

Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta  
Katedra občanské výchovy a filosofie

## **Diplomová práce**

**Proměny etického ideálu člověka mezi  
středověkem a renesancí**

Autor: Aneta Hrbková

Vedoucí diplomové práce: PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

Rok: 2007

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně  
s použitím uvedené literatury.

V Praze, dne 22.11.2007

*Aneta Hrbková!*

# Obsah

Úvod.....	4
1. Od středověkého k renesančnímu myslení.....	8
2. Morálně-filosofická díla.....	17
2.1. Francesco Petrarca: Mé tajemství.....	17
2.2. Pico della Mirandola: O důstojnosti člověka.....	30
2.3. Michel de Montaigne: Eseje.....	37
2.4. Bohuslav Hasištejnský z Lobkovic: O lidské ubohosti.....	50
3. Politické spisy.....	58
3.1. Dante Alighieri: O jediné vládě.....	58
3.2. Niccolò Machiavelli: Vladař.....	72
3.3. Řehoř Hrubý z Jelení: Napomenutí Pražanům.....	82
4. Cestopisná literatura.....	88
4.1. Bartolomé de Las Casas: O Zemi Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější.....	93
4.2. Oldřich Prefát z Vlkanova: Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny, to jest krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu.....	99
Závěr.....	104
Použitá literatura.....	112

## Úvod

Slovem ideál pocházejícím z řeckého slova *idea* (myšlenka, představa) označujeme většinou něco příkladného. Může se například jednat o představu ideální lásky, ideálně stráveného večera či ideálního učitele. Ideálem myslíme něco, k čemu by se mělo vztahovat a připodobňovat vše, čemu je tento vzorem. Je dokonalostí, o které víme, že ji i přes veškeré snahy pravděpodobně nikdy nenaplníme. Je to jen naše *představa* o tom, jak by daná věc měla vypadat v tom nejlepším, *ideálním* případě. Ideál zůstává v našich představách a my se pouze snažíme k němu směřovat a blížit.

Zadání tématu *Proměny etického ideálu od středověku k renesanci*, kloubícího v sobě dvě velmi zajímavé oblasti – etiku a historii –, předurčilo hledat ideál člověka a jeho kvalit v proměnách času, a to převážně ve filosofické literatuře. Zejména bylo potřeba zvolit, co vše z tak rozsáhlého tématu je možno do práce zahrnout, co je vhodné omezit na pouhou zmínku, konstatování, a co je nutné zcela opomenout. Nejprve je však nezbytností ujasnit nejzákladnější „stavební kameny“, tedy co se míní pojmem etický ideál a jeho proměny, časově ohraničit příslušné období, ve kterém lze tento vývoj zkoumat, stejně jako vymezit výběr pramenů, pomocí kterých je možné získávat poznatky o konkrétní době a jejím etickém ideálu.

V případě etického ideálu tedy budeme hovořit o představě či vzoru na poli etiky. Étos (z řeckého *ethos*) znamená zvyk, mrav. Etika, nebo též teorie morálky, je jednou z filosofických disciplín. Morálku potom můžeme určit jako soubor zásad a pravidel posuzovaných a hodnocených na principu dobra a zla, pravidel, která řídí chování lidské společnosti a která jsou tudíž většinou této společnosti dodržována a vyžadována. Etika se snaží najít obecné základy, na nichž morálka stojí, zabývá se tedy jejími obecnými předpoklady a pracuje přitom s pojmy jako např. zmiňované dobro a zlo, svobodná vůle, svědomí atd. Vyjádřením etiky či morálky je pak etický ideál popsáný nejrůznějšími vlastnostmi, které morálka schvaluje jako žádoucí.

Každá doba, přesněji typický člověk své doby, se dívá na svět svojí vlastní optikou. Tato optika je dobově podmíněna, to znamená v základech určena okolím člověka, světem, ve kterém žije a který vykazuje určité znaky a obecné tendence. Stejně jako se mění a vyvíjí svět a člověk v něm, vyvíjí se i pohled člověka na



okolní svět, společnost, i jeho pohled na sebe sama. Proto se také, a to je jeden ze základních předpokladů této práce, etika každé časové epochy bude proměňovat, i kdyby třeba jen ve větších či menších nuancích. Dalším předpokladem je, že takovéto obecné tendence typické pro určité období a jeho etický ideál v literárním díle „reprezentanta své doby“ – byť by se třeba časově předcházel a byl vlastně „první vlaštovkou“ nové epochy – lze opravdu najít.

Zadané téma vytyčilo hledání etického ideálu v období středověku a renesance či v období mezi středověkem a renesancí. Vzhledem k dlouhému časovému rozpětí, které se tím nabízí ke zkoumání, a také k faktu, že hranice středověku a renesance se stírají a jedno se plynule prolíná s druhým, bylo po dlouhém zvažování zvoleno následující vymezení období, ve kterém se lze při zpracovávání tématu pohybovat.

Dolní hranicí vytyčeného časového rozpětí je doba počátečního prosazování se známek renesance a humanismu v italském prostředí, tedy doba Danta Alighieriho, stojícího na rozhraní dvou epoch, a Francesca Petrarcky, jehož lze považovat za prvního velkého představitele raného humanismu. Horní hranicí na časové přímce je pak období úpadku italského humanismu a zároveň doba, kdy se renesance a humanismus rozšíří v českém prostředí, tedy období rozkvětu humanistické literatury a kultury v Čechách. České prostředí je specifické zlomem či „klímem“ v dějinách své kultury, a to v podobě husitství, které české země izolovalo od okolního světa a způsobilo jejich další specifický (kulturně za světem zaostávající) vývoj. Právě fenomén husitství je však jeden z těch, u kterých bylo nutné se vzhledem k rozsahu práce omezit pouze na stručné konstatování o jeho vlivu na další kulturní a společenský vývoj.

Hlavním úkolem zůstává zkoumání proměňování etického ideálu v rozmezí první poloviny 14. století až druhé poloviny 16. století, a to ve dvou rozdílných polohách – vývoj v evropském prostředí a jeho odraz ve vývoji českém. V tomto období a na tomto poli je potom úkolem zkoumat, jak se „staré“ středověké prvky spojují s těmi „novými“, renesančními. Výběr těchto časových milníků a umístění každého z nich do italského (potažmo evropského) a českého prostředí se zdá být logickým krokem. Vždyť kde jinde začínat úvahu o středověkém a renesančním ideálu než v místě, kde se oba poprvé ocitají vedle sebe či ve vzájemném střetu? A kde pokračovat, když ne v tom, jak se tento střet dotýká „našeho“, tedy českého prostředí, které za „světem“ a jeho kulturním vývojem poněkud zaostává?

Podle výše načrtnutého časového a místního určení se řídila i volba pramenů. Bylo potřeba také vycházet ze zadání tématu, tedy z koncepce hledání pramenů v okruhu filosofické literatury. Čím se tedy filosofická literatura vyznačuje a liší od ostatní literatury? Pokud půjdeme k jazykové podstatě slova filosofie, dojdeme ke slovům *filein* a *sofia* a jejich spojení ve významu „milovat moudrost“. Filosofické knihy by nás tedy v tomto smyslu měly přivádět k moudrosti, nebo spíše podnítit lásku k moudrosti. Dá se říci, že jejich primárním účelem není estetický prožitek, jako to často bývá u literatury krásné, ale intelektuální prožitek, tedy „poučení“, „vzdělání“ či nějaké jiné „osvícení“. Co by mělo být tedy jejich obsahem? Paleta témat, o kterých píšou spisovatelé-filosofové ve zkoumaném období, je velmi pestrá. S ohledem na dobové možnosti literatury a celkové pojetí práce byl nakonec realizován trochu jiný výběr literatury, než který by mohl vyplynout z tradičního označení „filosofická literatura“.

V práci byly použity a prozkoumány tři oblasti dobové literatury. Do první skupiny je zahrnuta literatura z oblasti morální filosofie a etiky, která je současně jediným filosofickým oborem, kterým se humanismus ve své ryzí podobě opravdu zabývá. Součástí této skupiny jsou „filosofující“ díla dotýkající se obecného pohledu na člověka a jeho místa ve světě – úvahy, zamyšlení atd.

Další oblastí literatury, pomocí které se lze pokusit vymezit etický ideál a jeho proměny v obou sledovaných epochách, jsou spisy týkající se politických záležitostí. Tento obor velmi dobře vystihuje onen ideál, ke kterému by měla společnost směřovat, i když z jiného úhlu – z úhlu pohledu státu a člověka jako bytosti začleněné v určitém společenském (politickém) řádu. V této oblasti je záměrem využít materiály zobrazující ideál poddaného či občana, vládce a vůbec jejich vztah k ostatním složkám společnosti.

Posledním zkoumaným okruhem je obraz člověka vrženého do neznámého prostředí – objevujícího a zvědavého člověka cestovatele. Tato oblast je volena z hlediska výjimečných událostí přelomu 15. a 16. století – nových geografických objevů a s nimi spojeným rozšířením obzorů člověka na pomezí středověku a renesance a v neposlední řadě také kvůli velké oblibě a rozkvětu cestovatelské literatury v českém prostředí. Cílem této části je objevit a popsat ideál putujícího objevitele nebo dobrodruha, s přesvědčením, že i ten by mohl být jedním z vyjádření ideálu své doby nebo že přinejmenším i v této literatuře se lze etického ideálu dobrat.

