, byl jí vystaven každý veliký duch na tomto světě. „Jenomže velkými se stali až pak. Velkými se stali právě proto, že prohlédli tuto velkou iluzi smyslů a odolali jejímu pokušení, prohlédli ji prostě skrz naskrz. Odejdi satane!“³³⁰ A tak je stále nutné onu legii neklidných myšlenek posílat pryč, aby se navrátila do sfér, z nichž člověka nemůže řídit, aby nám byla Bohem dána ona milost zdravého ducha a čistého pohledu: „I povolil jim a ti démonové od toho člověka vyšli a vešli do těch vepřů, a to stádo se zřítilo po srážném svahu do jezera a utonulo.“³³¹ (Lk 8, 19)

Člověk, který takového poznání a milosti dosáhl, může už i konečně lépe pomáhat ostatním lidem. „Vyšli jsme z království nebeského a jdeme k němu zpět. Ačkoliv jsme je ve skutečnosti nikdy neopustili, neboť vše je ono.“³³² A je to vlastně i jakýmsi přirozeně zažívaným tíhnutím, že ten kdo vidí dále, mnohdy se snaží ukazovat pomalejším či slabším cestu – pracuje ovšem stále na sobě. „Ale někdo z nás se třeba i vrátí, aby pomohl svým bratřím a sestrám, kteří se ještě bojí létat, tlačit jejich káry. Možná, že jim pomůže vyházet trochu té přítěže a už i to by bylo hodně.“³³³

Pohled ze shora dolů a zespona nahoru je proto věčným úkolem k nezlenivění a k naplnění lidské možnosti popřát milost a odpuštění nejprve sobě a později též naplněně druhým – je ale nezbytné mít toto se sebou ujasněné, právě pro vyšší a tvůrčí kvalitu vztahů s lidmi – jinak člověk může bloudit ve vztahovosti podobně, jako bloudí v neklidných myšlenkách. „Je chybou toužit po tom být pochopen dřív, než si vyjasníme sami sebe ve vlastních očích. Znamená to vyhledávat nezasloužená potěšení v přátelství.“³³⁴ I proto je otázka pokory a významů s ní spojených, stále se v této práci odjinud a přece podobně

³²⁸ EDUARD, Tomáš: *Jóga velikého symbolu*. Praha: Avatar 2004; s. 53

³²⁹ EDUARD, Tomáš: *Jóga velikého symbolu*. Praha: Avatar 2004; s. 53

³³⁰ EDUARD, Tomáš: *Jóga velikého symbolu*. Praha: Avatar 2004; s. 53

³³¹ BIBLE, *Pavlikův studijní překlad*. Kroměříž: Kvartus 2014; s. 1396

³³² EDUARD, Tomáš: *Jóga velikého symbolu*. Praha: Avatar 2004; s. 17

³³³ EDUARD, Tomáš: *Jóga velikého symbolu*. Praha: Avatar 2004; s. 18

³³⁴ WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009; s. 73

vracejících – ať již se člověk nachází v jakémkoliv stavu či snad i pokud již vůbec nežije, a přes narušení upřímnosti pokory při pokusu o její tvrdou definici, nadčasově výborně ukázána pravidlem bytostné provázanosti ze *Smaragdové desky*: „To co je dole, je stejné jako to, co je nahoře a cokoli je nahoře, je stejné jako to, co je dole. Tím je naplněn div Jediného.“³³⁵

³³⁵ HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 234

Závěr

Hlavní výsledky úvah této práce rozdělím nyní podle toho, ve které části práce se nacházejí, načež je uzavřu společnými tezemi.

