

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Filozofická fakulta, katedra pedagogiky

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**Křesťanské educatio v životě a díle vybraných historických osobností
(Christian educatio in life and work of selected historical personalities)**

Vedoucí diplomové práce:

PhDr. Jitka Lorenzová, Ph.D.

Zpracoval:

David Schicker

Pedagogika/prezenční

2007

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem diplomovou vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Praze dne 30. 3. 2007

.....

David Schicker

PODĚKOVÁNÍ

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucí mé diplomové práce PhDr. Jitce Lorenzové, Ph.D. za odborné vedení, cenné připomínky, trpělivost a prostor, který mi při psaní práce ponechala. Dále bych rád poděkoval za podporu všem svým přátelům.

Obsah

1 ÚVOD	6
2 POJEM VÝCHOVY	7
3 VYMEZENÍ KŘESŤANSKÉHO EDUCATIA	10
4 PLATÓNSKÁ PAIDEA JAKO PŘEDCHŮDCE KŘESŤANSKÉHO EDUCATIA	15
5 STŘEDOVĚK	19
5.1 Svatý Augustin (354-430)	20
5.2 Svatý František z Assisi (1182-1226)	25
6 NOVOVĚK	31
6.1 Jan Amos Komenský (1592-1670)	32
6.2 Osmnácté století	48
7 ŽIVOT VYBRANÝCH OSOBNOSTÍ Z HLEDISKA KŘESŤANSKÉHO EDUCATIA	52
7.1 Jean Jacques Rousseau (1712-1778)	52
7.3 Lev Nikolajevič Tolstoj (1828-1910)	71
7.4 Rudolf Steiner (1861-1926)	83
9 ZÁVĚR	93
SEZNAM LITERATURY	95
RESUMÉ	100

Motto:

Je dálka, která byla, ze které přicházíme.

Je dálka, která bude, k níž putujeme.

A přec je všechna dálka blízká, pochopíme-li to správně.

Stavte chrámy a světlé chýše, rozžehněte světla, vy, kteří dnes dýšete, a myslíte na to:

Minula půlnoc a vzešlo ráno.

Kyber, M. Verunčina tři světla

Bud' v světě, dokud tě tam nechávám, poutníkem, podruhem, příchozím a hostem: u mne pak zde domácím mým, právo nebeštanství tobě se dává. A protože zde obcování své míti hled'! A měj mysl ke mně co nejvýš vždycky zdviženou, k bližním co nejniž skloněnou; zemských věcí, dokud tam jsi, užívej, v nebeských se kochej...

Komenský, J. A. Labyrint světa a ráj srdce

1 ÚVOD

Při pohledu na název diplomové práce si člověk může říci, že její téma není z těch, které by v dnešní době nějakým výrazným a zásadním způsobem promlouvalo do oblasti pedagogiky a výchovy. Pedagogické koncepce se dnes mohou obejít bez náboženského rámce a ke své životaschopnosti náboženský přesah nepotřebují. Převládající tendence ve výchově směřují dnes spíše k tomu, aby člověk účelově obstál v současném světě, a vzdělání zase slouží především k tomu, aby mladého člověka připravilo k úspěšnému uplatnění ve světě dospělých. Není to zde uvedeno jako kritika či výtky, ale jako konstatování skutečnosti. Přesto se tato práce pokusí obě oblasti spojit.

Hlavní myšlenka celé práce vychází z toho, že výchova a její určení, kdy se člověk teprve výchovou stává opravdovým člověkem, nalezla své nejjasnější vyjádření v křesťanském *educatio*. V prvních kapitolách se proto zaměříme na vymezení pojmů výchova (*educatio*) a křesťanského *educatio*. Potom se podíváme na jeho předchůdce – platónskou *paideu*. V dalších částech se prostřednictvím vybraných osobností, na kterých si ukážeme jejich životní cesty v duchu křesťanského *educatio*, vydáme historii a budeme si přitom všimati, jak se postupně vytváří obraz a vnímání světa bez náboženského rámce. Určitým způsobem se to promítá i ve snahách těchto osobností, jelikož se s uvedeným stavem nespokojují a v křesťanském *educatio* nadále spatřují nejvyšší ideál člověka a zároveň se ho snaží naplnit.

Cílem a smyslem práce je na životě a díle vybraných historických osobností ukázat, že křesťanské *educatio* jako výchovný koncept popisuje vnitřní cestu lidské duše směrem k dokonalosti. S ohledem na dnešní dobu pak může vybídnout k zamyšlení nad naší současnou situací a může být jednou z možných inspirací v péči o duši.

2 POJEM VÝCHOVY

Stěžejním prvkem celé práce je křesťanské *educatio*. Ještě dříve než se dostaneme k jeho bližšímu vymezení, podíváme se pouze na pojem „*educatio*“, jemuž v českém překladu odpovídá slovo výchova. Je to jedno ze stěžejních slov celé pedagogiky.

Výchova je bytostně spjata s každým člověkem. Vždyť každý byl či je vychováván a i sám se většinou nějakým způsobem, nejčastěji jako rodič, na výchově podílí. Když si uvědomíme, že současná doba se vyznačuje volností či svobodou, která dává každému možnost, aby si volil svůj způsob pohledu na svět, jsme v případě výchovy postaveni do specifické situace. V konečném důsledku může být totiž tolik výměrů výchovy, kolik lidí o ní bude přemýšlet. Ačkoli je to tvrzení hodně nadnesené, obsahuje v sobě pravdivé jádro. Můžeme ho spatřit i v dnešní pedagogické teorii, které se budeme na následujících řádkách věnovat.

Pedagogická teorie naráží na jeden základní problém. Ten vychází z toho, že neexistuje ostrá hranice mezi výchovou a vzděláním. Oba termíny, výchova i vzdělání, mají své historické opodstatnění a oběma odpovídají latinské ekvivalenty *educatio* a *eruditio*. *Eruditio* znamená vzdělávání, vědomosti, učenost či učení a v současné době označuje „procesy vštěpování nebo osvojování obsahů kultury (jazyka, vědy, umění)“.¹ Z pohledu jednotlivce se dotýká především jeho rozumové (kognitivní) stránky.² Naproti tomu *educatio* můžeme překládat jako vychovávání, výchovu, vyvádění či pěstování, přičemž u *educatio* přichází v potaz celá stránka osobnosti a na prvním místě její stránka volní, tzn. morálka a charakter.

Co se týče vztahu mezi oběma termíny, záleží zde na přístupu jednotlivých autorů. Můžeme si např. ukázat přístup, v němž (ne)závislost mezi jednotlivými pojmy může nabývat různého zabarvení.³ Oba pojmy se mohou brát jako rovnocenné, jeden pojem můžeme nadřadit druhému či vzdělání můžeme brát jako výsledek výchovy. V poslední době se dokonce ve vztahu mezi výchovou a vzděláním objevuje přístup, který se snaží oba tyto pojmy sloučit v jeden zastřešující.⁴ Navzdory této tendenci je však v současném pedagogickém myšlení nejvíce ustálené to, že pojem výchovy se bere buď v užším nebo v širším slova smyslu. V tom užším zhruba odpovídá termínu *educatio* a znamená záměrné

¹ Kořan, J. Pedagogika jako věda o výchově. In Pedagogické otázky současnosti. 1994, s. 21.

² V současnosti se důraz čím dál víc klade na celou osobnost a tomuto pojetí odpovídá i nová terminologie, která se opírá o klíčové kompetence (viz RVP ZV).

³ Viz Vorlíček, Ch. Úvod do pedagogiky. 1994, s. 10-15.

⁴ Jedná se o termín edukace, který do českého prostředí zavedl Průcha (srov. Moderní pedagogika. 2002, s. 61-72).

působení na osobnost jedince s cílem dosáhnout pozitivních změn především v afektivní (emoční či pocitové) a konativní (volní) složce. V širším slova smyslu pak v sobě zahrnuje vedle výchovy v užším smyslu také procesy vzdělání.

Konkrétní pokusy o výměr výchovy narážejí v českém prostředí ještě na neblahou historickou zkušenost z minulého režimu. Jedná se o otázku cílů ve výchově. Ty byly dříve pojímány dosti normativně, takže v současné době se od nich autoři snaží ve svých vymezeních distancovat a dávají přednost tomu, aby se pedagogika dívala na proces výchovy bez toho, aby se do něj vkládal nějaký obsah směřující k cíli. To je však problematické z toho důvodu, že oblast výchovy v sobě určité směřování k cíli vždy zahrnuje, neboť je sama svou podstatou teleologická. Záleží tedy spíše na tom, jak je pojem cíle ve výchově chápán.

V podstatě se však dá říci, že nepřehlednost ve vymezení pojmu výchovy souvisí hlavně s tím, že v současné době se výchova obecně stává stále větším problémem. Tento stav pak vyvolává otázku po jejím smyslu, což je téma vyskytující se v každé práci, která se na výchovu dívá jako na otázku.⁵

Výchozím bodem většiny prací se stávají tzv. antinomie výchovy, jak je ve svých přednáškách poprvé vyslovil Eugen Fink. Antinomie ukazují, že s procesem výchovy jsou spjata dilemata volby, v nichž „nespatřujeme dostatečnou otevřenost možností, v nichž nedohlédáme důsledky volby a přesto nemůžeme nevolit“.⁶ První antinomií je spor mezi výchovou jako pomocí a manipulací. Máme jakožto vychovatele vůbec právo někomu vnucovat své pojetí života a hodnot? Druhou je moc a bezmoc výchovy a vychovatele. Jeho životní zkušenosti jsou nepřenositelné, přesto z nich vychovatel musí vycházet. Třetí se týká samotné osoby vychovatele a dá se shrnout do věty: Vychovatel musí vychovávat, aniž je sám definitivně vychován, neboť tento stav nám chybí po celý život. Za čtvrté jde o rozpor a napětí mezi obecným a individuálním, mezi pro všechny společným nárokem naší kultury a mezi jedinečnou individualitou vychovávaného. Pátá antinomie se dotýká vztahu mezi výchovou k povolání a výchovou k lidství, což se promítá právě ve vztahu výchovy a vzdělání. A konečně poslední, šestá antinomie se týká samotné podstaty výchovy. V praxi to znamená protiklad mezi tím, co se na člověku formovat dá a co už je sférou nedotknutelné svobody vychovávaného.

⁵ Z českých píšících autorů můžeme jmenovat J. Michálka (1996), R. Palouše (1991), Z. Kratochvíla (1995), J. Pelikána (1995) či N. Pelcovou (2001).

⁶ Pelcová, N. Dilemata a antinomie současné výchovy. Pohledy. 2001, č. 6, s. 18

K těmto dilematům výchovy musí dojít v dnešní době každý, kdo se nad smyslem výchovy zamýšlí a komu není lhostejná. Vytvářejí napětí, které se dotýká celého procesu výchovy. Můžeme to krásně vidět na následujícím příkladu.

Radim Palouš ve své knize *Čas výchovy* totiž z antinomií přímo nevyhází, ale dívá se na výchovu v historickém kontextu a nejdříve se dostává k problému, který jsme výše uvedli, k problému vztahu mezi výchovou a vzděláním, kdy výchova apeluje spíše na vůli a vzdělání spíše na rozum.⁷ Dále ukazuje, že podobné rozlišování nebylo vždy běžné. (Dotýká se přitom otázky lidské vůle v dějinném kontextu⁸, což je moment, kterého se ještě výrazným způsobem dotkneme z jiné strany při sledování dějinného vývoje; v této kapitole pro to není místo, přestože s výměrem výchovy tato otázka úzce souvisí.) V dalším průběhu svých úvah si ponechává pouze pojem výchovy a při jeho nejobecnějším výměru se ukazuje, že „výchova je (=) působení jednoho člověka na druhého“⁹, což jinými slovy říká, že je vždy nějakým způsobem spjata s vůlí vychovatele, který tak jejím prostřednictvím může působit na vychovávaného. To znamená, že i když jeho myšlenkový pochod nezačíná u antinomií, svým závěrem se k nim přece jen dostává (jedná se především o první – výchova jako pomoc, či manipulace? – a šestou – co se na člověku dá formovat a co už je sférou nedotknutelné svobody).

Je možné v oblasti výchovy slova o antinomiích nějakým způsobem překlenout? V úvodu kapitoly jsem napsal, že pohledů na výchovu může být tolik, kolik je lidí, kteří o ní přemýšlí. Mohu tedy ukázat i pohled svůj a nechat na čtenáři, ať rozhodne, jestli se to podařilo. Jelikož jsme si ukázali, že výchova obecně je v současné době problémem, vzdálíme se nyní od současnosti a jejích důsledků pro naše myšlení a podíváme se v následující kapitole na výchovu pod jiným zorným úhlem.

⁷ Palouš, R. *Čas výchovy*. 1991, s. 30.

⁸ Tamtéž, s. 31.

⁹ Tamtéž, s. 54.

3 VYMEZENÍ KŘESŤANSKÉHO EDUCATIA

Tato kapitola bude pojednávat o křesťanském educatiu. Spojení obou slov naznačuje, že půjde o určitý vztah mezi křesťanstvím a výchovou (educatio). Křesťanství bere svůj původ od Ježíše Krista a jeho cílem je žít podle Kristova učení. Krátce řečeno základem a obsahem křesťanství je následování Krista. Dalo by se proto říci, že se na něj budeme dívat jako na výchovný koncept, který vnímáme jako nejryzejší vyjádření bytostné podstaty výchovy.

Dále se musíme zmínit o výběru literatury, která byla pomocníkem pro porozumění křesťanskému educatiu. Vedle Bible to byla díla takových osobností, které samy silně věřily a celým svým životem se snažily Krista poznat a podle něj žít, přičemž u těchto osobností jde hodně o to, v které dějinné době působily, poněvadž jejich dílo i jejich život podle toho dostává svůj charakter a své zbarvení. V dávné minulosti mezi nimi můžeme nalézt takové osobnosti, jako je sv. Augustin, sv. František z Assisi, mistr Eckhart, Jakob Böhme či Tomáš Kempenský, jehož kniha *Následování Krista* byla svého času po Bibli druhou nejrozšířenější knihou. Z českých autorů bychom mohli jmenovat Jana Amose Komenského. Z autorů, kteří žili v době, kdy slábne náboženský rámeček světa, bychom mohli jmenovat především Jeana Jacquese Rousseaua, Lva Nikolajeviče Tolstého, Vladimíra Solovjova či Rudolfa Steinera. S některými z nich se v průběhu práce setkáme ještě podrobněji. Nyní tedy k samotnému vymezení.

Celá Bible vychází z určitého porozumění, jež můžeme shrnout do jednoduchého pojmu – člověk je obrazem Božím (imago Dei). Člověk byl na samém počátku stvořen k obrazu Božímu a jako všechny bytosti žil v přímém vztahu se svým Bohem. Byl postaven do zahrady Eden, aby ji obdělával a střežil (První Mojžíšova 2, 15). Teprve poznání dobrého a zlého člověka z ráje vyhnalo, čímž člověk ztratil svou nesmrtelnost a propadl smrti. Jen na něm pak záleží, zda a kdy se do ráje vrátí. Na této cestě ho čeká spousta překážek a pokušení. Největším z nich je to, že člověk zapomene na svého Stvořitele a dokonce ho zapře. Celá existence lidského pokolení tak dostává určitý smysl. Lidstvo je ve svobodné vůli Bohem vychováváno k tomu, aby ho jednou opět poznalo a vrátilo se k němu. Cíl člověka je z tohoto pohledu věčná blaženost ve spojení s Bohem.

Pod tímto zorným úhlem jsou pak líčeny příběhy Starého i Nového zákona. Nejdříve se podívejme na Starý zákon a na náboženství starého Izraele – na židovství, neboť křesťanství na něj přímo navazuje. Kristus k tomu říká: „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž dovršit.“ (Mt 5, 17) Onen

výchovný smysl tvoří hlavní jádro náboženství starého Izraele. Ten, který vychovával, se ve Starém zákoně nazývá Jahve – Hospodin. Lidé té doby celkem přirozeně věřili v bohy, ale byly to spíše modly. Jak říká třeba Werfel v jednom svém románu: „Avšak tyto modly národů, tyto špinavé ohavnosti nebyly nic jiného než znečištění lidské vzpomínky na Jediného.“¹⁰ Jahve se od nich totiž lišil tím, co ztělesňoval, neboť to byl bůh pravdy a milosrdenství.¹¹ Přestože s lidem Izraele sepsal smlouvu, člověku jako takovému byl absolutně svrchovaný a nadřazený. Nešlo ho zachytit představou či obrazem, jako ostatní bohy, nešlo ho zeslužebnit svým osobním přáním či tužbám. Jeho jméno se nedalo ani vyslovit. Popisovat ho, znamenalo popisovat, co se stalo člověku, když jím byl podmaněn. Poznat ho, totiž znamenalo poznat jeho svatou Vůli. Z pohledu člověka šlo o to, že ho mohl vnímat jen jako bezpodmínečnou a nepodmíněnou výzvu s neudusitelnou silou a naléhavostí, a tato výzva člověka přiváděla na cestu pravdy a milosrdenství. Člověk se jím cítil povolán, což znamenalo zřeknout se sebe sama, své vlastní vůle a odevzdat se do vůle Boží.

Uvedená charakteristika se vztahovala především na významné postavy Starého zákona, od Mojžíše po krále Šalomouna. V pozdějších dobách, kdy celý Izrael kráčel často po špatné cestě, se přenesla z vládců na proroky a jejich působení. Byli to právě oni, kdo vyjevovali lidu a králi jeho vůli a jeho záměry.

V celém Starém zákoně si můžeme všimnout, že výchovný moment se odehrával na pozadí dějin. Šlo o dějiny národa spjatého s Bohem, kdy národ Izraele žil a jednal tak, jak po něm chtěl právě On. Jahve byl nejprve božstvem určitého kmene (národa), ale u proroků už znamenal Boha univerzálního, který vládne celému stvoření. „Obráťte se ke mně a dojdete spásy, veškeré dálavy země. Já jsem Bůh a jiného už není. Při sobě samém jsem přísahal, z mých úst vyšla spravedlnost, slovo, které se zpět nenavráť. Předemnou každý klesne na kolena a každý jazyk odpřísáhne: Jenom v Hospodinu – řekne o mně – je spravedlnost i moc.“ (Iz 45, 22-25)

Dalším výchovným momentem ve Starém zákoně se stala otázka zla, pohrom a utrpení, poněvadž dějiny kmene Izraele jich byly plné. Celý problém vychází z dvojího vnímání spravedlnosti. Ta lidská, nedokonalá platila pouze v tomto světě, ta božská byla absolutní a v jejím rámci zlo, pohromy či utrpení znamenaly dvojí. V prvním případě trest, neboť lid Izraele se v průběhu svých dějin odkláněl od Jeho vůle. Kdykoli byl Izrael poslušen svého Boha, ten jej chránil, ale když začal smlouvu přestupovat a ctít modly

¹⁰ Werfel, F. Jeremiáš. 1992, s. 86.

¹¹ Následující řádky o Starém zákonu volně dle Funda, O. A. De Profundis. 1997, s. 33-44.

ostatních národů, Hospodin jej opouštěl a vydával do rukou cizích národů. Všechny pohromy tak měly vést k ještě většímu očištění. V tomto bodě se trest stýkal s druhým případem, se zkouškami Božími, poněvadž i ty sloužily k očištění a ve svém důsledku vedly ke stále větší dokonalosti. Nejkrásnějším příkladem je kniha Job.

Tolik tedy ke Starému zákonu. Nyní se podívejme na Nový zákon, v němž lze nalézt vyjádření křesťanského *educatia*. Co je vůbec jeho hlavní podstatou? Nejstručněji se dá vyjádřit jako následování Krista.

Nový zákon činí ústřední postavou Ježíše Krista. Celé jeho působení spadalo do stejného rámce, o němž jsme mluvili u Starého zákona. Člověk byl kvůli poznání dobrého a zlého vyhnán na strastiplnou pouť, na níž stále více a více zapomínal na toho, kdo ho stvořil, a z tohoto pohledu se nacházel ve stále bědnějším a ubožejším postavení, z něhož se vlastními silami nemohl dostat. Ježíš Kristus přichází jako dlouho slibovaný Spasitel a Vykupitel, k němuž mířila cesta pokolení Izraele a který svým životem a utrpením na této zemi vykoupil člověka z moci smrti (zla) a otevřel mu cestu vzestupu za jeho Stvořitelem. Ježíš Kristus jakožto bohočlověk, který v sobě sloučil božství s lidstvem, věčnost se smrtelností, ukázal člověku jeho nejvyšší možný ideál, jeho pravé určení a především způsob, jakým ho lze postupnými krůčky naplňovat. V tom je hlavní smysl jeho učení a působení.

Hlavní rozdíl oproti Starému zákonu můžeme vysledovat v tom, že zatímco ve Starém zákoně to byli proroci, kteří ukazovali lidu Boží vůli, Ježíš hlásal, že království Boží je určeno pro každého a že každý člověk k němu má přístup. Najednou se tedy všem může vlastním přičiněním ukázat to, co do této doby šlo poznat jen zprostředkovaně skrze Zákon a proroky. „Zákon a Proroci až do Jana; od té chvíle se zvěstuje království Boží a každý si do něho vynucuje vstup.“ (Lu. 16, 16) I těm nejhříšnějším a nejbídnějším se otevírá možnost, jak dojít spasení skrze víru.

Tento popis nám ukazuje obecnou charakteristiku. Co však znamená pro konkrétního člověka? Touto otázkou se již dostáváme k podstatě křesťanského *educatia* z pohledu jednotlivého člověka. Ten žije na této zemi, a ačkoli je upnut k pozemským (pomíjivým) věcem, jeho původ odtud nepochází (latinské *educare* – vyvádět, v němčině *erziehung* – vytahování tuto skutečnost evokuje). Člověk je ve své pokleslosti stále obrazem Boha, resp. tento obraz v sobě neustále nosí jako potencialitu. K tomu, aby si ji člověk uvědomil, je nutný obrat celého člověka (*metanoia*). Podle evangelií jde o změnu smýšlení, přičemž tato změna je už samotným vyváděním. Spočívá ve zřeknutí se sebe, své osobnosti a opuštění všeho, s čím jsme na tomto světě spojeni. „Kdo chce jít za mnou,

zapři sám sebe, nes každého dne svůj kříž a následuj mne.“ (L 9, 23) Neděje se samozřejmě bez působení Boha. Člověk ve své pokleslosti nemůže dosáhnout nápravy vlastním přičiněním. Účast milosti však z člověka nesnímá vlastní volbu a pocit odpovědnosti (moment svobody jako nejcennějšího statku člověka, kterým vyniká nad ostatní bytosti). Člověk tedy zároveň nemůže dosáhnout nápravy bez vlastního přičinění. Hlavní silou, kterou se člověk odpoutává (vyvádí) ze své omezené a ohraničené existence na tomto světě, je láska. Tu přišel ukázat Kristus (jako nejvyšší láska) svým životem, utrpením a sebeobětováním. Je to on, kdo se stává prostředníkem mezi člověkem a jeho Stvořitelem.

Kristovo učení zároveň neříká nic o tom, aby se člověk přestal zajímat o tento svět. Obrat od tohoto světa probíhá v nitru člověka, tzn. děje se uvnitř tohoto světa a jen jeho prostřednictvím a prostřednictvím druhých. Hlavním přikázáním vedle lásky k Bohu je totiž láska k bližnímu (jako k sobě samému). Plnění těchto přikázání člověka přibližuje k Bohu, dává účastenství na království Božím. Komenský plnění Boží vůle shrnul do těchto bodů: svatost srdce, zdrženlivost v řeči, bezúhonný život, jednat s druhými tak, jak bychom chtěli, aby se jednalo s námi, přát a činit jiným dobré – nikomu neoplácet zlo zlem a nikomu nic zlého nepřát, nedopustit se křivdy, utrpěnou křivdu snést, milovat Boha z celého srdce, jeho vůli klást nad svou, odříkat se sebe samého, v Boha skládat všechnu důvěru, milovat ho, protože je Otec, bát se ho, protože je Bůh, zcela se oddat Kristu, jako se on odevzdal nám, stát při jeho kříži tak pevně, jak on sám k němu byl přibit, s ním žít i zemřít.¹²

Úplné sebeodříkání v lásce k bližnímu znamená také nežádat odplatu, ale konat pro lásku samotnou, pro samotného Boha. Dostojevskij ústy starce v románu Bratři Karamazovi k tomu říká: „... pro štěstí jsou lidé stvořeni, a kdo jest úplně šťasten, ten má právo říci sobě: „Splnil jsem přikázání boží na zemi.“ Všichni spravedliví, všichni svatí, všichni mučenníci boží byli šťastni. ... Tou měrou, jakou se budete zdokonalovati v lásce, budete nabývati přesvědčení o jsoucnosti Boha a nesmrtelnosti své duše.“¹³

Celé Kristovo učení je tedy hlasem našeho nitra, našeho svědomí. Umělci (jako zmíněný Dostojevskij), kteří cítí a vyjadřují věci, které většině lidí zůstávají každodenním způsobem života skryty nebo alespoň ne úplně uvědomovány, dokázali toto učení vyjádřit nejpřesněji a nejvýstižněji. Jedna taková pasáž se nachází v Ajtmatovově románu Popraviště, v níž autor vkládá odsouzenému Ježíšovi při rozhovoru s Pilátem Pontským do

¹² Komenský, J. A. Obecná porada o nápravě věcí lidských. II. svazek. 1992, s. 314.

¹³ Dostojevskij, F. M. Bratři Karamazovi. Díl I. 1923, s. 71-3.

úst své pochopení království Božího a posledního soudu. Je o to cennější, že ukazuje pochopení takřka z dnešního pohledu (román byl napsán v roce 1986).

„Boží úmysly nespočívají v tom, aby jednoho dne jako blesk z čistého nebe sestoupil z nebes Syn člověka, který vstal z mrtvých, aby vedl soud nad národy, nýbrž všechno bude naopak, přestože výsledek zůstane týž. Nebudu to já, jemuž zůstala ze života jen chvíle k překonání vzdálenosti od města ke Golgotě, kdo přijde znova po svém zmrtvýchvstání, nýbrž vy lidé budete přicházet, abyste žili v Kristu, v nejvyšší spravedlnosti, vy přijdete ke mně v neznámých příštích pokoleních. A to bude můj druhý příchod. Jinými slovy, já se v lidech vrátím k sobě přes své utrpení, v lidech se vrátím k lidem. To jsem měl na mysli. Budu vaší budoucností, ačkoliv v čase jsem žil o tisíciletí dříve, v tom je úmysl boží, v tom, aby takovým způsobem byl člověk povznesen na trůn svého poslání - a tím posláním je dobro a krása. V tom je smysl mých kázání, v tom je pravda, nikoliv v šířících se pověstech, ve všelijakých smyšlenkách, snižujících vznešené ideje. Ta cesta bude pro lidský rod ze všech cest nejtěžší, a toho se, vladaři, právem obáváš. Započne od osudného dne, ode dne popravy Syna božího, a necht' potom pokolení setrvají ve věčném pokání a znova a znova se děsí ceny, kterou já dnes zaplatím za vykoupění jejich hříchů, za jejich prozření a probuzení božské podstaty v jejich nitru. Proto jsem přišel na svět, abych se stal pro lidi nehynoucím příkladem. Aby lidé vkládali naděje v mé jméno a šli ke mně skrze utrpení, skrze boj se zlem v sobě den za dnem, skrze odpor k nepravostem, k násilí a krvelačnosti, jež tak zhoubně zachvacuje duše, které nejdou naplněny láskou k Bohu, nýbrž k sobě podobným, k lidem...

Od doby, kdy byli zakladatelé lidského rodu vyhnáni z ráje, rozevřela se nesmírná propast zla; kolik válek, krutostí, vražd, pronásledování, nespravedlností a urážek lidé poznali. A všechny strašlivé prohřešky proti dobru, proti přírodě, spáchané od stvoření světa - co je to jiného, než mírnější průběh posledního soudu? V čem je původní smysl dějin - přiblížit myslící bytosti k božským výšinám lásky a soucitu.“¹⁴

Křesťanství jakožto následování Krista samozřejmě může nabývat nejrůznějších podob. To si ostatně ukážeme v dalším průběhu práce na vybraných osobnostech. Jeho velikost však spočívá v tom, že k jeho učení se může vztáhnout opravdu každý a vůbec nezáleží na jeho postavení, stupni vzdělání a vůbec všech vnějších okolnostech, do kterých je člověk postaven a v nichž žije. Láska jakožto síla a prostředek obratu ruší veškerou protikladnost, do níž je člověk postaven.

¹⁴ Ajtmatov, Č. Popraviště. 1998, s. 157-8.

4 PLATÓNSKÁ PAIDEA JAKO PŘEDCHŮDCE KŘESŤANSKÉHO EDUCATIA

Jelikož se tématem práce zároveň snažíme o dějinné uchopení, podíváme se v průběhu práce na historický vývoj. Nejdříve ještě jednou nahlédneme do předkřesťanských dob, tentokrát do starého Řecka, a ukážeme si, že platónská paidea je z určitého úhlu pohledu předchůdcem křesťanského educatia. I paidea je svou podstatou něčím jedinečným, něčím, co lze jen stěží odít do slov. Porozumění pro koncepci paidey lze získat, když si představíme, jak Platón vnímal člověka a jeho duši. Právě zde se v mnoha ohledech stýká s křesťanským educatiem.

Platón nejuvýstižněji vyjádřil cestu výchovy duše člověka ve svém slavném podobenství o jeskyni. Základ tohoto výchovného konceptu vysvětluje ústy Sokratovými v šesté knize Ústavy. Říká v ní, že poznání se děje buď ve světě viditelném (smyslovém) nebo ve světě pomyslném (svět idejí), přičemž mezi nimi je hierarchický vztah (světu viditelnému poznání nižšího druhu, světu pomyslnému odpovídá poznání vyššího druhu). V prvním rozeznává obrazy (stíny, zrcadlení apod.) a to, co tyto obrazy představují (skutečné věci). Světu viditelnému odpovídají v duši stavy dohadování a věření (mínění).

Ve druhém světě rozlišuje svět matematiky a geometrie („duše jest nucena při jeho zkoumání užívati předpokladů a nejde k počátku, protože nemůže vystoupiti výše nad tyto předpoklady, nýbrž užívá za obrazy těch věcí samých, které jsou vzory obrazů nižšího druhu.“¹⁵) a svět dialektiky chápaný rozumem („maje své předpoklady ne za počátky, nýbrž za předpoklady v pravém slova, jako za výstupky a východiště, aby došel až po to, co jest bez předpokladů, k počátku všeho, a pak aby chopě se toho zase nazpět sestupoval až ke konci, drže se toho, co s tím souvisí, neužívaje přitom ku pomoci docela žádného jevu smyslného, nýbrž idejí samých o sobě a jejich postupných vztahů“¹⁶). Světu idejí odpovídá v duši myšlení a rozumové poznání. Hierarchicky náleží nejvyšší míra jasnosti a pravdy rozumovému poznání, poté myšlení a na konec mínění a dohadování.

Pod tímto zorným úhlem pak vypravuje zmíněné podobenství (sedmá kniha Ústavy). Jeskyně představuje náš smyslový svět, v němž jsme uvězněni. Vše, co vidíme v jeskyni je jen hra stínů, opravdové poznání (svět idejí) nám zůstává skryto. Teprve obrat v duši (periagogé, metanoia), který zde nezávisí na jednotlivci, ale je v moci vycházející z ideje Dobra (Agathon), člověka postupně uschopňuje vidět pravou skutečnost, taktéž vycházející z ideje Dobra. Tradice nejčastěji interpretuje podobenství o jeskyni jako

¹⁵ Platón. Ústava VI, 21 (p. 511 A). 2003, s. 243.

¹⁶ Tamtéž, (p. 511 B), s. 243.

uvěznění našimi předsudky, ale Platónův systém je doveden až do nejzazších důsledků (byť i předsudky lze určitě zahrnout mezi naše vězení). Jemu šlo po celý život o co nejjasnější poznání pravé podstaty člověka a světa, nejenom o ukázání, jak na tom člověk na tomto světě je.

Celý koncept vychází z přirozenosti lidské duše, která je u Platóna chápána svou podstatou jako věčná a nesmrtelná, stejně jako svět idejí (dialogy Faidón, Faidros, Timaios). Platón rozlišuje celkem tři části duše. První nazývá rozumovou duší, jejím sídlem v člověku je hlava a představuje nesmrtelnou složku duše. Další dvě jsou svou povahou smrtelné, ale i mezi nimi je rozdíl. Ta lepší, účastna jakéhokoliv rozhorlení, je pojmenována jako duše vznětlivá a jejím sídlem je hrud'. Poslední a svým rozsahem v člověku největší je svou podstatou nerozumná a nazývá se duše žádostivá se sídlem v břiše a podbřišku. Mezi všemi částmi je určitý hierarchický vztah. Nejvýše stojí jako vládce duše rozumová, poněvadž pochází ze světa idejí. Duše vznětlivá (citová) slouží jako pomocník duše rozumové k ovládnutí duše žádostivé (všech našich osobních žádostí, rozkoši či přání). Jednotlivým složkám odpovídají tři ctnosti. Ctností duše vznětlivé je statečnost („A vzhledem k této složce nazýváme, myslím, statečným jednoho každého, když si jeho stránka citová uchrání ve strastech i slastech předpis rozumu o tom, co jest nebezpečné a co ne.“¹⁷), duše rozumové moudrost („Moudrým pak pro onu malou složku, tu, která v něm vládne a dává tyto předpisy a také má v sobě vědění o tom, co prospívá jedné každé z nich tří i společnému, z nich složeného celku.“¹⁸) a duše žádostivé uměřenost („A co uměřeným? Ne-li pro přátelství a soulad těchto složek samých, když i řídicí část i části řízené svorně uznávají, že rozumové složce náleží vláda, a nepovstávají proti ní.“¹⁹). Platón tedy vidí cíl v harmonii všech tří složek duše, kdy každá vykonává svou vlastní úlohu, čímž se člověk stává účasten spravedlnosti zaměřené na opravdové dobro. Nyní se vraťme opět k podoběství.

Když Platón mluví o cestě duše, vypomáhá si mýtickou a básnickou řečí, poněvadž ta obyčejná nedokáže tyto věci správným způsobem uchopovat. Jelikož je tedy podstata lidské duše tolik odlišná od všeho, co můžeme nalézt v tomto světě, narozením do něj se ocitáme v „cizím“ prostředí (v jeskyni). Lidé během svého života zapomínají, odkud vlastně přišli, a tím se stávají zajatci jeskyně. Z pohledu lidské duše se ovšem nejedná o uvěznění pouze v tomto světě. Zároveň s tím je svou nejbytotnější podstatou uvězněna i

¹⁷ Tamtéž, IV, 16 (p. 442 C), s. 160.

¹⁸ Tamtéž, s. 160.

¹⁹ Tamtéž, (p. 442 D), s. 160.

ve svém fyzickém těle, vždyť rozumová část pochází ze světa idejí! Lidské duše opouštějí (odkládají) své tělo až v okamžiku smrti, ale Platón ukazuje, že proces odumírání se začíná dít právě v okamžiku obratu (periagogé), kdy si člověk svou rozumovou částí duše uvědomí své postavení v tomto světě. Poté nastupuje onu strastiplnou cestu ke světlu, která v Platónově řeči znamená, že člověk si svou rozumovou částí duše postupně podrobí zbylé dvě části, duši vznětlivou a především žádostivou. To je cesta filosofa, milovníka moudrosti. „Opravdoví filosofové se připravují k umírání a smrt je ze všech lidí jim nejméně strašná“,²⁰ poněvadž filosof „co nejvíce oprostí uje duši od společenství těla“.²¹

Nesmíme zapomínat, že myšlení a rozumové poznání (filosofie), které je výsadou duše rozumové, neznamená pouze nějaký intelektuální výkon či že souvisí výhradně se vzdělaností. Rozumové poznání u Platóna apeluje především na stránku mravní, bez ní opravdové poznání není myslitelné. Vidíme to nejkrásněji na postavě Platónova učitele Sókrata, který raději volí smrt, než by se nějakým způsobem zpronevěřil svým zásadám a spravedlnosti (dialog Kriton). Smrt pro něho v Platónově podání znamenala odloučení duše, o níž celý život pečoval, od těla a možnost a naději, že konečně pozná to, oč se celý život tolik napracoval (dialog Faidón).