Od začátku však bylo zřejmé i to, že s pouhým nalézáním myšlenek představitelů tohoto období a rozbořem jejich děl nelze vystačit. Zvolené téma svou povahou zabíhá do několika různých oborů a disciplin, kromě etiky přinejmenším také do historie a dějin jazyka, literatury. Bylo tedy potřeba zasadit osoby do dějinných reálií, do atmosféry doby, v níž žili, a která jejich tvorbu ovlivňovala. Tím se míní „duch doby“, konkrétní významné dějinné události, ale i kulturní ovzduší, stejně jako i důležité a ovlivňující osobní události v životě autora. Tyto informace byly získávány nejen z pramenů, tvorby sledovaných autorů, ale také ze sekundární literatury, a to především literatury historické, která dané změny lépe pomůže dát do souvislostí, historického kontextu. Práce je tedy protkávána historickými komentáři uvádějícími danou problematiku, stejně jako je na začátek práce umístěn krátký nástin období předcházející sledovanou dobu – tedy období vrcholného a pozdního středověku 12., 13. i 14. století –, ve kterém je účelem načrtnout typické, „novými vlivy“ ještě ne tolik poznamenané středověké myšlení.

Cílem práce je formulovat etický ideál člověka ve sledované dějinné epoše tak, jak jej viděli účastníci, s přihlédnutím k dění konkrétní doby a také s přesvědčením, že ač je tento ideál v díle ztvárněn interpretujícím jednotlivcem, odpovídá ve svých obecných rysech době, ze které vzešel. Velkým úsilím provázejícím celý záměr bylo tento ideál zobrazit v kulisách doby a odhalit tak i impulzy, které vedly k jeho utváření a změnám. V závěru je pak umístěno shrnutí a porovnání dosažených výsledků – zobecnění poznatků a postřehů, které byly shromažďovány a prezentovány i v celém průběhu práce.

## 1. Od středověkého k renesančnímu myšlení

Středověk zabírá v dějinách lidstva období trvající téměř tisíc let. Většinou se počátek středověku klade do 5. století n. l. a jeho konec do 15. století n. l., i když jednotlivá pojetí se od sebe časově mohou lišit<sup>1</sup>. Tento věk, nazvaný jako *medium aevum* – střední epocha, je už tradičně vnímán s nejrůznějším citovým zabarvením – jako doba statečných a dvorných rytířů, kruté inkvizice, okázalých turnajů a válečných masakrů. Středověk bývá také často vnímán jako „temný“, kdy byl lidský rozum spoután okovy dogmat a ne každý lidský život měl nějakou cenu. Jak už sám název vypovídá, je to věk, který se rozkládá mezi dvěma dalšími, pro člověka většinou radostněji znějícími epochami – antikou a novověkem. Také renesance vnímala středověk jako barbarskou část dějin, která přerušila antický rozkvět a vzdělanost, ke které se renesance programově vrací. Vše, co bylo „gotické“, bylo považováno za méněcenné a samo označení mělo pejorativní nádech<sup>2</sup>.

Středověká společnost byla v prvé řadě zcela ovládána křesťanskou vírou, proto je zde člověk především definován nábožensky. Člověk je zejména Božím stvořením a jeho podstata je vyložena Biblií v knize Genesis: byl stvořen k obrazu Božímu a Bůh mu uložil panovat nad přírodou, nad zemí i zvířaty. Posléze byl však Adam sveden první ženou – Evou – k hříchu, když společně pojedli jablka ze stromu Poznání. Za trest byli oba vyhnáni z ráje a Boží trest dopadl na ně i na všechny jejich potomky – pro muže v podobě těžké práce a pro ženu porodních bolestí a jejímu podřízení muži. Nyní se v něm tedy spájí dvě bytosti, jedna, která je obrazem samého Boha, a druhá bytost hříšníka. Dá se říci, že v období začínajícího pozdního středověku, od 12.–13. století, se začíná více prosazovat vize optimistická, tedy člověka, který na zemi pokračuje v procesu tvoření a je schopen zajistit svou spásu, ačkoli s ní paralelní vize člověka slabého a pokořeného se vine prakticky celým středověkem.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Za důležité milníky se většinou považují zánik Západořímské říše (rok 476 n. l.) a přeplutí Atlantského oceánu Kryštofem Kolumbem (roku 1492 n. l.), tyto hranice však představují spíše umělé dělení jinak vcelku kontinuálního vývoje.

<sup>2</sup> Odkaz k barbarským Gótům a současně poukaz na „barbarství“ či „neuspořádanost“ středověkého uměleckého slohu vyjádřil slovem gotika Giorgio Vasari, renesanční umělec považovaný za jednoho z prvních historiků umění.

<sup>3</sup> Srovnej s LE GOFF, J. Středověký člověk. In *Středověký člověk a jeho svět*. Ed. Jacques Le Goff. Praha: Vyšehrad, 1999. str. 12.

Středověký člověk byl již od narození ovlivňován koncepcí hříchu a zajištění své spásy hledal v pokání. Extrémní formy pokání v souladu s pohrdáním svou tělesností praktikovali flagelanti nebo i například svatý Ludvík, francouzský král, který se v soukromí bičoval<sup>4</sup>. Pokání však nebylo jen trestem za hřích, ale i revidováním své dosavadní cesty, jakýsi pokus o obrácení se. Veškerá snaha člověka na zemi měla směřovat k tomu, aby po smrti dosáhl spasení své duše a obraz pekelných utrpení byl jistě představou trápící mnoho lidí, neboť nikdo se nemohl mít dost na pozoru před sedmi smrtelnými hříchy: pýchou, závistí, smilstvem, hněvem, obžerstvím, nenávistí a leností.

Středověké křesťanství tělem pohrdalo, ačkoli každodenní realita nutila člověka žít s tělem v souladu. Dle učení církve se osud duše naplňuje skrze tělo a každá známka tělesnosti se vykládala jako symbol odkazující na duši.<sup>5</sup> Přestože byly vyzdvihovány ideály asketismu, tedy potlačování své tělesnosti, tělo bylo nezbytnou součástí duše na zemi a například ostatky světců byly velice uctívány.

Lidské individuum nehrálo ve středověku téměř žádnou roli. Lidé se poznávali a projevovali v uzavřených formách, středověký člověk potřeboval k životu jednotku, do níž by se integroval. Život člověka se tedy odehrává v rámci sociálně uzavřených společností a veškeré individuální projevy zůstávají skryty za činy těchto skupin.<sup>6</sup> Teprve v pozdním středověku dochází k silicím uvědomování vlastní identity. Středověká společnost byla hierarchická a každý musel respektovat společenské uspořádání, které vycházelo z Boží vůle. Povinností člověka bylo respektovat tuto Boží vůli a zůstat na jemu přiřazeném místě. Také poslušnost byla jednou z největších ctností, a to poslušnost vůči různorodým autoritám – Bibli, králi, církevním otcům, univerzitním mistrům atd.<sup>7</sup>

Rozdělení společnosti vycházelo z členění na trojí lid – na ty, co se modlí, bojují a pracují. Posláním první skupiny, tedy mnichů, kněží a dalších, bylo modlit se za svoji spásu i spásu ostatních. Farář v denním spojení se svými ovečkami měl být jejich poradcem a prostředníkem ve spojení s Bohem, měl bdít nad jejich dušemi. Ideální řeholník zas měl projevovat horoucnost při modlitbách, pili při práci, volno trávit rozjímáním nad zbožnými knihami a podříditi se asketickému

<sup>4</sup> Srovnej s LE GOFF, J. Středověký člověk. In *Středověký člověk a jeho svět*. str. 15.

<sup>5</sup> Tamtéž, str. 15.

<sup>6</sup> Srovnej s NODL, M., ŠMAHEL, F. Člověk v českém středověku. In *Člověk českého středověku*. Ed. František Šmahel. Praha: Argo, 2002. str. 20.

<sup>7</sup> Srovnej s LE GOFF, J. Středověký člověk. *Středověký člověk a jeho svět*. str. 34–35.

životu v půstu a nedostatku spánku<sup>8</sup>. Biskup, jako hlava církve, byl zodpovědný za vytváření Božího království na zemi ve spolupráci se světskou mocí, měl tedy spirituální odpovědnost vztahující se i na panovníka a jeho skutky<sup>9</sup>.

Církev byla také ve středověku téměř výlučnou nositelkou vzdělanosti, a proto je kněz také vzdělavcem, ochráncem kultury. Do 13. století ještě naprostá většina laické populace neovládala čtení a psaní. Církev však bývala i terčem kritiky díky nepřístojnostem, ze kterých byla často neprávem obviňována. V podstatě celá dlouhá existence církve je nekončícím bojem za její vnitřní obrodu, jejímž cílem byla čistota a skromnost původní apoštolské církve. Z tohoto podnětu například vyrůstá v pozdním středověku hnutí *Devotio moderna* s důrazem na individuální niternou zbožnost a pokoru. Církev se musela vyrovnávat s otřesem své autority, způsobeným zejména papežským schizmatem, zásahy do světských záležitostí, hromaděním majetku, obchodem s církevními úřady, poklesem morálky svých duchovních atd. Ve 14. a 15. století pak musela čelit vážné kritice nejrůznějších objevujících se reformních proudů, které však byly církví odsuzovány jako kacířské.