První část práce, zkoumající vybrané příklady analogií světa hmotného a duchovního zejména z Komenského *Porady*, zjišťuje, že takové myšlení vytváří svého druhu zdravý odstup od světa v tom smyslu, že člověku nedovoluje, aby se považoval za vlastníka světa. Naopak jej vede k pokoře a odstupu od svých vlastnických tíhnutí, jakož i ke snaze dojít pozorováním světa poučení i o vyšších skutečnostech, jakémusi zahlédnutí věcí duchovních. Zároveň, pokud jde o dobový analogický jazyk živilů, používaný Komenským či také alchymisty a lékaři, lze u něj též v souladu s poznatky Foucaultovými či Jungovými, autorů, kteří takový jazyk zkoumali, pozorovat rysy (možná nevědomé) snahy o nazření fenoménů světa bez předsudků, jak se autorovi jevily – snaží se analogicky popsat jevy (ať už vnitřní hnutí duše autora, či vnější pozorování), nikoliv je přímo racionálně interpretovat, což je i dobrým čtenářským klíčem k textům, které takový jazyk analogií užívají, aby byly brány vážně ve své hluboké symboličnosti.

Pokud jde dále o porovnání druhů odhlédnutí od světa u Komenského a u Descarta (*Meditace o první filosofii*), lze z tohoto pohledu považovat Komenského *Labyrint* za důslednější v tom smyslu, že jeho skepse strhává celou lidskou společnost a její pýchu, včetně pýchy vědy a moci – tedy vnitřní i vnější lidský svět (a následně zůstává v podstatě pouze u víry v její prostotě), a tvoří tak návod na dosažení prostoru, v němž se člověk už nemůže dopouštět ani úsudků o světě a pouze pokorně čekat na příchod milosti a tajemství; narozdíl od Descarta, který více trvá na racionální metodě takového epoché, čímž do něho zřejmě nevědomky projikuje více osobní pýchy a vůbec lpění na své osobě, když si například svět představuje jako matematizovatelnou entitu. Bůh by pak vlastně podléhal matematice, čili vnitřnímu lidskému světu – takový odstup tedy není odstupem bezvýhradným, ale selektivním. Práce tedy tímto závěrem též přitakává Husserlovým kritickým pohledům na Descartovské epoché, v ní pojednávaným.

Druhá část práce nejprve podrobněji uvažuje nad tématem epoché v Komenského *Labyrintu* a hledá zejména podstatu postav, jež mají epoché zabránit – Mámila a Všudybuda. Nachází v nich jakési síly společenských konvencí či stereotypů, v souladu s Berďajevovým konceptem sociomorfismu, jako implantace věcí lidských do skryté předsudečnosti úsudků i o věcech duchovních, které v důsledku zakalí čistotu každého jimi ovlivněného duševního pohybu. Je v tom i prvek totalitní, protože Mámilův a Všudybudův obraz světa je diktován jako jediný možný – Komenského Poutník se tak podobá například Jüngerovu lesnímu

chodci, oba se učí chodit samotou davu a hledají čistší zření fenoménů světa, než jaké je jim nabízeno z pohledu vlády těchto předsudků. Oba jsou nadčasovým příkladem dnešnímu člověku, toužícímu po vyjití z Labyrintu a po svobodě a vzdělání. V tomto smyslu ze srovnání myšlenek autorů popisovaných v tomto odstavci vychází shoda.