Zmínkou o Sokratovi se dostáváme k problému Platóna a jeho vývoje. Známe dobře jeho myšlenky, ale o jeho životě to tak jednoduše říci nemůžeme. Víme, že v mládí skládal básně a že teprve setkání se Sokratem způsobilo v jeho duši zásadní změnu. Platón se stal jeho žákem a svůj život od té doby zasvětil filosofii a hledání pravdy. Jeho vnitřní vývoj můžeme sledovat prostřednictvím jeho dialogů, pokud ovšem přijmeme skutečnost, že jejich pořadí nelze podle dochovaných historických pramenů přesně zjistit. Platón v nich vycházel, jak jsme už řekli, z protikladu dvou světů, světa idejí, který je pro něj skutečný, a světa hmotného, který je jen stínem skutečnosti (nejvýstižněji v dialogích Obrana Sókrata a Faidón). Jelikož jde o protiklad, můžeme si položit otázku, jestli pro Platóna existuje něco, co oba tyto světy spojuje. V podobenství o jeskyni, o němž jsme se už zmínili, se mluví pouze o tom, že vězeň je vyproštěn z pout, přinucen vstát a násilím veden na světlo. Je zde tedy něco, co je člověku nadřazeno, co má charakter absolutnosti (idea Dobra), a nějaká mocná síla, která člověka nutí, aby prohlédl. Jaká je to síla? Platón o tom konkrétně píše ve svých svém způsobem vrcholných dialogích, v Symposionu a ve Faidru. (Do té doby se v jeho dialogích tato otázka vůbec neřeší.) Silou, která člověka vyzvedá z jeho zapuštěnosti v tomto světě a slovy Platónovými má schopnost proměňovat

²⁰ Platón. Faidón (p. 67). 1941, s. 28.

²¹ Tamtéž (p. 65), s. 23.

vztahy mezi jednotlivými částmi duše, je láska jako touha po kráse a dobru. Eros (láska) tak sjednocuje protikladnost obou světů, které se v člověku nacházejí.

Přestože Platón dostoupil v myšlenkách až sem, zůstal tu stát a nebyl s to převést uvedené myšlenky do jednání. Jestliže jeho učitel dokázal svou smrtí korunovat celý svůj život, pak u Platóna to říci rozhodně nemůžeme. Promítlo se to především do dialogů psaných po výše uvedených a především do toho posledního, do Zákonů, v nichž už neklade své myšlenky do úst svého učitele a v nichž dokonce ospravedlňuje popravu člověka neplnícího zákony (v Knize deváté), tedy něco, za co byl odsouzen i Sokrates a co stálo na začátku Platónovy cesty za opravdovou moudrostí.

Platónská paidea znamená v nejvlastnějším slova smyslu péči o vlastní duši a cestu za opravdovým poznáním, které vychází z nejvyšší a nejvznešenější ideje Dobra. Celý jeho filosofický (a zároveň výchovný) systém je náboženský a paideu můžeme přiřadit k dějinným předchůdcům křesťanského *educatia*, přičemž ten největší rozdíl se nachází v tom, komu je celý koncept určen. U Platóna jde především o ty nejzdatnější jedince, kteří mohou patřit na svět idejí a na jeho největší ideu, ideu Dobra (*Agathon*), kdežto v křesťanství jde o všechny, pro všechny je určeno království Boží, nejvíce pak pro ty nejubožejší. Zde křesťanství svou velkolepostí a osobou Ježíše Krista platónskou paideu překonává.

5 STŘEDOVĚK

Celá tato doba žila v Evropě pod dojmem vlivu události Kristova působení na zemi²². Znamená to, že celkový rámec středověkého světa byl plně náboženský. (Můžeme to vysledovat ve všech oblastech života, ale to by nás zavedlo daleko od tématu práce.) Celý svět se svým uspořádáním byl nahlížen jako stvořený absolutně svrchovaným Bohem, jenž zároveň svou nesmírnou moudrostí a prozřetelností tento svět řídí svými zákony. Ať si vezmeme jakéhokoliv středověkého autora, nalezneme v něm vždy totéž. Vše na světě bylo vnímáno jako řízené onou tajemnou vůlí, která vládla jednak nad světem, jednak nad lidskými osudy.

Představa světa (vesmíru) vycházela z ptolemaiovské koncepce.²³ Vesmír byl pro středověkého člověka obrovská koule, v jejímž středu se nacházela Země a kolem ní devět nebeských sfér. Teprve za nimi se rozprostíralo empyreum, svrchované místo Boží. Tento svět tak byl vnímán jako ohraničený, nekonečnost a nesmírnost byla vyhrazena pouze Bohu. Celý vesmír byl makrokosmem, jemuž odpovídal mikrokosmos, člověk se svou duší a svým nitrem, které analogicky představovalo taktéž místo Boží. Pozemskému řádu odpovídala církev s papežem a pod její správou říše ztělesněná císařem, tomu nebeskému pak odpovídal hierarchický řád čistě duchovních bytostí od andělů a archandělů až po serafíny a cherubíny.

Člověk se cítil naprosto sjednocen s celkem světa. Nástrojem jeho poznání byla víra, jejíž obsah byl dán zjeveními, která mu dávala jistotu o existenci Boha. Středověký člověk byl z dnešního pohledu nedospělý, stále vázaný na autoritu. Autoritu však necítil jako pouto, ale spíše jako něco pevného a jistého, co člověka odkazovalo k absolutnímu. Totéž probíhalo v oblasti poznání. Nešlo v ní o poznávání něčeho nového, ale spíše o potvrzování pevných náboženských pravd. Svět byl vnímán jako symbol, každý jev či událost byla vždy vztahována jak k sobě samé, tak především k něčemu vyššímu, k Bohu a věčným hodnotám. Lidský život na zemi se tak neustále ocital v neustálém boji mezi dobrem a zlem. V podobném duchu bylo nahlíženo na celý život. Ve všech svých rovinách byl službou Bohu a jeho ukončení znamenalo přechod do jiného stavu existence, blíže k Bohu.

²² Výstižný a nádherný popis celého středověkého světa i člověka in Vopěnka, P. Druhé rozpravy s geometrií. 1991, s. 13-14.

²³ Dále volně dle Guardini, R. Konec novověku. 1992, s. 15-16.

Ve středověku žilo pochopitelně mnoho lidí, pro které Kristovo učení nebylo pouhým rámcem jejich života, ale opravdovou cestou. My se krátce o některých z nich zmíníme. Výběr je značně subjektivní, ale vzhledem k cíli a zaměření této práce byly z období středověku vybrány dvě postavy, které ztělesňují dvě rozdílné až protikladné cesty. Svatý Augustin, jehož život vlastně ještě spadá do doby před nástupem středověku (a dobu následující tak předjímá), zastupuje postavy nějakým způsobem žijící na vrcholu vzdělanosti své doby. Navíc dokázal ve svých Vyznáních cestu své duše literárně zpracovat. Svatý František, druhá postava, zase nejčistším způsobem zastupuje bezpočet bezejmenných, kteří svůj vztah k Bohu vyjádřili více než svou učeností svým činným životem.

5.1 Svatý Augustin (354-430)

Svatý Augustin svým životem přímo čítankově ztělesňuje myšlenku křesťanského *educatia*. Jeho vnitřní vývoj můžeme sledovat i dnes díky jeho Vyznáním. V nich ukazuje svou životní cestu z pohledu člověka, který prošel obratem a celou svou duší se přiklonil ke Kristu a jeho učení. Cenné jsou jeho vzpomínky především z toho pohledu, že nám v nich líčí neúprosný boj se sebou, který je vyhrán teprve tehdy, když dokáže opustit svou vlastní vůli a cele se odevzdat Kristu.

Augustin pocházel z poměrně zámožné rodiny, jeho matka byla zbožná křesťanka, otec na Boha „skoro nemyslí“. Jeho rodiče po něm chtěli, aby dosáhl vzdělání, otec především, jak Augustin říká, kvůli své ješitnosti, matka pak proto, že opravdové vzdělání může dovést až k samému Bohu. Od něj byl mladý Augustin, který v sobě od počátků cítil značnou ctižádnost, velmi vzdálen. V šestnáctém roce života, na který vzpomíná ve svých Vyznáních, se začal oddávat požitkům smyslné lásky a svůj život poměřoval špatnou společností svých tehdejších přátel, před kterými se snažil dodat si vážnosti i za cenu různých poklesků (i vymyšlených). V sedmnácti se odebral na studia do Kartága. Z celého srdce toužil milovat a být milován, ale tehdy ještě nevěděl, co hledá. Dále se oddával stejnému způsobu života, dokonce prožil i opravdovou lásku, z níž vzešel jeho nemanželský syn, ale pocit klidu a štěstí nenalezl. Sám o tom říká: „Ano, byl jsem milován a zapletl jsem se tajně do okovů požitku, dává se pln radosti spoutati pouty plnými útrap,

abych byl bičován železnými metlami rozpálenými žárlivostí, podezříváním, strachem, hněvem a hádkami.“²⁴

Stejný průběh měla i jeho cesta za poznáním a vzděláním. To vnímal především jako způsob ukojení své ctižádosti, neboť patřil ve studiu vždy k nejlepším. Při veřejných líčeních měl možnost vyniknout a čím byl jako řečník obratnější a výmluvnější, tím víc byl od druhých chválen. Když se však seznámil s jedním Ciceronovým spisem, vzplanul svým toužebným srdcem po opravdové moudrosti. Tímto rozhodnutím učinil první krok k Bohu, ale cesta k úplnému obrácení byla ještě neuvěřitelně dlouhá.

Moudrost, po níž tak zatoužil, stále ještě vnímal jako svůj vlastní majetek, a ačkoli nehledal nějaké konkrétní učení či směr, ale samu Pravdu, zakotvil na dlouhých devět let do sekty Manichejských, jejichž učení se opíralo o dualismus Boha dobra a Boha zla a chápalo Ježíše Krista jako zástupce dobra a bojovníka proti zlu. Dostal v něm odpovědi na otázky, které ho začaly zaměstnávat, ale přesto v nich jeho srdce klid nenacházelo. Celých těch devět let se snažil vybřednout ze svých špatností, ale čím víc se snažil, tím ještě více upadal, neboť jeho motivace byla stále zaměřena na jeho vlastní osobu. Podstatu jeho tehdejšího naladění a duchovní pýchy můžeme spatřit třeba v jeho výpovědi, v níž se zpětně přiznává, že „kdyby byl mne někdo hladovící – nejsa Manichejským – prosil o sousto chleba, trest smrti se mně zdál býti zcela zaslouženým za každý mu podaný kousek chleba.“²⁵

Opravdovým pohnutím pro jeho duši byla až smrt jeho přítele, který mu na smrtelné posteli vytkl bludné učení, jež zastával. S jeho odchodem z tohoto světa se nedovedl smířit, neboť na příteli velice lpěl a jeho smrt mu ukázala jeho tehdejší bídu. V oněch chvílích byl Bohu nejbližší, ale sám říká: „Věděl jsem, Pane, že jen Ty jsi mně v ní mohl zjednatí úlevu a záchranu. Věděl jsem to: nechtěl jsem však a nemohl, poněvadž když jsem na Tebe myslel, nezdál jsi se mně býti bezpečnou skutečností.“²⁶ Řešením pro něj nakonec byl útek z Tagasty, jeho rodného města, do Kartága.

Celý jeho tehdejší problém a neklid spočíval v tom, že jeho duše toužila po něčem opravdovém, ale nikde ve vnějším světě to nenalézala. Podle běžných měřítek byl celkem úspěšný a téměř vše mu tehdy šlo, ale celý jeho život stále byl bez opravdu pevných a neotřesitelných základů, které jediné hledal. Všechno – krásu, moudrost, lásku – si představoval, mohli bychom říci, příliš na tělesný způsob a neznal původce toho všeho.

²⁴ Augustinus A. Vyznání. 1926, s. 64.

²⁵ Tamtéž, s. 84.

²⁶ Tamtéž, s. 101.

Vyznává se: „Ty víš dobře, Pane Bože můj, co jsem pochopil z řečnictví a vědeckých přednášek, o rozměrech tvarů, hudbě a počtech bez velikých obtíží a návodu jakéhokoliv učitele, neboť bystrost rozumu a hbitost výmluvnosti jsou Tvým darem. Nechtěl jsem však přinésti je Tobě za obět’; proto mně nebyly ku prospěchu, nýbrž spíše k záhubě, poněvadž jsem Ti chtěl odníti větší díl svého dědictví a neskládal jsem v Tobě svou sílu, nýbrž odešel jsem od Tebe do vzdálené krajiny...“²⁷

Když bylo Augustinovi 29 let, dorazil do Kartága slavný manichejský biskup. Augustin byl jeho výmluvností nadšen, vzhledem ke svému duševnímu stavu však také toužil položit mu několik svých otázek a pochybností, které ho stále trápily. Ke svému zklamání se nedočkal odpovědi, což mělo za následek ochladnutí jeho horlivosti k manichejskému učení. Jelikož zatím nenalézal nic lepšího, zůstal u něj. Rozhodl se vydat do Říma a sliboval si od toho, vedle zlepšení svého postavení, že tam najde odpovědi na své otázky. Stihla ho tu vážná nemoc, jejíž překonání později připisoval své zbožné matce a jejím modlitbám. Uzdravil se ovšem pouze na těle, na duši byl stále nemocný. Všechny nepravosti, které v té době páchal, totiž nepovažoval za svou vinu, ale za něco, co v nás a nezávisle na nás působí. Tento pohled stále vycházel z manichejského učení a lahodil jeho pýše. Říká o tom: „Má nepravost byla tak zavržení hodnou, o můj Bože, že jsem raději chtěl, abys Ty byl ve mně překonán k mé záhubě, než býti přemožen Tebou ke své spáse.“²⁸

Řečnické povolání ho zavedlo z Říma do Milána. Setkal se tu s biskupem Ambrožem, kterého si hned zamiloval. Ne jako hlasatele pravdy, ale byl mu sympatický osobně. Jeho kázání sledoval z pohledu jeho výmluvnosti; obsah ho nikterak nezajímal. Přesto na něho pozvolna působil, poněvadž si začal všímat, že katolická víra, kterou Ambrož zastával a která se mu zdála do té doby neudržitelná, se může také obhajovat. Tím se Augustin nacházel stále více na rozhraní. Na jedné straně stálo manichejské učení, které už nedokázal zcela akceptovat, ale ani úplně vyvrátit, na druhé katolické, které ještě nebyl schopen přijmout. Proto se rozhodl být tak dlouho katechumenem v katolické církvi, dokud mu nevzejde pravé světlo.

Augustin se tedy nacházel v postavení plném nespokojenosti a nerozhodnosti. Do Milána za ním přijela jeho matka, a když se dozvěděla, že sice ještě nedošel pravdy, ale již byl zbaven bludu, její víra ji utvrdila v tom, že ještě za jejího života pravdu pozná. Augustin však nežádal Boha o pomoc jako jeho matka, ale spíše stále zkoumal povahu

²⁷ Tamtéž, s. 118.

²⁸ Tamtéž, s. 140.

učených rozmluv. Když se poprvé dozvěděl, že člověk je obrazem Boha jako bytost duchovní, a ne tělesná, nerozuměl tomu, ale poprvé nepocíťoval námitky proti církevnímu učení, nýbrž proti své tělesné obraznosti. Z Ambrožových kázání začal chápat katolickou pravdu, ačkoli stále nevěděl, jestli je vskutku pravdivá. Báł se totiž upadnout do dalšího bludu. Říká: „Chtěl jsem mítí o neviditelných věcech takovou jistotu, jako jsem byl jist, že tři a sedm jest deset. ...tutéž jasnost chtěl jsem mítí ve všem ostatním, jak vzhledem k tělesnému, jež však mým smyslům nebylo přístupno, tak s hledem k duchovému, jež jsem si však nedovedl představití jinak než jako tělesné.“²⁹ Začínal též chápat, že ho mohla uzdravit jen víra a že „pouhým rozumem nemůžeme naléztí pravdy.“³⁰

Jeho nespokojenost vyplývala ze způsobu jeho života. Ač se pomalu přibližoval k pravdě, svůj život stále měřil vnější skutečností a svými žádostmi, kterých se nedokázal zbavit. Stále přednášel líbivé lži, toužil po hodnostech a po slávě a se svými přáteli vedl čilý společenský život. Měl zakotvit v manželství, aby otroctví svých žádostí zastřešil jeho jménem. Požádal o ruku jednu dívku, která mu byla slíbena, ale chyběly jí ještě dva roky do dospělosti. Aby si ji mohl vzít, musel se vzdát oné ženy, s níž měl jediného syna. S těžkým srdcem se vrátila do Afriky, ale syna mu ponechala. Augustin její odchod též nesl těžce, ale poté, co odešla, nedokázal čekat dva roky do slíbeného sňatku a našel si mezitím ženu jinou. Všechny tyto zkušenosti drásaly jeho nitro a připadal si čím dál tím víc bídnějším. Jediné, co ho zdržovalo do ještě většího klesnutí do tělesných rozkoší, byla bázeň před smrtí a budoucím soudem, což byly jediné dvě skutečnosti, které během jeho hledání nikdy nezmizely z jeho srdce.

Augustin se přesto postupně dostával k představě Boha. Četl v té době novoplatonické spisy a viděl, že Bůh je dokonalý a neporušitelný, nejvyšší a nejlepší Dobro. Ve svém nitru pak nacházel ono světlo, které odnepaměti hledal. Říká k tomu: „O věčná pravdo, o pravá Lásko, o milá Věčnosti! Ty jsi můj Bůh! Po Tobě toužím dnem i nocí! Jakmile jsem Tě poznal, povznesl jsi mne k sobě, abych viděl, že mnoho lze viděti, že však nejsem schopen to viděti.“³¹ Poznal, že hřích není nic jiného než odvrácenost naší vůle od Boha a její přivrácení k vnějšímu světu. Toto pevné poznání však v sobě nedokázal udržet, byl stále pod vlivem své tělesné náruživosti. Říká k tomu:

„Tak jsem vystupoval jako po stupních od poznání těla k poznání duše, jež cítí pomocí těla; odtud k její vnitřní mohutnosti, již tělesné smysly oznamují vnější dojmy, kam až sahá hranice pudu u zvířat; odtud konečně k mohutnosti soudné, již jest vlastní proněsti úsudek o tom, co tělesné smysly pojmají.

²⁹ Tamtéž, s. 159.

³⁰ Tamtéž, s. 161.

³¹ Tamtéž, s. 208.

A také tato schopnost, poznávši, že ve mně podléhá změně, povznesla se k vyššímu stupni své chápavosti, osvobozujíc myšlenku od obyčejnosti a neklidu obrazotvornosti, aby nalezla světlo, jímž byla přivedena k prohlášení, povznesenému nad každý stín pochybnosti, že totiž nezměnitelné má přednost před měnitelným; a mimo to, aby poznala samo nezměnitelné, jemuž by přec, neznajíc ho, nemohla dáti přednost před měnitelným. Tak konečně dospěla až k tomu, co oko lidské s bázní vidí jako v blesku. Tehdy jsem poznal neviditelné vlastnosti Tvé z věcí stvořených; nedovedl jsem však na ně upřítí svůj zrak a znaven klesl jsem do obyčejnosti, nebera s sebou než líbeznou upomínku a jako vůni toho, co jsem toužil, ale dosud nemohl okusiti.³²

Augustin proto hledal cestu, na níž by nabyl síly schopné požívat tak veliká dobra. Krista Ježíše jako prostředníka mezi Bohem a lidmi však doposud vnímal jen jako člověka, který je výtečnější nad ostatní svou větší účastí na moudrosti boží. Nechápal jeho pokoru, ani to, „čemu nás chtěl naučiti svou slabostí.“³³ Sám byl stále vnitřně (duchovně) pyšný na svou učenost a na své vědomosti, které během svého života nabyt. Proto na něj silně zapůsobila četba Písma a především spisů apoštola Pavla, tak odlišná od novoplatoniků. V nich totiž nikde nečetl, že od Krista se může člověk učit, neboť je tichý a pokorný srdcem a sám lidem říká: „Pojďte ke mně všichni, kteří jste obtíženi.“ Všechny tyto věci vstupovaly do jeho srdce a přibližovaly jeho úplné obrácení.

V třicátém druhém roce života už nepochyboval o velikosti Boží a o tom, že jedinež v Bohu prostřednictvím Krista může žít opravdový život. Čím více se blížil okamžik jeho rozhodnutí o následování Krista, tím více váhal. Slyšel o veřejném obrácení jednoho význačného muže a chtěl ho napodobit, ale nedokázal to. Svou vůlí se stále držel tohoto světa, a i když už v sobě cítil vůli novou, obrácenou k Bohu, neměl dostatek odhodlání a sil ji následovat. Záhy se dozvěděl o životě svatého Antonína, který byl takřka jeho současník, a o dalších případech, kdy člověk pro Boží volání opustil cesty tohoto světa. V Augustinově nitru nastal lítý boj mezi starou a novou vůlí. Viděl, že jít k Bohu není nic jiného než chtít, ale chtít statečně a rozhodně. Říká: „Neboť zde mohutnost a vůle jest totéž a samo chtění jest již konání; a přece jsem toho nečinil.“³⁴ Pokud vůle poroučí a neděje se tak, je to pouze proto, že neporoučí celá. Snažil se tedy úplně setřást své staré zvyky a okovy a pomalu se ocital před posledním krokem. Styděl se za svou nerozhodnost a za to, že nedokázal opustit starý způsob života. Předměty svých sklonů a náruživostí už sice nazýval „pošetilými nicotnostmi a ničemnými marnostmi“, ale ty ho ze svých posledních sil zadržovaly. Přitom už na druhé straně viděl příklady „čisté velebnosti zdrženlivosti“, která mu říkala: „Ty nedovedeš toho, co dovedli tito a tyto? Či tito a tyto mohou sami ze sebe a ne z Pána Boha svého? Pán Bůh jejich mne jim dal. Proč se osměluješ spoléhati sám

³² Tamtéž, s. 215-6.

³³ Tamtéž, s. 217.

³⁴ Tamtéž, s. 249.

na sebe, když na tebe není spolehnouti? Vrhni se k němu a neboj se, on neustoupí, abys upadl na zem. Vrhni se k němu pln důvěry; sevře tě do náruče a uzdraví tě.“³⁵ Augustinus náhle spatřil všechnu svou bídu, která se v něm za ta léta bloudění nahromadila, klesl pod jedním stromem a v proudu svých slz Mu přinášel svou obět'. Jak dlouho to ještě potrvá a kdy to vše skončí? Uprostřed slz zaslechl píseň se slovy *Vezmi, čti!* Uposlechl a namátkou otevřel Písmo a jeho oči narazily na tato slova: „Ne v hýření a opilství, v nemravnosti a bezuzdnostech, ne ve sváru a závisti, nýbrž oblect se v Pána Ježíše Krista a nevyhovujte svým sklonům, abyste nepropadali vášním.“ (Ř 13, 13) Augustinovi konečně „vzešlo světlo jistoty“.

Tak se v Augustinovi dokonal obrát, k němuž celý život směřoval. Jeho další životní osudy není nutné líčit. Pouze tu můžeme ještě zmínit to, že po svém obratu opustil místo učitele řečnictví, přijal křest a celý zbytek života zasvětil službě Bohu. Stal se knězem a posléze biskupem v severoafrickém městě Hipponu, kde se staral o své bližní a sepsal spoustu děl. Těmi se zapsal i do historie západní kultury. Jen těžko bychom hledali postavu, která měla takový bezprostřední vliv na duchovní život západní Evropy.

5.2 Svatý František z Assisi (1182-1226)

Postava Františka z Assisi se nejvíce blíží ideálu a postavě Kristově. Nepatřil mezi osoby, které by o sobě vydávaly svědectví svým dílem a svými myšlenkami, vždyť nebyl téměř vzdělán; jeho jediným dílem byl způsob jeho života. Patří mezi těch několik jedinečných osobností, které se vymykají dnešním navyklým myšlenkovým schématům o člověku a zároveň tím ukazují, jak vzdálený a zároveň tak blízký je cíl člověka, neboť jejich život je výrazem ne lidské slabosti, ale té největší síly a velikosti.

Osobnost Františkova však již své době ukazovala něco, pro co lidé tenkrát pomalu přestávali mít sluch. Jako u apoštolů mu byl vzorem přímo sám Kristus, jeho učení a život. Zároveň se neutekl do mnišské samoty, ale žil a působil uprostřed tehdejší společnosti. Jeho učení či myšlenky, které hlásal, zároveň zdůrazňovaly původní radostnou stránku života a otevřenost ke všem tvorům a všemu stvořenému, což bylo zase v protikladu tehdejšímu oficiálnímu křesťanskému způsobu života se svým odklonem od tohoto světa.³⁶

³⁵ Tamtéž, s. 256.

³⁶ Dle Le Goff, J. Svatý František z Assisi. 1999, s. 82.

František z Assisi se ke svému životnímu poslání dostával postupně.³⁷ Pocházel ze zámožné kupecké rodiny, takže když dospěl, pomáhal otci v jeho soukenickém obchodě. Vedle toho žil životem marnotratného mladíka, kterého ostatní vyhledávali nejen pro jeho štedrost, ale i pro jeho veselost a osobní sympatii. Nemoc, která ho v jedenadvaceti schvátla, mu poprvé dala možnost, aby se zamyslel nad svým životem a dal mu opravdový obsah. Mladý František ho v tu chvíli spatřoval v rytířských dobrodružstvích a v rytířském životě. Zúčastnil se i obrany rodného města, ale její průběh (byl zajat a celý rok vězněn) neodpovídal jeho představě o rytířském ideálu. Když ho opět skolila nemoc (tentokrát mu bylo již dvacet čtyři let), v jeho duši nastávala pomalá změna. Jak praví legenda, „hořel uvnitř ohněm božským a počatý žár mysli nedovedl tajiti navenek“.³⁸ Dosavadní bezstarostný život ho už tolik nenaplňoval a druhdy otevřený a společenský mladík se najednou utíkal i do samoty a oddával se rozjímání a objevoval v sobě nové myšlenky. Ovšem ještě nevěděl, jakým směrem je napřimit. Sám sebe poté, co měl „vizi mečů ve tvaru kříže, křížáckého druhu, kopí a štítů a příleb rozvěšených ve vysoké zbrojnici, všechno nesoucí posvátné znamení,“³⁹ stále viděl jako vznešeného rytíře a hrdinu, což ještě umocnila skutečnost, že ve službách papežových bylo sbíráno vojsko. František ani na chvíli neváhal a stál v první řadě se skvostným oděním i zbraněmi. V první den pochodu ho však zastihl hlas Boží: „Neporozuměl jsi smyslu vidění. Vrať se do města.“⁴⁰ A František, jako později tolikrát v životě, okamžitě jednal, zbroj daroval zchudlému šlechtici a vrátil se zpět. Pro jeho okolí to bylo nepochopitelné.

Všechny jeho sny se tak najednou úplně rozplynuly. František nevěděl, co dělat, kam se obrátit, a musel protřpět strašlivou úzkost a prázdnotu. Nevěděl, co se s ním děje a že prochází úplným obratem své duše. Ten vyvrcholil, když na žádost svých přátel vystrojil bohatou hostinu, po níž se ostatním ztratil ve městě. Co se v jeho duši tenkrát odehrálo si můžeme jen představovat, nevíme to, ale opět legenda praví, „že byl náhle navštíven Bohem a že srdce jeho bylo naplněno takovou „sladkostí“, že nemohl ani mluvit ani se hýbat, a necítil ani neslyšel nic jiného, leda velikou sladkost duchovní.“⁴¹ František po této zkušenosti opustil svůj bezstarostný a hýřivý způsob života a dá se říci, že v této chvíli se počalo jeho obrácení.

³⁷ Životopisná data jsou opřena především o tyto knihy: Kybal, V. Svatý František z Assisi. 1913.; Chesterton, G. K. Svatý František z Assisi. 1993.; Hesse, H. František z Assisi. 1998.

³⁸ Kybal, V. Svatý František z Assisi. 1913, s. 5.

³⁹ Chesterton, G. K. Svatý František z Assisi. 1993, s. 41.

⁴⁰ Tamtéž, s. 42.

⁴¹ Kybal, V. Svatý František z Assisi. 1913, s. 6-7.

Cesta k dokonalému přivrácení k Bohu byla ovšem strastiplnější. Ještě celý rok žil nadále životem zámožného syna a služba Kristu se zatím děla pouze v jeho nitru. Sám k tomu později řekl, že svou konverzi počal tehdy, když dokázal soucitně jednat s malomocnými. Dokázal se sice odvrátit od světa, ale jeho neklidná duše toužila dát místo toho svému životu nějaký opravdový obsah. Právě do této chvíle spadá jeho první setkání s Kristem, který k němu při modlitbě v sešlém kostelíčku sv. Damiána promluvil těmito slovy: „Františku, což pak nevidíš, že můj dům padá? Jdi a oprav mi jej!“⁴² Spíše místo příkazu bylo pro Františka osobně důležitější, že Kristus promluvil k jeho pokořenému a pokornému srdci. Spojen takto s Kristem, snažil se František doslovně vyplnit i jeho slova. Protože byl majetný, měl dostatek prostředků k tomu, aby jeho dům (kostelíček) opravil. Prodal na trhu otcovy drahé látky i koně a utržené peníze odevzdal knězi, který měl dojem, že si z něho František dělá blázny. Peníze nechtěl přijmout, ale Františka u sebe nechal. Jeho otec se o synově nápadu dozvěděl a přijel za ním. Ale František s ním neodešel; zůstal, a tak si otec odnesl alespoň peníze a čekal, že jeho syn dostane rozum a vrátí se. Leč František se nevracel a pouze hledal v Bohu síly k tomu, aby dokázal splnit své sliby. V tomto rozpoložení mohl skončit v nějakém klášteře, což byl tehdy naprosto přirozený zjev, ale to by bylo proti Františkově aktivní a činné povaze. Asi po měsíci se vrátil zpět do města, což vzbudilo velkou senzaci. Objevil se zničehonic jako úplný žebrák a pomatenec, a tak ho otec musel skrýt, aby předešel veřejnému posměchu. Snažil se ho sám přivést k rozumu a držel ho doma jako ve vězení. A opět bylo vše marné. Když otec odjel z města, jeho zbožná matka se ho snažila přemluvit po dobrém, ale ani ona nepochodila. Alespoň ho tedy propustila z domácího vězení a dala mu na cestu nějaké peníze. František se ihned vrátil do svého kostelíka. Když to otec zjistil, uchýlil se tentokrát k razantnějšímu kroku. Nejdříve požádal radní, aby ho vydělili a vyhnali z kraje; a František měl vrátit peníze. On se však před ně ani nedostavil se slovy, že již nepodléhá světskému zákonu. Další otcova stížnost směřovala k biskupu. Ten si oba, otce i syna, pozval k sobě a jal se domlouvat Františkovi, aby peníze vrátil. Vrátil nejen je, ale i svůj oděv a pravil: „Až posud nazýval jsem svým otcem Petra Bernardona. Ale nyní jsem si umínil sloužit Bohu, a proto mu vracím peníze, pro které se tolik trápil, a také všecken oděv, který jsem od něho dostal. Chci nyní říkati: Otče náš, jenž jsi na nebesích, a nikoliv: Otče Petře Bernardone!“⁴³

Františkovi bylo dvacet pět let a tímto činem opustil úplně vše, co ho vázalo k předchozímu životu, a oddal se životu v naprosté chudobě a poslušnosti zákona Božího.

⁴² Tamtéž, s. 11.

⁴³ Tamtéž, s. 16.

Vrátil se do „svého“ kostelíka sv. Damiána a během jednoho roku ho dokázal opravit. Po šesti letech se do něho uchýlila i nejdrahocennější Františkova květina, svatá Klára. Františkovo působení na veřejnosti začalo stejně prostě jako všechny jeho doposud vylíčené zážitky. V jednom kázání slyšel, jak kněz mluví o Kristových slovech „neberte si na cestu mošnu ani dvoje šaty ani obuv ani hůl, neboť hoden je dělník své mzdy“ (Mat. 10,9-10). František přijal jeho slova opět doslova a začal takto kázat o slávě Boží tak, že chodil mezi lid. Legenda praví: „Potom počal s velikým žárem ducha a s radostí myslí kázati pokání všem, vzdělávaje své posluchače slovem sice prostým, ale srdcem nádherným. Byloť slovo jeho jako oheň plápolající a pronikající vnitřnosti srdce a naplňující podivem mysli všech.“⁴⁴

Brzy kolem sebe shromáždil bratry, kteří chtěli žít podobným životem, a později s nimi založil oficiální františkánské bratrstvo. František pak působil ve svém okolí slovem i způsobem svého prostého, ale činného života, který byl založen na neustálém sebepřemáhání a sebezdokonalování. Výstižně jeho naprostou odevzdanost charakterizuje vyprávění, které se nám o jeho životě zachovalo. Jedná se o téma radosti, o němž František mluvil s bratrem Lvem. František mu postupně vypráví o tom, že není dokonalou radostí, ani kdyby menší bratři byli příkladem svatosti a vychování ani kdyby menší bratr zázračně uzdravoval nemocné ani kdyby znal všechny jazyky a nauky ani kdyby znal všechno a ani kdyby obrátil na víru Kristovu všechny nevěřící. Když se ho bratr Lev zeptal, co je tedy tou dokonalou radostí, František mu odpověděl: „Přijdeme k Santa Marii promáčení deštěm a ztuhlí zimou, zablácení a hladoví, zaklepeme a vrátňý zlostně řekne: Co jste zač? A my odpovíme: Dva z vašich bratří. A když pak opáčí: Co říkáte, je lež, jste dva pobudové, co balamutí lidi a chudé připravují o almužny, klid'te se odtud! – a když nás nevpustí a nechá nás stát venku v plískanici, o hladu a v ledovém chladu až do noci – a my takovou křivdu a zlé jednání trpělivě, bez hněvu sneseme a pomyslíme si, že vrátňý je v právu, když nás uznal za tak nehodné, a že mu Bůh kázal takto mluvit – ó bratře Leo, zaznamenej, že toto je dokonalá radost. Nade všechny duchovní dary a požehnání, jež dává Kristus svým následovníkům, je právě to – sám sebe překonávat a z lásky ke Spasiteli ochotně snášet trest i pohanu i utrpení.“⁴⁵

Celý pozdější Františkův život se tedy nesl ve znamení neustálé služby Bohu, všem lidem a všem tvorům vůbec. Františkova velikost však vyzní teprve tehdy, když si uvědomíme, že přes všechny milosti, kterých se mu za jeho života dostalo, ve svém nitru

⁴⁴ Tamtéž, s. 22.

⁴⁵ Hesse, H. František z Assisi. 1998, s. 40.

neustále musel bojovat za svůj ideál a že teprve každou takto osobně prožitou zkušeností stoupal za tímto ideálem stále blíž a blíž. Vyvrcholením byla událost na hoře Alverno, kam se uchýlil na sklonku svého života, aby v ústraní poznal tajemství Kristova utrpení, „aby v duši i na těle pocítil onu bolest, kterou vytrpěl Kristus v hodině nejkrutějšího svého utrpení, a aby pocítil v srdci svém onu nesmírnou lásku, pro kterou Kristus jako syn boží dobrovolně podstoupil tak velké utrpení za hříšníky tohoto světa.“⁴⁶ Po tomto zážitku se Františkově zbožné duši po mnoha a mnoha bojích konečně dostalo tolik hledaného klidu a povznesení nad vše pozemské. Z této nálady vznikla i jeho slavná „Píseň bratra Slunce“, velký hymnus na Boha a na celé jeho tvorstvo. V něm promluvil František i jako umělec, který jinak svou uměleckou povahu cele vtělil do způsobu svého života.