Další stavem byli bojovníci – rytíři, válečníci a vládci. Středověký rytíř je kombinací statečnosti a zbožnosti, chabrosti a moudrosti, služby a bojovnosti, ochraňuje slabé, ale zároveň slouží Bohu se zbraní v ruce. Zajímavá je proměna pojmu *miles Christi* tak, jak ho podává Franco Cardini – tento výraz dlouho značí mučedníka, asketu svádějícího boj s pokušeními, a jeho boj se tedy odehrává veskrze v duševní rovině. Posléze však ale se zrodem typu nového rytíře není již ideálem utíkat do klidu, ale opravdu bojovat, pro ideály církve použít meče a spojit tak do té doby protikladný závazek světský a duchovní.<sup>10</sup> Rytíř však také sehrál velkou roli v ideálu lásky a ve vývoji dvorské kultury.

Trojfunkční schéma mělo zajišťovat chod společnosti založený na vyváženém a harmonickém principu, přestože ve skutečnosti největší zátěž doléhala na třetí stav – rolníky, lid, který pro oba vyšší stavy zajišťoval obživu a byl jim podřízen. Tato základna společnosti je tvořena nevzdělanými lidmi, kteří jsou

<sup>8</sup> Srovnej s JAN, L. Řeholník. In *Člověk českého středověku*. str. 174.

<sup>9</sup> Srovnej s HLEDÍKOVÁ, Z. Biskup. In *Člověk českého středověku*. str. 150.

<sup>10</sup> Srovnej s CARDINI, F. Válečník a rytíř. In *Středověký člověk a jeho svět*. str. 73.

většinou jen terčem opovržení obou zbývajících stavů a jejich sociální revolta, je-li nějaká, je po většinu času jen pasivní rezistencí.<sup>11</sup>

Jedním z fenoménů, který zásadně ovlivnil směřování středověké společnosti, byla města a jejich rozvoj ve vrcholném středověku. Život ve městech přináší nové podněty, zejména vznik nové společenské vrstvy – „čtvrtého lidu“ – měšťanstva. Sociálně hierarchizované město středověkého člověka přetváří, nabízí mu nové možnosti, rozšiřuje obzory, předkládá možnost kultivovat se a vzdělávat.<sup>12</sup>

Ve 12. a 13. století již také existují klasické univerzity – zejména v Itálii, ale i Oxfordu či Salamance. První středoevropskou univerzitou je pak ve 14. století univerzita, kterou zakládá Karel IV. v Praze a kterou brzy poté následují další. Na artistických fakultách univerzit se vyučuje sedmi svobodným uměním, které tvoří základ soudobého vzdělání. Vzdělanost již přestala být výsadou pouze kleriků a šíří se i mezi laiky, do okruhu šlechty i měšťanstva.

Kromě toho sebou ale města přinesla vše, co provází velkou koncentrací obyvatel na jednom místě: epidemie chorob, násilí, nové druhy zábavy, nová společenství atd. Přibývá zde příkladů mravního úpadku a pro mnoho lidí tedy město symbolizovalo místo, kde na každém kroku člověk může upadnout do tenat hříchu – smilstva, ale i lakoty a chamtivosti. Zejména dva poslední hříchy byly spjaty se skupinou, která k městu neodmyslitelně patřila a záhy nabývá velkého společenského významu – kupectvem.<sup>13</sup> To bylo bývá spojováno s etikou „hamižníka“, která byla narozdíl od tradičně tolerované aristokratické etiky „marnotratníka“ a „rozhazovače“ zatracována. Kupec je vzdělaný člověk, který staví na talentu místo urozenosti, je průkopníkem v mnoha oblastech vzdělávání (studia cizích jazyků, geografie, zdokonalování měr a finančních operací atd.) a přispívá ke krystalizaci individua. Vzdělání je pro něj především získávání vědomostí pro praktické účely. Kupec, vnímaný zpočátku jako druhořadý společenský prvek, se posléze dostává do popředí a stává se spolutvůrcem nových vztahů, které podřývají tradiční základy feudalismu.<sup>14</sup>

Život ve městě znásobuje dilemata týkající se hodnoty práce a zisku, bohatství a chudoby. Tradiční morálka hlásající, že peníze jsou ďáblův nástroj a práce je způsobem pokání, pomalu ustupuje. Ještě v polovině 12. století se mnoho

<sup>11</sup> Srovnej s LE GOFF, J. Středověký člověk. In *Středověký člověk a jeho svět*. str. 19.

<sup>12</sup> Tamtéž, str. 22.

<sup>13</sup> Tamtéž, str. 22.

<sup>14</sup> Tamtéž, str. 25.

obchodníků a kupců obávala o spásu své duše, neboť kupecké řemeslo kvůli možnosti podvodu a neoprávněnému zisku nebylo považováno za bohublé. Poté se však situace mění ve prospěch aktivního života, který je opěvován, a bohatství se stává projevem Boží přízně. Po ustálení koncepce očištění na přelomu 12. a 13. století kajícnost umožňuje vyhnout se peklu a mnoho hříšníků tak získává novou naději na spásu své duše. Bohatství se stává i prostředkem umožňujícím rozvoj, praktikování ctnostného života a získání spásy.<sup>15</sup>

Nárůstem městského obyvatelstva a jeho profesní a stavovskou pestrostí začíná schéma trojího lidu protirečit realitě. Společnost nabývá na složitosti a v její struktuře je třeba najít místo pro každého, kdo nezapadá do tradičního rozdělení společnosti. Dochází k pozvolnému přehodnocování křesťanských hodnot, v jehož pozadí stojí i vliv nové etiky práce a vlastnictví. Křesťanství se v tomto období mění z „náboženství kněží“ na „náboženství mas“<sup>16</sup> a díky zbožnosti stále snáze akceptující tento svět se hodnoty přenášejí z nebe na zem. Středověký člověk stále zůstává hluboce věřící, jeho spása se již však nezakládá tolik na opovržení světem, jako spíše na aktivním úsilí o jeho přetváření.<sup>17</sup>

Ve sledovaném období, tedy v 14. až 16. století, byla jednou z nejrozvinutějších městských společností Itálie. Hlavní roli v obchodní revoluci 13. století sehrála právě italská města, jejichž výhodná poloha a přístup k moři byla přímo předurčena k prostřednictví mezi Východem a Západem. Početná městská populace a vysoký stupeň městské autonomie značně posílily význam světské vzdělanosti.<sup>18</sup>

Nejranější a nejrozsáhlejší intelektuální hnutí ovlivňující dějiny filosofie tohoto období byl humanismus. Původní termín je odvozen od *studia humanitatis*, což byly disciplíny, na jejichž velkém rozmachu a rozvoji byl humanismus založen: gramatika, rétorika, poetika, historie a morální filosofie. Společným jmenovatelem humanismu, jehož povaha byla spíše učenecká nebo literární než filosofická, byly ideály vzdělání, učenosti a stylu, ale také odpor ke scholastice a zápal pro antický

<sup>15</sup> Srovnej s ROSSIAUD, J. Měšťan a život ve městech. In *Středověký člověk a jeho svět*. str. 148–149.

<sup>16</sup> Srovnej s GUREVIČ A. J. Středověký kupec 11.–15. století. In *Středověký člověk a jeho svět*. str. 221.

<sup>17</sup> Srovnej s LE GOFF, J. Středověký člověk. In *Středověký člověk a jeho svět*. str. 29.

<sup>18</sup> Srovnej s BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*. Praha: Mladá Fronta, 1996. str. 7.



starověk a studium klasické literatury. U mnohých humanistů se objevovala nostalgie po velikosti římské republiky a víra v naději na obnovení její slávy.<sup>19</sup>

Člověk, ve středověku rozpoznávaný jen v obecné formě, se v Itálii stal duchovním individuem. Cílem humanistického vzdělání se stává idea osvobození lidského rozumu a celé osobnosti zpod nadvlády středověké scholastiky a církve a idea plného a všestranného rozvoje lidských schopností. Novým ideálem vzdělance je člověk obracející se od poznávání Boha k poznávání člověka. Zdůrazňuje se právo člověka na plné smyslové a neasketické prožívání života v souladu s lidskou přirozeností, dále úcta k rozumu, vyzdvihování lidské osobnosti a významu jednotlivce. Renesance a humanismus je oslavou důstojnosti, nadání a rozumu člověka, jeho aktivního, světského, občanského a angažovaného života. Je tedy „...*především obnoveným potvrzením člověka a lidských hodnot v nejrůznějších oblastech od umění až po občanský život.*“<sup>20</sup>

Fenomén renesance je možno definovat různými způsoby. Můžeme jím rozumět souhrn „...*kulturních, duchovních a uměleckých jevů, jimiž zprvu italská a postupně i jiné národní společnosti reagovaly na závazné sociálně-ekonomické faktory, jakými byly vznik a rozšíření městské společnosti, přechod k peněžní rentě a postupné vytváření národních států*“<sup>21</sup>, je tedy výsledkem historického procesu na přechodu od středověku k novověku. Humanismem pak můžeme rozumět světonázorové představy renesance, což je poněkud širší vymezení, než vyplývá z pojetí načrtnutého výše (humanismus jako literárně-učenecký proud). Renesancí můžeme nazývat i celou epochu 14. až 16. století, i když se znaky renesance projevují v každé oblasti Evropy různě, jak časově, tak i obsahově. V užším smyslu lze chápat renesanci jako obrozování antiky, avšak v duchu renesančního vnímání antiky, nebo dokonce jen jako uměleckou tvorbu renesanční epochy.<sup>22</sup> Pro svou práci považuji však za relevantní ono první citované vymezení, tak, jak ho podal František Šmahel.