V této části práce se též provádí tázání po člověku z hlediska jeho struktury, odlišnosti od ostatních tvorů a vůbec rámcově po tom, co to znamená být člověkem. K tomuto účelu práce dochází k závěru, že Komenský v citovaných a komentovaných pasážích *Porady*; ač tradičně člověka vyvyšuje z jeho podstaty nad ostatní tvory a vlastně nad celý svět; trvá přesto na tom, aby se člověk vlastně zabýval naplněním svého lidství, čistil zrcadlo své duše a člověkem se tak vlastně teprve stal, zdokonaloval se. Člověk sice nemá tak dobře vyvinuté tělo, že je nucen používat nástroje k tomu, aby přežil – nicméně stejně je to i s lidským duchem, i ten je určen k rozvoji, má-li být opravdu lidský. Tento pohled práce hodnotí jako blízký zejména pohledu teologa Eugena Drewermanna, jehož upomínání na potřebu lidského člověka a z toho plynoucí úctu ke zvířatům a ke světu vůbec pro lepší budoucnost, se jeví být významným přínosem k pokoře a citlivé odpovědnosti v otázkách ekologických. I když pojmáme člověka jako pána světa, tím více jej stavíme do pozice odpovědnosti – nikoliv požívačnosti – vůči světu a bližním. Lidskost v pokoře zde tkví právě v možnosti druhého nepozít i nedefinovat. Za důležité v tomto smyslu považuji také zmínit, že práce zde srovnává (s Jungovou pomocí) krizi nemoci s krizí víry (popsané vlastně v Komenského *Labyrintu*), shledává u nich podobné znaky a dochází k závěru – k nutnosti krizí pro vývoj lidské duše, třeba i mimo rovinu poznání – člověk nemusí být subjektivně schopen rozlišit, o jaký typ krize se u něho jedná, jde spíše o to, brát tento stav vážně a naslouchat, co se člověku snaží sdělit. Nemá tak smysl lpět na jednom stavu myslí, neboť by mohlo jít o pouhou nevědomost – odtud pak plyne (v souladu s Komenským, Jungem i Drewermannem) potřeba hledačství a pokory, definitivní řešení vnitřních otázek jsou tedy obvykle klamná. Spirituální (Komenského *Labyrint*) a psychické (Jungův popis schématu krize) je si v tomto smyslu samozřejmě blízké a ukazující člověku postupně se rozvíjející smysl. Kultivace člověka je tedy hlavně spěním, jistotou v nejistotě – nikoliv jistotou na neměnných základech, vyjma základu víry.

Třetí část práce na tyto úvahy navazuje zkoumáním tohoto vlastního lidského spění až do přesažení horizontů světa a lidského života. Nejprve se zabývá počátkem lidského spění výše a nalézá jej v osobní lidské iniciativě, takřikajíc v přitakání dobru a leda až následně v nějaké snaze o nápravu společnosti – člověk má začínat u sebe a teprve – a vždy – může od sebe jít dále k lidem a k celku společnosti. Tyto základní poznatky jsou i zde dokládány myšlenkami zejména z díla Komenského a zobrazeny v potřebě jakési světové harmonické mozaiky lidských činností, které by se měly doplňovat, aby snad jednou svět mohl být lepším

místem. V souvislosti s Machiavellim práce přitakává Komenského nevoli k přijetí založení vnímání světového dění na rozumu, na lidském úsudku – tím se lidská činnost totiž stává větším dílem sobeckým počinem a odvrhuje vlastně jakýkoliv přesah lidského konání, snad z nevědomého strachu z lidské konečnosti. Potřeba vnímání přesahu je dokládána také kritikou ekonomického paradigmatu vidění světa (neoliberálního, ale i marxistického), je třeba vždy počítat s vyšším principem, než který sami dovedeme pojmout, nechceme-li se octnout ve vězeních lidských sporů.

Kritika takových výkonových kritérií spočívá zde též v definování určité vnitřní lenosti, která za nimi může stát – čilý systémový pohyb nemusí být ještě duševním pohybem v hlubokém slova smyslu. To práce dokládá myšlenkami Kellerovými a Bělohradského, kteří též spatřují jistou absurditu ve zmiňovaných kritizovaných jevech společenských. Zároveň se zde objevuje jakýsi pomyslný návrat na začátek – potřeba analogického vidění světa, vidění Božství v maličkostech jako něco, co člověku toužícímu po změně může otevírat oči.

V této souvislosti je zde zmiňována Simone Weil coby svého druhu příklad náhledu těchto jevů poněkud v jiném svérázu a větší osobní spiritualitě, než jsem to popisoval na rovině společenské dosud. Tíže, popisovaná u ní vlastně jako princip výkonu, člověk ovlivněný tíží se neskloní k druhému, když to potřebuje; musí nalézt milost a teprve milost je lékem na tíži. A tak to, co se zdá být nepatrné a malé, je nakonec veliké a překonává onen tlak na výkon. Opět to záleží i v sebepřekonání a tíhnutí vzhůru. Pokora je zde tak viděna v citu ke slabému a něžnému a v pomoci a svobodě, nikoliv tak ve výkonovém přístupu ke světu a snahu o jeho uchopení v lidskou moc, neboť tím se člověk stává více pyšným a obtěžkaným.