Konec Františkova života se nesl v nesnesitelných tělesných mukách. I je však dokázal zvládat tak, jako všechny události svého života – s myslí obrácenou k Bohu. „Františkova pokorná a hluboce zbožná mysl soustřeďovala se vždy a všude s obdivuhodnou logikou kolem idejí nejvyšší dobroty a lásky boží, a ve všem, dobrém i zlém, hledala i nalézala dar nadpřirozené milosti, projev neskonale sympatie tvůrčí a nádherný podnět k vesmírné lásce a radosti. Proto František jevil se v každém kritickém okamžiku života jako duch eminentně křesťanský, který dovedl překonati pojem zla na zemi pojmem milosti nebeské a který dovedl přehodnotiti každou bolest lidskou tím, že rozprostřel a promítl ji až k nebi věčně smavému, laskavému a vděčnému.“⁴⁷

Významné osobnosti, které kráčely ve stopách křesťanského *educatia*, se vyskytovaly i v českých dějinách. Mohli bychom uvést např. svatého Václava, který ztělesňoval křesťanské ideály lásky k bližnímu, svatou Anežku, která se znala se svatou Klárou, Jana Husa, který celý život za pravdu bojoval tím, že odkrýval nepravosti vládnoucího církevního učení, a který neváhal za pravdu zemřít, nebo Petra Chelčického, jenž se svým učením o neodporování zlu násilím taktéž výrazně přiblížil Kristovu učení a který se stal duchovním otcem jednoty bratrské, v níž byl později vychován Jan Amos Komenský. Mohli bychom zmínit ještě osobnost v českých dějinách z nejvýznačnějších. Je jí král a císař Karel IV. (1315-1378). Jeho postavení je oproti všem zmiňovaným něčím specifické, poněvadž se jednalo o panovníka, na němž ze své podstaty ležela nesmírná

⁴⁶ Kybal, V. Svatý František z Assisi. 1913, s. 197.

⁴⁷ Tamtéž, s. 207.

odpovědnost. Karel IV. ji dokázal ve vrchovaté míře přijmout a naplnit, přičemž základem mu byla jeho hluboká víra a zbožnost (srov. „Vlastní životopis Karla IV.“).

6 NOVOVĚK

Středověký rámeček světa, jak jsme ho popsali v předchozí kapitole, začal dostávat trhliny již od čtrnáctého století a v následujících stoletích se postupně rozpadal.⁴⁸ Člověk začínal stále více pociťovat svou jedinečnou individualitu, která chtěla poznat svět přímo a nezprostředkovaně. Celé renesanční hnutí, které ve svých základech vycházelo od člověka jako jednotlivce a snažilo se z člověka setřást břemeno (už) tísnivé náboženské autority, zdůrazňovalo jeho jedinečnost a jeho nové možnosti. I v oblasti poznání člověku již nedostačovaly pravdy, které byly uloženy v autoritativních pramenech. Začala se tak rodit novověká věda zaměřená na zkoumání okolní přírody, jejímiž hlavními metodami byly pozorování a experiment. Její vznik byl spjat se jmény jako Giordano Bruno, Mikuláš Koperník či Galileo Galilei, kteří vyvraceli geocentrické pojetí vesmíru. Ve střetech těchto osobností s tehdejší církevní mocí můžeme vyzorovat postupný odklon vědeckého bádání a myšlení od potvrzování náboženských pravd. Jejich objevy popíraly tradiční hodnoty a svět přestával mít svou dosavadní podobu. Člověk tak na jedné straně získával nové možnosti, na straně druhé ztrácel jistotu o svém postavení ve světě. Světem též hýbaly výsledky zámořských plaveb a objevování nových světů.

Ve středověku byla hospodářská činnost člověka vázána na cechovní privilegia a církevní zákaz úrokování, takže nebyl možný úvěrový systém jako základ podnikatelské činnosti. Od této doby již každý mohl vlastnit tolik, kolik mohl získat při dodržování právního řádu. Otevřel se prostor pro hospodářskou soutěž, kdy honba za ziskem získala smysl sama o sobě. Nové výrobní vztahy tak rozbily celý dosavadní sociální řád a oblast hospodářství se postupně též stala autonomní, řízená svými vlastními zákony.

Politická činnost, která ve středověku odrážela boží řád na zemi, také získala své vlastní normy. Začala se řídit pouze principy získání, udržení a spravování moci. Byla vytvořena teorie státu, která učinila stát absolutním pánem. V čele státu stál nadále svrchovaný panovník, jeho role však stále více slábla. (Postupem doby se přežilo i státní zřízení s jedním nadřazeným vládcem.)

Přestože vliv náboženství na většinu oblastí života slábl, jednotliví lidé (i ti, jejichž myšlení a poznání podkopávalo náboženské pravdy) si stále uchovávali pojem o Bohu a hlubokou víru v něj. Můžeme si to ukázat právě na politické oblasti a na postavě Erasma Rotterdamského, velkého kritika tehdejší společnosti a typického zástupce renesančního hnutí. Ve své Chvále bláznovství píše o panovníkovi ještě toto:

⁴⁸ Následující popis volně dle Guardini, R. Konec novověku. 1992, s. 27-42.

„Ten, kdo třímá otěže vlády, přestává být soukromníkem a musí mít na paměti jen zájem státu. Nesmí myslet na nic jiného než na veřejné blaho. Nesmí se ani o píď odchýlit od zákonů, jichž je sám tvůrcem a vykonavatelem. Je odpovědný za poctivost všech funkcionářů a úředníků. Oči všech spočívají jen na něm, takže je buď spásnou hvězdou, jež může čistotou svých mravů přinést lidem svrchované blaho, nebo zkázonosnou kometou, již v patách kráčí úplná záhuba. Neřesti ostatních lidí ani nejsou příliš nápadné, ani nemají tak závažné důsledky. Panovník je na takovém místě, že i když se jen nepatrně odchýlí od ctnosti, má to ihned za následek těžkou zkázu v životě velmi mnoha lidí. Poněvadž postavení panovníků nese s sebou mnoho věcí, jež často způsobují odklon od správné cesty, jako například rozkošnictví, svobodu, lichotnictví a přepych, proto se musí vladař tím usilovněji snažit a tím úzkostlivěji dbát o to, aby nikdy ani omylem nezanedbal své povinnosti. Nebudu ani mluvit o úkladech, nenávisti, různých nebezpečích a hrozbách: nakonec však jej čeká v každém případě setkání s oním pravým králem, jenž zakrátko bude od něho žádat vyúčtování i té nejmenší viny, a to tím přísněji, čím mocnější byla říše, které vládl.“⁴⁹

Nyní se posuňme v dějinném vývoji dál, do doby baroka a sedmnáctého století. Zástupcem této doby (a zároveň křesťanského *educatia*) jsme zvolili postavu Jana Amose Komenského.

6.1 Jan Amos Komenský (1592-1670)

Na úvod ve zkratce přiblížme Komenského dobu. Provází ji napětí mezi dozníváním renesančního způsobu myšlení zaměřeného na člověka a nástupem nových proudů, které jsou opět plně nábožensky laděné a které vycházejí z protikladnosti tohoto (konečného) světa a nekonečnosti Boží. Můžeme je nejnázve vysledovat v oblastech uměleckého života (v malířství vznikají vynikající kompozice plné napětí a emocionality, v literatuře se vyskytují motivy světa jako divadla, které předznamenávají jistou odtrženost člověka od světa, monumentální barokní hudba se snaží o nalezení jednotícího prvku).

Pokud se podíváme na jednotlivé oblasti, začneme u církevních záležitostí. Hnutí reformace ze šestnáctého století spjaté se jmény Luthera a Kalvína a snažící se o nápravu náboženství vyvolalo místo zamýšleného sjednocení všeho křesťanstva v duchu evangelií pouze vznik různých církví a posléze celé katolické protireformační hnutí.

V oblasti vědy pokračovalo poznávání vnějšího světa, které dále vyvracelo středověký pohled na svět a člověka (vedle astronomických poznatků to byly především poznatky v medicíně). Filosofické myšlení se v sedmnáctém století dostalo k pojetí člověka jako subjektu a světa jako objektu (Descartes). Bylo voláno po nápravě věd (Bacon).

V konkrétním životě se projevovaly výsledky zámořských a objevných plaveb. Rostl význam obchodu a vytvářely se zárodky kapitalistické dělby práce. Monarchická zřízení, která byla na feudálním řádu postavena, ztrácela své dominantní postavení a

⁴⁹ Erasmus Rotterdamský. Chvála bláznovství. 1966, s. 101.

postupně vznikala parlamentní model vlády. Celkové napětí bylo vyhoceno ještě tím, že se začaly prohlubovat rozdíly mezi jednotlivými oblastmi Evropy. V našem středoevropském prostoru vládla dynastie Habsburků, která z pohledu vývoje zastupovala zpátečnické tendence a byla hlavní oporou protireformačního hnutí.

Život Komenského se tedy odehrával v takto napjaté době. U Komenského však myšlenka křesťanského *educatio* a její naplňování bylo čímsi bytostným a samozřejmým. V tomto světle se pokusíme ve stručném, ale pokud možno výstižném přehledu ukázat jeho vnitřní vývoj a život.

U Komenského nemůžeme nalézt stopu po nějaké konverzi či obratu, neboť jeho vývoj byl po celý život plynulý a zaměřen stále jedním směrem, směrem k Bohu. Celá jeho výchova se odehrávala v prostředí jednoty bratrské (ze strany rodičů, resp. ze strany jeho nejbližšího okolí, neboť oba rodiče mu zemřeli velmi záhy) a její myšlenky se v plné míře rozvinuly v celém jeho životě a díle. Výchova jednoty bratrské byla zaměřena na řád Boží a na neustálé zdokonalování všech jejích členů. Navíc působení bratří bylo obráceno ve prospěch nejen svých členů, ale všech lidí, přesně v duchu zásad čistého křesťanství.

Po návratu ze studií v Německu, která na něho mocně zapůsobila, se Komenský vrátil do vlasti veden snahou nějak vlastnímu národu pomoci a zprostředkovat mu celé tehdejší lidské vědění. (Toto období je nazýváno obdobím encyklopedických snah.) Pustil se proto do sepisování slovníku *Poklad jazyka českého* (*Thesaurus linguae bohemicae*). Slovník měl sloužit pouze jako nástroj k vlastnímu dílu, k encyklopedii *Divadlo veškerenstva věcí* (*Theatrum universitatis rerum*), která měla být úhrnem tehdejšího vědění. Encyklopedie neměla přinést pouhé vědění, jak je to chápáno dnes, ale měla ukázat, „jak se celý obsah světa mimolidského i lidského překonává a poukazuje mimo sebe na poslední základ a nehnutý střed“⁵⁰ (všechno v ryze křesťanském rámci), a vést tak k opravdové moudrosti. Byla postavena na myšlence, že v přírodě (ve světě) se nachází harmonie, což pro myslitele předcházejících i tehdejších dob bylo něco víceméně samozřejmého.⁵¹ Komenský to vnímal podobně, ale ve svých dalších životních osudech musel zápasit s rozdílem, který se mu ukázal mezi harmonií ve světě přírody a chaosem ve světě lidském (uvidíme to posléze v jeho dalším vývoji). Ruku v ruce s tím působil

⁵⁰ Kopecký, J. Jan Amos Komenský. *Nástin života a díla*. 1957, s. 35.

⁵¹ Člověk se stále ještě nějakým způsobem cítil součástí smysluplného světa. Z myslitelů, které bychom mohli jmenovat a které Komenský znal z četby, sem patří především Mikuláš Kusánský, Paracelsus, Robert Fludd či Tommaso Campanella. Z autorů, které Komenský znal osobně, to byli především jeho učitelé z univerzitních studií Alsted a Andreae.

Komenský i prakticky jako učitel (z této doby pochází i nedochovaný spis Pravidla snadnější mluvnice - Grammaticae facilioris praecepta) a jako bratrský kněz.

Jeho životní směřování vycházelo v tomto období stále z „vnějšího“ pohledu a bylo přimknuto k tomuto světu. I jeho další spisy (Listové do nebe, Retuňk proti Antikristu a svodům jeho) nám to dokazují, tentokrát v nich šlo o život tehdejší společnosti. Obsah jeho spisu Listové do nebe byl dopisovou formou vystaven na stížnostech chudých adresovaných „nejdůstojnějšímu Pánu, Pánu Ježíši Kristu“⁵² a jednalo se o stížnosti vůči bohatým, resp. vůči poníženému postavení chudých a bezprávím a křivdám ze strany bohatých na nich páchaných. Šlo tedy o přístup, který ještě v plné míře stavěl na skutečnostech (spravedlnosti či nespravedlnosti) tohoto světa. V odpovědích na tyto stížnosti však už nalézáme pohled, který uvedená měřítká překonával, který stavěl na spravedlnosti absolutní (viz Starý zákon). Sám Komenský byl k podobnému přístupu v následující etapě svého života teprve doveden a o úplném odvrácení (odklonu) od světa se u něho dalo hovořit až po sepsání výše zmíněných spisů.

Po poklidném životě ho totiž od dvacátých let postihlo několik životních tragédií. Po národní katastrofě se jako muž nábožensky činný stal terčem pronásledování a jako spousta jiných, kteří byli jiného vyznání a nechtěli zradit své vnitřní přesvědčení, volil raději skrývání a nejistotu, která mnohem později vyvrcholila osudem vyhnance, když musel opustit svou milovanou vlast. Další pohromou s tím spojenou bylo opuštění výsledků vlastní práce, ztráta majetku i knihovny a nejbolestnější tragédií byla smrt jeho milované manželky a dvou dětí, takže ve vnějším světě nemohl najednou hledat nic, co by mu mohlo poskytnout jakoukoliv oporu. Naplno se mu tak otevřel vnitřní svět a Komenský díky své hluboké víře procítil a poznal, že jediný pevný bod se nachází mimo tento svět, „mimo všechny nároky na vlastní uspokojení v něm, v úplném vzdání se sebe“⁵³ a v odevzdání se do rukou Krista, který se nachází v nejhlubším nitru člověka. Jedině tam vede cesta od všech vnějších bludišť a labyrintů a jediné láska k němu tuto cestu ukazuje. Komenský si byl vzhledem ke své velké zbožnosti vědom, že při všech tragédiích šlo o zkoušky Boží, které ho měly nabádat k tomu, aby neustal ve svém mravním vývoji.

Jeho ještě silnější příklon k Bohu, kterého lze najít v nejhlubším nitru duše, se začal odrážet i v jeho spisech, dnes nazývaných „útěšné“. Po bělohorské katastrofě se jednalo především o spisek Přemýšlování o dokonalosti křesťanské s krásným věnováním jeho manželce, která krátce nato, jak už bylo zmíněno, zemřela i se svými dvěma dětmi na mor.

⁵² Komenský, J. A. Listové do nebe. 1930, s. 9.

⁵³ Patočka, J. Komeniologické studie I. 1997, s. 71.

Obsah spisku líčí Komenský v jednom dopise takto: „Když jsem byl vyhnán (hned mezi prvními roku 1621) se svého sboru, napsal jsem traktátek Přemýšlování o dokonalosti křesťanské, snaže se sobě i jiným jasně ukázat, že celá křesťanská dokonalost záleží v konání a snášení vůle boží.“⁵⁴ Pokud ji člověk nedokáže konat dobrovolně, „je třeba, aby nás k tomu boží dobrota přiměla křížem.“⁵⁵ Mezi další spisy z tohoto těžkého období náleží Nedobytedlný hrad jméno Hospodinovo, O sirobě, Truchlivý, který měl celkem čtyři části, a Komenský tehdy napsal prozatím dvě z nich, a především pak Labyrint světa a ráj srdce a Hlubina bezpečnosti (Centrum securitatis). Vedle toho také přepracoval Theatr v Amphitheatr.

Co se týče Labyrintu, vidíme už v názvu, že Komenský po všech svých trpkých zkušenostech vnímal lidský svět jako bludiště, jemuž chybí opravdová harmonie. Patočka to ve svých Komeniologických studiích vyjádřil slovy: „existuje dvojitá tvář a dvojitý sklad světa a v souvislosti s tím i dvojitý soulad, dvojitá harmonie: zjevná, která je zároveň zdánlivá, a skrytá, která je pravá“.⁵⁶ Pravou harmonii nachází Komenský ve svém vlastním nitru, ve svém vlastním srdci, když slyší hlas Boží: „Navrať se, odkuds vyšel, do domu srdce svého, a zavři po sobě dvéře“.⁵⁷ Podobné motivy nalezneme i v Hlubině bezpečnosti, ale Komenský tu mnohem více systematicky rozváděl svůj celkový pohled na svět a na postavení člověka v něm. Přibližme si ho trochu, poněvadž obsah tu reprezentuje myšlenky v ryze křesťanském rámci. Komenský se jich držel po celý další život a v jeho dalším počínání šlo o jejich neustálé prohlubování a zdokonalování.

Na úvod spisu je definován Bůh jako příčina sebe sama, z něhož pochází všechno viditelné stvoření. Celý svět je tedy stínem neviditelného Boha. Pravá bezpečnost, pokoj a šťastný způsob každého tvora je v Bohu, kterého Komenský přirovnává k centru (odtud název celého díla), a stvořený svět ke kolu, které se kolem tohoto centra otáčí. U člověka můžeme nalézt centra dvě, tělesné a duchovní, přičemž tělesné je obrazem celého viditelného světa a duchovní obrazem samého Boha. „Duchovní v člověku podstata jest neviditelné to, což v těle přebývající je řídí, nesmrtelná duše, kteráž z nebe a z Boha immediate původ svůj má. Tato tedy člověka částka tehdy dobře stojí, když se Boha svého (jehož obraz, dchnutím jeho vytisknutý, jest) drží a z něho bytlost, tak i světlo a radu

⁵⁴ Komenský, J. A. O sobě. 1989, s. 56.

⁵⁵ Tamtéž, s. 56.

⁵⁶ Patočka, J. Komeniologické studie I. 1997, s. 73.

⁵⁷ Komenský, J. A. Labyrint světa a ráj srdce, s. 154.

všecko myšlení a činění svých béře; to jest centrum podstaty její.“⁵⁸ Všechny strasti a zlo (násilí, bolest, utrpení i smrt) pak vycházejí z vystoupení z tohoto centra, z porušování uspořádání (řádu) Božího, což z pohledu člověka znamená nerozvíjení v sobě obrazu Božího. Příčinou, proč člověk vystupuje ze svého středu, je jeho „samosvojnost“. Tento pojem znamená, že člověk začíná pohrdat Bohem a jeho řádem a chce být svým vlastním rádcem, vůdcem, opatrovníkem a pánem, krátce řečeno sám sobě bohem. Samosvojnosti či soběstačnosti jsou dvě části: „přílišné sebe milování“ (sebeláska či spíše samolibost) a „přílišné sobě připisování“ (přeceňování svých vlastních zásluh). Pokud člověk vypadává z centra, ještě svůj stav zhoršuje tím, že hledá pomoc všude kolem sebe, a tento stav nazývá Komenský „jinudostí“. Jedinou pomocí a lékem je ovšem návrat k Bohu, jakožto centru všeho. To je náročné kvůli motaninám světa a kvůli neviditelnosti Boha. Proto se Bůh učinil viditelným skrze Krista, který nám svým životem ukázal cestu a způsob, jak do centra vcházet. Jelikož už bylo ukázáno, jakými cestami se z centra vychází, je jasné, že návrat se bude dít stejnou cestou, ale opačně. Jmenovitě to pro Komenského značí odložit vše, co se týká jinudosti, „totiž jakéhokoli na jakékoli spolutvory se ohlédání a na nich cokoli nejmenšího sobě zakládání“.⁵⁹ Poté následuje vzepření se samosvojnosti a „vlastní svou doma kancelář vlastního vyvolování a vybírání do konce z gruntu zbořiti, rozházeti a rozmetati“.⁶⁰ A teprve nakonec, když člověk opustí všechno, co mu bylo milé, a i sám sebe, může „se pustiti na hlubinu milosrdenství Božího, v Kristu, a tu zmizeti a stratiti se vůli a rozumu svému; vůli pak a prozřetelnosti Boží tak se cele oddati a odevzdati“.^{61 62} V tom spočívá pravá lidská blaženost a Komenský pak vypočítává užitky toho, když si člověk takto zvolil. Přesto se rozum dále staví proti úplnému odevzdání do vůle Boží, ale všechny jeho námítky jsou zbožnému člověku k překonání. Cesta, po níž lze takto kráčet, je sice úzká, ale Komenský k tomu říká: „Úzkou cestou a těsnou branou k prostrannostem věčným vede Pán Bůh, a to naschvál, aby tam nejini nežli ti, kteříž se pro Boha všeho odvažují, přicházeli. Ale oni i úzkými těmi cestami bezpečně předce úzkou krácejí, nýbrž vesele, dokudkoli se centrum svého drží.“⁶³ Upřímné odevzdání do rukou Božích s sebou přináší i určité povinnosti, ke kterým Komenský na závěr přidává rady, jak se zachovat

⁵⁸ Komenský, J. A. Hlubina bezpečnosti. 1920, s. 42.

⁵⁹ Tamtéž, s. 81.

⁶⁰ Tamtéž, s. 81.

⁶¹ Tamtéž, s. 81.

⁶² Tato triáda ve všem odpovídá i cílům výchovy, jak je Komenský vypracoval ve svých didaktických spisech. Jedná se v nich o 1) poznání sebe, 2) ovládnutí sebe a 3) povznesení se k Bohu.

⁶³ Tamtéž, s. 107.

v centru milosrdenství Božího. Je třeba ve svém srdci, ve svém nitru neustále bdít, dbát pokory a modlitby.

Odklon od světa tedy znamenal v Komenského pojetí spíše odklon od jeho špatností a nedokonalostí a hledání síly ve vlastním nitru (srdci), jíž je Kristus. Tato síla mu posléze v jeho vlastním životě umožnila obrácení směrem k vnějšímu světu. Komenský neúnavně usiloval o nápravu tohoto světa, neboť hluboce věřil, že labyrinty světa se dají napravit a překonat. Základním východiskem a zároveň prostředkem pro to mu byla výchova. Předpokladem zde bylo to, že podobný řád a harmonii, kterou Komenský objevil u sebe, nosí v sobě (ve svém vlastním nitru) každý člověk. Zde se také ocitáme u zárodků jeho pansofie (vševědy), neboť úvahy o výchovném systému vycházely z myšlenky, že „lidské věci je možno napravit zásadně reformou lidského vědění a poznávání“.⁶⁴ Komenský své myšlenky, které stály na začátku jeho pansofických snah, sám jasně vyjádřil v jednom dopise vévodovi belszkému (Lesczynskému) z roku 1630, v němž píše: „Ostatně poněvadž duši všech věcí je řád, jímž vše stojí pevně a silně a bez něhož se vše řítí, přejeme-li si něco vynikajícího a trvalého, musíme z největší části úplně upnout své myšlení k tomu, aby bylo vše uspořádáno co nejznamenitějším pořádkem.“⁶⁵ V těchto větách se skrývalo Komenského celé další životní snažení o reformu všeho vědění a posléze i nápravu všech věcí lidských.

Pro začátek se tedy zabýval nápravou školního vzdělání, sám v té době působil jako učitel na gymnáziu v Lešně. Výsledkem pro začátek byly spisy jako Didaktika česká, Brána jazyků otevřená, Ráj český, Navržení krátké o obnovení škol v království českém Haggeus redivivus, Přehled fyziky či další učebnice. Komenský se sice v té době pohyboval mimo svou vlast, ale stále s nadějí, že se jednou bude moci vrátit, takže počáteční spisy byly stále vedeny snahou pomoci vlasti. Největší úspěch však vzbudila učebnice latiny Dveře jazyků otevřené (Janua linguarum), která byla zároveň malou encyklopedií. Byla překládána do různých jazyků a Komenský byl najednou oslovován vzdělanci z různých koutů Evropy. Sám na to ve svém životopise mj. říká: „Tak dětinné dílko, Brána jazyků, že rozhlásilo Komenského po světě?“⁶⁶ Jeho rychle se rodící proslulost a konec veškerých nadějí na návrat do vlasti z roku 1638 rozšířily jeho snahy nejen na svou vlast, ale i na celou tehdejší křesťanskou Evropu. V oblasti didaktiky šlo o

⁶⁴ Kopecký, J. Jan Amos Komenský. Nástin života a díla. 1957, s. 44.

⁶⁵ Komenský, J. A. O sobě. 1989, s. 95.

⁶⁶ Komenský, J. A. Vlastní životopis, s. 47.

překlad a rozpracování Didaktiky české – tak vznikla Didaktika velká (Didactica Magna). V oblasti věcného učení vedly projevy zájmu k tomu, že Komenského začaly napadat tyto myšlenky: „Jestliže bylo uznáno za krásnou věc učit se slůvkům jazyka pod vedením věci (= Dveře jazyků), bude ještě krásnější, aby se učilo věcem samým pod vedením slov již dříve poznaných.“⁶⁷ Tak se rodil nápad na Dveře věcí, jakémusi úvodu k pansofické encyklopedii, na níž Komenský pracoval až do konce života.

Zde učiňme jednu malou poznámku ohledně jeho způsobu přemýšlení. Komenský jakožto pravý křesťan rozvíjel své myšlenky tak, aby byly ve shodě s Písmem. Jeho způsob myšlení vycházel z celku (díval se na svět neustále jako na smysluplný celek) a byl odlišný od tehdy začínajícího proudu, který založil nové porozumění přírodě a světu vůbec (moderní věda), kdy člověk se svou vlastní individualitou stojí proti světu a nezaujatě ho zkoumá a svým myšlením ho rozkládá na nejrůznější části. Celý proud našel svého zástupce (co se týče způsobu myšlení) ve Francouzi René Descartovi, se kterým se Komenský v roce 1642 dokonce setkal a se kterým se názorově neshodl právě ohledně způsobu poznání. Komenský totiž zastával stanovisko, že „všechno lidské poznání, jehož se nabývá pouhými smysly a úvahami, jest nedokonalé a mezerovité“⁶⁸, a v jeho pojetí neexistoval protiklad mezi filosofií a teologií, mezi vědou a vírou. Descartes to prý tehdy komentoval slovy : „Já za okruh filosofie nevykročím; bude tedy u mne jen část toho, čeho u tebe celek.“⁶⁹ Dalo by se také říci, že Komenský, pro kterého byl základem řád boží, stále dokázal svět vnímat jako řízený božskou prozřetelností a díky tomu vše viděl jako směřující nějakým směrem (teleologie) a jeho veškeré snažení bylo v souladu s tímto směrem.

Proto mohl dospět až ke své pansofii, která měla sloužit k tomu, aby každého zasvětila do řádu světa a do poslání člověka. Znamenala nástroj poznání v duchu toho, že celý svět je školou boží moudrosti, k níž vede poznávání přírody, Boha a člověka (sebe sama)⁷⁰, a jejíž hlavní metodu (synkretickou) uplatnil již ve svém prvním spise zabývajícím se výchovou, v Didaktice české. Synkretická metoda byla Komenského originální myšlenkou, která vycházela z myšlenky všeobecné harmonie (panharmonie). Komenský viděl ve světě jednotlivé vrstvy, jež spolu navzájem souvisejí, a poznáním nějakého jevu z určité vrstvy pak lze (na základě harmonie vrstev) analogicky usuzovat na

⁶⁷ Tamtéž, s. 25.

⁶⁸ Tamtéž, s. 44-45.

⁶⁹ Tamtéž, s. 45.

⁷⁰ Když člověk pozná svou přirozenost, pozná zároveň přirozenost všech. Poznáš sebe, poznáš všechny.

jevy ve vrstvách ostatních. (Podrobněji si to ukážeme na vrcholném díle Komenského, na *Obecné poradě*.)

Pansofický způsob myšlení mu doslova umožnil, aby se dostal do Anglie. Nejdříve se dostal do písemného spojení se Samuelem Hartlibem, kterému poslal několik svých spisů, a mezi nimi i nástin vševědy. Ten byl bez Komenského vědomí vytištěn v roce 1637 jako *Předehra ke Komenského snahám* (*Conatuum Comenianorum praeludia*), později byl vydáván pod názvem *Předchůdce vševědy* (*Pansophiae prodromus*). Posléze, v roce 1641, dostal od Hartliba a od lidí, kterým se myšlenka pansofie zdála revoluční, pozvání do Anglie. Přestože vlivem vnějších okolností zůstalo jen u vyložení pansofických plánů, Komenskému se naplno otevřel nový obzor v jeho životním snažení. To bychom mohli nazvat jako snahu o úplnou nápravu všech a všeho (všenápravu) počínaje jednotlivcem, pokračuje školami a konče celou lidskou společností. Své vyjádření našla v díle *Via lucis* (*Cesta světla*), které napsal ještě v Anglii. Tímto spisem položil základ pro své největší a nejzávažnější dílo, pro *Obecnou poradou o nápravě věcí lidských* (*De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*).

Cesta k němu však byla strastiplná, neboť osud Komenského vláčel neustále z jednoho místa na druhé a ukládal mu úkoly, které ho od sepisování díla spíše vzdalovaly. Tak se po pobytu v Anglii dostal do Švédska, kde mu bylo nabídnuto, aby se podílel na reformě tamního školství. Znamenalo to sice odklon od pansofických snah ve prospěch čistě pedagogických či didaktických, ale Komenský nakonec nabídku přijal. Jediným počinem k uspokojení příznivců vševědy tak v tomto období bylo vydání *Nárysu pansofie* (*Pansophia diatyposis*) v roce 1643. Vedle toho se Komenský zapletl i do náboženských polemik, které ho stály spoustu času, energie a vynesly mu i kritiku ze švédské strany. Hlavním plodem v oblasti didaktické se stala rozsáhlá *Nejnovější metoda jazyků* (*Methodus linguarum novissima*). Tento spis Komenský vnímal jako dovršení své pedagogické práce.

V roce 1648 se vrátil zpět do Lešna. Čekaly ho tu další pohromy, osobní i národní. Dva dny po návratu zemřela jeho druhá manželka a vestfálský mír zpečetil budoucí osud českého národa a bratrské církve. O dva roky později, kdy byl v Norimberku potvrzen vestfálský mír a zhasla i ta poslední jiskřička naděje, se Komenského bolest promítla v dalším pokračování *Truchlivého* a především v dílku *Kšaft umírající matky Jednoty bratrské* jako poselství a odkazu bratrské církve. Odráželo se v něm jednak Komenského zklamání z aktuální situace, ale také nezdolná víra, že přijde čas, kdy se vše obrátí k lepšímu: „Na tebe, národe český a moravský, vlasti milá, zapomenouti také nemohu při

svém již dokonalém s tebou loučení. ... Věřímť i já Bohu, že po přejítí vichřic hněvu, hřichy našimi na hlavy naše uvedeného, vláda věcí tvých k tobě se zase navrátí, ó lide český.⁷¹

Další léta strávil Komenský v Blatném Potoku v Sedmíhradsku, kde se opět zabýval pedagogickou činností, tentokrát reformou tamní školy v duchu pansofických snah. Z této doby pocházela jeho známá obrázková učebnice pro děti Svět v obrazech (Orbis pictus) a soubor osmi divadelních her Škola hrou (Schola ludus). V roce 1654 se opět vrátil do Lešna, kde se ke slovu přihlásil jeho bolestný osud. Lešno bylo v roce 1656 vypáleno a Komenský zachránil pouze svůj život. V ohni skončil veškerý jeho majetek, celá knihovna a spousta rukopisů. Komenský tak přišel o čtyřicetiletou práci na slovníku Poklad jazyka českého, spousta náboženských úvah a o na čisto přepsané části Obecné porady. Zachránil z ní pouze její rukopis.

Po požáru Lešna dostal nabídku z Nizozemí a pobyt v Amsterdamu se zároveň stal jeho pobyttem posledním. Přestože stár, Komenský se opět pustil do práce. Zkompletoval celé své pedagogické dílo pod názvem Veškeré spisy didaktické (Opera didactica omnia) a dále soubor proroctví (relevarií) Světlo v temnotách (Lux in tenebris) v roce 1657 a Světlo z temnot (Lux e tenebris) v roce 1665. Díky těmto spisům se u některých lidí zkompromitoval a zabředal do dalších teologických polemik. Hlavní snahou však nadále zůstalo jeho poradní dílo a jeho dokončení. Vydal jeho jednotlivé části, ale celé se mu ho nikdy nepodařilo dokončit. Stalo se tak kvůli závažnosti a obsáhlosti celého podniku (porada a její jednotlivá dílčí témata byla neustále přepracována, doplňována a zasazována do stále širších souvislostí) a pak také kvůli zaneprázdněnosti, poněvadž jsme měli možnost vidět, kolika činností se Komenský musel věnovat. Jelikož se v případě Obecné porady jedná o Komenského vrcholné dílo, které korunuje a zastřešuje jeho myšlenkový vývoj, podíváme se na jeho obsah podrobněji. Patočka o Poradě říká: „Máme zde před sebou jeden z nejrozsáhlejších, v každém případě však myšlenkově nejhlouběji odůvodněný společenský projekt 17. věku.“⁷²

Komenský se v něm v předmluvě obrací ke všem „učeným, zbožným a vznešeným mužům, světlům Evropy“⁷³ a ukazuje, že mu jde o pokus o všeobecnou nápravu všech věcí

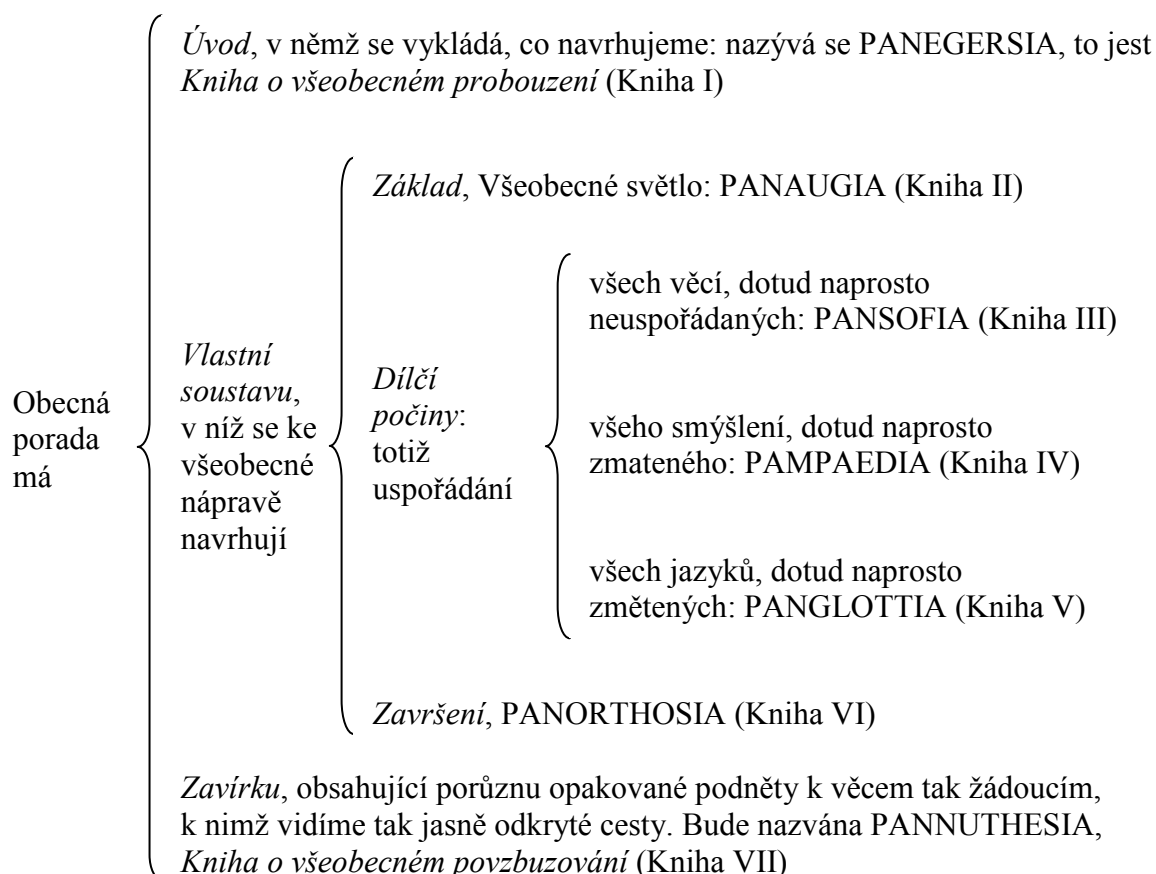
⁷¹ Komenský, J. A. Kšaft umírající matky Jednoty bratrské. In Dvoji poselství k českému národu. 1970, s. 25.