Co se týče renesančního umění, i zde se ukazuje návrat k antickým hodnotám a obrat k člověku, tedy přesun od záležitostí božských k záležitostem lidským. V sochařství se projevuje zobrazováním krásy lidského těla, smyslem pro

<sup>19</sup> Srovnej s KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad, 2007. str. 17–20.

<sup>20</sup> GARIN, E. Renesanční člověk. In *Renesanční člověk a jeho svět*. Ed. E. Garin. Praha: Vyšehrad, 2003. str. 10.

<sup>21</sup> ŠMAHEL, F. *Mezi středověkem a renesancí*. Praha: Argo, 2002. str. 285.

<sup>22</sup> Srovnej s MINÁRIK, J. *Renesanční a humanistická literatúra: svetová, česká a slovenská*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1985. str. 13.

vyváženost a soulad proporcí. V malířství realistickými zobrazeními člověka i přírody, která nahrazují dřívější symbolismus. Snahou je zachytit harmonii fyzické i duševní krásy, půvabu, stejně jako individuální rysy. Objevem je využití lineární perspektivy, což je vytvoření třetího rozměru pro zobrazení hloubky prostoru. Jde vlastně o jakousi geometrickou konstrukci a Peter Burke ji spojuje se stejným fenoménem, který vystihuje například i vynález mechanických hodin – se snahou o přesnější pojetí prostoru a času.<sup>23</sup>

Ten samý autor vnímá renesanční Itálii jako prostor význačný „hromaděním uměleckých činů“. 15. a 16. století v Itálii je vůbec obdobím vzniku inovací, mnohých nových oborů a také řady prvenství. Větší autonomii získávají teorie umění, literatury, hudby a teorie politická.<sup>24</sup> Výtvarné umění je také využíváno k nejrůznějším cílům, ať v rámci politické propagandy<sup>25</sup>, jako je prosazování papežství nebo glorifikace panovníků, či jen reprezentativním, kdy se „čtvrtý stav“ v podobě bohatých měšťanů či kupců snaží s jeho pomocí o zvýšení prestiže. Toto obojí souvisí s rozšířeným mecenátem, neboť kromě zbožnosti i politická či společenská prestiž jsou častým motivem patronace umělců.<sup>26</sup> Zároveň se však uplatňuje i hravá stránka umění, tedy funkce umění způsobovat potěšení, jejíž rostoucí důležitost patří k významným změnám, které renesance přináší.<sup>27</sup>

Renesance a humanismus, šířící se od začátku 14. století v Itálii, se posléze i jinde v Evropě uplatňují v rozmanité intenzitě, v závislosti na hospodářských, politických, společenských a kulturních poměrech. V praxi se pak renesanční ideály realizují v každé zemi jen do určité míry a nabývají rozmanitých forem v závislosti na domácích tradicích. Mají tak v jednotlivých národních kulturách své specifické rysy. Ve vyspělých zemích, mezi které můžeme počítat Španělsko, Portugalsko, Francii a Anglii, se rozvíjejí bohatěji a dříve – již v 15. století. Naproti tomu v méně vyspělých zemích se renesance a humanismus uplatňují spíše v oslabené a modifikované podobě.<sup>28</sup>

V některých zemích se však opozice proti feudalismu formovala nejprve v jiné rovině. Tam, kde neexistovalo hospodářsky a politicky silné měšťanstvo, se renesance a humanismus nemohly naplno rozvinout. Protože hlavními oporami

<sup>23</sup> BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*. str. 197.

<sup>24</sup> Tamtéž, str. 23.

<sup>25</sup> Tamtéž, str. 144.

<sup>26</sup> Tamtéž, str. 109.

<sup>27</sup> Tamtéž, str. 157.

<sup>28</sup> Srovnej s MINÁRIK, J. *Renesanční a humanistická literatura: světová, česká a slovenská*. str. 13.

feudalismu bylo středověké náboženství a církve, odpor proti němu se projevoval spíše ve formě náboženské reformace – taková situace se vyvinula především v Čechách, Švýcarsku a Německu. V nápravě rozšířených církevních nešvarů viděli reformátoři – ač leckdy zjednodušeně – lék na vynořující se společenské problémy. I reformace byla tedy svým způsobem úsilím odpovídajícím směru nového společenského vývinu, projevem osvobozování se lidského rozumu a podryvání formálních autorit. V renesanci a reformaci se shodně uplatňují národní jazyky, které usilují o zpřístupnění nového hnutí mezi široké vrstvy obyvatelstva. Spojovala je i metoda kritického studia a výkladu textu, kterou reformace aplikuje odvolávajíc se na prvotní křesťanství a Bibli. Myšlenková základna reformace se však od renesanční odlišuje mnoha podstatnými rysy: je to výlučně náboženské hnutí se systémem náboženských dogmat, je prosycena transcendentálními prvky a upřednostňuje náboženský život, oporu hledá v prvotním křesťanství a Bibli, zatímco renesance a humanismus jsou hnutím laickým obracejícím se k pozemskému životu a jejich největší inspirací je antika.<sup>29</sup>

Do českého prostředí začal humanismus pronikat poměrně záhy, a to již ve 14. století, kdy však ovlivnil pouze několik čelních mužů. Již Karla IV., který velice citlivě reagoval na podněty své doby, zaujalo nové vzdělanecké hnutí v Itálii a konfrontoval je s potřebami své politiky. Brzy však odhalil nereálnost požadavků italských humanistů na opětovné sjednocení a obnovení slávy římského impéria. Přesto však byl humanistické vzdělanosti nakloněn a s některými předními italskými humanisty udržoval styk – známá je jeho korespondence s Petrarkou či věznění Coly di Rienzo v Čechách, kterým mu Karel pravděpodobně zachránil život.<sup>30</sup> Italský humanismus ovlivnil i Karlova kancléře Jana ze Středy, který se tak stal jedním ze zakladatelů prvního raně humanistického sdružení na sever od Alp.<sup>31</sup>

Doba Karla IV. přinesla velké vzepětí českého státu, ale odstartovala i mohutné celospolečenské otřesy. Raně humanistické zájmy brzy podlehly snahám o nápravu církve a společnosti, které u nás díky nebývalému vzestupu náboženského cítění širokých vrstev měly větší společenské zázemí.<sup>32</sup> Český protohumanismus,

<sup>29</sup> Srovnej s MINÁRIK, J. *Renesanční a humanistická literatura: světová, česká a slovenská*. str. 15–16.

<sup>30</sup> Srovnej s SPĚVÁČEK, J. *Vztahy Karla IV. k představitelům raného humanismu*. In *Husitství – renesance – reformace: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav, 1994. str. 801.

<sup>31</sup> Srovnej s ŠMAHEL, F. *Mezi středověkem a renesancí*. str. 89.

<sup>32</sup> Tamtéž, str. 287.

adaptovaný aristokratickými a církevními špičkami jen po formální a vnější stránce, mohl stěží přispět k řešení aktuálních otázek české společnosti předznamenávajících revoluci.<sup>33</sup>

Husitské války pak znamenaly izolaci české společnosti od zbytku Evropy, pro kterou čeští husité představovali odstrašující příklad kacířství. Během těchto válek, které znamenaly kulturní propad – omezení umělecké činnosti u nás a hluboký úpadek pražské univerzity –, zcela vymizely zárodky humanismu z českého kulturního povědomí.<sup>34</sup> Podmínky pro jejich opětovné uchycení se začaly zvolna obnovovat až v poválečném období.

Proměna etického ideálu člověka od středověku k renesanci je zároveň spletitou cestou středověké feudální společnosti k novověké diferencované společnosti individuí založené na principu rozdílného ekonomického postavení spíše než na autoritě. Je cestou od člověka vázaného poslušností až k člověku naslouchajícího vlastnímu rozumu a více či méně otevřeně se vymaňujícímu z neomezenosti vlivu těchto autorit – ať už světských či náboženských. Tyto proměny jsou zřetelné a objevují se jak v literatuře morálně-filosofické, nahlížející do vnitřního života člověka, tak v literatuře politické, zabývající se jeho životem ve společnosti, a konečně i v cestopisech prezentujících jeho bezprostřední střet s novou měnící se životní realitou.

---

<sup>33</sup> Srovnej s ŠMAHEL, F. *Mezi středověkem a renesancí*. str. 290.

<sup>34</sup> Tamtéž, str. 300.

## 2. Morálně-filosofická díla

### 2.1. Francesco Petrarca: Mé tajemství

První polovina 14. století je v Itálii obdobím vznikajícího humanismu, zároveň však i epochou definitivního formování pozdní scholastiky, která vládne filosofickému vzdělání na univerzitách. Tato „školská“, profesionální filosofie existuje stejně jako dříve v rámci uzákoněných struktur, a univerzity, mnišské řády i klášterní školy jsou tak nadále věrné středověké tradici a představitelům tradičního vědění.<sup>35</sup>

Mimo tuto tradici se však rozvíjí nový proud předznamenáný již například Dantem Alighierim. Jeho nejvýraznějším raným představitelem, nazývaným též „prvním humanistou“, je pak právě Francesco Petrarca. Na Petrarkově díle, knize *Mé tajemství* s podtitulem *O tajném střetu mých myšlenek* (*Secretum meum. De secreto conflictu curarum mearum*), lze ukázat znaky pronikajícího humanismu jako proudu stavějícího se proti dosavadní oficiální myšlenkové tradici.