Poslední kapitola třetí části práce pojednává o smrti, používá k tomu jako inspiraci zejména *Tibetskou knihu mrtvých*, knihu *Doteky duše* od profesora Sadka a knihu *Jóga velikého symbolu* od mystika Tomáše Eduarda. V popisech posmrtných světů z těchto děl práce nachází podobné rysy a etické důrazy, které byly pojednávány v souvislosti se vzestupem člověka, stávání se člověkem, i v rámci kultivace lidské společnosti. Profesor Sadek píše o principu „láskomoudrosti“, který je vlastně podobný snahám o celkové nazření společnosti popisovaným výše – i odtud plyne potřeba tažení za jeden provaz. I zde může drobnost znamenat více než něco zdánlivě velkého. Čili, i v těchto dílech se ukazuje člověk jako spějící výše a spějící k dobru a odtud jako člověk pomáhající druhým lidem. Analogické vidění světa by se tak dalo rozšířit i na tuto rovinu – tedy například – profesor Sadek popisuje snahu duší o vytvoření dobrého díla jako snahu o dokonalý hudební akord, umění se tak stává podobou moudrosti i pokory. Analogické vidění světa je mimo jiné též spatřováno v korespondenci s myšlenkou *Smaragdové desky* o totožnosti horních a spodních světů – a z tohoto poznání má podle tohoto textu plynout radost.

Práce, jak je nyní snad více zřejmé, nachází jako společný princip tíhnoucí k pokoře a od pýchy, víru či alespoň vědomí něčeho, co nás přesahuje. Tento obecný princip byl spatřen v podstatě v celé šíři použité literatury a zmiňovaných fenoménů. Pokora tu není nikterak definována, snad pouze jako cosi, co se jeví být v odevzdání do náruče Boží a čehož definování by to z podstaty narušilo, minimálně před metodou v této práci použité. Byla zde tedy vykonána procházka okolo fenoménu pokory, s různými (výše popsány) jejími naznačeními, která by snad mohla fungovat jako určitý úvod do problematiky takovéto nehmatatelnosti pokory a jejích popisovaných souvislostí, sloužících snad i jako návod k dalším úvahám a výzkumům na toto téma. Je to v jádru něco, co tíhne k aplikaci v životě člověka a lidské společnosti. Práce je také výzvou k vážnému vnímání starých analogických pojetí hmoty a ducha, neboť ty se z pojednávaných pohledů jeví býti tíhnoucími k bezpředsudečnému zření fenoménů světa (a tím i velice současnými) a ladí tak člověka k dívání se kolem sebe a pozorování maličností, a tím i k citlivosti a snad i pokoře.

Pramenná literatura:

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter 1937. 305 s.

BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005. 439 s. ISBN 80-86715-44-2.

BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991. 111 s. ISBN 80-204-0239-X.

BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995. 173 s. ISBN 80-85905-00-0.

DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003. 536 s. ISBN 80-7298-084-X.

DREWERMANN, Eugen: *O nesmrtnosti zvířat*. Košice: Knižná dielňa Timotej 1996. 80 s. ISBN 80-88849-13-6.

DREWERMANN, Eugen: *Stopy spásy*. Praha: Portál 2010. 125 s. ISBN 978-80-7367-674-2.

EDUARD, Tomáš: *Jóga velikého symbolu*. Praha: Avatar 2004. 144 s. ISBN 978-80-85862-57-3.

FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003. 303 s. ISBN 80-239-2454-0.

HEIDEGGER, Martin: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. Praha: Oikoymenh 2012. 53 s. ISBN 978-60-7298-306-3.

HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996. 567 s. ISBN 80-200-0561-7.

IBN TUFAJL, Abú Bakr: *Živý, syn Bdíciho; Příběh filosofa samouka*. Praha: Academia 2011. 118 s. ISBN 987-80-200-1912-7.

JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla - Představy spásy v alchymii, 6. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000. 371 s. ISBN 80-85880-21-0.

JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000. 336 s. ISBN 80-85880-11-3.

JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenh 1994. 64 s. ISBN 80-85241-68-4.

KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927. 130 s.

KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010. 171 s.

KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníkova četba 2010. 163 s. ISBN 978-80-904371-3-5.

KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 1. svazek*. Praha: Svoboda 1992. 563 s. ISBN 80-205-0225-4.

KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 2. svazek*. Praha: Svoboda 1992. 500 s. ISBN 80-205-0225-4.

KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 3. svazek*. Praha: Svoboda 1992. 562 s. ISBN 80-205-0225-4.

KOMENSKÝ, Jan Amos: *Orbis pictus*. Praha: Trizonia 1991. 155 s. ISBN 80-900953-0-5.

KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966. 560 s. 14-030-66.

MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997. 107 s. ISBN 80-237-3544-6.

PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990. 162 s. ISBN 80-200-0263-4.

PIKETTY, Thomas: *Capital in the Twenty-first Century*. London: Harvard University Press 2014. 605 s. ISBN 978-0-674-43000-6.

PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997. 196 s. ISBN 80-86027-06-6.

SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009. 109 s. ISBN 987-80-86702-59-9.

TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Bardo Thödol*. Praha: Vyšehrad 2001. 165 s. ISBN 80-7021-473-2.

WEIL, Simone: *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009. 186 s. ISBN 987-80-7017-123-3.

Sekundární literatura:

BIBLE, *Pavlíkův studijní překlad*. Kroměříž: Kvartus 2014. 1710 s. ISBN 987-80880390-0-6.

BÁRTA, Miroslav a kol. *Kolaps a regenerace: Cesty civilizací a kultur*. Praha: Academia 2011. 813 s. ISBN 978-80-200-2036-9.

FEYERABEND, Paul: *Rozprava proti metodě*. Plzeň: Aurora 2001. 419 s. ISBN 80-7299-047-0.

FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992. 170 s. ISBN 80-85245-27-2.

HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002. 327 s. ISBN 80-7281-109-6.

HNÍZDIL, Jan: *Jak vyrobit pacienta*. Brno: Moravskoslezský kruh o. s. 2007. 63 s.

HUIZINGA, Johan: *Podzim středověku*. Praha: Paseka 2010. 420 s. ISBN 978-80-7432-027-9.

JUNG, Carl Gustav: *The Red Book*. London: Norton and company 2009. 400 s. ISBN 987-0-393-06567-1.

KANT, Emmanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990. 128 s. ISBN 80-205-0152-5.

KELLER, Jan: *Až na dno blahobytu*. Brno: Hnutí Duha 2005. 143 s. ISBN 80-902056-0-7.

KELLER, Jan: *Šok z ekologie aneb politické systémy v rozpacích*. Praha: Český spisovatel 1996. 48 s. ISBN 80-202-0606-X.

KOMENSKÝ, Jan Amos: *Didaktické spisy*. Praha: SPN 1951. 403 s.

KOMENSKÝ, Jan Amos: *O sobě*. Praha: Odeon 1987. 379 s. ISBN 8020700161.

KORTHAASE, Werner a kol: *Comenius and World Peace*. Berlin: Deutsche Comenius-Gessellschaft 2005. 992 s.

KROPÁČEK, Luboš: *Sufismus*. Praha: Vyšehrad 2008. 344 s. ISBN 987-80-7021-817-4.

MAFFESOLI, Michel: *O nomádství*. Praha: Prostor 2002. 265 s. ISBN 80-7260-069-9.

MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000. 214 s. ISBN 80-7281-037-5.

MARX, Karel: *Kapitál – výrobní proces kapitálu*. Praha: Ústřední dělnické knihkupectví 1921. 620 s.

MOLNÁR, Amedeo: *Na rozhraní věků*. Praha: Kalich 2007. 416 s. ISBN 978-80-7071-076-2.

RÁDL, Emanuel: *Dějiny filosofie (novověk)*. Praha: Votobia 1999. 672 s. ISBN:80-7220-064-X.

SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al – Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002. 144 s. ISBN 80-7021-599-2.

Internetové zdroje:

BIBLE: Český ekumenický překlad, www.biblenet.cz

ČAPEK, Karel: *Krakatit*, <http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/34/75/44/krakatit.pdf>

FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství*, <http://atheneum.zde.cz>

RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mythus.pdf>