⁷² Patočka, J. Komeniologické studie II. 1998, s. 149.

⁷³ Komenský, J. A. Obecná porada o nápravě věcí lidských. I. svazek. 1992, s. 51.

lidských a že snaha je vedena stavem porušenosti těchto věcí. Zároveň ze svého pohledu může svým dílem přinést jen rady k tak vážnému pokusu.

Samotné dílo je rozvrženo do sedmi knih.⁷⁴ Jeho schéma je následující:



První kniha (Panegersia) vymezuje, co jsou to věci lidské, jaké je jejich poškození, a vyzývá všechny k jejich nápravě. Ve druhé knize (Panaugia) hledá Komenský nějaký všeobecný prostředek nápravy a nachází ho v principu světla. V Pansofii (Pantaxii), třetí knize se snaží o „souvislý řetězec všech věcí bez jakéhokoliv přerušování, umožňující jedním pohledem přehlédnout vše, co kde vůbec je, v tom pořádku, v jakém to je, a v takovém uzpůsobení, v jakém to je“.⁷⁵ Jedná se o knihu nejrozsáhlejší, která je nejméně dokončena a která vymezuje filosofické předpoklady a východiska celé nápravy. Čtvrtá kniha (Pampaedia či Vševýchova) hledá, jakým způsobem by se do utříděných poznatků dala zahrnout mysl lidí. Pátá kniha (Panglottia) hledá způsob šíření světla (jako principu osvětlujícímu mysl lidí) mezi všechny národy a země pomocí jazyka. Předchozí knihy se spojují v knize šesté (Panorthosii) v možnostech nápravy věcí lidských. A konečně kniha sedmá (Pannuthesia) má za cíl povzbudit všechny k započítí práce.

⁷⁴ Viz tamtéž, s. 69.

⁷⁵ Tamtéž, s. 52.

Stavba celého díla stojí na triádě nutnost – možnost – snadnost (Panegersia – Pansofia, Pampaedia, Panglottia – Panorthosia). My se nejdříve podíváme na východiska a klíč celé nápravy, což znamená, že se budeme zabývat jeho stěžejní částí Pansofií. Už jsme si naznačili, že pansofie nabízí univerzální nástroj poznání, takový, že „před zraky všech vysvětluje všechno, co je, po čem lze toužit nebo čeho se lze děsit, v takovém uspořádání, že nikdo se zdravým rozumem nemůže nevidět všechno své dobro i zlo (v sobě i kolem sebe).“⁷⁶ Komenský v ní načrtává pojetí světa, který je uspořádán do jednotlivých vzájemně souvisejících vrstev. Kniha je rozdělena do částí, přičemž každá část odpovídá jednomu světu (vrstvě).

Jejich přehled:

- svět možný (mundus possibilis)
- svět ideový čili pravzorový (mundus archetypus)
- inteligibilní svět andělský (mundus angelicus)
- svět materiální neboli tělesný (mundus materialis)
- svět lidské dovednosti, lidské tvůrčí činnosti (mundus artificialis, m. humani opificii)
- svět mravní (mundus moralis)
- svět duchovní (mundus spiritualis)
- svět věčný (mundus aeternus)

Výchozím světem je svět možný, což je svět lidské mysli, svět budovaný naším myšlením. Komenský tu vychází od jednotlivce, ale základem mu je nauka o idejích. Idea znamená předem viděnou formu věcí a existuje ve věčnosti sama v sobě (svět pravzorový) a posléze i v uskutečnění ve světě (svět andělský a materiální).

Člověk jakožto obraz Boží je schopný ideje věcí zachytávat v sobě, ve své mysli, a tak odkrývat stopy božského tvoření. Jeho aktivní činnost ve světě, na které stojí celý pohled Komenského na člověka, je vyjádřena principy vědět – chtít – moci. Jsou to taktéž vlastnosti Boží, což uvidíme níže.

Komenský nejdříve zkoumá, „jak velká je obsažnost naší mysli“⁷⁷ vzhledem k hranicím věcí. Jinými slovy zkoumá počátky, středy a konce věcí, tj. odkud vycházejí, kudy se ubírají a kam směřují. (Nejzazšími hranicemi věcí i našich myšlenek jsou pojmy

⁷⁶ Tamtéž, s. 230. Zároveň je to základní charakteristika světa možného, světa naší mysli.

⁷⁷ Tamtéž, s. 275.

nic, něco a všechno.) Komenský říká: „Protože tedy první a poslední, nejvyšší a nejnižší, největší a nejmenší tvoří hranice a meze věcí, mimo které není již nic a uvnitř kterých je všechno, veškeré poznání se nám stane přístupným, budeme-li postupovat od prvních věcí přes střední k posledním, od nejnižších přes střední k nejvyšším, od nejmenších přes střední k největším.“⁷⁸ První triádou, která se nám v naší mysli vzhledem k věcem ukazuje, je jejich mnohost, rozmanitost a skrytost. Další s tím související je počet, řád a pravda všeho, co myslíme, a tato triáda je klíčem k veškeré moudrosti.

Věci (jsoucna) se nám ukazují mimo nás, ale zároveň jsou obsaženy i v naší mysli. Vzniká tak trojice týkající se způsobu bytí věcí: představy, slova a věci. Co jsou pak skutečné věci? Jsou něčím podstatným, a tak je Komenský pojmenovává podstaty. Z jednotlivého jsoucna vycházejí bytostné přívlastky jedno – pravda – dobro a Komenský je dále po triádách rozvádí. Z prvního přívlastku vyplývají čas, místo a kvantita (počet, velikost a váha). Z pravdy vyplývají kvalita (moci, dovést, chtít), činnost a trpnost a konečně z dobra řád, užitek a láska. Toto všechno jsou případy věcí. Pokud některý případ chybí, vznikají nedostatky věcí, posléze až jejich pokažení. Věci se také dají sdružovat, a to do dvojic (kombinace věcí) či do větších celků (konglobace věcí). Celkový stav světa, který se nachází v neporušeném řádu podle idejí, nazývá Komenský konstitucí, jeho odchýlení od řádu nazývá destitucí a návrat k původnímu stavu, jenž má po všeobecné nápravě světa nastat, je restituce. Celá struktura, která je takto skrz naši mysl pojata ve světě možném, se na základě harmonie vrstev vyskytuje i v ostatních světech.

Svět pravzorový pojednává o prvním jsoucnu, o Bohu, jenž je „první jsoucno, od něhož všechno ostatní bez výjimky pochází, a zároveň jsoucno poslední, k němuž se všechno zase obrací a do něhož se nakonec vše vrací. Jsoucno nejvyšší ze všeho, nad nímž není již nic vyššího, větší než všechno největší, mimo něž není již nic.“⁷⁹ Bůh je příčinou a účelem sebe sama, jediný, a proto věčný. Hlavními jeho principy jsou Boží vševědoucnost, všemohoucnost a vševůle, jež vyvěrají z činnosti Boží moudrosti, moci a lásky. Všechno, co se týká případků věcí, platí i pro nejvyšší jsoucno, ale co je jinde odděleno, spadá v něm v jedno. Z něho sestupně vznikají další světy: ve světě pravzorovém se jedná o dokonalý svět idejí, o „věčnou bytnost Boží“.⁸⁰ Všechno, co je, co se dá říci a co se dá rozumně myslet, se na této rovině stává skutkem na základě jednoty, pravdy a dobra. Celý tento svět

⁷⁸ Tamtéž, s. 277.

⁷⁹ Tamtéž, s. 319.

⁸⁰ Patočka, J. Komeniologické studie II. 1998, s. 184.

je v konstituci, což znamená, že „je všechno v takové plnosti a dokonalosti, že se nic nemůže od řádu odchýlit, ani se uvádět v původní stav.“⁸¹

Sestupem v tvoření vzniká svět andělský. Jedná se o svět nehmotný, který člověk může chápat svým rozumem a vírou, ne však svými smysly. Hlavními principy jsou moudrost, moc a blaženost. Jedná se o první svět, který je postižen odchýlením od řádu (padlí andělé), což se projevuje objevením zla ve stvoření a dalekosáhlými důsledky pro člověka.

Dalším vývojem a sestupem už vzniká náš svět materiální (viditelný). Jeho hlavní principy vycházejí z toho, co je vlastní každému tvorů: vnímání vlastních potřeb, snaha dosáhnout toho, co chybí, a nakonec síly, jež jsou k tomu potřebné. Hlavní stavitelkou tohoto světa je přirozenost, pod kterou Komenský rozumí sílu, kterou Bůh vložil do stvoření a která je všemu na světě vrozená. Vrcholem všeho stvoření je člověk jakožto obraz Boha. Řízení tohoto světa se děje prostřednictvím člověka (lidské mysli), andělů a Boží prozřetelnosti. Pádem člověka došlo k destituci, ale již v tomto momentu je obsažen zárodek restituce, která tak před člověka staví náročný úkol. Napravení tohoto světa je totiž především v rukou člověka a základem toho je jeho svobodná vůle; to nejcennější, co člověk od Boha dostal. Patočka k tomu říká: „Disharmonii světa, způsobenou proniknutím vlastní vůle, svévole, zla, má napravit člověk svobodným vzdáním se vlastní vůle, postupným, ale posléze dokonalým zavedením harmonie do světa.“⁸² Tento úkol vytváří další tři světy, které jsou už vzestupné a směřují zpět k Bohu a ke světu věčnému – svět práce, svět mravní (společenský) a svět duchovní.

Prvním vzestupným světem je svět lidské dovednosti, činnosti a práce. Základními principy jsou teorie (napodobení), praxe (přetváření) a chrese (užívání) a vycházejí z toho, že člověku byla odevzdána vláda nad stvořením. Při rozumném užívání podle zákonů vložených Bohem může člověk ovládat věci k životnímu užitku. Celý svět slouží k úplnému přetvoření až k dokonalosti.

Dalším v pořadí je svět mravní. Ten se týká vztahů mezi lidmi. Principy tu jsou vzájemné závazky, vzájemné služby, vzájemný prospěch a předpokladem stejnost lidské přirozenosti. Rozumné uspořádání mezi lidmi je možné pouze tehdy, když člověk nejdříve ovládá sám sebe. Základem je proto znalost sebe samého, mravní nezávislost a sebeovládání. Komenský v této kapitole ukazuje nejen vztahy morální, ale i politické a

⁸¹ Komenský, J. A. Obecná porada o nápravě věcí lidských. I. svazek. 1992, s. 300.

⁸² Patočka, J. Komeniologické studie II. 1998, s. 186-7.

ekonomické a postupně prochází jednotlivé stupně tohoto světa (od jednotlivého člověka přes rodinu a školu až po řízení obce a státu).

Sedmým světem v pořadí je svět duchovní, jenž se zaobírá vztahem mezi člověkem a Bohem. Nejvyšším uměním tu je náboženství se základními principy vírou, nadějí a láskou. Obnova porušeného náboženství, čili nové navázání pouta mezi Bohem a lidmi se děje prostřednictvím Krista, který se stává hlavní silou dovršení tohoto světa.

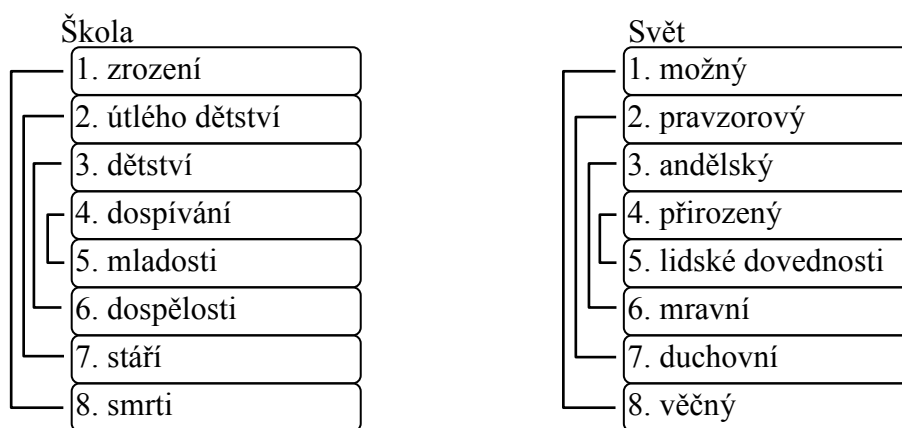
Posledním světem je svět věčný („hlubina, jež do sebe pojímá všechny světy předešlé“). Je to svět dokonalý, kdy vše je opět spojeno s Bohem. Základní Komenského principy vědět – chtít – moci se tu mění na zřízení, užívání a radost. Tato část je zároveň nejméně rozpracována.

Plody pansofického uvažování uvádí Komenský v závěrečném oddílu Pansofie. Prvním je všestranné poznání sebe sama (panautognosia), dalším je naprostá svoboda člověka, kdy každý je sám sobě zákonem (panautonomia). Plné zvládnutí sebe samého (panautokrateia) přechází v soběstačnost a všestrannou spokojenost se sebou samým (panautarkeia). Dalšími plody jsou již výše zmíněné Pampaedia, Panglottia a Panorthosia. Vrcholem je sjednocení všeho ve všem, všejednota (panhenosia).

Jelikož jsme mohli vidět, že člověk je v Komenského pojetí aktivní bytostí, která se podílí na vývoji celého světa, je nutné, aby k tomuto pochopení byl vychováván. Jak říká Patočka: „Proto výchova v pravém smyslu slova je toto uvedení člověka do světového celku, aby spolupracoval na jeho sjednocení, usmíření a harmonii.“⁸³ Podíváme se tedy na Komenského pojetí výchovy. V Obecné poradě je zasazena do nejširších kontextů (netýká se jí tedy pouze Pampaedia) a vychází z pojetí člověka a jeho postavení ve světě popsaném v Pansofii. Můžeme to vidět na jednotlivých etapách výchovy, které Komenský v Pampaedii nazývá školami. Ty určitým způsobem odpovídají jednotlivým vrstvám světa. Graficky vypadá situace následovně:⁸⁴

⁸³ Patočka, J. Komeniologické studie II. 1998, s. 196.

⁸⁴ Komenský, J. A. Obecná porada o nápravě věcí lidských. III. svazek. 1992, s. 143.



A nyní k samotnému vymezení výchovy a jejích předpokladů. Člověk je pro Komenského nejvznešenější stvoření Boží, vrchol všeho stvoření vytvořený k obrazu Božimu a opravdovým člověkem se stává až výchovou. Celý jeho pozemský život slouží k tomu, aby se zdokonaloval a zušlechtil pro život věčný. Obraz Boží se promítá ve třech schopnostech či mohutnostech lidské duše a její přirozenosti. První je rozum neboli schopnost pochopit věci na tomto světě, druhá je schopnost mezi věcmi volit (vůle) a třetí na ně působit (výkonné schopnosti). Hlavní snahou rozumu je touha po pravdě a poznání věcí, z ní se rodí moudrost a v oblasti lidské činnosti ji odpovídá filosofie. U vůle je předmětem touhy Bůh jakožto nejvyšší dobro a člověk skrz ni rozvíjí zbožnost. Oblastí lidské činnosti tu je náboženství, jehož cílem je přízeň Boží. A konečně u schopnosti konat je člověk veden touhou tvořit, čímž upravuje vztahy k lidem a k sobě a rozvíjí mravnost. To vše se děje v politice, jejímž cílem je „svornost lidské společnosti, abychom všichni žili svorně, v dobrotě a pokojně, jeden druhému aby nijak neškodil a všichni si navzájem pomáhali a utěšovali se.“⁸⁵ Vpravdě lidskými věcmi tak jsou „moudrost mysli, zbožnost srdce a klid životní (mravnost)“⁸⁶ a člověk se teprve pění o ně a jejich harmonickým rozvíjením může stát opravdově člověkem.

Tím bychom měli vytyčenu nápravu jednotlivého člověka prostřednictvím výchovy, ale Komenskému jde v Poradě o mnohem víc a výchova jednotlivého člověka je mu pouze prvním krokem na cestě za nápravou všeobecnou. Ta spočívá na principu všichni – všechno – všestranně (omnes – omnia – omnino), což v oblasti cílů výchovy znamená, že nápravy by měli dosáhnout všichni. Komenský vychází z předpokladu, že lidská přirozenost, jak jsme si ji ukázali, je u všech tatáž.

Všichni mohou zároveň poznat všechno – tím se dostáváme k obsahu nápravy. K poznání všeho je zapotřebí světlo rozumu, což Komenský vysvětluje slovy: „Lidská

⁸⁵ Komenský, J. A. Obecná porada o nápravě věcí lidských. I. svazek. 1992, s. 83-84.

⁸⁶ Tamtéž, s. 84.

přirozenost totiž byla vytvořena tak, že první kořen veškerého jejího konání, ať dobrého či špatného, je v rozumu. Vždyť údy svým pohybem vykonávají vše, co jim vládkyně Vůle poroučí. Vládkyně ovšem poroučí podle toho, jak se rozhodne, rozhodne se podle toho, jak si zvolí, zvolí si podle toho, jak rozumí... Pramenem našich tužeb i našeho konání je tedy ve skutečnosti rozum. Proto je skutečně třeba vyčistit především tento pramen, toužíme-li po tom, aby se nám z něj řinuly čisté potůčky našich tužeb a pak i skutků.⁸⁷

K tomu, aby rozum správně poznával, je třeba neustálého učení v tomto světě (škole Boží moudrosti). Bůh nám opatřil celkem tři zdroje světla, které postačují k veškerému našemu poznání. Prvním z nich je vnější svět jako ukázka a dílna Božích výtvorů, druhým je naše vlastní mysl a třetím je slovo Boží. Těmto třem zdrojům pak odpovídají tři nástroje, kterými můžeme jednotlivé oblasti „vidět“. Nástrojem k pozorování vnějšího světa jsou naše smysly, svou mysl můžeme pozorovat rozumem a k uchopení zjeveného slova Božího nám byla dána víra. Vedle toho Komenský ukazuje i způsob (metodu) poznávání. První metodou je metoda srovnávací (synkritická), jejíž princip spočívá v tom, že věci, které nelze vidět, můžeme sledovat na něčem podobném, což v duchu Komenského panharmonie znamená vidět skryté věci ve svých obrazech, ve svých účincích či v účincích svých účinků. Druhou metodou je metoda rozkladu (analytická), kdy můžeme sledovat části, které jsou ukryty v celku. Třetí metodou pak je metoda skládání (syntetická) a ta je založena na tom, že z částí můžeme poznat celek.

Poslední z triády je všestrannost nápravy, která se týká způsobů nápravy. Komenský chce, aby přinesla skutečný užitek, takže chce, „aby všechno, čemu jsou lidé učeni, nebylo něco roztržitého a částečného, nýbrž něco jednotného a celostného; něco povrchního a zdánlivého, nýbrž něco pevného a skutečného; něco trpkého a nuceného, nýbrž něco mírného a lahodného, a proto trvalého.“⁸⁸ A jestliže všichni mají být učeni prostřednictvím univerzálních škol, všemu prostřednictvím univerzálních knih, pak všestrannost si žádá univerzální učitele (všeučitele). Tím se dostáváme opět k jednotlivému člověku, který je realizátorem celé nápravy. „Ale kdo je všeučitel? Je to učitel pansofický, který umí všechny lidi vzdělávat ve všem, co přivádí k dokonalosti lidskou přirozenost, aby se lidé stali všestranně dokonalými.“⁸⁹ To znamená, že všeučiteli mohou být jen ti nejvybranější a nejschopnější, kteří znají „všechny cíle svého povolání, všechny prostředky k nim vedoucí a veškerou rozmanitost metody.“⁹⁰

⁸⁷ Tamtéž, s. 144.

⁸⁸ Komenský, J. A. Obecná porada o nápravě věcí lidských. III. svazek. 1992, s. 37.

⁸⁹ Tamtéž, s. 59.

⁹⁰ Tamtéž, s. 59.

Výchova každého jednotlivého člověka je tedy základem celé nápravy, neboť člověk se teprve usilovnou sebevýchovou může zapojit do všenápravných snah. Komenský to komentuje slovy: „Aby se sobě samému stal školou, knihou a učitelem každý, kdo se narodil člověkem, a byl přiveden k užívání rozumu.“⁹¹ Teprve při splnění tohoto předpokladu, kdy se člověk obrátí k sobě samému, se může opravdově obrátit (přiklonit) i k druhým lidem: „Aby každý byl i svému bližnímu ve vzájemném styku školou, knihou a učitelem.“⁹² Na těchto základech stojí šestá část Obecné porady Panorthosia (Všenáprava). Začíná od jednotlivců a končí nápravou celé společnosti prostřednictvím nadstátních institucí (sbor světla v oblasti vzdělání, konzistoř svatosti v oblasti náboženské a mírový soud v oblasti politické).

Přestože se v případě Obecné porady jedná o vrcholné dílo, z pohledu křesťanského *educatia*, které se Komenský celý život snažil naplňovat, napsal ještě jedno podstatnější dílo. Jednalo se o spisek *Jednoho jest potřebí* (*Unum necessarium*), který byl napsán krátce před smrtí a který svým názvem odkazuje ke Kristovým slovům. Zračí se v něm Komenského obdivuhodná víra a odpověď na otázku, co je v lidském životě nejdůležitější. Často se můžeme dočíst, že se jedná o dílo rezignujícího starce, ale vpravdě jde spíše o moudrost člověka, který se naplno odevzdává do Boží vůle a v předtuše smrti se vrací k Bohu jako prazdroji pravdy, lásky a dobra tak, jak od Něho na tento svět přišel.

6.2 Osmnácté století

V našem putování dějinným vývojem se dostáváme dál, do osmnáctého století, v němž naplno dozrál nový způsob myšlení a následkem toho i nový pohled na svět. Teprve v osmnáctém století totiž došlo k úplnému rozkladu světa viděného nábožensky. Jelikož to má velké důsledky i pro téma naší práce, přiblížíme si celou dobu trochu podrobněji.

Celé století žilo pod dojmem toho, čeho jsme se dotkli v předchozí kapitole, když jsme líčili rozdílnost pohledu u Komenského a Descarta. Descartes myšlenkově vyjádřil to, co nyní prožívalo stále více lidí, totiž jejich osamostatnění vůči světu, přírodě a Bohu. Člověk jako subjekt se už necítil součástí světa a jeho řádu, byl od světa stále více odtržen, stál proti němu. Z pohledu jednotlivého člověka šlo nyní o to, že se mohla začít naplno

⁹¹ Tamtéž, s. 42.

⁹² Tamtéž, s. 42.

vyjevovat jeho jedinečná individualita, což bychom mohli vyjádřit i tak, že člověk pomalu začínal přebírat sám za sebe úplnou odpovědnost a že od této doby záleží stále více na něm, jak s ní naloží, jaké místo ve světě zaujme, jakým směrem se vydá.

Za nejviditelnější vyjádření probíhajících změn se dá považovat obrácení zřetele v námětech umělců. Už to nejsou témata nesená náboženskou tematikou, ale spíše reálná v dnešním slova smyslu, kdy se v největší míře malují portréty, výjevy z obyčejných životních situací a také krajiny. Hlavním rysem umění bylo objevování konkrétního člověka - ne tedy člověka jako obecného pojmu (to se dělo o století dříve), nýbrž jednotlivce se všemi jeho zvláštnostmi. Ovšem tato individualita člověka s jeho jedinečným osudem se dostávala na světlo světa postupně během celého tohoto období a spíše se ukrývala. Tento proces je oním specifickým rázem rokoka, vůdčího uměleckého směru tohoto století. Celá jeho dekorativnost, výzdoba, kostýmy a převleky, to vše sloužilo jedinému cíli: vnějšímu efektu a lesku, který ono hluboce jedinečné, které se pomalu rodilo, spíše zakrýval.⁹³

Jelikož se člověk odděloval od světa a jeho řádu, zákonitě se měnil i celkový obraz o tomto světě a vůbec jeho chápání. Celý proces byl velice složitý, neboť se dotýkal všech oblastí lidského poznání a především znamenal naprosto nový a odlišný způsob myšlení. Samotné nové teorie, které nastartovaly vědecký rozvoj a vědecký pohled na svět, se však prosazovaly velice pomalu a narážely na tvrdý odpor, který vycházel již z přežitého způsobu myšlení. (Názorně to můžeme vidět na asi největší události tohoto procesu – na Koperníkově učení. Představa, že Země není středem vesmíru, do základů otřásla středověkým církevním chápáním světa. Ale ještě po dvou stoletích od jejího zveřejnění byla stále předmětem sporů a cenzura dokonce její veřejné šíření nedovolovala.) Přesto tato skutečnost nemohla nikterak zabránit tomu, aby se vědecké poznání a bádání dále nerozvíjelo a nezvyšovalo svůj vliv. Nejsilnějším argumentem se staly jasně ověřitelné metody poznání (pozorování a experiment) a největší úlohu při hroucení staré představy světa sehrálo Newtonovo dílo a jeho vědecké práce. V jeho teoriích se totiž objevují zákony všeobecné gravitace a základní principy mechaniky, které daly základ pro jednotný fyzikální pohled na svět.

Změny v chápání světa se postupem osmnáctého, ale ještě větší mírou v devatenáctém století odrazily i v životě všech lidí a vlastně začaly tvořit nové podmínky pro jejich život. Vědecká revoluce, v níž se prosazovaly objevy a poznatky ze všech oblastí, vedla k postupnému rozvoji techniky, a tak se stále více uplatňovalo především to,

⁹³ Volně dle Pijoan, J. Dějiny umění / 8. 1981, s. 25-32.

co přináší lidem užitek. (Jaký to rozdíl oproti středověkému chápání světa!) Právě tímto se naplňovala myšlenka, kterou poprvé vyslovil Angličan Francis Bacon již na počátku století sedmnáctého, že totiž okolní svět (příroda) se dá ovládnout a využít v lidský prospěch.

Přestože vnější tísnivé formy náboženství se doslova rozbily a v době osvícenství padaly všechny náboženské pravdy, sama podstata křesťanství přetrvávala stále dál a dostávala jiné formy. Můžeme si to ukázat na spisu muže, který stál na vrcholu vzdělanosti své doby. Byl to Němec Lessing a spis se jmenoval *Výchova lidského pokolení* (*Erziehung des Menschengeschlechts*).⁹⁴ Lessing se v tomto svém pozdním a vrcholném díle obrací proti hlavní tendenci a chápe se svého úkolu tak, že se snaží náboženské a zjevené pravdy převést na pravdy rozumové. Lidstvo je podle jeho spisu v dějinách vychováváno, přičemž jeho cílem je dosáhnoutí dokonalosti. Dříve než může přijmout pravdu rozumem, musí mu být zjevena. Tak bylo vyvolenému izraelskému národu, který se nacházel v jakémisi stavu dětství, zjeveno to, že je jen jeden dokonalý Bůh (§ 8-23), a izraelský národ byl tímto Bohem postupně odměnami a tresty k tomuto přesvědčení vychováván (jako dítě). Jak se vyvíjel, musely přijít další fáze (§ 53-58). Přišel Kristus, aby lidem ukázal další článek božského učení. Nejenže je jen jeden dokonalý Bůh, ale člověk je zároveň obdařen nesmrtelnou duší, která je též vychovávána k dokonalosti. (Kristus svým životem ukázal způsob takové výchovy.) Tuto zjevenou pravdu lidé nejdříve mohli přijímat pouze srdcem, ale vývoj (výchova) lidského pokolení spěje k tomu, aby se k tomuto stupni jasnosti dostal i lidský rozum. Jelikož je nemožné, aby člověk prošel všemi stupni vývoje, kterými prochází celé lidské pokolení, během jednoho života (§ 93), Lessing se v tomto spisu dostává až k názoru, že pokud má být lidská duše vychovávána k boží dokonalosti, musí člověk procházet opakovanými pozemskými životy, při nichž získává stále nové a nové zkušenosti (§ 94-100).

Postavení výchovy se od doby osvícenství dostává do jiného světla. Když jsme představovali platónskou paideu, křesťanské *educatio* a Komenského křesťanské pojetí výchovy, vždy jsme měli možnost vidět, že postavení člověka je u každé koncepce nějakým způsobem závislé na tom, co ho přesahuje, a že se od toho odvíjí i samotná podoba a cíl člověka. Podobné koncepce určují způsob myšlení, který se odráží i do lidského chování a konání. V postupně se sekularizující společnosti však podobný rozměr

⁹⁴ Dle Lessing, G. E. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. In *Gesammelte Werke*. Achter Band. 1957, s. 590-615.

není předem dán a záleží na jednotlivém člověku, jakým směrem se vydá způsob jeho myšlení (promítá se především do vztahu k sobě) a následného jednání (to se promítá především do vztahu k druhým). Z tohoto pohledu člověk dostává do rukou stále větší svobodu. Pokud se dokáže správně vztáhnout k tomu, co ho přesahuje, výchova pak zachovává rozměr, který jsme viděli u křesťanského *educatia*, platónské *paidey* či u Komenského pojetí výchovy. Otázka výchovy se tak stává v plné míře otázkou lidského nitra. V dalším průběhu práce tento problém nastíníme na konkrétních osobnostech.

7 ŽIVOT VYBRANÝCH OSOBNOSTÍ Z HLEDISKA KŘEŠŤANSKÉHO EDUCATIA

U vybraných osobností půjde o to, abychom na nich ukázali, jakým způsobem dokázaly naplňovat křesťanské educatio, resp. jak ve svém nitru dokázaly na onu absolutní výzvu odpovídat. Budeme si proto všimnout dvou věcí, jejich myšlenek, ale především jejich života. Všechny osobnosti již žili v době, v níž je mysl člověka stále více upnuta pouze k pozemským věcem a kdy podstata křesťanského educatia stále více ustupuje do pozadí.

7.1 *Jean Jacques Rousseau (1712-1778)*

První osobností je Jean Jacques Rousseau, který je nerozlučně spjat s dobou osmnáctého století a konkrétně s myšlenkovým proudem osvícenství. Jeho sepětí je ovšem velmi zajímavé, poněvadž se od obého snažil určitým způsobem distancovat. Na jeho osobnosti a jeho životních osudech zároveň můžeme velice dobře spatřit, co pro jednotlivého člověka, který byl vybaven mimořádnou citlivostí, znamenala převratná změna, která probíhala v osmnáctém století. Z tohoto důvodu se ještě jednou vrátíme k charakteristice doby a začneme pohledem na francouzskou společnost a události v ní se odehrávající. Jednak je Rousseau, ač narozen v Ženevě, s Francií nerozlučně spjat, jednak sama Francie a její kultura udávaly tón celé tehdejší Evropě, takže při pohledu na ni můžeme spatřit většinu charakteristických změn.

V předchozí kapitole jsme se dostali až ke změně v uspořádání společnosti. Můžeme tu tedy navázat. Jaká byla tehdejší společnost?⁹⁵ Její uspořádání bylo v dnešním slova smyslu tradiční a dělilo se na stavy. Od nepaměti stál v čele král jako zástupce Boha na zemi a svou vládu v té době přenechával svým ministrům. Pod ním se nacházel privilegovaný stav, kam patřilo duchovenstvo a šlechta. V rukou tohoto stavu (jejich nejvyšších představitelů) se nacházela téměř veškerá politická moc a největší bohatství a nadřazené postavení nad zbytkem obyvatelstva bylo zaštiťováno starým, takzvaně dobrým pořádkem. Tento zbytek však tvořil naprostou většinu (ve Francii kolem 97% celé populace) a příslušníci tohoto neprivilegovaného stavu představovali svým složením skupinu velice nestejně složenou. Děлил se na městské a venkovské obyvatelstvo a patřili sem řemeslníci, obchodníci, vzdělané obyvatelstvo (lékaři, právníci, učitelé), rolníci, jejich služebná vrstva (služebné, podomci, tovaryši, dělníci, nádeníci) a téměř v poslední řadě

⁹⁵ Volně dle Im Hof, U. Evropa a osvícenství. 2001, s. 15-72.

sem lze zařadit i venkovské učitele. K situaci nejnižší postavených lidí je nutno podotknout, že většina z nich nesla svůj úděl příslušníka tohoto stavu stále v boží odevzdanosti. Mimo tento obvyklý rámec se pohyboval svět umělců (malířů, sochařů, hudebníků či herců). Úplně na samém okraji společnosti se pak ocitaly etnické a náboženské menšiny, zlodějové, lupiči, a kdo se nepřidal ani k nim, stal se žebrákem.

Co se týče konkrétní historické situace ve Francii, ta se hodně odvíjela od toho, co začalo v předchozím století. Za panování Ludvíka XIV. (1643-1715) bylo totiž francouzské království mocensky jednoznačně nejsilnější v celé tehdejší Evropě a společenským zřízením a stylem vládnutí bylo vrcholem absolutismu. Ludvíkův královský dvůr vybudovaný ve Versailles se stal vzorem prakticky pro všechny ostatní panovníky. Díky tomu udávala Francie v průběhu osmnáctého století tón kultury a mravům celé Evropy a francouzština dokonce nahradila latinu a stala se jazykem literátů, diplomatů, vzdělanců a vůbec všech, kteří něco v té době znamenali. Vnitřní politická situace však nezavdávala příčinu k takové nadřazenosti. Už způsob vlády neodpovídal nově se ujímajícím představám o světě. Vládl král, jeho vůle znamenala vše, jeho moc byla opřena o novou skupinu úřednické šlechty, církev sloužila pouze k tomu, aby zajistila náboženskou uniformitu a myšlenkovou jednotu. Veškerý kulturní život, který byl králem výrazně podporován, měl sloužit pouze k tomu, aby zvýšil nádheru jeho majestátu. Navíc to vše stálo neúnosné finanční prostředky a Francii to zadlužilo, což v konečném důsledku nejvíce pocítovali ti nejméně. Jaký rozdíl oproti ostatním zemím (Anglie a Nizozemí), které revolucemi reagovaly na dobové požadavky! Změny s těmito revolucemi spojené jednak oslabily moc krále (Anglie), jednak otevřely cestu k rychlejšímu vývoji ke kapitalismu. Francie tímto postupným vývojem neprošla a ani za vlády krále Ludvíka XV. (1715-1774) se žádné podstatné změny neděly.

Přesto společenský život ve Francii (tím je zde míněna Paříž, představující hlavní kulturní centrum země) po smrti Ludvíka XIV. pozvolna začínal měnit podobu a stával se najednou volnějším, čímž se napomáhalo k postupné změně ve smýšlení lidí. Zpočátku šlo pouze o vzdělané vrstvy, ale postupně se tento duch prosazoval i v širším měřítku. Typickým pro onu dobu byly rozhovory a debaty vedené ve vyhlášených salónech, jichž se zúčastňovali aristokraté, filosofové, vědci i umělci. Konverzace byla vedena v nevázaném duchu, ostatně jako veškeré chování tehdejší vyšší společnosti, ale jejími náměty byly i problémy, které stály ve středu pozornosti své doby. Právě do těchto salónů chodili také ti, kteří později zastupovali myšlenkový proud osvícenství, jemuž Francie poskytla nejpříhodnější podmínky.

Osvícenství znamenalo úplně nový způsob myšlení, který se snažil na všech úrovních vypořádat se starým. Usilovalo o šíření nové představy o světě postavené na úplně odlišných základech. Hlavní důraz při poznání byl kladen na vlastní rozum člověka a jeho vlastní hledání pravdy – ne tedy jako dříve, kdy za hlavní autoritu v těchto věcech byly považovány především církevní spisy a mezi nimi samozřejmě Bible. Světlo rozumu mělo osvítit všechny oblasti světa a lidského života a mělo napomoci vytvořit člověka nespoutaného žádnými vnějšími autoritami. Všechno, v co se do té doby věřilo, ať to bylo dobré nebo špatné, bylo považováno za předsudky a pověry vycházející z nevědomosti, které pouze bránily člověku v jeho rozvoji a pokroku. Základem se stala svoboda myšlení, tolerance a rovnost lidí před právem a zákony. Díky těmto skutečnostem naráželo toto smýšlení v podstatě na dvě mocnosti, které představovaly starý řád a zakořeněné tradice – na světskou vládu, symbolizovanou králem, a především na duchovní, zastupovanou církví a její mocí nad myšlením většiny lidí.