Už sama forma *Secreta* – dialog – je v renesanci mnohem oblíbenějším prostředkem v literárním díle než ve středověku, kde dialog sloužil hlavně didaktickým cílům jako poučení žáka svým učitelem. Jen nemnoho dialogů hraje roli, kterou má dialog v antice i v humanismu, tedy roli rozhovoru, ve kterém se účastníci snaží o všestranné posouzení problému a sjednocování mnohdy rozdílných názorů.<sup>36</sup> V humanismu právě proto dialog nabývá takové oblíbenosti. Pravda se zde zpravidla neodhaluje v konečném závěru, který ani není přesně zformulovatelný, ale v samotném střetávání myšlenek. Stanovisko autora také není možné ztotožnit s výroky jedné postavy, neboť většinou právě každá z postav odráží různé uchopení tématu samotným autorem a každá z nich tedy reprezentuje možný úhel pohledu.<sup>37</sup>

Proto také dialog v *Secretu* nejlépe vystihuje autorova vnitřní dilemata. Petrarca se v díle stylizuje do role Franceska sžíraného velkým vnitřním utrpením. Francesco je vyjádřením člověka odevzdaného pozemským záležitostem, ovšem také člověka, který si uvědomuje, že by měl (v souladu s křesťanským mravním

<sup>35</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. Praha: Svoboda, 1987. str. 36.

<sup>36</sup> Tamtéž, str. 42.

<sup>37</sup> Tamtéž, str. 42.

ideálem) své připoutání k světským věcem omezovat a hledět si i spásy své duše. Francesco je však především cele odevzdán svému vlastnímu vnitřnímu světu plnému touhy po poznání, lásky k literatuře a svým literárním dílům, touze po zanechání „otisku“ v paměti svých současníků i generací následujících a ovšem také nenaplněné lásce k ženě. Jeho nynější utrpení a duševní krize je právě projevem tohoto střetu, ze kterého není schopen najít východiska.

Na pomoc mu přichází osoba Pravdy a jako její mluvčí sv. Augustin. Petrarca se tak obrací k autoritě pro humanisty příznačné – autoritě rané patristiky, která je protiváhou k humanisty opomíjené a zavržované scholastické vědě. Augustin je pro Petrarku křesťanským klasikem, nejoblíbenějším křesťanským autorem. V dialogu pak na sebe bere roli jakéhosi duchovního průvodce či autorova svědomí, které mu pomáhá zkoumat svůj život právě z křesťanského úhlu.<sup>38</sup> Augustin je Petrarkovi blízký i tím, že podobnou duševní krizi i své následné „obrácení“ popsal ve svém Vyznání, jehož kapesní vydání Petrarca nosil při sobě a nacházel v něm útěchu. Paralely mezi životem Augustina a Petrarky nacházíme v průběhu celého díla. Obě postavy – Francesco i Augustin – stojí na začátku dialogu na krajních pozicích a v průběhu se pak jejich vzájemně ovlivňovaná stanoviska poněkud sblíží.

Zatímco přítomná Pravda mlčí, Franceskovými i Augustinovými ústy promlouvá celá řada antických filosofů, spisovatelů a básníků, zejména Seneca, Platón, Cicero, Horatius či Vergilius a Ovidius. Obě tradice, antická i patristická, je však Petrarkou a vlastně i celým humanismem přepracována a originálním způsobem interpretována. Augustin představuje pro Petrarku „...*důraz na křesťanskou morálku, most mezi křesťanskou a antickou moudrostí, subjektivizovanou filosofií vyzývající svědomí a exaltující vnitřní život*“, stejně je však v jeho podání „...*bezstarostným eklektikem, obětí specifického způsobu, jakým Petrarca svůj vzor chápal*...“<sup>39</sup>.

Augustinovou terapií na Franceskovy obtíže je v celém díle zdůrazňovaná důležitost neustálého rozjímání nad smrtí, které má člověku připomenout jeho smrtelnost, konečnost života a donutit ho k starání se o to, co bude po smrti – tedy k starosti o vlastní spásu. Světský život je tedy ve smyslu středověkého asketického

<sup>38</sup> Srovnej s KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. str. 25.

<sup>39</sup> ŠPIČKA, J. Tajemství skrytého rozporu. Úvodní studie k PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. Praha: OIKOYMENH, 2004. str. 29.

pojetí směřování k Bohu zavržen a orientován pouze k posmrtnému dosažení spasení a sblížení s Bohem. Augustin neustále opakuje, že pouze vědomí o vlastní konečnosti je lékem, který dovede zklidnit mysl a způsobí, že Francesco snadno opovrhne lákadly pozemského života.

Augustin svou argumentaci rozděluje do tří stupňů. Prvním stupněm potřebným k dosažení štěstí, ztotožněného se ctností, je uvědomění si své nemoci (neštěstí) a touha po uzdravení. Druhým stupněm je potom to, že se svou touhu snažíme naplnit – tedy toužíme-li zbavit se neštěstí, snažíme se o to ze všech sil. Augustin se zaráží nad tím, jak často lidé sami sebe klamou, a přitom záměrně svému utrpení napomáhají předstíráním, že není nebezpečné. Míjí tím fakt, že lidé, připoutaní ke svým světským zájmům, nejsou s to jimi pohrdnout a povznést se, čímž se udržují v klamu a odpírají si to opravdu důležité – ctnost a věčnou spásu. Dokonce i Franceskovi, který je přesvědčen o tom, že se snaží svého neštěstí zbavit, vytýká přílišnou liknavost a nedostatečnou vůli, o čemž svědčí jeho marné snahy. V tomto smyslu k němu promlouvá Ovidiovým citátem: „*Nestačí chtít. Ty musíš se snažit věc uchopit pevně.*“<sup>40</sup> Zároveň odkazuje Francesca k vlastnímu svědomí, které je nejlepším vykladačem ctností a jistě potvrdí jeho dosavadní vlažnost v usilování o spásu. Augustin tvrdí, že pokud člověk pocítí opravdovou touhu, nic mu nemůže zabránit ve snaze po jejím naplnění. V tom smyslu „...*samotná touha po ctnosti je velkým kusem ctnosti samé.*“<sup>41</sup>

Ve splnění první podmínky – v uvědomění si svého neštěstí a omylu, a v následné snaze, která ale musí být opravdu bytostná a nezastřená sebeklamem, tkví podle Augustina kořen vši lidské blaženosti. Neboť vrcholem Augustinovy argumentace je, že o co se člověk opravdu snaží, toho může vlastní silou dosáhnout. Jeho teze vychází z přesvědčení, že člověk se stává nešťastným jen ze své vlastní vůle: že pouze neřest, proti které má slabou vůli se vzepřít, ho zbavuje ctnosti.

Učení, že jediné „...*ctnost činí ducha blaženým...*“ a že „...*nic než pravý opak ctnosti ho nemůže stavu blaženosti zbavit...*“<sup>42</sup>, které vkládá Augustinovi do úst, čerpá Petrarca ze stoické etiky, stejně jako tvrzení o všemohoucnosti opravdové vůle, pokud člověk touží opravdu a bytostně. Zato nahrazení pojmu neřesti slovem hřích ve formulaci „...*hřích je dobrovolný akt, a to do té míry, že tam, kde není vůle,*

<sup>40</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. Praha: OIKOYMENH, 2004. str. 89.

<sup>41</sup> Tamtéž, str. 89.

<sup>42</sup> Tamtéž, str. 75.



není ani hřích<sup>43</sup> signalizuje sepětí stoického učení s křesťanstvím v Petrarkově podání a posouvá otázku ctnosti na roveň otázky spásy.<sup>44</sup> Smíření antické filosofie s křesťanstvím je vůbec cíl, který Petrarca sleduje, což ovšem není v rozporu s tím, že náboženská víra a zbožnost zaujímají v jeho spisu ústřední postavení. V tomto smyslu je opravdovým křesťanem a tím je příkladem toho, že odmítnutí scholastiky nebylo pro humanisty překážkou pro setrvání v náboženské víře a že i klasické vzdělání bylo možno sladit s přesvědčeným křesťanstvím.<sup>45</sup>

Augustin současně varuje Franceska, že opravdová touha po štěstí vedoucí ke spáse také obnáší zbavení se závislosti na všech věcech, po kterých člověk ve svém životě touží. Jen tak může být touha po svrchovaném štěstí ničím nezatížená. Augustin tu dává Franceskovi za příklad toho, kdo může o sobě říci: „*S tělem nemám již nic společného. Všechno viditelné je nečisté. Já dychtím po větším štěstí.*“<sup>46</sup> Hovoří také o duši poutané a zatěžované tíhou těla a pozemskými lákadly a opět vyzdvihuje rozjímání a neustálé připomínání si vlastní smrtelnosti. Na mnoha stránkách popisovaná četná neštěstí a fyzická proměna umírajícího má ve Franceskovi vzbudit opravdové procítění všudypřítomné smrti a pohrdání pomíjivým tělem.