Mezi osvícence patřilo plno významných jedinců. Těm nečinilo žádné potíže žít myšlenkově v nových představách. Brali je jako součást svého světového názoru (třeba Voltaire se stal důležitým rozšiřovatelem Newtonova díla) a díky tomu byla většina z nich materialisty či ateisty. Jeden z největších počinů osvícenců se týkal myšlenky Encyklopedie. Všechny předchozí spisy, které nějakým způsobem systematizovaly nové poznatky, svým obsahem a formou již nevyhovovaly a Encyklopedie se stala ztělesněním nového a vědeckého pohledu na svět. I proto se na ní podílelo plno významných jedinců, každý odborníkem ve „své“ oblasti. (Rousseau zpracovával oblast hudby a politické ekonomie.) Vydání takového díla si vyžádalo spoustu energie a desítky let a i ono naráželo na stále ještě vládnoucí ideje, které v rukou držela především církev, takže jeden čas bylo jeho vydávání přerušeno. Překážek, které se stavělo do cesty, bylo opravdu mnoho a sílu vládnoucí moci si takový Voltaire nebo Diderot nedobrovolně vyzkoušeli i na sobě, když museli strávit určitou dobu ve vězení. Voltaire musel dokonce opustit i svou rodnou Francii.⁹⁶

Do tohoto (nejen) myšlenkového ovzduší přišel ve svých devětadvaceti letech nenapravitelný snílek a tulák Jean Jacques Rousseau. Během dalších dvaceti let prošel zajímavým vývojem, na jehož konci se distancoval od osvícenců a jejich snah. Ty byly sice ušlechtilé, ale všechny čerpaly sílu pouze ze strhávání a rozdupávání starých a časem unavených pořádků. Navíc starý řád osvícencům zastupoval pouze to, co na sobě neslo onu pečeť obnošenosti a unavenosti. Rousseau nejen bořil, ale snažil se místo toho postavit

⁹⁶ Charakteristika osvícenství zpracována dle Halada, J. Osvícenství – věk rozumu. 1984.

něco nového. Přestože (nebo spíše protože?) žil ve svém vlastním světě, viděl (cítil) mnohem přesněji svou dobu a její požadavky a jeho myšlenky šly mnohem dál a hlouběji a měly v sobě i více opravdovosti. To nás však nemůže překvapit, když se trochu blíže podíváme na jeho život a na okolnosti, které ho utvářely.⁹⁷

Velmi specifické bylo už to, kde se narodil. Jeho rodištěm byla Ženeva, tehdy městský stát, jehož společenským zřízením byla republika a náboženstvím protestantismus. V dospělých letech, kdy blíže poznal život ve Francii a v Paříži, je hrdý na své rodiště a podepisoval se jako „občan ženevský“. Svou matku nikdy nepoznal (zemřela při porodu), a tak se o jeho výchovu musel starat otec, jeho teta a chůva. Díky povaze otce, která byla sice dobrosrdečná, ale příliš vznětlivá a bez smyslu pro povinnost, se jeho výchova stala velice volnou a chyběl v ní prvek kázně a řádu. Mladý Jean Jacques se brzy naučil číst a četba románů z knihovny jeho matky se stala jeho nejzamilovanější činností. Po vyčerpání tohoto pramene se vrhl na knihy, které patřily otci jeho matky, a četba to byla opravdu pozoruhodná: Bossuet, Fontenell, Moliere, Ovidius a jeho nejmilejší Plutarchos. V osmi letech jeho otec kvůli hádce s jedním kapitánem a následné žalobě uprchl bez syna ze Ženevy a Rousseauovým opatrovníkem se stal jeho strýc. Bylo rozhodnuto, že by měl získat alespoň základy vzdělání, a tak byl poslán k pastoru Lambercierovi. I zde, stejně jako doma, ho obklopovali sami přátelští a milí lidé, navíc Rousseau tu poprvé poznává venkovský život a přírodu. To vše v něm probouzelo jeho přirozené sklony a vůbec celá výchova až do tohoto věku v něm formovala základy jeho povahy: velmi citlivé až vznětlivé, plné představivosti a oddávající se snění, okouzlené volnou přírodou a nesnášející jakoukoli vnější podřízenost či náznak nesvobody.

Zároveň tato povaha bránila tomu, aby byl úspěšný v nějakém systematickém vzdělání. Všechno mu šlo těžko a pomalu, a když byl posléze dán do učení na rytectví, střetával se tu s přísným a hrubým mistrem. Dostával se s ním do konfliktů a nakonec vlivem všech okolností utekl. V šestnácti letech tak zůstal úplně sám, beze všech prostředků, naprosto nepřipraven na život, ale jediným pocitem, který ho ovládal, je pocit nezávislosti a svobody. O jeho dalším osudu rozhodlo setkání s paní de Warens, která ho nejdříve obrátila na katolickou víru a posléze se snažila najít mu nějaké zaměstnání. Jeho život však pokračoval přesně tak, jak začal. Prožíval ničím nerušené okamžiky, nemusel

⁹⁷ Životopisná data jsou opřena především o tyto knihy: Rousseau, J. J. Vyznání. 1978.; Rolland, R. Nesmrtelné stránky J. J. Rousseaua. 1948.; Mácha, K. Jean – Jacques Rouseau. 1992. Další literatura v seznamu.

myslet na budoucnost, oddával se svým zálibám, mezi něž patřily zasněné toulky přírodou a doslova potloukání mezi Francií, Švýcarskem a Itálií. Jeho pokusy nějak si vydělat na živobytí končily pravidelně neúspěchem a dalšími a dalšími cestami do jeho vysněných představ. Až teprve po boku paní de Warens, k níž ho to celou tu dobu neustále táhlo a s níž nakonec strávil velmi důvěrně další roky svého života, se pro něj sny (alespoň pro tuto chvíli) změnilly ve skutečnost, vychutnával chvíle čistého a plného štěstí a jeho život dostal řád. Dá se říci, že jí vděčil za mnohé a možná že za všechno. V této době také začínal sám studovat a nakonec získal docela slušné znalosti z oblasti literatury, filosofie, historie či přírodních věd. Vedle toho nelze zapomenout ani na hudbu, která ho odmalička uchvacovala a kterou jako jedinou se dokáže ve všech těchto letech věnovat trochu pravidelněji. Poklidný a téměř bezstarostný život pro Rousseaua skončil až tehdy, když si paní de Warens v jeho nepřítomnosti našla nového přítele a on se, zklamán a roztrpčen, rozhodl, že zkusí své štěstí v Paříži.

Přišel do ní ve svých devětadvaceti letech - bez nějakých větších zkušeností s velkou společností, beze jmění, ale zato s nevšedním osudem a citlivou vnímavostí, návrhem na nový notový zápis pomocí číslic, rukopisem své komedie *Narcis* a s doporučujícími dopisy. Díky nim se hned na začátku seznámil s několika dobře postavenými osobami, a tak měl možnost předložit svůj notový návrh Akademii věd. Zde se však nesetkal s úspěchem a jeho sny o rychlém zbohatnutí vzaly rychle za své. Ve *Vyznáních* k tomu říká: „Místo abych se oddal beznaději, klidně jsem se oddal lenosti a péči Prozřetelnosti; a chtěje jí poskytnout čas, aby vykonala své dílo, jal jsem se beze spěchu projídat těch několik louisdorů, které mi ještě zbývaly.“⁹⁸ Chodil do kaváren, do divadla, věnoval se šachu, kde opět cítil možnost něco dokázat, a navštěvoval své nové přátele. Díky nim se vzápětí dostal do vyhlášených pařížských salónů. V nich byl shledáván zajímavým a neokoukaným. Svou povahou a celým svým založením se však do těchto kruhů, kde vládnu přejemnělé mravy, vybrané způsoby chování, ozdobná řeč, pravý stav věcí ukryt pod pláštěm náznaek, narážek a ironie, příliš nehodil. Jenže on sám to ještě takto nevnímal. Vždyť všechno to bylo tak nové a skýtalo naději v slibnou budoucnost. První příležitost se naskytla, když byl díky přízni u žen doporučen jako sekretář na francouzské velvyslanectví v Benátkách. Jenže toto zaměstnání nebylo pro Rousseauovu povahu to pravé, ačkoli on sám stále žil v pyšných představách o společenském vzestupu, a po neshodách s velvyslancem odešel zpět do Paříže, cítíc, že byl v této roztržce v právu. Spravedlnosti se však nedovolal, a tak se poprvé v osobní záporné

⁹⁸ Rousseau, J. J. *Vyznání*. 1978, s. 243.

zkušenosti setkal blíže s tehdejšími společenskými zřízeními. Odtud chtěl žít nezávisle a byl si jist, že tentokrát prorazí jako hudebník. I v této oblasti, jejímž centrem byl samotný královský dvůr, však panovaly určitá nepsaná pravidla a bez známostí bylo velice těžké, ba nemožné prorazit - navíc jeho talent byl spíše prostřední. Zpočátku to vypadalo, že bude mít úspěch, když ho vévoda de Richelieu ujistil, že jeho operu *Galantní múzy* (1743) dá provést ve Versailles. Oficiální představitel pařížské hudby Jean Philippe Rameau se však postaral o to, aby se představení nakonec neuskutečnilo. Neuspěl ani se svou komedií *Narcis* a tyto neúspěchy ho pro tuto chvíli zbavily odvahy a touhy po vzestupu. Přesto díky tomu všemu získal další cenné zkušenosti.

Jeho aktivity se komponováním nevyčerpávaly. Důležité byly i jeho styky a přátelství s budoucími osvícenci a z nich především to s Diderotem. Díky němu se seznámil se světem literatury a filosofie a posléze objevil svůj pravý talent. Když byl Diderot vězněn kousek za Paříží, navštívil ho a cestu tam si krátil čtením. Tak se mu dostal do rukou časopis *Mercure de France* (psal se rok 1749) a v něm narazil na otázku dijonské Akademie, zda pokrok ve vědách a v umění přispěl k zhoršení či k zdokonalení mravů. Rousseauův duch „je pojednou oslněn tisícerým světlem, spleť živých myšlenek na něj zaútočí, zalyká se jimi. Klesne pod strom v aleji a stráví tam půl hodiny ve víru citů. V tom okamžiku uvidí jiný svět a stane se jiným člověkem.“⁹⁹ Vše, co do té doby prožil, vypadalo v tomto světle jako příprava, celá léta jako by dozával k této události. Práce, kterou napsal, v sobě obsahovala zárodky jeho pozdějších děl o člověku a kritice soudobé společnosti. Sám později přiznal, že nemá příliš valnou kvalitu; přesto získala první cenu, čímž mu dodala potřebnou sebedůvěru pro další rozvíjení jeho myšlenek. Nedosti na tom, krátce poté vážně onemocněl a lékaři mu neslibovali víc než půl roku života. Tato vážná chvíle jeho života ho přivedla k myšlence, že musí změnit svůj život a sladit zastávané zásady se svým postavením. Navždy se vzdal „jakéhokoli pomyšlení na úspěch a vzestup“¹⁰⁰ a rozhodl se žít nezávisle na veřejném mínění a v chudobě, takže vyměnil místo pokladníka u hlavního výběrčího daní za opisovače not. Změnil i svou vizáž a způsob oblékání. Tato rozhodnutí vytvořila vzdálenost mezi ním a jeho přáteli, kteří bojovali proti stávajícímu společenskému zřízení jen literárně či v rozhovorech a jeho příklad jim spíše vadil, nemluvě o ostatních více či méně urozených lidech ze salónů. Jeho reforma pro ně byla nepochopitelná a moc jí nerozuměli.

⁹⁹ Mácha, K. Jean – Jacques Rousseau. 1992, s. 44.

¹⁰⁰ Rousseau, J. J. Vyznání. 1978, s. 304.

Čím dále postupujeme v jeho životě, tím více se ocitáme ve víru paradoxů, rozporů a nedůsledností. Rousseau měl vždy nejvíce rád samotu a přírodu a všechny jeho snahy, i když toužil po úspěchu, byly vlastně vedeny především touto touhou. Jenže jeho přání žít nezávisle narážela na jeho rodící se literární známost a každý ho nyní chtěl poznat a vidět. Navíc sám tomu napomáhal tím, že se vrátil ke komponování. Napsal operu Vesnický věštec (1752), která se setkala s takovým úspěchem, že byla hrána u královského dvora. Po představení ho pozval samotný král, aby mu nabídl penzi za jeho zdařilou práci. Odmítl, čímž se v očích veřejnosti stal ještě mnohem zajímavějším, a jeho snahy o nezávislost tak vzaly úplně za své. Nesmíme zapomenout ani na jeho osobní život, poněvadž se v něm vyskytoval ten největší rozpor. Ještě v době své první tvůrčí hudební periody se seznámil s Terezou Le Vasseurovou, která se stala jeho životní družkou. Když se jim narodilo dítě, dal ho do nalezince – ve společnosti, v níž se pohyboval, když nenavštěvoval salóny, to tehdy nebyl vůbec ojedinělý jev. Totéž později udělal i s dalšími čtyřmi dětmi. Tento svůj čin se snažil ospravedlnit všemožnými důvody, ale nakonec, když už bylo pozdě, přece jen došel k poznání své chyby a zanechal to v něm bolestné výčitky. V podobném duchu by se dalo dále pokračovat, neboť ať v jeho minulosti či později v budoucnosti se objevovalo plno krajností. Téměř všechny vycházely z toho, že Rousseau byl sám k sobě neuvěřitelně slabý a asi jiný ani nemohl být. Sice v sobě měl „nezkrotného ducha svobody, kterého si nic nedovedlo podrobit“¹⁰¹, ale o něm Rousseau v jednom dopise psal, že „tento duch svobody má ostatně původ spíše v lenosti než v pýše; ale je to lenost neuvěřitelná; všechno jí děsí; nejběžnější povinnosti občanského života jsou jí nesnesitelné; slovo, které nutno vyřknout, dopis, který musí být napsán, návštěva, kterou je třeba vykonat, to vše, jakmile je to nezbytné, je mi utrpením...“¹⁰²

Jeho celý další život byl úzce spjat s jeho spisovatelskou činností. Svými literárními počiny (Rozpravou o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi z roku 1753, ale spíše Dopisem o francouzské hudbě z téhož roku a především Dopisem d’Alembertovi o divadlech, který napsal až v r. 1758 ve své samotě) si proti sobě poštvál nejen své dosavadní přátele a veřejné mínění, ale nadobro se rozešel s osvícenci a jejich snahami. Všechny spory a rozepře povětšinou vycházely ze vzájemného nepochopení, neboť Rousseau ve svých dílech vycházel z jiných předpokladů. Těmi se budeme zabývat v následující části. Lišil se i způsob jeho života, takže když dostal možnost vzdálit se z Paříže do samoty, využil ji. To jsme se ocitli v roce 1756. Od té doby se snažil žít

¹⁰¹ Rolland, R. Nesmrtelné stránky J. J. Rousseaua. 1947, s. 21.

¹⁰² Tamtéž, s. 21.

samotářským a nezávislým životem, co nejdál od víru společenského dění, čímž se naprosto izoloval od okolního světa. Jeho spisy, jeho způsob života či chování, ale také nevraživost ostatních lidí vycházející z nepochopení se však postaraly o to, aby ani ve své samotě nenalezl nikdy klid. Poté, co na něj byl vydán zatykač kvůli jeho knize *Emil* (1761), se dá říci, že po celý zbytek života byl vlastně na jednom velkém útěku - před lidmi, před velkou společností, ale hlavně před sebou... Dalšími osudy tohoto útěku se už zabývat nebudeme a navíc obraz o jeho osobnosti už máme dostatečný.

Na Rousseovi si můžeme díky jeho životním protikladům a rozporům ukázat, jakým způsobem se může rozevřít propast mezi lidským jednáním a myšlenkami. Nyní tedy přejdeme k jeho způsobu myšlení a jeho snahám na poli spisovatelském. Ty se ve své podstatě dost odlišovaly od klasických osvícenských snah, jak jsme si je představili. Jestliže osvícenci útočili na předsudky a nešvary, které pocházely ze starého vidění světa, pak Rousseau, čím více tyto snahy poznával, tím více útočil na samotné osvícence. Nesdílel jejich nadšení ve víru rozumu, resp. napadal „osvícenský“ rozum. Nevěřil tomu, že s pomocí tohoto rozumu lze vyvrátit všechny staré předsudky a následně vybudovat lepší svět. Navíc ani nevěřil v moc poznání, které nám přináší věda. V *Dopisu d'Alambertovi o divadlech* o tom píše: „... v tomto století, kde pod jménem filosofie tak hrdě panují předsudky a omyl, uzavřeli lidé, ohlupení jalovým věděním, svého ducha hlasu rozumu a své srdce hlasu přírody.“¹⁰³

U něho byla snaha o změnu vedena skrze jednotlivce, skrze jeho jedinečnost, která je ukryta v jeho nitru. Tudíž vyzdvihoval citovou stránku u člověka – to ona je u každého jedinečná. Navíc oproti většině osvícenců měl Rousseau tu výhodu, že život tehdejší (možno říci celé) společnosti a její zřízení poznal z vlastních zkušeností, jak jsme se o tom mohli přesvědčit v líčení jeho životních osudů. Při svých bezstarostných cestách v mládí poznal život chudé části obyvatelstva a později v Paříži i život „velké“ společnosti, postavené na „jakémisi zdánlivém řádu, který ve skutečnosti jakýkoli řád ruší a který sankcí veřejné autority jen podporuje utiskování slabých a nespravedlnost silných.“¹⁰⁴ Ten kontrast a ta nerovnost na něho velice působily a nechávaly v něm uzrát přesvědčení o rovnosti všech lidí. Viděl však i ještě něco jiného. Od útlého mládí určován svým vlastním hlasem a svým vnitřním světem cítil, že člověk je svým založením dobrý. Jaké překvapení ho tedy čekalo v pařížské vyšší společnosti, kde se každý člověk schovával, navlékal nejrůznější masky a svou opravdovou tvář nikdy neukazoval. Pro tyto lidi právě toto byl

¹⁰³ Veselý, J. *Jean Jacques Rousseau a problém „preromantismu“*. 1985, s. 22.

¹⁰⁴ Rousseau, J. J. *Vyznání*. 1978, s. 276.

způsob života (navíc určován dobou, jak bylo řečeno výše), ale na Rousseaua to působilo, třebaže si to zpočátku nechtěl plně přiznat, negativně. Z těchto všech zkušeností pak vzešly jeho spisy. Rousseau přemýšlel především o společnosti a jeho charakteristickým rysem bylo to, že se vždy snažil vycházet z prvotních příčin, resp. se je snažil nacházet.

Současná lidská společnost je špatná, ale člověk sám o sobě je dobrý – tak mezi těmito mantinely se pohybovaly prakticky všechny myšlenky jeho díla. Pokusíme se je naznačit, přičemž nám půjde o vyjádření hlavního Rousseauova záměru. Co se týče první myšlenky, ta má dvě roviny. Rousseau jednu líčí ve své Rozpravě o vědách a uměních, v níž ukazuje, že za porušeností mravů tehdejší společnosti stojí vzrůstající rozvoj věd a umění. Další rovina se týká celkového společenského uspořádání té doby, lépe řečeno velkých nerovností mezi jednotlivými stavy, kdy všechny výsady jsou v rukou hrstky bohatých na úkor většiny bezprávných a chudých.

Druhou myšlenku o přirozenosti člověka (nyní bychom nejspíše řekli o bytostném určení) můžeme nalézt rozpracovanou v jeho druhé Rozpravě o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. Snaží se ji uchopit tak, že ukazuje člověka v přirozeném stavu – předtím než vstoupil do dějin. Tento stav, byť hypotetický, je důležité poznat proto, „abychom správně posoudili svůj nynější stav“¹⁰⁵, který je výsledkem historického vývoje a který nás dle Rousseaua vzdálil od našeho pravého určení. Člověk v přirozeném stavu (jakýsi osamělý divoch) žije v sobě a pouze přítomností, jeho přání nepřesahují jeho potřeby a je přirozeně dobrý (ne tedy ve smyslu mravním). Všichni lidé jsou si v tomto stavu rovni. Nerovnost začíná životem společenským a tento začíná soukromým majetkem.¹⁰⁶ Právě s rozvojem společnosti, kdy se člověk začíná vztahovat k druhým lidem, vstupuje do hry i mravní stránka. Rousseau pak ukazuje, jak se člověk ve společenském stavu vzdaluje svému pravému určení a jaký obrovský rozdíl se mezi oběma stavy nachází.

Toto všechno neznamená, že by se Rousseau chtěl vrátit k jakýmsi počátečním stavům lidstva. Pouze se snaží ukázat prvé příčiny těchto věcí vzhledem k stavu, v němž žije a který považuje za neutěšený. Navíc také ukazuje společenství, kde k takovému vzdálení od „přirozenosti“ nedocházelo (např. obraz starověké Sparty). Jde mu tedy spíše o nalezení něčeho lepšího, než je tehdejší společenské zřízení. Ve spisu O společenské smlouvě chce „nalézt takovou formu sdružení, které by společnou silou bránilo a ochraňovalo osobu a majetek každého člena, v němž by každý poslouchal jenom sebe

¹⁰⁵ Rousseau, J. J. Rozpravy. 1989, s. 78.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 115.

samého, i když se sloučí se všemi, a zůstal svobodným jako dříve.“¹⁰⁷ Rousseau si byl zároveň vědom, že všechny snahy o změnu k lepšímu stojí a padají s mravní úrovní jednotlivých lidí. A jelikož se podle něj každý člověk rodí dobrý (opět ne ve smyslu mravním), je to zcela zákonitě způsob výchovy, který určuje to, jakým se člověk stane. Ve svých myšlenkách však výchově takovýto význam většinou výslovně nedával, neboť tento námět jeho „zálibám zrovna nevyhovoval“¹⁰⁸. U zrodu toho, že nakonec spatřil světlo světa jeho slavný román o výchově Emil, stálo přátelství k paní de Chenonceaux, která Rousseaua poprosila, aby navrhl výchovný systém pro jejího syna. A teprve s přemýšlením nad tímto dílem si Rousseau ujasňoval a upřesňoval významnost výchovy pro člověka. I tady můžeme vidět obrovský rozpor. Rousseau napsal něco, v čem zpočátku ani neměl zalíbení.

Jak tedy vnímal výchovu? Je mu nadřazena nad vzdělání a chápe ji jako nejvyšší umění, které má zaručit, aby se člověk stal opravdovým člověkem, aby vyplnil své bytostné poslání. Jako první ve své době takovým důrazem položil hlavní důraz na dítě a jeho svět – podařilo se mu objevit dětskou duši. Ta je plně odkázána na dospělé (rodiče), neboť dítě se rodí slabé a bezmocné. Výchova ve shodě s dětskou přirozeností mu je přirozenou (svobodnou) výchovou. Celá tato výchova je možná pouze tehdy, když vychovatel dokonale tuto přirozenost zná a dokáže vytvářet takové podmínky, které zaručují správný vývoj. Celý proces jakoby vede, řídí a nastavuje, ale to je možné pouze tehdy, když dokáže z tohoto procesu úplně vyloučit sebe, svou osobnost tím, že ji dá plně do služby výchovy. Je jasné, že to na vychovatele klade velké nároky, resp. to předpokládá, že je sám vychován.¹⁰⁹ Tak by se ve stručnosti daly shrnout hlavní zásady jeho myšlenek o výchově. Osvětleme si je a podívejme se na ně trochu blíže.

K tomu, aby vyjádřil a odůvodnil své představy o výchově, používal Rousseau myšlenky a pojmy, které jsou často krajně vyhraněné či plné rozporů a paradoxů. Jeden druh těchto nesrovnalostí vychází ze samotné řeči a její bohatosti. Sám k tomu říká toto: „Při svém spisování stokrát jsem poznamenal, že jest nemožno při díle obšírném, dáti vždycky témuž slovu týž smysl. Není žádné řeči dosti bohaté, aby nám podala tolik významův, obrátův a rčení, kolik mohou míti naše myšlenky modifikací.“¹¹⁰ Další a druhý

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 227.

¹⁰⁸ Rousseau, J. J. Vyznání. 1978, s. 342.

¹⁰⁹ Výchova ve shodě s dětskou přirozeností byla samozřejmě i u Komenského, ale teprve v osmnáctém století se „objevení dítěte“ stalo něčím nanejvýš aktuálním a univerzálním. Jinak vše, co můžeme najít v oblasti výchovy u Rousseaua, se objevuje (a mnohem propracovaněji) i v Komenského myšlenkách. (Srov. k tomu např. Komenského Informatorium. In Komenský, J. A. Didaktické spisy. 1954, s. 301-349.)

¹¹⁰ Rousseau, J. J. Emil. 1907, s. 139.

druh nesrovnalostí je pak těsně spjat s jeho vnímáním člověka a světa, a tudíž s jeho osobními zkušenostmi a s jeho životem, který jsme si již nastínili. Jako příklad této nesrovnalosti můžeme uvést nejzásadnější z nich, totiž tu, která se týká celé koncepce díla a vůbec toho, že dosáhlo takového rozsahu. Svého Emila nechá Rousseau vychovávat jedním vychovatelem (sebou), ale jinak má představu naprosto odlišnou. Základem výchovy mu je rodina a manželství má za „první a nejsvětější zařízení přírody“¹¹¹. Taktéž vyzdvihuje úlohu matky, když hned v úvodu zvolává: „K tobě se obracím, něžná a opatrná matko, která jsi dovedla vzdáliti se z veliké cesty a chrániti rostoucí stromek od nárazů mínění lidských! Pěstuj, zalévej mladou květinu než uvadne; plody její budou jedenkráte tvojí rozkoší. Utvoř záhy ohradu kolem duše děcka svého; jiný může vyznačiti její objem, hradbu vystavěti však máš ty sama!“¹¹² A o otci, pravém učiteli dítěte, říká: „Plodí-li a živí-li otec děti, plní tím jen jednu třetinu svých povinností. Jest povinen dáti svému rodu lidi, jest povinen dáti společnosti lidí společenské, jest povinen dáti státu občany.“¹¹³ Právě z pasáží úvodu jeho díla jsou velice silně cítit jeho osobní zkušenosti a to, že věděl velice dobře, o jaké povinnosti se ve svém vlastním životě připravil; jako by mu všechna tato slova diktovala jeho vina. Když si uvědomíme, že celému dílu věnoval přes jedenáct let (osm let o něm přemýšlel, další tři pak sepisoval), dá se říci, že si tím vynahrazoval výchovu svých vlastních dětí. V tom leží ony pravé příčiny, bez nichž by jeho úvahy o výchově asi nikdy nedostaly takovou formu – vždyť Rousseau původně počítal s tím, že mu jeho zápisky zaberou několik stránek. Navíc můžeme ještě dodat, že postupem času se mu práce na tomto díle stala nejmilejší činností.

Zůstaňme ještě chvíli u jeho života a výchovy. Rousseau měl své vlastní zkušenosti i s vychovatelstvím, když ještě před odchodem do Paříže zastával v Lyonu místo domácího učitele. Tam poznal, že k této práci nemá nadání a ve svých Vyznáních o tom píše: „Pokud se všechno dařilo, byl jsem učiněný anděl; ale když se věci nedařily, stával se ze mě ďábel... Všechny své chyby jsem viděl, cítil jsem je; studoval jsem myšlení žáků, vnikal jsem do něho velmi důkladně. Ale co mi bylo platné, že jsem rozpoznal nemoc, když jsem na ni nenašel lék? I když jsem do všeho vníkl, přece jsem ničemu nezabránil, v ničem jsem neuspěl a vše, co jsem dělal, bylo přesně to, co jsem dělat neměl.“¹¹⁴ Již někde tady jsou počátky toho, co později v Emilovi vyjadřuje slovy: „Jsem příliš proniknut velikostí povinností vychovatelových a cítím příliš svou neschopnost, než abych mohl někdy přijati

¹¹¹ Tamtéž, s. 337.

¹¹² Tamtéž, s. 49-50.

¹¹³ Tamtéž, s. 64.

¹¹⁴ Rousseau, J. J. Vyznání. 1978. s. 230-231.

podobný úřad... Nemoha vykonati úlohu užitečnější, pokusím se alespoň o snadnější: po příkladu tolika jiných nepřiložím ruky své k dílu, nýbrž k péru a místo abych konal, čeho třeba, vynasnažím se to vylíčiti.“¹¹⁵

Nejdříve se pojďme podívat na celkový rámec myšlení, z něhož Rousseau vychází. Nejlépe je vyjádřen v jeho „Vyznání víry savojského vikáře“ (součást čtvrté knihy Emila). V jeho době se otázky kolem náboženství redukovaly na otázky církevní. Církev v tehdejší době, jak už bylo naznačeno, měla velký vliv nad smýšlením lidí a držela ho ani ne tak v nevědomosti jako spíše v poslušnosti. Celé církevní učení, jak je lidu předkládáno, Rousseau zavrhuje, neboť podle něj brzdí lidský rozvoj a člověk jeho přijetím ztrácí možnost nalézat pravdu sám. Tímto vlastně stojí na jedné straně s osvícenskými filosofy, ale na rozdíl od většiny z nich náboženství (v tomto případě křesťanství) jako takové neodmítá a považuje ho za základní lidskou potřebu. O cíli výchovy („stát se člověkem“) přemýšlí tedy v co nejširším rámci a výchova (pedagogika), filosofie či náboženství se v jeho myšlení prolínají a tvoří nerozlučný svazek, čímž jde také proti duchu své doby.

Své úvahy začíná od sebe. Kdo je pro něho člověk? Tuto otázku může zodpovědět teprve tehdy, když pozná nástroj, kterého chce k jeho odpovědi použít. První, co vidí, je skutečnost, že člověk je a má smysly, kterými přijímá dojmy (vnější i vnitřní). To v něm vytváří pocity. To jsou pochody vnitřní a není v jeho moci, aby je vzbudil nebo zničil. Tím je bytostí cítící a trpnou. Pocity však může porovnávat a posuzovat a tím je bytostí rozumovou a činnou.

Poté se začíná ohlížet kolem sebe. Vše, co pozoruje mimo sebe, nazývá hmotou a dostává se k tomu, že první příčiny pohybu v ní neleží. Věří tedy, že jakási vůle pohybuje světem a oživuje přírodu (jeho první článek víry). Zároveň hmota, která se pohybuje dle určitých zákonů, ukazuje na rozum (druhý článek víry) a bytost, která toho všeho je příčinou, nazývá Bohem. S ním spojuje představu svrchované moci, dobra a spravedlnosti. Po těchto úvahách se opět obrací k sobě a zkoumá, jaké místo zaujímá člověk ve světovém pořádku. Člověk je dle něho vrcholem stvoření, neboť jako jediný je nadán rozumem a vůlí. Tato úvaha ho však nečiní hrdým, ale spíše velice pohnutým, neboť toto postavení není jeho výsledkem, ale opět ukazuje na nejvyšší bytost.

Při opětovném pohledu na okolní svět, vidí pořádek a harmonii v přírodě, ale nepořádek a zmatek v pokolení lidském. To ho přivádí k přemýšlení o lidské přirozenosti. V ní odkrývá dva principy, přičemž „jeden povznáší ke studiu věčných pravd, k lásce spravedlnosti a krásy mravní, kdežto druhý ho snižuje k jeho osobě, uvádí v porobu smyslů

¹¹⁵ Rousseau, J. J. Emil. 1907, s. 65.

a ve vášně.¹¹⁶ Čím více o věci přemýšlí, tím více však poznává, že člověk má sice tělo, ale to nemůže být činné samo sebou. Jest to on sám (jeho duše), co ho činí bytostí činnou. Popisuje to slovy: „...jest něco v tobě, co hledí zlomit pouta svírající: prostor není tvým měřítkem, vesmír všecek není pro tebe dosti velikým. Tvé pocity, tvé tužby, tvůj nepokoj i tvá hrdost, všechno to má jiný princip než toto bídné tělo, ve kterém se cítíš uvězněna.“¹¹⁷ Zároveň s tím v hloubi lidského srdce nachází vrozený princip spravedlnosti a ctnosti, který nazývá svědomím. Lidská vůle, která je neodvislá od smyslů (od těla), má možnost volit si skrze tento hlas svého svědomí dobro, což je pro Rousseau podstata svobody. Člověk je tedy svoboděn ve svých činech a oživen takto bytostí nehmotnou - to je třetí a poslední článek jeho víry.

Můžeme proto říci, že svědomím člověk miluje dobro, rozumem ho může poznávat a svobodnou vůlí ho konat. V těchto slovech vidí Rousseau štěstí člověka a celá jeho výchova směřuje k tomuto cíli.

Koncepce Emila vychází z toho, co tu bylo už naznačeno a co vychází z odlišnosti mezi stavem přirozeným a společenským. Zopakujme si to. Rousseauovi jde o výchovu přirozeného člověka, který není ničím podmíněn, dostává sám sobě a žije neustále sám v sobě. Na druhou stranu člověk ve společenském stavu je touto (špatnou) společností určován a neustále se v něm střetává hlas přírody (řekněme svědomí) a hlas lidí z této společnosti, takže člověk je neustále vyváděn ze své vlastní osoby. Na tyto myšlenky se vztahuje první věta celé knihy: „Všechno jest dobré, jak to vyšlo z rukou Původce světa, vše kazí se pod rukama lidskýma.“¹¹⁸ Proto chce Rousseau ve svém spise ukázat právě člověka přirozeného. Opět tu nelze než zdůraznit, že ten pro něho znamená pouze jakési označení. Podstatu svých představ vyjadřuje v samotném Emilovi nejlépe asi takto: „Avšak uvažte nejprvé, že chceme-li vychovati člověka přirozeného, nejedná se proto již o to, abychom z něho učinili divocha a zahnali do hlubin lesů, nýbrž dostačí, aby uprostřed víru společenského nedal se uchvátiti ani vášněmi, ani domněnkami lidskými, aby viděl svými vlastníma očima, aby cítil svým vlastním srdcem, aby ho neovládala žádná autorita kromě jeho vlastního rozumu.“¹¹⁹

Prvotní, co by každá výchova měla zaručit, je tedy to, aby se člověk stal opravdu člověkem, aby dokázal naplnit své bytostné poslání: „Až vyjde z rukou mých, přiznávám se, nebude ani úředníkem, ani vojínem, ani knězem: bude přede vším člověkem: bude

¹¹⁶ Tamtéž, s. 351.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 353.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 49.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 323.

v případě potřeby tím, čím má být člověk kterýkoliv.“¹²⁰ Rousseau nám v průběhu celého díla předkládá jakýsi obraz tohoto ideálu a způsob, v jehož duchu ho lze naplňovat. Zároveň si uvědomuje, že on sám nemůže říci, že by přesně věděl, co má ve výchově činit vychovatel, ale je přesvědčen, že pouze pozoruje dítě, jeho způsob vidění, myšlení či cítění a jeho opravdové potřeby, které jsou tak odlišné od světa dospělých.

Dostáváme se tak konečně k samotné výchově dítěte. Když zatím pomineme to, že jeho výchova začíná vlastně už tím, jací jsou rodiče (či vychovatel), a že Rousseau po celou dobu zdůrazňuje to, aby byli sami vychováni, pak můžeme říci, že výchova pro něj začíná od narození. Základním kamenem jeho úvah o dítěti je dětská přirozenost a první zásadou to, že první pocity přirozené jsou vždy dobré. Výchovu v duchu této přirozenosti nazývá Rousseau přirozenou a její znalost považuje za nedostatečnou: „Nejrozumnější dbají o to, co jest pro člověka důležité, neberouce v úvahu to, co dovede chápati.“¹²¹

Když pak obecně mluví o dětství a o nejmladším dětském věku, vychází z této dětské přirozenosti a říká: „Milujte dítky, podporujte jejich hry, jejich radosti, jejich milování hodný pud... Proč chcete odnímati těmto nevinným dětem požitky doby, která tak rychle mizí, a dobro tak skvostné, jehož nemohou zneužívat?“¹²² Celá jeho výchova tak především zdůrazňuje šťastně prožité dětství. Jak jsme mohli vidět, takto chápané dětství mělo oporu v Rousseauových vlastních zkušenostech.

Od prvních okamžiků je dítě vychováváno přírodou a člověk (vychovatel) má „studovati u této učitelky první a zamezovati, aby se nejednalo proti ní.“¹²³ Co vlastně pro Rousseaua znamená příroda? Můžeme říci, že v ní vidí a cítí mnohem víc, než se pod tímto pojmem myslí nejen dnes, ale i v jeho době. V tom nejširším smyslu v ní vidí souhrn všech tvůrčích sil, úchvatný výtvar Boží a řád, do něhož je člověk zasazen a jehož dodržováním dochází pravého štěstí (viz „Vyznání víry“). U dítěte je příroda v tomto smyslu účastna na jeho tělesném vývoji; duševní život, který se probouzí později, už je i v rukou vychovatele. Postupovat dle přírody znamená uvědomit si v první řadě pravé postavení dítěte.

Tím se dostáváme k tomu, co Rousseau nazývá odvislost. Ta se dělí na odvislost od věcí (přirozená) a od lidí (společenská). Přirozená odvislost je prostá vši mravnosti a pouze v ní by mělo být dítě drženo během svého dětství. Rousseau byl z mnoha stran obviňován, že této stránce (rozvoji mravnosti) nevěnuje v dětství vůbec žádnou pozornost, přestože ona je v jeho pojetí výchovy stěžejním kamenem, na němž všechno ostatní stojí. On však

¹²⁰ Tamtéž, s. 55.

¹²¹ Tamtéž, s. 46.

¹²² Tamtéž, s. 104.

¹²³ Tamtéž, s. 78.

spíše popisuje to, že dítě nemůže mravní stránce skutečnosti rozumět, poněvadž její pochopení je vázáno na rozum, který se díky svému postavení na vrcholu lidských schopností vyvíjí „nejnesnadněji a nejpozději“¹²⁴. (K důležitosti probuzení rozumu se dostaneme později.) Pro názornost toho, jak si to Rousseau asi představuje, můžeme ocitovat jeho lakonický výrok: „Nezapovídejte jemu (dítěti) jednati zle; dostačí, překazíte-li mu to.“¹²⁵ Navíc sám se k rozvoji mravnosti uprostřed společnosti vyjadřuje takto: „Mám za nemožnost, aby se mohlo vésti dítě uprostřed společnosti až do dvanácti let a aby se mu nevstúpila nějaká představa o poměrech člověka ke člověku a o mravnosti lidských skutků. Dostačí, přičiníme-li se, abychom mu vstúpili tyto pojmy nutné co nejpozději možno a abychom, stanou-li se nevyhnutelnými, obmezili je na to, co jest právě užitečno...“¹²⁶ Jinými slovy až do probuzení rozumu a rozvoji soudnosti žije dítě mimo kategorie dobrého a špatného, které na svých bedrech nese vychovatel, a celá výchova mravnosti je v tomto období „omezena“ na morální úroveň u vychovatele, neboť právě ta se rozprostírá od duše vychovatele k duši dítěte.

Pro ještě lepší osvětlení se na tuto problematiku můžeme podívat z pohledu svobody a nutnosti. Tyto pojmy hrají v jeho představě o výchově prvořadou roli, neboť v jiných termínech znamenají totéž co výchova přirozená. Pro Rousseau je svoboda první ze všech statků. „Člověk opravdu svobodný chce jen to, co může, a činí, co se mu líbí.“¹²⁷ Tuto zásadu aplikuje na dobu dětství takto: Dítě se rodí s určitými potřebami, ale nemá dostatek moci (svobody) je všechny uspokojit. Proto může Rousseau říci, že se rodí slabé a je odkázáno na dospělé. Ti jaksí doplňují jeho sílu ke svobodě, ale pouze za předpokladu, že vědí, co dítě potřebuje (opět znalost dětské přirozenosti). To znamená, že dokáží rozlišit potřeby pravé (přirozené) od domnělých. Tato svoboda je mimo kategorie poslušnost či rozkaz, kteréžto pojmy vycházejí z dospělého vnímání světa. Dle Rousseaua má dítě dosáhnout něčeho ne proto, že si to přeje (nesmí rozkazovat), ale že to potřebuje jeho přirozenost. Rovněž nemá činit nic z poslušnosti (nemáme mu rozkazovat), ale z nutnosti. Dítě díky tomu může pocítovat představu svobody a postupem času poznává své pravé postavení. Tím cítí, že je na dospělém závislé (viz jeho slabost). Na základě nutnosti tak vzniká přirozená autorita dospělého. V předchozích větách jsou shrnuty základní myšlenky Rousseauovy svobodné výchovy. Z pohledu vychovatele se jedná o to, aby vedl dítě tak, že ono samo chce ze své vlastní vůle konat to, co si přeje vychovatel. Opět tu nelze než

¹²⁴ Tamtéž, s. 116.

¹²⁵ Tamtéž, s. 111.

¹²⁶ Tamtéž, s. 126.

¹²⁷ Tamtéž, s. 110.

zdůraznit, že dospělý musí přesně vědět, co dítě potřebuje. Správná svobodná výchova předpokládá dokonalé poznání dítěte (nejen dětské přirozenosti, ale i jedinečné individuality dítěte).

V celém procesu je zároveň důležité, aby se dítě drželo v tom postavení, do kterého vývojově náleží, což jsme už naznačili v pasáži o odvislostech. Rousseau si přeje, aby se přirozený vývoj žádným způsobem neurychloval, přičemž bodem, kolem kterého se vše točí, je úplné probuzení rozumu (kolem dvanáctého roku dítěte). Celá myšlenka je postavena na tom, co už bylo naznačeno výše ve „Vyznání víry“, kdy Rousseau vidí člověka jako bytost trpnou svým pociťováním a jako bytost činnou svým myšlením a svou soudností. Co se týče dítěte, to má nejdříve pocity. Při této činnosti, kdy v „pojmech jednoduchých“¹²⁸ vyjadřujeme pouze to, co pociťujeme, je soudnost pasivní a člověk se tedy nemůže klamat. Teprve úsudkem o těchto pocitech či pojmech se lidská soudnost stává činnou a tato aktivita představuje pro Rousseaua hlavní atribut rozumu. Z toho zároveň povstává možnost omylu, neboť „pocity zavádějí nás do omylu pouze úsudkem, který k nim rádi připojujeme.“¹²⁹ Rousseau to vyjadřuje jednoduše: „Nikdy nás neklame příroda, klameme se vždy my sami.“¹³⁰

Důležitost probuzení rozumu bychom mohli vyjádřit i jinak. Už jsme viděli, že Rousseau považuje lidskou přirozenost za dobrou. V lidském srdci nenalézá žádnou nepravost či špatnost, o které by se nedalo říci, jak a kudy tam vešla. Za jedinou přirozenou vášeň pak považuje sebelásku, ale ta je od přírody lhostejnou a stává se dobrou či špatnou až podle toho, jak ji užíváme. A jejím vůdcem je právě rozum. Jestliže je tedy pro Rousseaua tím nejcennějším, co člověk má, jak tedy docílit toho, aby nás vedl po správných cestách? Na tuto otázku nám dává odpověď v podobě negativní výchovy, která z jiného úhlu znamená totéž, co jsme si až do této chvíle řekli.

Dítě se učí, ale před probuzením rozumu je jeho veškeré vědění ve smyslových dojmech (= pocity). Před probuzením rozumu totiž dítě nepřijímá myšlenky, ale obrazy, což jsou „jen jaksi absolutní malby předmětů smyslných“¹³¹, a proto nemůže mít ani pravé soudnosti. Myšlenky pak pro Rousseaua znamenají „představy předmětů určených svými poměry“¹³². Obrazy mohou být v duchu toho, kdo si je představuje, samotné, kdežto každá myšlenka předpokládá jinou. Všechny naše smyslné pocity jsou tedy pasivní (trpné) a

¹²⁸ Tamtéž, s. 260.

¹²⁹ Tamtéž, s. 260.

¹³⁰ Tamtéž, s. 260.

¹³¹ Tamtéž, s. 138.

¹³² Tamtéž, s. 138.

myšlenky zase aktivní (činné), čímž se dostáváme k tomu, co již bylo řečeno výše. (Přesto Rousseau ví, že dítě určitě dokáže soudit, ale vzhledem k tomu, že žije samo v sobě, se jedná pouze o věci, které se bezprostředně dotýkají jeho přítomného zájmu.)

Jelikož dítě není schopno opravdově soudit, nemá ani „pravé paměti“¹³³, která se pro Rousseaua vyvíjí v závislosti na soudnosti a za kterou nepovažuje podržení smyslových dojmů. Z toho pak pro něho vyplývá, že je zbytečné je učit nějakým vědomostem, když ty pro dítě znamenají pouze slova bez pravého pochopení. Možná ještě lépe řečeno, neučit dítě tak, jak vidí svět dospělý člověk. Vždyť právě období do dvanáctého roku, kdy rozum ještě není vyvinut je pro Rousseau „nejnebezpečnější dobou lidského života“¹³⁴, kdy klíčí největší omyly a nepravosti v duši dítěte – právě prostřednictvím dospělých! Tímto se dostáváme k jádru Rousseauovy negativní výchovy. Tu vyjadřuje radikálními slovy: „Čiňte opak toho, co se činí obyčejně a učiníte dobře skoro vždycky.“¹³⁵ První vychování do probuzení rozumu by tedy mělo zajistit hlavně to, aby „zachránilo srdce před nepravostí a ducha před omylem“¹³⁶. V souvislosti s tím se nám ukazují další jednotlivé skutečnosti. Rousseau chce Emila vychovávat na venkově, daleko od velké společnosti, aby se na minimum omezil její vliv, který je pro Rousseau (nejen) z pohledu správné výchovy škodlivý. To vše na základě toho, co jsme měli možnost vidět v jeho životních osudech. Ale v podstatě záleží především na vychovateli a jeho kvalitách, jaké podmínky ve výchově nastaví a jak v ní dokáže eliminovat škodlivé vlivy. Taktéž sem můžeme zařadit otázky týkající se vzdělání. Mezi první schopnosti, které se v nás tvoří a zdokonalují, patří jednotlivé smysly, a proto by se měly cvičit nejdříve (druhá kniha Emila). Opravdové vzdělání pro Rousseau začíná od zmíněných dvanácti let a probuzení rozumu a jde mu při něm především o to, aby Emil získal lásku k poznání (třetí kniha Emila). Způsob je pro něho jasný: „Žádné jiné knihy než svět, žádného jiného vyučování nežli fakta.“¹³⁷ Jedinou knihu, kterou pro tento věk uznává, je Robinson Crusoe, v němž se snoubí přirozená výchova a vlastní zkušenost. Zde si také můžeme říci, že jestliže do dvanácti let se výchova odehrává na základě nutnosti, od této doby stojí na základě užitečnosti.

Z pohledu rozvoje rozumu je pak o něco více pochopitelnější i jeho velmi specifické rozdělení životních období a celková skladba jeho knihy. Jeho vychování je

¹³³ Tamtéž, s. 139.

¹³⁴ Tamtéž, s. 121.

¹³⁵ Tamtéž, s. 122.

¹³⁶ Tamtéž, s. 121.

¹³⁷ Tamtéž, s. 216.

vlastně opačné vychování tehdejšímu, takže neustále zdůrazňuje, že čím dále jeho Emil ve výchově postupuje, tím více se liší od ostatních dětí. I z tohoto důvodu se třetí a především čtvrtá kniha nedá brát jako praktická příručka pro výchovu, ale spíše v ní najdeme postřehy a úvahy, které blíže osvětlují Rousseauovy názory na člověka a jeho způsob výchovy a které stojí na již vysvětlených zásadách.

Na začátku jsme si řekli, že celkově tento způsob spíše ukazuje cestu k jakémusi ideálu. Rousseau si je vědom, že se prakticky nedá realizovat. Co je však jisté, je to, že ho ve svých rukou má vychovatel a jen na něm záleží, zda se touto cestou vydá. Vůbec otázka kvality vychovatele a jeho osobnosti hraje v celé Rousseauově koncepci klíčovou roli a v procesu výchovy vytváří tato kvalita jakousi záruku úspěchu. Nechme tu na závěr ocitovat samotného autora, který to dokázal vyjádřit nejpřesněji asi takto: „Uvažte, že dříve, než se odvážíme zaměstnávat se vzděláním člověka, musíme být lidmi vzdělanými sami; musíme v sobě nalézt příklad, který musí tanouti na mysli chovancově. Pokud dítě jest ještě bez vědomostí, máme čas připravit vše, k čemu se přiblíží, aby první jeho pohledy týkaly se jenom předmětů, kterých viděti jest mu prospěšno. Zjednejte si vážnost u všech, čiňte se oblíbenými, aby každý hleděl se vám líbiti. Nestanete se pánem dítěte, nejste-li pánem všeho, co je obklopuje; a tato vážnost nebude dostatečnou, nemá-li základ svůj ve ctnosti... Svůj čas, své starosti, svou náklonnost, sebe sama musíte dáti..., milujte jiné a oni milovati budou vás; služte jim a poslouží vám; buďte jejich bratří a budou vašimi dětmi.“¹³⁸

Přiblížili jsme Rousseauovo pojetí výchovy poněkud podrobněji, a to hned z několika důvodů. Tím prvním je skutečnost, že pochopit Rousseaua je poměrně náročné a že jsme nechtěli sklouznout do všeobecně známých frází o něm a o jeho myšlenkách. Jelikož Rousseau v sobě zahrnoval spoustu protikladů, které se nějakým způsobem dotýkají existence každého člověka, je těžké nevkládat do jeho života a díla své vlastní (i neuvědomované) názory.

Dalším důvodem je doba, v níž Rousseau žil. Většina Rousseauových současníků, která se cítila oslovena objevy a poznatky z vnějšího světa, se vydala cestou vnějšího poznání, a ač tolik zdůrazňovala svobodu myšlení a její nezávislost na autoritě, sama byla tímto nově vznikajícím obrazem světa a jeho šířením doslova spoutána. Rousseau naproti tomu rozvíjel způsob myšlení, který v otázkách poznání kladl důraz na lidské nitro, což bylo v té době něco svým způsobem nového. Zároveň ukázal, že podobný způsob cesty

¹³⁸ Tamtéž, s. 123-124.

vede k plnějšímu poznání než onen zmíněný vnější (srov. „Vyznání víry“, kde tak úchvatně vyjádřil svůj cíl člověka na zemi).

Poslední a z pohledu cílů práce hlavní důvod se týká už obecně konceptu výchovy. Ve svých úvahách a myšlenkách se Rousseau dostává k pojetí výchovy, kdy se člověk má stát opravdově člověkem, neboť to je v jeho možnostech a zároveň jeho hlavním posláním na světě; to je i podstatou křesťanského *educatio*. Rousseau ale vše ukazuje prostřednictvím výchovy dítěte, což je zajímavé z toho pohledu, jak se na výchovu dívá dnes. Viděli jsme (ve 2. kapitole), že výchova je spjata s vůlí vychovatele a jeho „nadřazeností“ nad dítětem, a to vede k antinomickému napětí (dítě je zároveň jedinečná individualita). A Rousseau svým spisem říká, že pokud chceme správně vychovávat, musíme znát dětskou přirozenost a všechny podmínky nastavovat ve shodě s touto přirozeností. To předpokládá, že známe sami sebe a do výchovného procesu nevkládáme své osobní záležitosti (svou osobní či na sebe zaměřenou vůli). Podobný způsob výchovy tedy nutně začíná u sebevýchovy.

Rousseau bohužel tento první předpoklad ve svém životě nedokázal plně uskutečnit. V okamžiku, kdy napsal svůj první spis a posléze změnil způsob života, u něho můžeme hovořit o životním obratu, který však nikdy nebyl doveden do důsledků. Změna způsobu života se u Rousseaua týkala pouze věcí, které byly viditelné navenek; ve vztahu k sobě zůstal vždy stejně slabý, a tak ho život a absolutnost výzvy, kterou ve svém nitru cítil, vedly stále z jednoho extrému do druhého. Až přespříliš zůstal zaměřen na sebe a svůj svět, a proto si nedokázal uvědomit, že jedině s druhými lidmi a pro ně může životní obrat dovést. Svůj hluboký omyl o představě sebe sama si nejvíce uvědomoval při práci na románu *Emil*. Jeho psaní mu nahrazovalo nezdravé a hrubé omyly z jeho života, které se týkaly výchovy, a zároveň mu odkrývalo a ukazovalo velikost jeho viny. Na Rousseauovi tak můžeme vidět obrovskou propast mezi myšlením a životem (vůlí).

Přestože se tedy Rousseau považoval za křesťanského myslitele (vždy „sledoval, jak nejlépe dovedl, učení Evangelia... Miloval jsem je, přijal jsem je, rozšířil a vysvětlil je, přilnul jsem k němu s veškerou horlivostí svého srdce. Všechna má díla dýchají touž láskou k Evangeliumu a tímž uctíváním Ježíše Krista. K Evangeliumu nelze přirovnati nic. Budiž na tuto posvátnou knihu pohlíženo jako na základní mistrovské dílo, k němuž jsou moje spisy pouhými žakovskými komentáři.“¹³⁹), nikdy zcela nedokázal, slovy Evangelia, zapřít sám sebe ve prospěch něčeho nám svrchovaného a v plné míře sledovat křesťanské *educatio* a následovat Krista.

¹³⁹ Rolland, R. Nesmrtelné stránky J. J. Rousseaua. 1948, s. 12.

7.3 Lev Nikolajevič Tolstoj (1828-1910)

Na postavě Lva Tolstého můžeme ukázat, co to znamenalo vášnivě hledat a následovat Krista a jeho učení v době devatenáctého století, kdy se hlavní myšlenkové proudy ubíraly již úplně jiným směrem. Tolstoj bývá často spojován s Jeanem Jacquesem Rousseauem. Přestože jim šlo o totéž, oba dva byli velice rozdílní a stejně tak rozdílné byly jejich životní cesty.

Tolstého život byl zasvěcen hledání jeho opravdového smyslu. Hledání to bylo zdoluhavé, bolestné a plné překážek a Tolstoj se k němu dopracoval až v poměrně pokročilém věku. Sám o svém životě píše ve stáří toto: „... seznal jsem, že celý můj život dělil se na čtyři periody: na onen čarovný, nevinný, radostný a poetický čas dětství do 14 let, dále na 20 let hrozné mravní zkaženosti, vášní, ctižádosti a smyslnosti, dále na období 18 let, od ženitby až do duševního obrození, na dobu mravní, v níž žil jsem pravidelným, čestným, rodinným životem, neoddávaje se žádným neřestem, ale věnuje se egoistickým starostem o rodinu, o zvětšení jmění a literárního úspěchu. Konečně nastoupila čtvrtá perioda, 20letá, v níž žiji teď a v níž, doufám, i umru; s jejího hlediska dívám se teď na svůj minulý život, jež bych nijak nepřál si změnit, leda že bych rád se zbavil oněch zlých zvyků, které jsem si osvojil za minulých period.“¹⁴⁰ Uvedené členění můžeme při cestě jeho životem sledovat i my.

Tolstoj se narodil do bohaté a vznešené šlechtické rodiny a celý život se tak nemusel starat o své materiální postavení. Své rodiče moc nepoznal, matku ztratil, když mu byl rok a půl, otce v devíti letech. Byl tak vychováván hlavně tetami, na které vzpomíná s hlubokou úctou pro jejich láskyplný a zbožný vztah k lidem. Byly to právě ony a další nejprostší osoby z jejich okolí, kteří na něho měly veliký vliv, jehož výsledky se projeví až v Tolstého stáří. V *Dětství*, které napsal už ve svých čtyřiaadvaceti letech jednu takovou osobu popisuje takto¹⁴¹: Ó, veliký křesťane Gríšo, víra tvá byla tak veliká, tak silná, že jsi pocíťoval blízkost Boha, a láska tvá byla tak veliká, že slova sama sebou plynula z úst tvých – ty jsi o nich nerozmlouval... a jak vznešenou chválu vydal jsi Jeho velebnosti, když nenalézaje slov v slzách klesl jsi k zemi!¹⁴²

¹⁴⁰ Vzpomínky a listy L. N. Tolstého. Díl I. 1925, s. XXII.

¹⁴¹ Jedná se nejspíše o fiktivní postavu, ale spíše nám jde o to ukázat jeho pohled a pocity.

¹⁴² Tolstoj, L. N. *Dětství – Chlapectví*. Jinošství. 1929, s. 48.

V roce 1842 odešel mladý Tolstoj na studia do Kazaně, čímž se otevřela druhá kapitola jeho života. Studia pro něho nebyla příliš úspěšná, ale především se dostal do věku, kdy se mu začínal otvírat jeho vnitřní svět. A ten u něho byl plný extrémů a protikladů. Na jedné straně touha po dobru, na druhé straně jeho probuzené vášně. Tolstoj v té době jasně cítil a byl přesvědčen, že úkolem člověka je, aby se neustále zdokonaloval. Vlivem nesmírné ctižádosti, se však toto přesvědčení zredukovalo na to, aby se zalíbil druhým, aby měl úspěch, slávu a bohatství. V šestnácti vlivem svého vzdělání a zkušeností přestal chodit do kostela a modlit se, ale víru v sobě neustále měl, jen se skrývala pod povrchem jeho každodenního života. A tak ho chvílemi přepadávaly touhy plné dobroty, přestože se jinak oddával smyslnému životu, vášnivě hrál karty a zadlužoval se a snažil se žít jako lidé, kteří byli „comme il faut“, tzn. jak je třeba, rozumí se pro příslušníka zjemnělé aristokracie. Pro Tolstého to znamenalo, že chtěl mít „především dokonalou výslovnost francouzštiny, dlouhé a čisté nehty, schopnost brilantně ovládat poklony, tanec, společenskou konverzaci a na tváři nosit neustále výraz vznešené a pohrdlivé nudy.“¹⁴³

Po pěti letech ho podobný způsob života omrzela, a tak se vrátil zpět na vesnici do Jasných Poljan, kde se pokoušel žít a hospodařit na statku podle svých nejušlechtilejších zásad (v Rusku stále ještě bylo nevolnictví). Jeho pokus a snahy se však neseťkaly s úspěchem (vyličeno v díle *Statkářovo jitro*), a Tolstoj se proto v roce 1848 přihlásil na univerzitní studia do Petrohradu. Pod vlivem městského způsobu života a lidí, kterými byl obklopen, se opět naplno vrhl do hýřivého a neřestného života. Když byl všeho přesycen, opustil univerzitu a město a v Jasných Poljaně se poprvé pustil do vlastní pedagogické činnosti. Další tři roky žil střídavě na vesnici a v Moskvě a tomu odpovídalo i neustálé střídání stavů. Vesnický způsob života částečně oslaboval jeho vášně a zesiloval jeho dobrá předsevzetí, ve městě se naproti tomu všechny jeho plány hroutily. Když byl na pokraji záhuby, chytal se čehokoliv, aby se z toho dostal. Do Deníku si zapsal: „Lidé, které považuji za nižší, dělají špatné věci lépe než já.“¹⁴⁴ Proto je tedy přestal dělat. Změnu způsobu života si sliboval v armádě a v roce 1851 odešel za svým starším bratrem Nikolajem na Kavkaz.

Ještě než budeme pokračovat dále, podíváme se na krátký úryvek z jeho *Zpovědi* (1879), v níž popisoval deset let mládí (tedy včetně činnosti v armádě). Celá *Zpověď* byla sice líčena pod dojmem jeho duševního přerodu, ale přesto nám může ještě více přiblížit jeho tehdejší duševní rozpoložení.

¹⁴³ Houška, V. Tolstoj versus Turgeněv. In *Souboje perem i pistolí*. 1982, s. 123-124.

¹⁴⁴ *Vzpomínky a listy L. N. Tolstého*. Díl I. 1925, s. 137.

„... budu vypravovat příběh svého života, který v onom desetiletí mého mládí byl dojmavý i poučný. Myslím, že velmi mnozí zakoušeli totéž. Z celé duše jsem si přál být dobrý, ale byl jsem mlád, podléhal jsem vášním, a když jsem hledal dobro, byl jsem sám, zcela sám. Kdykoli jsem se pokoušel vyslovit, co bylo mým nejrůznějšími přáními, totiž že chci být mravně dobrý, setkával jsem se s pohrdáním a posměchem; jakmile jsem se však oddával nízkým vášním, byl jsem chválen a povzbuzován.

Ctižádost, panovačnost, sobectví, hrdost, hněv, msta – to vše bylo ve vážnosti. Když jsem se oddával těmto vášním, podobal jsem se dospělému člověku a cítil jsem, že lidé jsou se mnou spokojeni. Moje dobrá tetička, nejčistší bytost, u níž jsem žil, mi vždy říkala, že by mi nic tak nepřála jako abych měl poměr s vdanou ženou. „Rien ne forme un jeune homme, comme une liaison avec une femme comme il faut“ (Nic nezdobí do té míry mladého muže, jako poměr s dámou „comme il faut“.); přála mi i jiné štěstí, abych byl pobočníkem, nejraději panovníkovým; a největší štěstí, abych se oženil s velmi bohatou dívkou a měl v důsledku tohoto sňatku co možná nejvíce služebnictva.

Nemohu vzpomínat na tato léta bez hrůzy, ošklivosti a bolesti v srdci. Zabíjel jsem lidi ve válce, vyzýval jsem lidi na souboje, abych je zabil; prohrával jsem v kartách, projídal jsem plody práce mužiků, trestal jsem je, šidil a klamal. Lež, krádež, prostopášnost všeho druhu, pití, násilí, vražda... Nebylo zločinu, který bych nebyl spáchal, a za to vše jsem byl chválen a moji vrstevníci mne pokládali a pokládají za člověka poměrně mravného.

Tak jsem žil deset let.¹⁴⁵

Pobyt na Kavkaze na něho měl příznivý vliv, především na něho působilo prostředí hor. Příroda v něm vždy probouzela to nejlepší, co měl ukryto ve své duši, a v této době opět našel Boha. Začal také s vážnými literárními pokusy a napsal svá první umělecká díla (Dětství, Chlapectví, o něco později Sevastopolské povídky o válce proti Turkům na Krymu), která se setkala s velkým úspěchem. Přesto se vedle toho oddával stejnému způsobu života jako předtím (mezi své největší chyby si do svého Deníku zaznamenal vášeň hry, smyslnost a vůbec největší, ctižádost a marnivost). Ve svém nitru tak vedl neustálý boj mezi svou dobrou a špatnou stránkou. Skrze něj a skrze zážitky z války získával další a další cenné zkušenosti a neznatelně stoupal výš a výš. Boj jeho samotného se sebou ho provázel vlastně po celý život, ale můžeme říci, že snů z mládí se nikdy nevzdal. O něco později (v roce 1859) psal své tetě o pobytu na Kavkaze takto:

„V té době byl jsem osamělý a nešťastný. Napínal jsem všechny síly svého ducha, jak nelze to učiniti leč jednou v životě... Byla to doba muky a blaženosti. Nikdy, ani před tím, ani potom, nedospěl jsem takové myšlenkové výše, nezřel jsem tak hluboko jako za těch dvou let. A vše, čeho jsem se tehdy dopátral, zůstane mým přesvědčením... V oněch dvou letech vytrvalé duševní práce odkryl jsem prostou, starou pravdu, kterou nyní znám jako nikdo jiný: odkryl jsem, že jest nesmrtelnost, že jest láska a že musíme žít pro bližní, abychom byli na věky šťastni... Mám za to, že bez náboženství člověku nelze býti ani dobrým, ani šťastným; chtěl bych je mítí nade všechno ostatní na světě; cítím, že bez něho srdce mé chřadne... Ale nevěřím. Život ve mně tvoří náboženství a nikoli náboženství život... Cítím v této chvíli takovou vyprahlost v srdci, že jest mi potřebí nějakého náboženství. Bůh mně pomůže. To přijde... Příroda jest mně vůdcem, jenž vede k náboženství, každá duše má svou cestu jinou a neznámou; nalézá ji jedině v svých hlubinách...“¹⁴⁶

Co se týče konkrétního vztahu k náboženství, to vyjádřil ve svém Deníku (1855): „Rozmluva o božství a víře přivedla mne na velikou a ohromnou myšlenku, které se cítím způsobilým zasvětit svůj život. Myšlenka tato jest založení nového náboženství, vyhovujícího vývoji člověčenstva, náboženství Krista, ale očištěného od pověry a

¹⁴⁵ Tolstoj L. N. Zpověď. In Myšlenky. 1973, s. 10-11.

¹⁴⁶ Rolland, R. Život L. N. Tolstého. 1932, s. 25 + poznámka 13, s. 173.

tajněnkářství, náboženství praktického, neslibujícího blaženost budoucí, ale skýtajícího již blaženost na zemi. Uskutečnit tuto myšlenku mohou příští pokolení pracující k tomuto cíli.¹⁴⁷

V roce 1855 se ocitl v Petrohradě v kruhu spisovatelů v čele s Turgeněvem. Přišel sem jako již známý a neobyčejně nadějný spisovatel. Sice se mezi ně nehodil (jeho vztahy s Turgeněvem byly velice napjaté a vyvrcholily vyzváním na souboj), ale postupem času si osvojil jejich způsoby nadřazené vrstvy lidí a díky své počínající slávě v něm naplno propukla touha po slávě a úspěchu. Na druhé straně prožíval i svou první velkou lásku, ale ta skončila poměrně vzápětí. (Zkušenosti z tohoto krátkého románu vytvořily základ jeho knihy *Rodinné štěstí*, ve které zároveň předjímal svou vlastní budoucnost.) Ihned poté se vydal poprvé na cesty do ciziny. V Paříži se utvrdil ve svých myšlenkách, zažil tu však i jednu neblahou zkušenost při účasti na veřejné popravě. Tato událost hluboce rozjitřila jeho nitro a jeho city, jeho život však pokračoval nezměněně dál. Po příjezdu z ciziny se opět ujal hospodářství na statku v Jasné Poljaně, zakrátko se však přestěhoval do Moskvy, kde opět byly jeho hlavní náplní hry, zábava a světské rozkoše. Stále v něm však doutnala touha po ideálu. Nedokázal ji však přetvořit, a to ani skrz svou vlastní pedagogickou činnost, kterou vnímal spíše jako zálibu a oddechnutí.

Tolstoj měl mimořádný pedagogický talent a neuvěřitelnou blízkost k dětem, ale při výuce zjistil, že vlastně neví, co a jak by měl učit. Proto se podruhé vydal do ciziny, tentokrát s cílem získat v Evropě zkušenosti se školami a se vzděláním. Setkání s nimi ho však ve většině případů zklamalo. Prožil tu i jeden z nejsilnějších zážitků, kdy z bezprostřední blízkosti viděl umírat svého milovaného bratra Nikolaje. Jeho smrt otřásla do základů s jeho veškerým přesvědčením a na čas ho odvrátila od života. Přestože tato intenzivní zkušenost byla časem otupena, už nikdy z jeho mysli nevymizela představa, že život tak, jak se na něho běžně díváme, je marnost a iluze. V dopise svému příteli to vyjádřil takto: „Tak jenom člověk dojde k vyššímu poznání a uvidí jasně, že vše je marnost, máma a klam a že pravda, kterou on tak miluje nade všechno, že pravda ta je strašná.“¹⁴⁸

Po návratu z ciziny se pustil do pedagogické činnosti a slavil v ní velké úspěchy. Vydával i časopis *Jasná Poljana*, v němž popisoval svou školskou činnost a své myšlenky o výchově a vzdělání. Jeho netradiční způsob výuky a úspěchy s hlásáním svobody ve škole však měly za následek, že Tolstoj se stal podezřelým a v jeho škole byla provedena

¹⁴⁷ Vzpomínky a listy L. N. Tolstého. Díl I. 1925, s. 239.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 392.

prohlídka. Přestože veškeré nařčení bylo nakonec vyvráceno, Tolstoj se už ke školní výuce vrátit nechtěl. Tento zážitek, dále jeho zdravotní stav a také neustálé pochybnosti o smyslu veškeré jeho činnosti (vykonával i úřad smírčího soudce) málem měly za následek, že Tolstoj pomalu upadal do úplného zoufalství a beznaděje. Odvrátilo ho od nich seznámení se Sofií Bersovou, resp. sňatek s ní (znal ji tři roky) a budoucí rodinný život. Tolstoj nesmírně toužil po rodinném životě a vyplnění jeho tužeb ho na dlouhou dobu učinilo šťastným a spokojeným. Všechny jeho pochybnosti a otázky po opravdovém smyslu života, který hledal od svých mladých let, se v této době dostaly do pozadí a na povrch se naplno vynořily za dlouhých patnáct let, kdy byl nucen přehodnotit celý svůj dosavadní život.

Rodinný život měl blahodárný vliv i na jeho uměleckou činnost. V letech 1864-69 napsal svůj nejznámější román *Vojna a mír*, kterým se zařadil mezi největší a nejslavnější spisovatele. Při práci mu vydatně pomáhala i jeho žena, která dílo několikrát přepsala a kterou jeho literární tvorba povznášela a činila šťastnou. Vedle toho se však stala další příhoda. V roce 1866 hájil neúspěšně vojáka, který byl odsouzen k trestu smrti. Opět téma smrti. Otázka násilí (vraždy) na člověku učinila na Tolstého obrovský dojem a byla podstatná z hlediska jeho dalšího vnitřního vývoje. Po sepsání *Vojny a míru* se opět obrátil k pedagogice a tentokrát se pustil do sepisování slabikáře a čítanky pro děti. Jeho metoda se zkoušela v praxi a dokonce byl učiněn pokus srovnat tehdejší a jeho metodu čtení. Díky ní byl přiveden i ke své věčné otázce čemu a jak učit a dopracoval se k poznání, „že jediným kritériem pedagogiky je svoboda, jedinou metodou zkušenost.“¹⁴⁹ Jeho přepracovaná *Nová Azbuka* nakonec slavila úspěch a dá se říci, že ji tehdy znalo celé gramotné Rusko, a Tolstoj si ji vážil víc než *Vojny a míru*. Práce na čítance ho značně vyčerpala, neboť na ni pracoval po čtyři léta s obrovským nasazením, tak jako ve všem, co dělal. (Podobné zážitky ho pokaždé přibližovaly k otázkám, které doutnaly na dně jeho duše.)

Velké pracovní vypětí pro něho znamenala i jeho další záliba. Naučil se v obdivuhodně krátké době řecky a četl antické klasiky v originále. (Podobné to bylo o něco později, když se kvůli Bibli naučil hebrejsky.) Uvedené záliby nacházely zároveň málo pochopení u jeho ženy, která v něm viděla především umělce a spisovatele. Byla proto nadšena, když se po čase vrátil ke psaní. Nejdříve sbíral materiál k historickému románu o Petru Velikém, ale nakonec, po neúspěchu s jeho zpracováním, se pustil do románu ze soudobé společnosti s názvem *Anna Karenina* (v letech 1873-79). Již však necítil vnitřní

¹⁴⁹ Vzpomínky a listy L. N. Tolstého. Díl II. 1925, s. 198.

zájem a radost z tvoření jako u svého předchozího díla. Román ho nudil ještě před dokončením. Zároveň s tím stíhlo rodinu Tolstých v průběhu dvou let několik neštěstí, když jim zemřely tři jejich děti a dvě tety.