V tomto zdůrazňování pomíjivosti, smrtelnosti člověka a důležitosti rozjímání lze opět hledat vazbu na ideál kontemplativního života, stejně jako v myšlence těla pojatého jako „pokušitele“ můžeme spatřovat křesťanský asketismus a jeho „umrtvování těla“. Zároveň, jak sám Petrarca dále doznává, se nechává inspirovat i Platónem. Augustinovými ústy stále připomíná problém pozornosti, kterou člověk věnuje svému pomíjivému tělu, a snaží se tuto pozornost odpoutat požadavkem neustálého uvažování nad smrtí, která je pro každého stejným nutným koncem marných pozemských snah. Výroky typu „*vy své vězení znáte a milujete, nešťastníci*“<sup>47</sup>, či Senekův citát „*jsem zrozen k vyššímu poslání, než abych byl otrokem svého těla*“<sup>48</sup>, zaznívají nejen s cílem znehodnotit hodnotu těla ve středověkém smyslu – tedy s důrazem na směřování k Bohu, ale zvláště

<sup>43</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 81.

<sup>44</sup> Srovnej s ŠPIČKA, J. *Tajemství skrytého rozporu. Úvodní studie k PETRARCA, F. Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 40.

<sup>45</sup> Srovnej s KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. str. 24.

<sup>46</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 91.

<sup>47</sup> Tamtéž, str. 133.

<sup>48</sup> Tamtéž, str. 131.



v následujících částech díla i ve smyslu renesančního přenesení pozornosti k vnitřnímu světu člověka.

Augustin nám dále podává definici člověka jako živočicha smrtelného a rozumného. Popisuje, že rozumem se člověk liší od zvířat a má-li si zasloužit označení člověk, pak musí rozumu podřizovat své touhy a udržet na uzdě i duševní hnutí. Současně si musí být vědom své smrtelnosti a vyhnat tak veškerou naději spjatou s pomíjivým světem. Augustin nám tedy zas a znovu opakuje, jak lpění na pozemských věcech v tomto životě brání dosažení spásy. Podrobně popisuje scénu stanutí před věčným soudem, kde přijde vniveč všechna během života nashromážděná moc, sláva či bohatství, a následující nekonečné utrpení. V tomto odkazuje Francesca už jen na „...víru v moc boží pravice, která je s to tě z takových útrap vytrhnout...“<sup>49</sup>, což je křesťanský odkaz na instituci Boží milosti, kterou jinak ve zbytku díla Petrarca vytěšňuje stoickým motivem všemohoucí vůle, a zde jí navíc podmiňuje předpokladem, že toho Francesco bude hoden „...ovšem za předpokladu, že ty sám budeš ochoten se léčit...“<sup>50</sup>.

Situaci Francesca zasaženého duševní krizí, která symbolizuje jeho bezvýchodné postavení způsobené tím, že na jedné straně pocítuje své neuspokojení požívačným pozemským životem a na druhé straně se vidí dalek spásy, Augustin charakterizuje jako morální pokrok. Ačkoli se Francesco cítí nešťastnější, nežli ti, co hřeší, přece je podle Augustina rozkoš a smyslné potěšení hříšníka mnohem ubožejší. U něho totiž ani neexistuje naděje na obrácení, kdežto u Francesca ano. Toto pojetí hříšníka se zatím opravdu pohybuje spíše ve středověkých dimenzích – ještě dosti vzdálených od budoucího renesančního pojetí.

V další části rozhovoru se Augustin snaží Franceskovi přiblížit, proč se jeho duše není schopna povznést, i když třeba již oplývá dosti silnou touhou.<sup>51</sup> Předestírá teorii o dobré duši stvořené nebeskou vůlí a o jejím následném zkažení ve styku s tělem, při kterém mnoho ze své ušlechtilosti ztratila, otupěla a zapomněla na svůj původ i nebeského Stvořitele. Pro duši je spojení s tělem utrpením, které je čtyřčetné a jsou to vlastně stoická čtyři základní hnutí duše – rozkoš, vášeň, strach a zármutek –, díky kterým lidská mysl ztrácí klid. Skrze smysly pak k duši pronikají představy, které maří naše myšlenky a brání v rozjímání, s jehož pomocí stoupá

<sup>49</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 103.

<sup>50</sup> Tamtéž, str. 105.

<sup>51</sup> Postava Augustina se tu dostává do rozporu se svým předchozím tvrzením o všemohoucnosti vůle.

člověk k nejvyššímu světlu. Augustin se v tomto učení odvolává na Platóna a Sókrata, „...ačkoli jsem použil jiných slov, jak se na učitele katolické pravdy sluší.“<sup>52</sup> Zde opět zaznívá Petrarkova snaha smířit křesťanské a antické myšlení, někdy i za cenu ztráty autentičnosti svých vzorů. Augustin v tomto místě také uvádí Ciceronův výrok, který mu, jak Petrarca jeho ústy praví, poskytl inspiraci k celému svému dílu: „*Nebyli totiž schopni vidět něco duchem, všechno vztahovali k očím. Je třeba ovšem velké duševní síly k tomu, aby člověk oddělil mysl od smyslů a uvažování odvedl od navyklé cesty.*“<sup>53</sup>

V tomto místě končí první den – první kniha Petrarkova díla. Francesco se s Augustinovými argumenty nesmiřoval bez námitek, ačkoli je pro něj Augustin velkou autoritou. Ostatně Augustin také upřednostňuje, aby jeho „žák“ myšlenky přejímal na základě pochopení, a ne na základě pouhé autority: „...*poněvadž vidím, že s mými slovy souhlasíš ani ne tak na základě vlastního úsudku, jako spíše z úcty, mluv o svých názorech zcela bez zábran.*“<sup>54</sup> Dalo by se říci, že ve středověku, době náboženských dogmat, bylo slovo autorit, především velkého Aristotela (byť „s tonzurou“), nenapadnutelné. Možná bychom i v tomto tedy mohli postřehnout jemnou invektivu proti scholastickým praktikám, které na jiných místech svého díla Petrarca dává průchod více méně skrytě: „...*přiměj svou mysl, aby toužila po pravdě, nikoli po hádce*“<sup>55</sup>, „*dohodli jsme se, že odhodíme šalebné nástrahy a s ryzí upřímností se budeme zabývat hledáním pravdy*“<sup>56</sup>, či zcela bez zábran: „*Tito dialektikové však většinou nevědí, jaký je ve skutečnosti význam toho, co říkají.*“<sup>57</sup> Petrarca tu Augustinovými slovy kritizuje nejen dialektickou svárliвість, ale také fakt, že v ní chybí snaha dobrat se podstaty věci a především vazba na opravdový život: „*Proč... svou mysl zaměstnáváte planým chytračením? Proč zapomínáte na skutečnost a stárnete mezi slovy?*“<sup>58</sup> Signalizuje tak celkový humanistický odpor ke scholastice, která přestala v měnící se společnosti poskytovat uspokojivé odpovědi. Nové myšlenkové proudy nově se rodící doby totiž hledají jiné publikum, jemuž mohou odlišným způsobem sdělit něco jiného.<sup>59</sup> Petrarca, jakožto kritik spekulativní moudrosti scholastiky, nabízí jinou variantu filosofie, opřenou o činy a

<sup>52</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 115.

<sup>53</sup> Tamtéž, str. 115.

<sup>54</sup> Tamtéž, str. 77.

<sup>55</sup> Tamtéž, str. 79.

<sup>56</sup> Tamtéž, str. 83.

<sup>57</sup> Tamtéž, str. 97.

<sup>58</sup> Tamtéž, str. 97.

<sup>59</sup> GARIN, E. *Filosof a mág*. In *Renesanční člověk a jeho svět*. str. 149.

nové myšlení, přičemž vychází hlavně ze svých životních zkušeností, skrze něž se snaží postihnout obecně lidské problémy.<sup>60</sup> V tomto smyslu je pravým obrazem renesančního filosofa – nepřítele daných pravd, který není vázán doktrínami, protiví se mu nařízení a duchem je spíše badatel a experimentátor usilující o praktické výsledky své filosofie.<sup>61</sup>

První knihu Augustin uzavřel úvahami o představách, které skrze smysly (tělo) klamou naše myšlenky. V následujících dvou knihách se zaměřuje na výčet hříchů, které Francesco ohrožují, a na způsoby, jakými lze s nimi bojovat. Francesco již upustil od námitek a znovu demonstruje svou oddanost víře a zároveň uznává nicotnost svých snah: „*Nemám důvod věřit sobě: mou naději je Bůh.*“<sup>62</sup> Augustin na vzrůstající beznaděj Francesco reaguje rezolutním odsouzením zoufalství jako největšího ze všech zel, kterému nikdo nemá propadat. Zoufání je vždy předčasné.

Diskuze o prvním z probíraných hříchů – pýše – odhaluje Francesco jako člověka spoléhajícího na vlastní síly a v zaujetí sebou samým pohrdajícího i Stvořitelem. Augustinova argumentace zde vede k odhalení kořene pýchy ve zpupnosti před Bohem, kdy člověk zapomíná na vlastní nedostatečnost, a to díky určitým výjimečným schopnostem a přednostem, jimiž je obdařen. Tyto schopnosti, které však získal, aniž by se o to nějak zasloužil, ve skutečnosti člověka snadno opouštějí a často mu vypovídají službu. Ve Franceskově případě se jedná o inteligenci, výmluvnost, krásu těla. Inteligenci a s ní spjaté Franceskovo vzdělání a rozsáhlé vědomosti zpochybňuje také co se týče jejich obsahu: „*Ostatně jaký význam má vědět třeba i mnoho věcí, když... sami sebe neznáte?*“<sup>63</sup> Franceskovu pýchu nad výmluvností pak drtí kritikou, že krásnými proslovy usiluje spíše o přízeň lidu než o vlastní, vnitřní uspokojení. Zde se Petrarca obrací k vnitřnímu světu člověka a jeho poznání, naplnění, které pokud chybí, činí bezpředmětným veškeré ostatní dosažené poznání.

Dalším hříchem, po pominutí závisti, kterou Francesco netrpí, je touha po pozemských statcích – lakomství. I když se Francesco brání, že pečuje o své statky jen z donucení, Augustin oponuje, že lidská přirozenost se spokojí s málem. Právě

<sup>60</sup> Srovnej s BLAŽKOVÁ, M. *Dějiny etických teorií. I: od antiky po konec 18. století*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, 2004. str. 96.

<sup>61</sup> Srovnej s GARIN, E. *Filosof a mág*. In *Renesanční člověk a jeho svět*. str. 134.

<sup>62</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 119.

<sup>63</sup> Tamtéž, str. 123.

přirozenost své duše však Francesco utlumil a raději naslouchá „zákonům potřeštěného davu“. Augustin se zde opět vrací k myšlence ušlechtilosti duše, která je původem božská a netouží po věcech pozemských, ale nebeských.

Zde však Petrarca skrytý za Augustinem začíná ukazovat i svou lidštější, „renesančnější“ tvář, když souhlasí s Franceskem, že jím nutně zmítají potřeby plynoucí z jeho lidského údělu: „*Musel by ses zbavit svého lidství a stát se Bohem, aby se ti podařilo nemít žádné potřeby.*“<sup>64</sup> Zbavovat se všech svých potřeb považuje Augustin za nemožné a dokonce za vzpírání se lidské přirozenosti, kterou by se naopak měl Francesco nechat vést. Nakonec tedy zmírňuje své požadavky a dává jim podobu „zlaté střední cesty“ s tím, že není nutné přirozené touhy ničit, ale spíše krotit<sup>65</sup>.

V této části se Petrarca v roli Augustina odvrací od stoicismu a asketismu a spíše dává najevo postoj smiřující se s lidskou nedokonalostí. Tím, že Augustin přiřkne určitou úlohu i pozemským statkům, do jisté míry popírá v předchozích oddílech prosazované pojetí ctnosti jako absolutního měřítka.<sup>66</sup> Dokonalosti člověk nedosáhne, a tak je jeho úkolem se jí snažit alespoň přiblížit. Ideálem není být bez potřeb, ale vědět o nich a nalézt rozumnou míru jejich uspokojení.

Augustin pomíjí další hříchy, které Francesca tolik neohrožují – obžerství a hněv. Přestože Francesco jich není prost zcela, Augustin se opět spokojí jen s jejich ovládnutím, nikoli vymýcením. Zato se dotýká Franceskovy další slabosti – ctižádosti a smyslnosti. Částečně však rozpravu o těchto dvou „nejhlubších ranách Franceskova ducha“ nechává na třetí den. Podotýká, že zdrženlivost může Francesco získat pouze od Boha, proto by ho o ni měl pokorně prosit. Pokud bude žádat s opravdovou upřímností a pokorou, Bůh by měl jeho prosby vyslyšet. S Platonovou pomocí pak opakuje Franceskovi zásadu, že tělesné touhy jsou největší překážkou pro poznání božského. Duši je potřeba od všech tělesných žádostí udržet daleko, dokonce je třeba vykořenit i jejich představy, aby se nezatížená duše mohla povznést a dosáhnout tajemství božství.

Poslední část druhé knihy je věnována nemoci, kterou Augustin označuje jako trudnomyslnost. Francesco přiznává, že ač je to choroba nepomíjející, která ho ukrutným způsobem svírá, přece se v této bolesti vyžívá s rozkoší a tudíž se z ní

<sup>64</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 147.

<sup>65</sup> Tuto skutečnost Petrarca čerpá z autentického Augustinova učení.

<sup>66</sup> Srovnej s ŠPIČKA, J. *Tajemství skrytého rozporu*. In PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 40.

nechce nechat vytrhnout. Nařiká na nespravedlivou Štěstěnu, která ho stihá samými pohromami. Myslí si, že ačkoli ve svých očekáváních následuje pravidlo zlaté střední cesty a vytkl si dosáhnout přiměřeného postavení, neustále se mu to nedaří. Augustin mu odporuje a připomíná, že je to jen Franceskovo klamné zdání, že je jen pyšný a není mu dosti to, co už dosáhl. Ve skutečnosti totiž předstihl mnoho lidí a měl by se naučit být spokojený s tím, co má. Poukazuje na velkou nebezpečnost melancholie, která „...jako smrtonosný stín hubí zárodky ctností a veškeré plody ducha.“<sup>67</sup> Doporučuje mu, aby uklidnil svou vzrušenou mysl, a pak se ho ani vrtkavost Štěstěny nebude tolik dotýkat. Přesto se Augustin v těchto pasážích mění z hlasatele ctnosti spíše na utěšitele<sup>68</sup> a znovu tak ukazuje porozumění pro lidskou nedokonalost. Francesco z diskuze vychází uklidněn, neboť mu Augustin ukázal, že jeho neštěstí je z větší části jen domnělé.

Výraz *accidia*, kterou Petrarca pro vyjádření své trudnomyslné nálady používá, býval ve středověku spojován především s neřestí mnichů a je překládán většinou jako „lenost“.<sup>69</sup> Proti mnišskému životu vzdálenému světským zájmům klade Petrarca ideál samoty spojený s učenou činností<sup>70</sup> a neřest zvanou melancholie pak transformuje do zkušenosti, která je výsadou světských literátů a není již jen veskrze negativní, přestože ji jeho křesťanské svědomí v podobě Augustina nadále odmítá.<sup>71</sup>

Franceskův nárek nad skoupou Štěstěnou je prosycen i stížnostmi na prostopášné a nestydaté mravy doby a zejména na město. Petrarca Franceskovými ústy popisuje Avignon jako město „...nejpochmurnější a nejnepokojnější na zemi, které je tou nejjužší a nejhlubší stokou, přetéající špínou celého světa.“<sup>72</sup>

Konečně na začátku třetí knihy odhaluje Augustin největší překážky bránící Franceskovi v jeho přemýšlení o životě a smrti. Tyto „pevné řetězy“ a „okovy“ jsou pro něj tím nebezpečnějším, že je považuje za své poklady a jsou mu potěšením. Jak správně Augustin předpokládá, nebude se jich chtít za žádnou cenu vzdát, budí totiž zdání důstojnosti a tím Francesca klamou. Dokud se jich ale nezbaví, nikdy nebude volný. Po odhalení, že oněmi řetězy jsou láska a sláva, se dočká Franceskova

<sup>67</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 187.

<sup>68</sup> Srovnej s ŠPIČKA, J. *Tajemství skrytého rozporu*. In PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 40.

<sup>69</sup> KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. str. 27.

<sup>70</sup> GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 34.

<sup>71</sup> Srovnej s KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. str. 27.

<sup>72</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 179.

rozhořčeného nesouhlasu: „*Kdy jsem ti jak ublížil, že mi chceš vyrvat mé nejkrásnější starosti a nejjasnější část mé duše odsoudit k věčným temnotám?*“<sup>73</sup>

V této části se Petrarca vypořádává s citem, který ho provází celou jeho tvorbou – láskou k Lauře. Přestože se vedou polemiky o tom, zda Laura byla skutečná žena či jen básníková múza nebo zosobnění básnických vavřínů<sup>74</sup>, Petrarca právě jí věnoval svá nejkrásnější básnická díla a i zde plamenně obhájí svou lásku k ní, která ho činí lepším, neboť objektem jeho lásky je bytost čistá a ctnostná.

Jaká je Laura v očích Petrarky? Především je to pro něj výjimečný vzor ctnosti, který hluboce miluje. Neumí si představit nic šťastnějšího než lásku k ní. Obhájí ji jako ženu, jejíž mysl plane po věcech božských a nezná světských starostí, její mravy jsou bez poskvrny. Co se týče fyzické podoby, z následujícího dialogu vyplývá, že Laura časem zestárla, její tělo, vyčerpané častými porody a nemocemi nemá již svou dřívější sílu. Petrarca ji však stále obdivuje jako vzor nadpozemské krásy, jehož hlas, jiskra v očích ani chůze nemá v sobě nic smrtelného: „*Vždyť víš, že jsem nemiloval ani tak její tělo, jako spíše duši, že jsem nalézal zalíbení v jejích mravech, přesahujících vše lidské, a že si díky ní dovedu představit, jaký je život nebešťanů.*“<sup>75</sup> Velmi emotivně popisuje žal, který by ho postihl, pokud by Laura zemřela dříve než on. Takovou věc však nepřipouští, neboť věří v přirozený řád, podle kterého by jako starší měl první ze světa odejít on. Také neopomene zdůraznit, jak si Laura zachovávala svou ženskou důstojnost, když odolávala jeho snahám a lichotkám. Tím, že trvala na svém rozhodnutí, osvědčila svou stálost a neústupnost. Petrarca vyzdvihuje tyto vlastnosti o to víc, že renesance jinak přisuzovala ženám převážně nelichotivé vlastnosti, mimo jiné nestálost, nerozumnost, proľhanost, lstivost, vášnivost a chlípnost<sup>76</sup>, špatné vlastnosti získané od první ženy Evy, která ve své důvěřivosti navedena hadem přivedla sebe i Adama k hříchu.