Tolstoj v té době začal s velkou intenzitou přemýšlet o smyslu svého života a snažil se rozřešit všechny otázky, na které si doposud nedokázal odpovědět. Jeho vnitřní přerod, který bychom mohli nazvat opětovným hledáním a nalezením Boha, popsal ve své Zpovědi z roku 1879. Zpověď ukazovala a rozvíjela myšlenku o náboženství jako základu života. Vyjádřil v ní všechno to, co v něm žilo nějakým způsobem od nejranějšího dětství, ale co až do této doby nedokázal souvisle vyjádřit a uchopit. (Většinu svých úvah formuloval ve Zpovědi zpětně, tzn. teprve v okamžiku, kdy se díval na svůj předchozí život.) Svůj tehdejší stav popisoval takto:

„Měl jsem dobrou, milující a milovanou ženu, hezké děti, velký majetek, který bez mé práce rostl a rozmnožoval se. Příbuzní a známí si mne vážili více než kdy dříve, cizí lidé mne vychvalovali, a bez zvláštního sebeklamu jsem se mohl domnívat, že mé jméno je slavné. Přitom jsem nejen nebyl pomaten nebo duševně churav, ale naopak těšil jsem se takové duševní i tělesné síle, jakou jsem zřídka nalézal u svých vrstevníků: tělesně jsem mohl pracovat na senoseči a nezůstával jsem pozadu za mužiky; duševně jsem mohl pracovat bez přestávky osm až deset hodin, aniž jsem pociťoval nějaké následky tohoto napětí. A v takovém stavu jsem dospěl k tomu, že nemohu žít, ale poněvadž jsem se bál smrti, musel jsem proti sobě užívat lsti, abych se nezbavil života.

Můj život se zastavil. Mohl jsem dýchat, jíst, pít, spát a nemohl jsem nedýchat, nejíst, nepít, nespát; ale nebyl to život, protože jsem neměl taková přání, jejichž uspokojení bych považoval za rozumné. Jestliže jsem si něco přál, věděl jsem již napřed, že ať své přání uspokojím nebo neuspokojím, nic se nestane. Kdyby byla přišla kouzelnice a nabídla mi, že vyplní má přání, nebyl bych věděl, co říci. Jestliže mám ve chvílích opojení nikoli přání, ale zvyky přání dřívějších, vím ve střízlivých chvílích, že je to klam, že není nic, co bych si přál. Dokonce jsem si ani nemohl přát, abych poznal pravdu, protože jsem tušil, jaká je. Pravda byla taková, že život je nesmysl. Jako bych byl stále žil a stále šel, až přijdu k propasti a jasně vidím, že přede mnou není nic než záhuba. A nemohu se zastavit, ani nemohu zpět, ani nemohu zavřít oči, abych neviděl, že přede mnou jsou pouze útrapy a skutečná smrt, naprosté zničení.

Stalo se mi, že já, zdravý a šťastný člověk, jsem pocítil, že nemohu dále žít; jakási neodolatelná síla mne nutila, abych se nějak zbavil života. Nemohu říci, že bych se byl chtěl zabít. Síla, která mne vlekla ze života, byla silnější, plnější a jednodušší, než chtění. Byla to síla, podobná dřívějšímu dychtění po životě, jenže v opačném směru. Všemi silami jsem usiloval pryč od života. Myšlenka na sebevraždu se mi zdála stejně přirozená, jako mi dříve připadaly myšlenky na zlepšení života. Tato myšlenka byla tak svůdná, že jsem musel vůči sobě používat lsti, abych ji příliš ukvapeně neuskutečnil. Nechtěl jsem spěchat jen proto, že jsem chtěl vynaložit všechno úsilí, abych situaci rozuzlil; když ji nevyřeším, budu mít ještě vždy na všechno dost času. A tak jsem tehdy já, šťastný člověk, skrýval před sebou provaz, abych se nepověsil na trámu mezi skříněmi ve svém pokoji, kde jsem každý večer při svlékání býval sám; přestal jsem chodit s puškou na hon, abych se nedal svést příliš lehkým způsobem, jak se zbavit života. Sám jsem nevěděl, co chci: bál jsem se života, utíkal jsem od něho a přitom jsem ještě doufal v cosi od něho.“¹⁵⁰

Tolstoj z tohoto stavu hledal východisko. Jestliže na konci veškerých lidských snah nalézá smrt, jaký má život smysl? Bere si na pomoc rozum a nejdříve hledá odpověď ve vědách, ale tam ji nenalézá. U největších duchů (Buddha, Šalamoun, Sokrates) však nalézá vždy stejnou odpověď, takovou, kterou poznal na vlastní kůži i on sám. Veškerý život, který žijeme na tomto světě, je marnost, klam a utrpení, a pokud chceme poznat

¹⁵⁰ Dle Tolstoj, L. N. Zpověď. In Myšlenky. 1973, s. 17-18.

opravdovou pravdu, musíme se od tohoto života osvobodit.¹⁵¹ Tolstoj se dále rozhlíží po lidech svého okolí a svého postavení a nachází u nich celkem čtyři východiska z tohoto hrozného závěru. Prvním je nevědomost, kdy člověk nepoznává tuto krutou pravdu. Druhým je epikurejské východisko, kdy člověk pravdu cítí, a právě proto se naplno oddává životu. Třetím východiskem je pro něj východisko síly a energie, kdy je člověk ve svém jednání důsledný a svůj život ukončí. Tolstoj o něm uvažoval. A konečně čtvrtým je východisko slabosti, které vztahuje na sebe. Člověk chápe nesmyslnost a klam života, ale nemá sílu k tomu, aby tento klam ukončil. Do této kategorie lidí se tehdy zařazoval.

Cesta samotného rozumu ho tedy zavedla do rozporů. Na jedné straně život, na druhé jeho marnost. Sám si říká: „Kdyby nebylo rozumu, nebylo by pro mne ani života. Proč tedy tento rozum popírá život, ač je sám tvůrcem života? Anebo opačně: kdyby nebylo života, nebylo by ani mého rozumu, – rozum je tedy syn života. Život je všechno. Rozum je plod života a tento rozum popírá samotný život. Cítil jsem, že tu něco nesouhlasí.“¹⁵² Všechny rozumové úvahy jsou sice přesvědčivé, ale nestačí.

Teprve tehdy mu dochází, že ve svých úvahách vycházel ze svého postavení a ze svého prostředí a že úplně pomíjel život naprosté většiny prostých lidí, kteří ve svém životě vidí smysl a dávají mu ho svou vírou, kterou on se svým rozumem považuje za nerozumné a lživé vědění. „Moje postavení bylo hrozné. Věděl jsem, že na cestě rozumového poznání naleznou pouze popírání života a ve víře pouze popírání rozumu, které je ještě nemožnější než popírání života... Z víry vyplývalo, že se musím zřici rozumu, abych pochopil smysl života, zřici se právě toho rozumu, pro který potřebujeme smysl.“¹⁵³ Tedy další rozpor, který Tolstoj dále zkoumá, ale který uznává za správný. Chybu vidí posléze v tom, že nemyslí v soulase s otázkou, která spojuje konečné (život) s nekonečným (smysl). Jeho uvažování neustále přirovnávalo konečné ke konečnému a nekonečné k nekonečnému. „Když jsem to pochopil, poznal jsem, že v rozumovém vědění nebylo možno hledat odpověď na mou otázku a že odpověď, kterou dává rozumová věda je jen poukazem k tomu, že odpověď je možno dostat pouze tehdy, když otázku jinak položíme, jen tehdy, když do uvažování uvedeme otázku o vztahu konečného k nekonečnému. Pochopil jsem také, že jakkoli nerozumné a nestvůrné jsou odpovědi, které

¹⁵¹ Právě tady se Tolstoj ocitá na půdě křesťanského educatia. Cesta, která ho čekala, však byla ještě dlouhá a bolestivá.

¹⁵² Tamtéž, s. 34.

¹⁵³ Tamtéž, s. 37.

dává víra, mají tu přednost, že do každé odpovědi vkládají vztah konečného k nekonečnému, bez něhož neexistuje odpověď.“¹⁵⁴

Víra dává odpověď na otázku po smyslu života. Tolstoj o ni píše: „Pojem o nekonečném Bohu, o božské duši, o souvislosti lidských skutků s Bohem, o jednotě a podstatě duše, o lidském chápání mravního dobra a zla, jsou pojmy vytvořené ve skrývajícím se nekonečnosti lidského myšlení, jsou to pojmy, bez nichž by nebyl život ani já sám, – ale já jsem odmítl všechnu tuto práci všeho lidstva a chci všechno dělat znovu a po svém.“¹⁵⁵

Chtěl se naučit věřit. Začal proto zkoumat víru z náboženských spisů, obrátil se k věřícím lidem svého okolí, ale pochopil, že takovou víru nehledá. Chtěl víru životnou a opravdovou a to ho přivedlo mezi věřící z vrstvy chudých lidí. U nich ji skrz jejich prostý, a přesto spokojený život objevuje a zjišťuje, že pravdu můžeme poznat pouze životem. (Díky tomu se mu zošklivuje život svého okolí i jeho dosavadní způsob života a on se ho zříká.) S nalezením víry se mu otevřelo i opětovné nalezení Boha.

„Pamatuji si, bylo to časně z rána, byl jsem sám v lese, poslouchaje lesní zvuky. Poslouchal jsem a přemýšlel jsem stále o jedné věci, jakož jsem ustavičně přemýšlel o jedné a téže věci v posledních třech letech... Opět jsem hledal Boha. Myslel jsem na své stálé upadání brzo do radosti a naděje, brzo zase do zoufalství... A náhle jsem poznal, že jsem žil jen tehdy, když jsem věřil v Boha. S touto myšlenkou se ve mně vzduly radostné vlny života. Všechno kolem mne ožilo, nabylo smyslu. Radost má trvala nedlouho. Rozum konal dále svou práci. ... a opět vše začalo umíratí kolem mne a ve mně... Co tedy ještě hledám? – ozval se ve mně hlas. Bez Něho nelze žít! – Znátí Boha a žítí jest totéž. Bůh jest život... A světlo to mne již neopouštělo.“¹⁵⁶

Hlavním úkolem života se pak stalo očistění jeho víry od všech přítěží, které se na ni během jeho života nabalily. Sklouzával tak do druhého extrému, začal bojovat proti falešnému náboženství a oddal se mu veškerou silou své vášnivé povahy. Můžeme si tu s předstihem říci, že Tolstoj se přes neustálý vnitřní boj nedokázal odpoutat od své doby, jak jsme to mohli spatřit třeba u Komenského. Sílu k nastoupené cestě mu poskytl chudý a prostý lid se svou vírou, nikdy ji vlastně nedokázal cele najít ve svém vlastním nitru. Proto po zbytek života bojoval za chudé a jejich postavení a sám se podle nich pokoušel žít. Tento extrémní postoj, který jako by vyvažoval předchozí způsob života, ho vzdálil od jeho nejbližších a nejmilovanějších, kteří změnu v jeho smýšlení i následném chování nechápali a kteří na něho měli stále stejné požadavky, jež on najednou nechtěl a nedokázal plnit.

Vzhledem k uvedeným skutečnostem se Tolstoj ocitl mezi dvěma rozpory, které nedokázal sloučit (v tomto ohledu se v jeho životě vlastně nic nezměnilo). Na jedné straně

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 39.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 41.

¹⁵⁶ Rolland, R. Život L. N. Tolstého. 1932, s. 56-57.

stál jeho nový způsob života, na druhé jeho okolí, které žilo podle života, který jim Tolstoj doposud ukazoval. Promítalo se to do pohledu na jeho obrodu a nejkrásněji to vyjádřil ve svém Deníku (1879), kde si zapsal následující myšlenky:

„Jsou lidé světa těžcí, bez křídel. Oni dole se namáhají. Jsou z nich silní - Napoleon probíjejí strašné stopy mezi lidmi; dělají zmatek v lidstvu, ale stále při zemi. Jsou lidé rovnoměrně pěstující svá křídla a povznášející se poněkud nad zemi. Mniši. Jsou lehčí lidé, okřídlení, zvedající se lehce od země a lehce sestupující. Dobří idealisté. Jsou lidé s velkými křídly, kteří pro rozkoš klesají mezi lid a lámou si přitom křídla. Takový jsem já. Pak bijí kolem sebe zlomenými křídly, prudce vyletí a spadnou. Vyhojí-li se křídla – vzletím vysoko. Dej Bůh. Jsou lidé s nebeskými křídly, kteří schválně z lásky k lidem sestupují na zemi (složivše křídla) a kteří učí lidi vzletěti. A když už nejsou nutni, uletí. Kristus.“¹⁵⁷

Zmínkou o Kristu jsme se dostali k jádru Tolstého víry a učení. Jelikož se snažil vymezit vůči tehdejšímu náboženství, napsal nejdříve „Kritiku bohosloví dogmatického“ (1880), kde se rozešel z církevním učením. Naproti němu postavil své tehdejší chápání učení Kristova.

„Pro toho, kdo pochopil učení Ježíšovo, záleží ono v tom, že mně, mému světlu dáno jíti k světlu, mně dán život.

A mimo život nic není kromě pramene veškerého života, Boha.

Veškero učení o pokoře, zřeknutí se bohatství, lásce k bližnímu, má jen ten smysl, že ten život mohu udělati životem v sobě samém nekonečným. Každý můj vztah k cizímu životu je jen povznesením mého života, spolčením a sjednocením se s ním ve světě a Bohu. Sám sebou mohu jen postihnouti pravdu a mé skutky jsou jen následky povýšení mého života.

Sám sebou mohu dáti výraz této pravdě.

Jaká pak pro mne, jenž tak chápu život (a jinak ho ani nechápu!), může být otázka o tom, co druzí myslí, co druzí dělají, jak druzí žijí? Miluji je, nemohu si nepřátí, abych jim mohl sdělití své štěstí, než jediným prostředkem poskytnutým mně je poznání mého života a jeho skutků.

Nemohu si přátí, myslití, věřití za druhého. Povznáším svůj život a to jediné může povznéstí život druhého. A pak druhý - já jsem, tak že povznesu-li sebe, povznesu i všechny.

Já je a oni mně.“¹⁵⁸

Jelikož vycházel čistě z Kristova učení, které se snažil co nejlépe pochopit, obrátil se k Evangeliiím a hodlal je prozkoumat. Tak vzniklo „Srovnání a překlad čtyř Evangeelií“ (1881). Za chvíli se dostaneme i k obsahu Tolstého víry, ale nejdříve si ještě přiblížme, v jakém duševním rozpoložení se v uvedených letech nacházel. Vzhledem k ostatním se cítil takto (píše o tom v jednom dopise příteli):

„... ale nemůžete si představití, do jaké míry jsem osamocen, do jaké míry mým skutečným „já“ pohrdají všichni, kdož jsou kolem mne. Víím, že „kdo vytrvá do konce, spasen bude,“ víím, že jenom v hloupostech jest dáno člověku právo, využitkovati plodů svého namáhání, nebo třeba jen viděti tento plod a že v Boží pravdě, která jest věčná, nemůže býti viditelným plod lidské práce, jmenovitě ne v krátké době krátkého života.“¹⁵⁹

A vzhledem k sobě se sám sebe v tomtéž dopise ptal, zda dokáže, když se snažil kázat, toto kázání sám plnit.

¹⁵⁷ Vzpomínky a listy L. N. Tolstého. Díl II. 1925, s. 428.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 444-5.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 572.

„Odpovídám, že nekážu, a nemohu kázati, třeba bych si toho vášnivě přál. Kázati mohu skutkem, ale skutky mé jsou špatné. To, co povídám není kázání, ale jenom odvrhnutí lživého pochopení křesťanského učení a vysvětlení skutečného jeho významu. Význam jeho nespočívá v tom, aby se ve jménu jeho přetvořovala společnost; význam jeho je v tom, aby se našel smysl života na tomto světě...

Odpovídám, že jsem vinen a špatný a hoden pohrdání za to, že neplním přikázání.

Ale při tom ani ne tak na omluvu, jako na vysvětlenou své nedůslednosti pravím, pohledte na můj někdejší život a na dnešní a uvidíte, že se pokouším plnit přikázání.

Nevyplnil jsem ještě ani 1/10.000, to je pravda a přiznávám se k této vině, ale nevyplnil jsem to ne proto, že jsem nechtěl, ale proto, že jsem to nedovedl.

Naučte mě, jak se vymotat ze sítě pokušení, jež mě zachvacují, pomozte mi a já budu plnit přikázání; než i bez pomoci chci a doufám vyplnit. Obviňujte mne, já sám to činím, ale obviňujte mne a ne onu cestu, po níž se běhu a na níž ukazuji každému, kdo se mne táže na pravou cesu.

Znám-li cestu domů a jdu po ní opilý vrávoraje sem tam, zdaliž je nesprávnou cesta ta, po níž jdu?

Je-li nesprávnou, ukažte mi na jinou, scházím-li z cesty a vrávorám-li, pomozte mě, opdporujte mě po pravé cestě, jako já jsem hotov pomáhati vám, a nesvádějte mě z cesty, neradujte se z toho, že jsem se dal svěsti z cesty, nekřičte s nadšením:

„Hled'te! Praví, že jde domů, a leze do bláta!“

Ano, neradujte se z toho a pomozte mi, podporujte mě.

Vždyť nejste bludičkami, ale také lidmi, kteříž jdou domů. Vždyt jsem sám a nemohu si přáti dostati se do bažin. Pomozte mně! Srdce mně puká zoufalstvím, že my všichni jsme zbloudili; a když se chci ze všech sil dostati z bláta, vy se radujete a křičíte: Hele, hele, on je s námi v bahně!

Takovým je můj vztah k učení a k plnění ho. Všemi silami snažím se plnit; a kdykoliv nevyplním, nejen že činím pokání, ale prosím o pomoc, abych mohl zase plnit a s radostí vítám každého, kdo hledá pravdu jako já, a poslouchám ho.“¹⁶⁰

Během těch několika let jeho duševního přerodu procházel změnami i vztah k osobě nejbližší a nejmilejší, k jeho manželce Sofii. Zpočátku, kdy se zaměstnával prací, která měla očistit jeho víru, zapomínal úplně na všechno a na všechny, i na ni. Sofie to vnímala bolestivě a nechápala to stejně jako ostatní nejbližší. Tolstoj si posléze uvědomil, že ji tím ubližoval a že druzí lidé mohou věci vnímat jinak než on. Snažil se to tedy změnit, ale vnější poměry ho neustále srážely k zemi. Když se rodina přestěhovala na zimu do Moskvy, Tolstoj se cítil hrozně a nedokázal tam vydržet. Atmosféra v rodině byla napjatá, ale Tolstoj se postupem času stával klidnějším a mírnějším. Jeho žena začala chápat změnu jeho smýšlení, ale ani toto je nedokázalo úplně sblížit. Své sestře psala toto:

„Levočka je velmi klidný, píše jakési články, někdy mluví proti městskému a panskému životu. Bolívá mě to: ale vím, že on nemůže jinak. Je vynikajícím člověkem, jde před davem a ukazuje cestu, po které musí lidé jít. Ale já jsem také dav, zároveň s davem vidím světlo svítlny, kterou nese každý vynikající člověk, tedy i Levočka, a přiznávám, je to světlo. Ale nemohu jít rychleji, mě tísní dav a ústředí a mé osobní zvyky.“¹⁶¹

Podívejme se nyní zpět na jeho víru a učení, jak ho vyjádřil ve spisu „V čem je má víra?“ (1883). Tolstoj uvěřil v Kristovo učení, což proměnilo jeho život naruby. „To, co se mně zdálo dobrým, objevilo se teď jako špatné, a to, co dříve se mně zdálo špatným, považoval jsem nyní za dobré.“¹⁶² Pochopení Kristova učení a jeho prostota a bezprostřednost se Tolstému ukázala prostřednictvím známých slov při kázání na hoře o

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 573-5.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 577-8.

¹⁶² Tamtéž, s. 594.

neodporování zlu zlem (Mt 5, 38-42). Zde leží základ Tolstého víry, kterou shrnuje v pět přikázání: nehněvej se na druhá svého, nezcizoložíš, nebudeš přísahat, neprotiv se zlému, nebud' nikomu nepřítelem. Kladně vyjádřeno: miluj Boha a bližního svého jako sebe samého. Tato slova nepotřebují dalšího výkladu a Tolstoj v jejich plnění vidí království Boží. Jsou to ta samá slova, která se přičila jeho rozumu, když byl odkázán sám na sebe. Nyní i jeho rozum prodchnutý vírou uznává tato obyčejná slova. Rozumové uchopení jeho víry vyjádří Tolstoj o pár let později ve svém díle O životě (1887).

Tolstoj v něm do důsledků rozvíjí své myšlenky o člověku a jeho určení. Základním předpokladem je fakt, že člověk touží po blahu. „Člověk má v hlubině duše své nevyhladitelnou touhu, aby život jeho byl blahem a měl rozumný smysl...“¹⁶³ Pokud se však člověk na svůj život podívá, vidí, že veškerý život pomíjí a směřuje k zániku (smrti) a že veškeré blaho, kterého dosahuje, je také klamné. Ať už ho dosahuje pro sebe, nebo pro druhé (ti jsou na tom stejně a jejich život spěje též ke smrti). Veškerý rozpor však vychází z toho, že člověk za skutečný život považuje své tělesné bytí (svou osobnost). Osobnost člověka však nemůže mít ani opravdové blaho, ani samotný život. Skutečný lidský život totiž není to, co se objevuje v ohraničeném čase a prostoru (kapitola XIV.). Tolstoj vidí opravdový život člověka v tom, že si dokáže podrobit život tělesný rozumovým zákonem (rozumné vědomí), přičemž rozum chápe v nejširším slova smyslu. Jediným zákonem lidského života tak zůstává zřeknout se blaha své osobnosti, která se pod tímto úhlem pohledu stává prostředkem k opravdovému životu.

Jedinou činností takto pojatého rozumu je láska. A pravá láska se stává možnou teprve ve chvíli, kdy se člověk dokáže vzdát blaha své osobnosti. Je to stav, kdy se člověk následkem nevšímání své tělesné osobnosti stává blahovlnným ke všem lidem, a jedině tak může vyrůst pravá láska, která staví druhé výše než sebe a je ochotna za druhé položit třeba i život. „Láska je jenom tehdy láskou, když jest obětováním sebe.“¹⁶⁴ Zároveň to je nejradostnější činnost pravého života, neboť řeší všechny rozpory, nezná pochyby, ani strach a dává životu jediný opravdový smysl. Láska je totiž samotný život, který rozmnožuje opravdové blaho. Příkladem takové lásky je učení Kristovo.¹⁶⁵

Důsledek těchto myšlenek se promítá do mezních podmínek lidského života. Smrt hubí pouze tělesnou osobnost, vše to, co se váže na rozumový zákon smrti nepodléhá. Jelikož je život (z pohledu výše napsaného) určen poměrem ke světu, smrtí člověk vstupuje

¹⁶³ Tolstoj, L. N. O životě. 1895. s. 34.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 101.

¹⁶⁵ Tolstoj nevnímal Krista jako bohočlověka, ale jako jednoho z řady významných učitelů lidstva.

do poměru nového, vyššího, odpoutaného od tělesné existence. Viditelný život se pak jeví jako část nekonečného života. Tolstoj se tak rozumovou úvahou dostává k pojetí nesmrtelnosti života, k pojetí, které je hlavním předpokladem křesťanského educatia.

Tolstoj neměl tolik síly, aby dokázal své myšlenky převést plně do svého života. Snažil se o to sice neustále, ale nikdy se mu to bohužel nepodařilo. V posledních letech jeho života¹⁶⁶ se nesoulad více než kdy jindy promítl v jeho osobním životě. Přestože ho jeho žena milovala a stála při něm ve všech případech, nikdy s ním nedokázala sdílet jeho náboženské přesvědčení a jeho způsob života. Ke všemu se navíc přidaly malicherné půtky z každodenního života, napětí spojené s deníky, které si Tolstoj vedl a do nichž zaznamenával vedle svých vnitřních pocitů a bojů i události z rodinného života, a blízcí přátelé Tolstého, kteří poměry uvnitř Tolstého rodiny spíše zhoršovali. Situace vyvrcholila dokonce tak, že Tolstoj byl rozhodnut odejít od rodiny. Dopis, který napsal krátce před smrtí své ženě, ale který ji nikdy neodevzdal, osvětluje celou tragiku jeho duše.

„Drahá Soňo, již dávno mučí mne nesouhlas mého života s mou vírou. Přinutit Vás, abyste změnili život a zvyky, kterým jsem Vás naučil – jsem nemohl – odejít od Vás jsem také nemohl, mysle, že zbavím děti, pokud byly malé, třeba jen malého vlivu, který jsem mohl na ně mít, a pak, že Vás zarmoutím – pokračovati v životě, v jakém jsem žil těch šestnáct let, zápase a rozčiluje Vás, sám upadáje do svodů, kterým jsem přivykl a kterými jsem obklopen – také více nemohu, i rozhodl jsem se teď učiniti to, co jsem chtěl učiniti dávno – odejít.

Za prvé se mně s přibývajícimi lety stává tento život stále těžším a stále víc a více toužím po samotě, a za druhé proto, že děti odrostly a mého vlivu v domě není potřebí a Vy všichni máte živější zájmy, které Vám dají zapomenouti na moji nepřítomnost. Hlavní je to, že jako Indové kolem 60. roku odcházejí do lesa, jako každý náboženský člověk chce poslední léta svého života zasvětit Bohu – a ne zábavám, pomluvám, tenisu, tak i já vstupuje do svých sedmdesátých let všemi silami své duše toužím po klidu, po samotě a po souhlase, třeba ne plném, tedy alespoň takovém, v němž není příkrého rozporu života s názory, se svědomím. Kdybych to udělal otevřeně, vznikly by prosby, odsuzování, spory, nářky, a já bych zůstal a možná, že bych své rozhodnutí neuskutečnil, a musí to být. A proto mi, prosím, odpusťte, způsobí-li Vám můj krok bolest, a v duši své odpusť hlavně Ty, Soňo, propusť mne dobrovolně a nehořekuj, neběduj, neodsuzuj mne. To, že jsem od Tebe odešel, nedokazuje, že bych byl s Tebou nespokojen. Víím, že jsi nemohla, doslovně nemohla a nemůžeš změnit svůj život a přinášeti oběti něčemu, co neuznáváš. A proto neodsuzuji; ale naopak s láskou a s vděčností vzpomínám dlouhých pětadvaceti let našeho života, zvláště první poloviny té doby, když jsi s odvahou a s oddaností své mateřské povahy energicky a pevně snášela vše, k čemu ses cítila povolána. Ty jsi dala světu a mně to, co jsi mohla dáti, a dala jsi mnoho mateřské lásky a sebeobětování a není možná to neocenit. Ale za poslední periody našeho života, za posledních patnáct let jsme se rozešli. Nemyslím, že jsem vinen, protože víím, že jsem se změnil ne pro sebe, aniž pro lidi, ale že jsem nemohl jinak.

Nemohu Tě obviňovati, že jsi nešla se mnou, a děkuji a s láskou vzpomínám a budu vzpomínati za to, co jsi mně dala. Sbohem, drahá Soňo.

Milující Tě Lev Tolstoj¹⁶⁷

Nakonec se Tolstoj rozhodl rodinu opustit, ale při cestě z domova těžce onemocněl a musel ulehnout ve stanici Astapovo, kde také umírá. Tak skončil život člověka, který ho

¹⁶⁶ Vzhledem k zaměření práce jsme přeskočili poměrně dlouhý úsek Tolstého života, v němž veřejně bojoval za svůj nový ideál a v němž se také vrátil ke své spisovatelské činnosti (především romány Kreutzerova sonáta a Vzkříšení).

¹⁶⁷ Rolland, R. Život L. N. Tolstého. 1932, s. 113-4.

neúnavně zasvětil hledání opravdového smyslu. Že se mu to v ne úplné míře podařilo, je skutečnost, na kterou můžeme jen s účastí přihlížet.

Na začátku jsme řekli, že Tolstého jméno se často uvádí v souvislosti s Jeanem Jacquesem Rousseauem. Nyní můžeme konstatovat, že směřování obou bylo v základech shodné. Oba svůj život poměřovali onou absolutní výzvou ozývající se v jejich duši, přičemž oba ji nedokázali následovat bez viditelných rozporů. Tolstoj sice nastoupil cestu v duchu křesťanského *educatia*, ale už jsme ukázali, že sílu mu k tomu poskytla především víra nejprostšího lidu, s nímž cítil hlubokou účast. A jelikož tuto sílu nenašel ve svém nitru, zákonitě se s nimi musel ztotožnit, což vytvořilo onen největší rozpor mezi jeho dosavadním a následujícím způsobem života, který ho vzdálil od jeho vlastní rodiny.

7.4 Rudolf Steiner (1861-1926)

Zařazení Rudolfa Steinera mezi osobnosti, na kterých ukazujeme charakter křesťanského *educatia*, má své následující opodstatnění. Již jsme poukázali na to, že člověk stojí se svou individualitou proti světu. V průběhu devatenáctého století se stále více prosazoval přírodovědecký způsob myšlení, který stavěl na empirické zkušenosti, a tento způsob poznání se začal uplatňovat i při poznání člověka a jeho duševního (vnitřního) života. V tomto duchovním ovzduší Steiner žil a všechny jeho životní snahy byly vedeny tak, aby člověk k oblasti poznání sebe i světa přistupoval ne z „vnějšku“, jak si to nárokoval přírodovědecký způsob myšlení, ale ze svého nitra.

Sám k tomu byl uzpůsoben celým svým založením a prožíváním, takže u něj nemá smysl mluvit o nějakém obratu či konverzi. Již od mládí pro něj byl svět smyslový méně skutečnějším než svět, který se mu zjevoval v jeho nitru. K vnějšmu světu získal plný vztah až po svém šestatřicátém roce svého života (to byl jeho životní obrat, ale jakoby opačným směrem), k čemuž ve své autobiografii poznamenává: „Zkušenost s tím, co lze prožít v duchovním světě, pro mě byla vždy samozřejmostí; ale vnímavé pojmání smyslového světa mi působilo veliké obtíže. Bylo tomu tak, jako by mé duševní prožívání neproniklo do smyslových orgánů natolik, abych prožitky těchto orgánů v plném obsahu spojil s duší.“¹⁶⁸

Toto uzpůsobení se projevuje ve všem, co Steiner napsal, a především to staví do jiného světla pojmy, které používal pro svou anthroposofii. Všechny vycházely z jeho

¹⁶⁸ Steiner, R. *Má cesta životem*. 2000, s. 222.

vlastní zkušenosti s duchovním světem, což je pro dnešního člověka těžko představitelné. (Platilo to ostatně i v jeho době a Steiner byl se svými zážitky až do určité doby, kdy vystoupil na veřejnost, naprosto osamělý, přestože měl spoustu blízkých přátel.)

Co se týče vzdělání, to si Steiner osvojil velice široké, poněvadž od nejtěplejšího mládí pociťoval obrovskou touhu po poznání. Oficiálně vystudoval ve Vídni Vysokou školu technickou se zaměřením na učitelství matematiky, přírodovědy a chemie, ale vzhledem ke svému založení a k otázkám s tím spojenými se v mládí nejvíce věnoval filosofii (v šestnácti četl Kantovu „Kritiku čistého rozumu“), z níž později získal i doktorát (téma „Základní otázka teorie poznání se zvláštním zřetelem k Fichtovu „Vědosloví“. Prolegomena k dorozumění filosofujícího vědomí se sebou samým“). Jeho rozsah zájmů postupem času zahrnoval prakticky všechny oblasti vědy a umění.

Steiner byl také velice společenský člověk a ve Vídni a později ve Výmaru, kde v letech 1890-97 pracoval v Goethově archivu na vydání jeho přírodovědeckých spisů, či hned posléze v Berlíně se stýkal s mnoha významnými osobnostmi tehdejšího kulturního a uměleckého života a vnikal do světonázorů, které byly odlišné od toho jeho. Nasával tak duchovní atmosféru tehdejší doby a později ji popsal takto:

„Lidstvo dospělo k takovému názoru na přírodu, který popisuje dění světa bez mravně-duchovního obsahu. Hypoteticky se uvažuje o čistě materiálním prapůvodním stavu světa. Hledají se zákony, podle kterých se z tohoto prapůvodního stavu mohlo pozvolna vytvořit všechno živé, oduševnělé a produhovnělé v dnešní podobě. Kdyby bylo lidstvo v tomto způsobu myšlení důsledné – řekl jsem si tenkrát –, pak si tedy ani duchovně-mravní síly nemůže představovat jinak, než jako výsledek přírodního dění. Pak dospívá k přírodním skutečnostem, které jsou k duchovně-mravním skutečnostem lhostejné, které mravnost ve svém vývoji vytvářejí jen jako výsledek a nakonec ji ve své mravní lhostejnosti opět pochovají.“¹⁶⁹

U Steinera tedy byla nejdůležitější oblast poznání spojená s praktickým jednáním. Všechny své zkušenosti, které na tomto poli získal, uložil do svého hlavního filosofického spisu s názvem Filosofie svobody. Ta byla vydána v roce 1893, tzn. když mu bylo dvaatřicet let. Co se týče jejího obsahu, Steiner o tom píše: „Cítil jsem, že píši myšlenky, které jsem až do svého třicátého roku načerpal z duchovního světa. To, co jsem získával z vnějšího světa, mělo jen charakter podnětů.“¹⁷⁰ Tamtéž se s odstupem času pokouší i o charakteristiku svého díla.

„Snažil jsem se ve své knize vyložit, že za smyslovým světem není něco neznámého, ale že je v něm svět duchovní. A ohledně světa lidských idejí jsem se snažil ukázat, že má svůj trvalý základ v duchovním světě. Lidskému vědomí je tedy podstata smyslového světa skryta jen tak dlouho, dokud duše vnímá pouze prostřednictvím smyslů. Pokud se smyslovým vnímáním prožívají také ideje, pak vědomí prožívá svět smyslů v jeho objektivní podstatě. Poznání není zobrazování si této podstaty, nýbrž právě vžívání se duše do ní. Přejít od ještě nepodstatného světa smyslů k jeho podstatě se uskutečňuje uvnitř vědomí. Smyslový svět je tedy jevem (fenomémem) jen tak dlouho, dokud se s ním ještě vědomí nevypořádalo. V pravdě je tedy smyslový svět světem duchovním. A spolu s tímto poznaným duchovním světem žije duše tehdy, když ho

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 169.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 165.

obsáhne do svého vědomí. Cílem procesu poznání je vědomé prožívání duchovního světa; jeho nazíráním se vše přeměňuje v ducha. ...

Je-li nyní možné, aby se osobní individualita člověka vnořila do duchovní skutečnosti světa, pak je možné v této skutečnosti prožívat také svět mravních podnětů. Mravnost pak získává obsah, který se z duchovního světa projevuje uvnitř lidské individuality; vědomí rozšířené do duchovna pak proniká až k nazírání těchto projevů. Podnětem k mravními jednání člověka je pak zjevení duchovního světa a jeho prožívání lidskou duší. A toto prožívání se děje v osobní individualitě člověka. Vnímá-li člověk, že je při svém mravním jednání ve vzájemném vztahu s duchovním světem, pak prožívá svou svobodu. Neboť duchovní svět nepůsobí v duši nějakou nutností, nýbrž tak, že člověk musí svobodně rozvíjet aktivitu, která ho vede k přijetí duchovnosti.

Jedním z cílů mé „Filosofie svobody“ je ukázat, že smyslový svět je ve skutečnosti duchovní podstaty a že člověk jako duševní bytost, pravdivě poznávající svět smyslů, žije a působí v duchovnosti. A druhý cíl je obsažen v charakterizování mravního světa jako toho, který v tomto světě ducha, prožívaném duší, dává zazářit svému bytí, a tím člověku umožňuje svobodně se přiblížit k sobě samému. Mravní bytost člověka je tu hledána v jeho zcela individuálním srůstání s etickými podněty duchovního světa.“¹⁷¹

Kniha začíná teorií našeho poznání. Abychom totiž našli odpověď na otázku po svobodě jednání, předpokládá to nejprve otázku po původu myšlení, neboť jestliže vědomě jednáme, jednáme tak na základě nějakého motivu, který si vždy nějakým způsobem představujeme a nějakým způsobem o něm víme.

Poznávací proces se u člověka skládá ze dvou druhů činností, z pozorování a myšlení. Předmět pozorování Steiner nazývá vjemem a chápe ho v nejširším významu, takže do něj vedle jednoduchých počítků zařazuje cit i myšlení, pokud ho ve svém vědomí pozorujeme. Druhou činností je myšlení a jeho obsahem je určitý pojem. Tento obsah v našem vědomí vystupuje ve formě, kterou Steiner nazývá intuicí. Ta je pro myšlení totéž, co pro pozorování vjem. Úplné poznání o něčem je pak možné pouze tehdy, když se v našem vědomí spojí vjem a pojem, tzn. naše pozorování a myšlení.

Myšlení je pro Steinera něco v sobě uzavřeného, co je neseno samo sebou a co ke svému objasnění nepotřebuje nic dalšího. Říká k tomu: „Kdo chce zachytit podstatu duchovna v podobě, v níž se člověku nejprve nabízí, může to učinit v zážitku myšlení, jež spočívá cele samo v sobě.“¹⁷² Přestože jako tělesné bytosti jsme uzavřeni sami v sobě (to, co vnímáme jako svou osobnost), myšlením sami sebe jako uzavřené a omezené bytosti přesahujeme, díky čemuž v nás vzniká popud k poznání.

V podstatě myšlení spočívá i naše skutečné „já“, ale vědomí o tomto „já“ můžeme získat až díky naší tělesně-duševní organizaci a tím, že se do našeho vědomí vtiskují stopy myšlenkové činnosti, tzn. vlastního „já“. Vědomí o „já“ se tedy opírá o lidskou organizaci, která je zase spojena s naším volným jednáním. Zde kniha přechází od teorie poznání k praktické části.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 173-5.

¹⁷² Tamtéž, s. 103.

Pro jednotlivý volní akt přicházejí v úvahu jednak motiv, jednak impulz. Motivem Steiner rozumí pojmový či představový činitel, který určuje cíl našeho chování. (Motivy Steiner rozumí motivy mravnosti.) Pojmy či představy působí na každého člověka různě, a proto do hry vstupuje i impulz jako činitel naší vůle přímo podmíněný lidskou organizací, který je trvalým a určujícím podnětem každého jedince.

Impulzy našeho chování vyplývají z různých částí našeho individuálního života. Steiner je vnímá hierarchicky. Prvním stupněm je smyslové vnímání a impulz, který v této oblasti přichází do úvahy, je pud. Naše vnímání se tu přímo přeměňuje ve chování bez zprostředkování citu či pojmu. Druhou oblastí je citění, v níž se impulzem stávají jednotlivé city, které přistupují k vjemům vnějšího světa. Třetím stupněm života je myšlení a představování. Jestliže po vjemu vystoupí v našem vědomí představa z naší dřívější zkušenosti, impulzem se v takovém případě stává praktická zkušenost. Nejvýše pak bude stát pojmové myšlení bez ohledu na vjemový obsah. Obsah pojmu získáváme intuicí z ideové oblasti. Jestliže jednáme pod vlivem intuicí, impulzem našeho jednání se stává čisté myšlení. V tomto případě už obsah impulzu nemůžeme brát jako individuální, nýbrž jako univerzální.

I motivy mravnosti mohou být jako impulzy hierarchicky odstupňované. Pokud vidíme cíl v našem vlastním blahu, pak princip, který vstupuje do jednání, nazýváme egoismus. Může být úplně čistý nebo s částečným ohledem na druhé. Dalším motivem je čistě pojmový obsah jednání. Odůvodnění našeho jednání může v tomto případě přicházet z vnějšku jako nutnost mravní autority, kterou uznáváme (rodina, stát, společenský mrav apod.), nebo z našeho vlastního nitra jako hlas svědomí. Dalším stupněm mravnosti je snaha pochopit to, proč ve mně má něco působit jako motiv. Na tomto stupni vyhledáváme potřeby mravního života a teprve z jejich poznání určujeme své jednání. První potřebou je největší možné blaho všeho lidstva pouze pro toto blaho, druhou kulturní pokrok či mravní vývoj lidstva k stále větší dokonalosti a konečně třetí uskutečnění čistě intuitivně pojatých individuálních cílů mravnosti. První dvě potřeby mají základ v představě, tj. ve vztahu, jaký dáváme mravní ideji vůči určitým vjemům. Naproti tomu třetí potřeba žádný takový vztah neobsahuje, neboť vychází z pramene čisté intuice a teprve následně hledá vztah k nějakému vjemu. Steiner tento motiv mravnosti nazývá pojmovou intuicí.

Jako stálo u impulzů nejvýše čisté myšlení, tak u motivů stojí nejvýše pojmová intuice. Z principu obou stupňů je zřejmé, že na této úrovni se impulz i motiv mravnosti ztotožňují, oba přicházejí ze stejné ideové sféry. Toto stanovisko pak Steiner nazývá

etickým individualismem. Člověk jedná ne proto, že by uznával nějaké normy (byť sebevíce ušlechtilé), ale z lásky k samotnému jednání.

Tímto jsme se dostali až k pojmu svobody. Je nyní zřejmé, že svobodné jednání může existovat a že vzniká v čistě ideové části naší bytosti. Jsme tedy svobodní? Samozřejmě ve veškerém jednání by to o sobě člověk nemohl říci, „ale v každém přebývá hlubší podstata, z níž může promlouvat svobodný člověk.“¹⁷³ K pojmu člověka se nemůžeme správně vztáhnout, pokud bychom toto popírali a nevnímali svobodného ducha jako „nejčistší výraz lidské přirozenosti“.¹⁷⁴ K tomu, aby tento svobodný duch uskutečnil své ideje, potřebuje to, co Steiner pojmenovává morální fantazií. Jí se jednotliví lidé liší, a nakolik ji dokáží uskutečňovat ve svém jednání, natolik jsou mravně produktivní (svobodní).

Z obsahu spisu vysvítá Steinerův způsob myšlení a jinou cestou (právě myšlením) se propracovává k témuž, co později vyjadřoval ve svých anthroposofických spisech. Podtitul textu zní „Základy moderního světového názoru. Výsledky pozorování duševního života podle přírodovědecké metody“. Steiner se totiž nesnažil jít proti vědeckému myšlení své doby, ale naopak se snažil tento způsob myšlení rozšířit i na člověka a jeho vnitřní (duševní) svět. Veškeré vývody vycházejí z pouhé zkušenosti a z pozorování duševního života, tzn. z metod, které používá i přírodní věda. Jelikož se ale jedná o zkušenosti „vnitřního“ světa, existuje jeden zásadní rozdíl. Tato oblast je polem svobody člověka a Steiner k tomu v dodatku knihy dodává: „Dnes nemá být nikdo k porozumění nucen. Koho k nějakému názoru nenutí zvláštní, individuální potřeba, od toho nežadáme ani uznání ani souhlas.“¹⁷⁵

Způsob myšlení, kterým je spis napsán, je proniknut vysokým stupněm individualismu. Steiner se s ním musel ve svém vnitřním vývoji vyrovnávat a po sepsání „Filosofie svobody“, kdy se u něj uzavřelo jedno životní období, začalo období nové, v němž byl postaven před úkol postavit své zkušenosti a vědění do „služeb světa“. V jednom článku o Goethovi („Goethovo tajné zjevení“ z roku 1899) o tom píše: „Nezištné poznání, které se ztotožňuje s věcmi, nakonec pochopí, že k nejvyššímu může člověk dospět pouze nezištnou, obětující se oddaností. Člověk, který nechá odumřít svou všední osobnost, aby v

¹⁷³ Tamtéž, s. 118.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 118.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 192.

sobě probudil ideálního člověka, dosáhne toho nejvyššího.“¹⁷⁶ Sám Goethe to vyjádřil verši:¹⁷⁷

„Dokud toto nepoznáš:
smrt a zmrtvýchvstání,
temným hostem zůstáváš
na pozemské pláni.“

Tímto se dostáváme ke Steinerově postoji vůči křesťanství. K jeho obsahu se dopracovával též vnitřní duchovní cestou. Až do uvedené doby se o něm totiž vyjadřoval tak, že měl na mysli vždy učení, která lze nalézt v různých křesťanských vyznáních. Píše o tom ve své autobiografii: „Všechn obsah náboženského prožívání poukazoval na duchovní svět, který člověk rozvíjením svých duchovních sil nemůže dosáhnout. To, co náboženství říká a co podává jako mravní příkázání, pochází ze zjevení, která k člověku přichází zvenčí. Proti tomu se stavělo mé duchovní nazírání, které chtělo prožívat duchovní svět stejným způsobem jako prožívá smyslový svět v člověku a v přírodě. Proti tomu se stavěl i můj etický individualismus, který nechtěl, aby byl mravní život udržován příkazy zvenčí, ale rozvíjením duševně-duchovní bytosti člověka, ve které žije božství.“¹⁷⁸ Pravý obsah křesťanství Steiner tedy chápal, vzhledem ke svému prožívání, jako jev vnitřního poznání; primárně to u něj nebyla otázka víry. K pochopení Krista se dopracovával postupně právě v této době a sám to vyjádřil slovy: „Ve svém duševním vývoji jsem v nejnítěnější, nejvážnější slavnosti poznání duchovně dospěl k mystériu Golgoty.“¹⁷⁹ Později tato zkušenost dostala vyjádření v přednáškách a knize „Křesťanství jako mystická zkušenost a mystéria starověku“ (vydána v roce 1902).

Od roku 1897 zakotvil Steiner v Berlíně a mezi lety 1899-1904 převzal vyučování ve Škole pro vzdělávání dělníků (předměty dějepis, řečnická cvičení, posléze i literatura a přírodní vědy). Jeho hlavní otázkou však zůstávalo, zda může veřejně vystoupit s tím, co žilo v jeho duši. Přestože se vyučováním jeho aktivity nevyčerpávaly, neboť také vydával časopis „Magazín“, který byl spojen se „Svobodnou literární společností“, byl zvolen do představenstva „Dramatické společnosti“, psal do „Dramaturgických listů“, byl spjat s literárním kruhem „Přicházející“ a se „Spolkem Giordana Bruna“, ani v jednom jmenovaném případě nemohl otevřeně mluvit o svých zkušenostech. Situace se změnila až

¹⁷⁶ Lindenberg, Ch. Rudolf Steiner. 1998, s. 66.

¹⁷⁷ Citováno dle Lindenberg, Ch. Rudolf Steiner. 1998, s. 67.

¹⁷⁸ Steiner, R. Má cesta životem. 2000, s. 253.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 255.

zmíněným článkem „Goethovo tajné zjevení“. Byl posléze požádán hraběnkou a hrabětem Brockdorffovými, aby na jednom z večerů, kde se scházeli lidé ze všech kruhů, přednesl přednášku o Nietzschevi. Steiner při ní upozoroval, že se mezi posluchači nacházejí osoby, které měly vnitřní a bezprostřední zájem o duchovní svět. Proto když byl požádán, aby přednášel znovu, rozhodl se poprvé o svých vnitřních zkušenostech otevřeně mluvit. Tak se začala jeho cesta, na níž se snažil lidem zprostředkovat obsah tzv. duchovní vědy. Zpočátku byl spjat s Theosofickou společností, ale i v ní předkládal pouze své vlastní duchovní zkušenosti. Vzhledem ke svému založení měl v úmyslu opřít theosofii o individuální poznání jednotlivce, což se setkalo s nepochopením a odporem a v průběhu let vedlo k založení vlastní Anthroposofické společnosti (1913).

Steinerovy další životní osudy jsou spojeny s touto společností. Jeho aktivita a pole působnosti byly až zarážející. Až do konce svého života přednášel lidem, kteří měli zájem o jeho pojetí člověka a světa, a postupem času se jeho přednášková činnost rozšířila po celé Evropě. Věnoval v ní pozornost různým odvětvím lidského života (medicině, sociálním otázkám, zemědělství, výchově, dějinám, umění a především náboženství). Vedle toho napsal a vydal výše zmíněné knihy, v nichž vyložil základy své nauky, napsal a inscenoval čtyři mysterijní dramata, vytvořil nové pohybové umění „eurythmii“, pracoval jako malíř, sochař a architekt (mj. budova Goetheana u Basileje postavená podle jeho plánů) a založil waldorfskou pedagogiku, která byla postavena na jeho anthroposofickém pojetí člověka.¹⁸⁰

Toto pojetí nyní představíme. Anthroposofie (z řeckého „anthropos“ člověk a „safia“ moudrost) jako nauka o člověku se opírala o duchovní bádání, o němž Steiner říká: „Můj úkol spočíval v tom, vytvořit pro anthroposofii takový základ, aby byla objektivní jako vědecké myšlení, které nezůstává jen při zaznamenávání smyslových skutečností, ale postupuje dál až k souhrnným pojmům.“¹⁸¹ Steinerovi šlo především o to, aby myšlenky, které člověk nosí v sobě, dosáhly takového stupně jasnosti a síly, aby je člověk dokázal převádět i do svého praktického života. Tuto skutečnost neustále zdůrazňoval, poněvadž obsah jeho anthroposofie byl už v jeho době považován za fantazijní záležitost. Steiner k tomu říká, „že si přeje především čtenáře, kteří nejsou ochotni přijímat přednesené věci slepou vírou, ale snaží se přezkoumat to, co bylo sděleno, na základě poznatků vlastní duše a zkušeností vlastního života. Přál by si především opatrné čtenáře, kteří uznávají jen to, co

¹⁸⁰ Srov. k tomu Steiner, R. Všeobecná nauka o člověku jako základ pedagogiky. 1996.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 291.

se dá logicky ospravedlnit.¹⁸² Základy jeho nauky jsou uloženy v knihách Theosofie, Poznávání vyšších světů a Tajná věda v nástinu. Steiner v nich ukazuje vedle obrazu člověka i jeho postavení ve světě.

Člověk se u Steinera skládá ze tří hlavních částí: z těla, duše a ducha. Tělem je spřízněn s vnějším (fyzickým) světem a prostřednictvím těla a tělesných smyslů se člověku projevují věci jeho okolí. Duší člověk podržuje dojmy, které na něj věci činí, a jejím prostřednictvím si člověk buduje svůj vlastní svět. Duchem se člověku odhaluje to, co věci chovají samy v sobě, a jeho prostřednictvím se člověku zjevuje svět povznesený nad oba předchozí (svět duchovní). Člověk se svým „já“, které prostupuje duši člověka, se tak nachází mezi fyzickým a duchovním světem a ve svém vědomí je slučuje. „Tak jako člověk zážitky těla i duše shrnuje v svém „já“, tak dává do něho plynouti též myšlenkám pravdy a dobra. Zjevy smyslové odhalují se lidskému „já“ z jedné, duch z druhé strany.“¹⁸³

Členění lidské bytosti pak Steiner blíže upřesňuje a každou část ještě dělí na další tři. Lidské tělo se skládá z těla fyzického, životního a duševního, duše se dělí na citivou, rozumovou a vědomou a duch se skládá z duchovního já, životního ducha a duchovního člověka. Z fyzického světa na něho působí fyzické tělo, které tvoří látky a síly pocházející z nerostné říše, dále životní tělo dostávající svůj tvar od síly životní, kterou můžeme nalézt v říši rostlinné, a tělo duševní, které se pomocí smyslových ústrojí otevírá vnějšímu světu a jehož prostřednictvím se člověku zjevují pudy či vášně. Tuto část má člověk společnou se zvířaty. S tělem duševním splývá v jedno duše citivá, jejíž činností vznikají z jednotlivých dojmů pocity.

Na druhé straně je už duše citivá účastna i myšlení a duchovního světa. Pokud tomuto myšlení slouží, stává se duší rozumovou a čím více je duše proniknuta myšlenkami přicházejícími z duchovního světa, tím více se stává duší vědomou. Myšlenky z duchovního světa přicházejí pomocí intuice (srov. „Filosofii svobody“), kterou duše vědomá přijímá intuitivním ústrojím, které v ní vyvíjí právě duchovní svět. „Jako smysly přivádějí duši duševním tělem pocity, tak sesílá ji (rozuměj duši vědomé) duch intuitivním ústrojím intuice.“¹⁸⁴

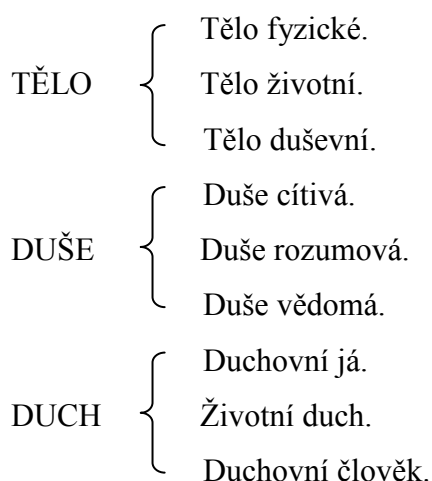
Duše vědomá tvoří jednotu s dalším článkem člověka, s duchovním já. Duchovní já je projevem duchovního světa v „já“. Rozdíl mezi duší vědomou a duchovním já charakterizuje Steiner slovy: „Duše vědomá jest nositelkou pravdy, jež nezávisí na žádné

¹⁸² Steiner, R. Tajná věda v nástinu. 1993, s. 11.

¹⁸³ Steiner, R. Theosofie. 1910, s. 30.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 35.

antipatii ani sympatii, ale kotví sama v sobě; duchovní já nese v sobě tutéž pravdu, ale přijatou a objatou lidským „já“, jím individualizovanou a pojatou do samostatné bytosti člověka.“¹⁸⁵ A v jaké míře se „já“ člověka prostoupí obsahem z duchovního světa, v takové míře se duchovní já projevuje v těle duševním, tzn. že „já“ člověka se stává pánem nad tělesnými žádostmi, pudy a vášněmi. Duchovní já je tedy ve svém projevu proměněné tělo duševní. Dalšími duchovními stupni jsou životní duch (prostřednictvím „já“ proměněné tělo životní) a duchovní člověk (proměněné tělo fyzické). Graficky by rozdělení celého člověka vypadalo takto:¹⁸⁶



Můžeme vidět, že pohled na člověka je u Steinera prostoupen myšlenkami o jeho vývoji. Ten ve Steinerově podání znamená vývoj od duchovních stavů bytí přes sestup k pozemským stavům a posléze opětovný vzestup k duchovnímu stavu bytí.¹⁸⁷ Platí to jak pro člověka, tak pro vývoj Země. Člověk, který je svou podstatou duchovní bytostí, prochází vývojem tak, že postupně sestupuje až na fyzickou úroveň, a to až ke stavu, kdy ztrácí vědomí o této své podstatě. Opětovný vzestup člověka směrem k duchovním světům (k Bohu) se děje prostřednictvím Krista, který se jako nejvyšší duchovní bytost spojil událostí na Golgotě se Zemí, což je pro Steinera hlavní událost celého zemského vývoje. Z pohledu člověka je podstatné to, že je jeho svobodným rozhodnutím a svobodným činem, zda a jak se o své cestě zpět k Bohu rozhodne. Veškeré Steinerovo dílo tak je v duchu křesťanství a jeho učení.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 31.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 35-6.

¹⁸⁷ Blíže in Steiner, R. Tajná věda v nástinu. 1993. V principu podobné myšlenky jsme viděli i u Komenského pojetí světa v jeho Pansofii.

Steiner se liší od dvou předchozích postav, od Rousseaua a od Tolstého. U nich jsme mohli vidět, že obrat v duchu křesťanského educatia a následování oné absolutní výzvy, byl spjat s určitými rozpory. Naproti tomu Steinerův život a dílo v sobě žádné podobné rozpory neobsahuje. Stejně jako u Komenského u něj nemá smysl mluvit o nějakém obratu, který by člověka přivedl k určité cestě. Veškeré Steinerovo úsilí bylo od počátku namířeno k otázkám poznání a k tomu, jaké je postavení člověka ve světě, a nakonec Steinera přivedlo do jediného rozporu, a to s jeho dobou a jejím úsilí o poznání. Přestože jeho cesta šla proti své době, on z ní přesto nikdy nesešoupil. Můžeme tedy říci, že jeho život i dílo bylo prostoupeno křesťanskými myšlenkami a neslo se v duchu nejryzeji pojatého křesťanského educatia.

9 ZÁVĚR

Křesťanské *educatio* jsme představili jako nejjasněji vyjádřené určení výchovy, jehož výzva vyžaduje po člověku, který ji slyší a přijímá, odklon od věcí tohoto světa a naprosto svobodné sebeodevzdání. Viděli jsme to u svatého Augustina a svatého Františka z Assisi, kteří v průběhu svého života prodělaly obrat k Bohu. Dále jsme představili osobnosti (J. A. Komenský a R. Steiner), pro které sledování vlastní vnitřní cesty v duchu křesťanského *educatia* bylo uskutečňováno od počátku bez nějakého zásadního obratu. V jejich životě jsme mohli spatřit neustálé směřování za svým vnitřním posláním. Komenský se sám nazýval mužem touhy, pro Steinera byl zase celý život cestou za pravdivým poznáním.

Měli jsme však také možnost vidět, že sledování křesťanského *educatia* s sebou může nést i značná úskalí, a to v případě, kdy člověk slyší ve svém nitru hlas absolutní výzvy, ale nedokáže na ni dostatečně odpovědět, poněvadž neumí její nárok vztáhnout celý na svou vlastní bytost. To byl případ J. J. Rousseaua a L. N. Tolstého. Oba dva procházeli podobným vývojem, v němž se během života odvrátili od lidské společnosti, ale nenašli v sobě dostatek síly, aby se k ní ve službě druhým opět přiblížili. Pro oba to mělo tragické důsledky, které jsme měli možnost v jejich životech sledovat.

Křesťanské *educatio* jako koncept výchovy je tedy svou podstatou nevyzpytatelné. Přestože záleží na člověku a jeho rozhodnutí, jestli se vydá touto cestou, její počátek a průběh není ze své vlastní povahy nikdy plně v moci člověka, nýbrž v moci něčeho nás přesahujícího, v moci Boha. Tato dimenze se v dnešní době běžně nevyskytuje. Ve snahách osobností představených v této práci se nám tak nastavuje zrcadlo, v němž můžeme spatřit naši současnou situaci – ať už dějinnou nebo (a to především) naši jedinečnou individuální.

Dnes, kdy žijeme v pluralitním světě, v němž vedle sebe mohou stát nejrůznější stanoviska, názory a přesvědčení, se při pohledu na křesťanské *educatio* nedá mluvit o nějaké výzvě. Spíše bychom mohli mluvit o touze, a to v tom smyslu, jak o ní mluví Komenský: „Tyto naše touhy nemají konce, zejména u povah silněji činorodých, a protože máme jistotu, že jejich uspokojení nedosáhneme v tomto omezeném prostoru, žene nás to hledat je tam, kde jistě je, totiž v nekonečnu.“¹⁸⁸ Pokud tedy dnes člověk takovou touhu v sobě cítí, vnímá ji jako nejvyšší projev lidství a dokáže se jí otevřít a následovat ji, pak touha po křesťanském *educatiu* může přetvářet nitro každého jednotlivého člověka, neboť

¹⁸⁸ Komenský, J. A. Obecná porada o nápravě věcí lidských. II. svazek. 1992, s. 45.

následování Krista je především vnitřní cestou lidské duše. (Právě z tohoto důvodu byla charakteristika křesťanského educatia představena prostřednictvím jednotlivých osobností, které se k němu vztahovaly prostřednictvím vlastního nitra.)

SEZNAM LITERATURY

AJTMATOV, Č. *Popraviště*. Praha : Lidové nakladatelství, 1988.

AUGUSTINUS, A. O pořádku. In *Estetika sv. Augustina*. Praha : Karolinum, 2000, s. 179-238. ISBN 80-246-0090-0.

AUGUSTINUS, A. O učiteli. In *Estetika sv. Augustina*. Praha : Karolinum, 2000, s. 239-278. ISBN 80-246-0090-0.

AUGUSTINUS, A. *Rukověť pro Vavřince čili Kniha o víře, naději a lásce*. Praha : Dědictví sv. Prokopa, 1911.

AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. Praha : Ladislav Kuncíř, 1926.

BÖHME, J. *Cesta ke Kristu. Mystické traktáty konce věků*. Praha : Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-547-X.

CACH, J. *J. Rousseau a jeho pedagogický odkaz*. Praha : SPN, 1967.

ČAPKOVÁ, D. *Jan Amos Komenský. Přehled života a díla*. Praha : ÚIV, 1991. ISBN 80-211-0070-2.

ČAPKOVÁ, D. *Myslitelsko – vychovatelský odkaz Jana Amose Komenského*. Praha : Academia, 1987.

DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. Díl I. Praha : J. Otto, 1923.

DURDÍK, P. *Rousseau a Pestalozzi v poměru svém ku Komenskému*. Praha : Fr. Urbánek, 1888.

FEUCHTWANGER, L. *Bláznova moudrost*. Praha : Svoboda, 1970.

FUNDA, O. A. *De Profundis*. Praha : PedF UK, 1997. ISBN 80-86039-31-5.

GUARDINI, R. *Konec novověku*. Praha : Vyšehrad, 1992. ISBN 80-7021-055-9.

HALADA, J. *Osvícenství – věk rozumu*. Praha : SPN, 1984.

HAVLÍK, R., KOŤA, J. *Sociologie výchovy a školy*. Praha : Portál, 2002. ISBN 80-7178-635-7.

HESSE, H. *František z Assisi*. Praha : Volvox globator, 1998. ISBN 80-7207-189-0.

HOUŠKA, V. Tolstoj versus Turgeněv. In *Souboje perem i pistolí*. Praha : Práce, 1982, s.117-150.

CHESTERTON, G. K. *Svatý František z Assisi*. Neratovice : Alverna, 1993. ISBN 80-901426-6-4.

- IM HOF, U. *Evropa a osvícenství*. Praha : NLN, 2001. ISBN 80-7106-394-0.
- J. J. Rousseau a jeho pedagogický odkaz. SPN : Praha, 1967.
- JOHNSON, P. Jean Jacques Rousseau: „Zajímavý blázen“. In *Intelektuálové*. Praha : Návrat domů, 1995, s. 9-36. ISBN 80-85495-50-3.
- JOHNSON, P. Tolstoj: Starší bratr Pánaboha. In *Intelektuálové*. Praha : Návrat domů, 1995, s. 119-151. ISBN 80-85495-50-3.
- JŮVA, V. sen. & jun. *Úvod do pedagogiky*. Brno : PAIDO, 1999. ISBN 80-85931-78-8.
- KÁDNER, O. Rousseau a jeho Emil. In *Dějiny pedagogiky. II. díl*. Praha : Dědictví Komenského, 1910, s. 460-477.
- KAREL IV. *Vlastní životopis*. Praha : Melantrich, 1946.
- KEMPENSKÝ, T. *Následování Krista*. Praha : „Dědictví Svatojanského“, 1913.
- KOMENSKÝ, J. A. *Cesta světla*. Praha : Mladá fronta, 1992. ISBN 80-204-0291-8.
- KOMENSKÝ, J. A. *Didaktické spisy*. Praha : SPN, 1954.
- KOMENSKÝ, J. A. *Didaktika velká*. Brno : Komenium, 1948.
- KOMENSKÝ, J. A. *Hlubina bezpečnosti (Centrum securitatis)*. Praha : nákladem Arnošta Kvasničky, 1920.
- KOMENSKÝ, J. A. *Jednoho jest potřebí*. Praha : Jan Laichter, 1920.
- KOMENSKÝ, J. A. Kšaft umírající matky Jednoty bratrské. In *Dvojí poselství k českému národu*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 5-28
- KOMENSKÝ, J. A. *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha : Odeon, 1970.
- KOMENSKÝ, J. A. *Listové do nebe*. Praha : Karel Reichl, 1930.
- KOMENSKÝ, J. A. *O sobě*. Praha : Odeon, 1989. ISBN 80-207-0016-1.
- KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských. I. svazek*. Praha : Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0226-2.
- KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských. II. svazek*. Praha : Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0227-0.
- KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských. III. svazek*. Praha : Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0228-9.
- KOMENSKÝ, J. A. *Přemýšlování o dokonalosti křesťanské*. Brno : Českobratrské knihupectví, 1941.

KOMENSKÝ, J. A. *Vlastní životopis*. Praha : Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého.

KOPECKÝ, J.; PATOČKA, J.; KYRÁŠEK, J. *Jan Amos Komenský. Nástin života a díla*. Praha : SPN, 1957.

KOŤA, J. Pedagogika jako věda o výchově. In *Pedagogické otázky současnosti*. Praha : ISV, 1994, s. 19-27. ISBN 80-85866-05-6.

KRATOCHVÍL, Z. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha : Herrmann & synové, 1995.

KUMPERA, J. *Jan Amos Komenský. Poutník na rozhraní věků*. Ostrava – Praha : Amosium servis & Nakladatelství Svoboda, 1992. ISBN 80-85498-03-0.

KYBAL, F. *Svatý František z Assisi*. Praha : Jan Laichter, 1913.

LE GOFF, J. *Svatý František z Assisi*. Praha : Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-651-4.

LESSING, G. E. Die Erziehung des Menschengeschlechts. In *Gesammelte Werke. Achter Band*. Berlin : Aufbau – Verlag, 1957, s. 590-615.

LINDENBERG, CH. *Rudolf Steiner*. Semily : Opherus, 1998. ISBN 80-902647-0-0.

MÁCHA, K. *Jean – Jacques Rousseau*. Brno : PETROV, 1992. ISBN 80-85247-33-X.

MANFRED, A. Z. *Tři podobizny*. Praha : Mladá fronta, 1982.

MICHÁLEK, J. *Topologie výchovy*. Praha : OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-01-1.

MILIČKA, K. *Od víry k rozumu*. Praha : Baronet, 2002. ISBN 80-7214-493-6.

Mistr Eckhart a středověká mystika. Praha : Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-414-7.

PALOUŠ, R. *Čas výchovy*. Praha : SPN, 1991. ISBN 80-04-25415-2.

PAŘÍZEK, V. *Obecná pedagogika*. Praha : Karolinum, 1992. ISBN 80-7066-339-1.

PATOČKA, J. *Komeniologické studie I*. Praha : OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-52-6.

PATOČKA, J. *Komeniologické studie II*. Praha : OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-03-4.

PECHA, L. L. N. *Tolstoj a jeho pedagogický odkaz*. Praha : SPN, 1982.

PELCOVÁ, N. Dilemata a antinomie dnešní výchovy. *Pohledy*, 2001, č. 6, s. 18-21.

PELIKÁN, J. *Výchova jako teoretický problém*. Ostrava : Amosium servis, 1995. ISBN 80-85498-27-8.

- PIJOAN, J. *Dějiny umění / 8*. Praha : Odeon, 1981.
- PLATÓN. *Faidon*. Praha : Jan Laichter, 1941.
- PLATÓN. *Faidros*. Praha : OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-33-1.
- PLATÓN. *Symposion*. Praha : Jan Laichter, 1936.
- PLATÓN. Timaios. In *Spisy IV*. Praha : OIKOYMENH, 2003, s. 377-454. ISBN 80-7298-067-X.
- PLATÓN. Ústava. In *Spisy IV*. Praha : OIKOYMENH, 2003, s. 15-376. ISBN 80-7298-067-X.
- PLATÓN. *Zákony*. Praha : OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-31-3.
- PRŮCHA, J. *Moderní pedagogika*. Praha : Portál, 2002. ISBN 80-7178-631-4.
- ROLLAND, R. *Nesmrtelné stránky J. J. Rousseaua*. Praha : Fr. Borový, 1948.
- ROLLAND, R. *Život L. N. Tolstého*. Praha : Kvasnička a Hampl, 1932..
- ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznovství*. Praha : Odeon, 1966.
- ROUSSEAU, J. J. *Emil čili o vychovávání*. Přerov : Fr. Bayer a Boh. Smutný, 1907.
- ROUSSEAU, J. J. *Rozpravy*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1989.
- ROUSSEAU, J. J. *Vyznání*. Praha : Odeon, 1978.
- Sbohem, piš častěji a víc. Korespondence L. N. Tolstého a A. S. Tolsté*. Praha : Odeon, 1981.
- SOLOVJEV, V. *Drama Platónova života*. Samotišky : Spolek moravských nakladatelů, 1997.
- STEINER, R. *Filosofie svobody*. Praha : Baltazar, 1991. ISBN 80-900307-0-X.
- STEINER, R. *Křesťanství jako mystická zkušenost a mystéria starověku*. Březnice : Ioanes, 1998. ISBN 80-902100-6-6.
- STEINER, R. *Má cesta životem*. Svatý Kopeček u Olomouce : MICHAEL, 2000. ISBN 80-86 340-08-2.
- STEINER, R. *Tajná věda v nástinu*. Březnice : Ioanes, 1997. ISBN 80-902100-3-1.
- STEINER, R. *Theosofie*. Praha : Literární kruh Čes. společnosti theosofické, 1910.
- STEINER, R. *Všeobecná nauka o člověku jako základ pedagogiky*. Praha : IOANES, 1996. ISBN 80-902100-1-5.

ŠALDA, F. X. Jean Jacques Rousseau, básník a myslitel. In *Duše a dílo*. Praha : Melantrich, 1950, s. 13.-33.

TOLSTOJ, L. N. *Dětství – Chlapectví. Jinošství*. Praha : Vladimír Orel, 1929.

TOLSTOJ, L. N. *O životě*. Chrudim, 1895. (vlastním nákladem vydal Dr. Vl. Křížek)

TOLSTOJ, L. N. *Pedagogické spisy*. Praha : SPN, 1957.

TOLSTOJ, L. N. Zpověď. In *Myšlenky*. Praha : Melantrich, 1973, s. 7-47.

VESELÝ, J. *Jean Jacques Rousseau a problém „preromantismu“*. Praha : UK, 1985.

VOPĚNKA, P. *Druhé rozpravy s geometrií*. Praha : Fokus a Práh, 1991. ISBN 80-900093-7-9 (pro Fokus), ISBN 80-900835-1-X (pro Práh).

VORLÍČEK, Ch. *Úvod do pedagogiky*. Praha : Karolinum, 1994. ISBN 80-7066-862-8.

Vzpomínky a listy L. N. Tolstého. Díl I. a II. (sestavil a upravil P. Birjukov). Praha : Jos. R. Vilímek, 1925.

WERFEL, F. *Jeremiáš*. Praha : SKRIPTUM, 1992. ISBN 80-85528-14-2.

RESUMÉ

Tématem této práce, která se pohybuje na pomezí teoretické, historické a historicko – srovnávací studie, je křesťanské educatio chápáné jako nejryzejší vyjádření bytostné podstaty výchovy. Na úvod přibližujeme pojem výchovy tak, jak se dnes vyskytuje v pedagogické teorii. Další kapitola se zabývá vymezením křesťanského educatia. Jelikož se v práci snažíme rovněž o historický pohled, představujeme dále i platónskou paideu jako předchůdce educatia. Pak se obracíme směrem ke středověku a na osobnostech sv. Augustina a sv. Františka z Assisi ukazujeme, jak se tyto osobnosti snažily ideál křesťanského educatia svým životem naplnit. V poslední kapitole se již nacházíme v době, kdy se pohled na výchovu v duchu tohoto ideálu dostával stále více do pozadí. Z této doby jsou vybrány osobnosti, které v tomto pojetí výchovy nadále spatřují nejvyšší ideál člověka a které se ho zároveň snaží převést do svého života a díla. Cílem a smyslem práce je ukázat jeden z možných inspirativních pohledů na výchovu a vybídnout k zamyšlení nad naší současnou situací.

Christian educatio is the topic of this work which is partly a theoretical, partly a historical, partly a historically comparative study. The Christian educatio is understood here as the purest expression of the essence of education. In the introduction we show the notion of education as it is used in the modern pedagogical theory. In the next chapter we deal with the definition of the Christian educatio. Since we also try to use the historical approach, we present the Plato's concept of education as a precursor of the educatio. Next we continue with the middle age and introduce st. Augustine and st. Francis of Assisi. We show the way these personalities tried to fill up the idea of the Christian educatio in their lives. In the last chapter we occur in the period when the notion of education as the sense of the Christian educatio is being weakened. We choose the personalities that still consider this notion of education as the biggest ideal of human being, and that at the same time try to transfer it into their lives and work. The aim and the purpose of this work is to show one of the inspiring notion of education and to ask the reader to think about the current situation.