Augustin odpovídá na Franceskovu chválu Vergiliovým citátem: „*sám si milenec krásný sen kouzlí*“<sup>77</sup> a dále ho přesvědčuje, že láskou k Lauře ve skutečnosti promarnil velkou část života, když se svou nesmrtelnou duší oddal pomíjivému tělu, neboť je bláznovství podřizovat duši smrtelným věcem. Pokračuje tak ve své

<sup>73</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 195.

<sup>74</sup> Lat. *laurea*.

<sup>75</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 205.

<sup>76</sup> Srovnej s KINGOVÁ, L. M. Žena renesance. In *Renesanční člověk a jeho svět*. str. 230.

<sup>77</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 209.



polemice proti přílišnému zaujetí pozemskými věcmi, které podléhají času. Dle Augustina je skutečnost taková, že Laura nedovolila Franceskovi být něčím víc, než díky ní je: „*Ó, jakým mužem ses mohl stát, kdyby tě ona nebyla táhla zpět vábničkou své krásy!*“<sup>78</sup> Vehnala ho do mnoha útrap, byť Francesco tvrdí, že ho právě od mnoha jiných neštěstí svým blahodárným vlivem ochránila, a zdůrazňuje i spojitost Laury a slávy, kterou díky ní získal. Tímto však Augustina jen popudí, neboť touha po slávě, ctižádost, je další slabost, kterou Franceskovi vyčítá. „*Tvou duši odvedla od lásky k věcem božským a tvou touhu odvrátila od Stvořitele k jedinému stvoření.*“<sup>79</sup> Vytýká tak Petrarkovi, že Lauru nemiloval skrze Boha, ale Boha skrze ni, a obdivoval ho hlavně jako jejího stvořitele: „*Nic neplodí takové zapomnění na Boha či nevšímavost vůči němu jako láska k věcem světským, zejména vášeň, kterou vlastním jménem nazývají Amor...*“<sup>80</sup> Zahrne Francesca výčtem všeho utrpení, které mu láska k Lauře přinesla, zatímco ona byla vždy vyrovnaná.

Francesco nakonec pod tíhou všech argumentů kapituluje a žádá Augustina o radu. Následují celkem různorodé návody, jak se lásky zbavit a odstranit tak překážku z cesty duše za spásou. Po probrání možností zahánění staré lásky novou láskou či změnou prostředí se blíže zastavují u návrhů inspirovaných Ciceronem, totiž vyhnat lásku studem a zamyšlením.

Francesco by se měl dle Augustina zastydět za to, že je „starý milovník“ a že se jeho mysl nemění a nezraje. Měl by zanechat dětinských hloupostí, uhasit plameny mládí a raději přemýšlet o smrti. Od lásky odvrací také zamyšlení, protože rozum je pevnost, „...*v níž jediné můžeš být v bezpečí před návaly vášně a díky níž jsi nazýván člověkem.*“<sup>81</sup> Augustin pak podává Franceskovi výčet témat, nad kterými by se měl zamyslet: nad ušlechtilostí duše, ošklivostí těla, nad krátkostí života, plynutím času, nad smrtí atd. Zejména by se však měl zamyslet nad tím, jak jej Laura poškodila, nad jejím povýšeným a nevděčným chováním, nad tím, kolik kvůli ní prolil slz. Zároveň má Francesco přemýšlet, kolik nedokončené práce ho čeká a že by se jí měl věnovat. Kromě toho však musí prosit Boha a modlit se k němu, aby ukončil tyto jeho útrapy. Pokud bude dostatečně svědomitý, bude Boží pomoc nablízku.

<sup>78</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek.* str. 211.

<sup>79</sup> Tamtéž, str. 213.

<sup>80</sup> Tamtéž, str. 223.

<sup>81</sup> Tamtéž, str. 261.

Poslední nemoc, které Augustin hodlá Franceska zbavit, je touha po slávě. Tu se Francesco doznává: „*To otevřeně přiznávám, a navíc nejsem s to udržet tuhle touhu na uzdě žádnými prostředky.*“<sup>82</sup> Augustin nazývá slávu „prázdnotou nesmrtností“, která zatarasí cestu k nesmrtnosti skutečné. Augustin pak odděluje od sebe dva druhy slávy podle toho, která je hodná toho označení. Odlišuje tedy pravou slávu a slávu „falešnou“, což je vlastně jen pověst rozšiřovaná lidmi. Augustin Franceskovi vytýká, že ačkoli odsuzuje dav, přesto prahne po jeho uznání, ve kterém vidí své největší štěstí. Touha vydobýt si slávu odrazuje mysl od vznešenějších myšlenek a stojí tak v cestě mnohem znamenitějšímu dílu.

Francesco však namítá, že jako smrtelník touží po smrtelných věcech, a proto se pachtí za světskou slávou: „...*s tím, co je smrtelné, zacházím jako s věcmi smrtelnými a nemám v úmyslu svou nezřízenou a mocnou touhou spáchat násilí na přírodě. Proto tolik dychtím po světské slávě, neboť já i ona jsme smrtelní.*“<sup>83</sup> Augustin se s touto myšlenkou smiřuje, pouze připomíná, že by kvůli tomu neměl opouštět to, co je nesmrtné. Rozhoří se diskuze o tom, zda je správné odkládat starost o svobodu duše až na dobu po splnění svých pozemských tužeb. Dle Augustina je odklad nebezpečný, neboť si člověk nemůže být jistý hodinou své smrti. Proč odkládat až na konec to, co je úkol ze všeho nejdůležitější?

Francesco však trvá na svém a dochází k přesvědčení, že o pozemskou slávu je třeba usilovat na zemi: „...*první starostí smrtelníků necht' jsou statky smrtelné a věci věčné necht' následují za těmi pomíjivými. Postup od těch prvních k těm druhým totiž představuj dokonalý řád, kdežto od věcí věčných k věcem pomíjivým žádná cesta nevede.*“<sup>84</sup> Petrarca v tomto smyslu zcela přitakává renesančním ideálům, i když ne úplně oproštěn od střetu se svým „křesťanským svědomím“. Odhaluje však také přirozený řád, který ospravedlňuje soulad mezi směřováním ke spáse a současné pozemské obstarávání svých potřeb a tužeb – pozemská sláva a věčná nesmrtnost se nevyklučují.

Dle Augustina však nikdo nemůže stát jednou nohou na zemi a jednou na nebi a na různých příkladech se snaží Franceskovi ukázat prostorovou i časovou omezenost slávy. Když tedy téměř přesvědčený Francesco položí Augustinovi klíčovou otázku, zda světec žádá, aby se zcela vzdal svých pozemských ambic a

<sup>82</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek.* str. 265.

<sup>83</sup> Tamtéž, str. 275.

<sup>84</sup> Tamtéž, str. 279.



zanechal práce, dostává se mu dalšího „morálního kompromisu“<sup>85</sup>. Augustin ho nehodlá zrazovat od pozemské slávy, pouze pro něj nesmí být honba za ní důležitější než ctnost. Právě ctnost je totiž vždy provázena slávou – pravou slávou, která je stínem ctnosti a jako taková jen ona si zaslouží toto označení. Podle Augustina by tedy měl Francesco dodržovat pravidlo: „...*pěstuj ctnost, na slávu nedbej. A oč méně po ní budeš toužit, tím spíše ji získáš.*“<sup>86</sup>

Na závěr Augustin rekapituluje rady, podle kterých se má Francesco řídit. Měl by se vzdát svých děl, vrátit se sám k sobě a přemýšlet o smrti, jak se patří na člověka, který si uvědomuje svou přirozenost, ale i na filosofa. Vždyť všichni směřujeme k smrti a život trvá jen okamžik. Měl by poslouchat svého ducha, který mu ukáže správnou, novou cestu životem. Pokud Francesco neopustí sám sebe, což slibuje, neopustí ho ani Pravda a Augustin, jakkoli je od sebe dělí vzdálenost mezi nebesy a zemí. Právě na tuto vzdálenost však Francesco naráží, když říká, že nyní na něho čeká mnoho pozemských ale přesto důležitých záležitostí. Ke starosti o spásu duše se vrátí, jen co se vypořádá s těmi pomíjivými: „...*dobře vím, jak jsi před chvílí řekl, že by pro mne bylo mnohem bezpečnější sledovat tento jediný zájem... Nejsem však s to udržet svou touhu na uzdě*“<sup>87</sup>

U Petrarkey vítězí pozemské záležitosti nad nebeskými – alespoň v pozemském životě. Nijak ho to neoslabuje v jeho pevné víře v Boha, Petrarkův ideál je křesťanský a vrchol snažení spatřuje v směřování k Bohu. Tento ideál se však stává poněkud abstraktním, a tak přiznává prostor i přirozeným potřebám člověka. Místo pohrdání světem preferuje možnost dokonalého využití možností, které svět skýtá, a tato možnost se dokonce mění v povinnost. Uvědomuje si, že ideál je nedosažitelný, a lidé se tudíž musí snažit zejména o naplnění toho, na co v životě stačí lidské síly. Přestože dialog nekončí dokonalým kompromisem a Augustin převážně trvá na svých zásadách, Francesco volí pozemskou cestu – alespoň prozatím. Petrarkova etika spočívá na spojení těchto protikladů, které se v jeho pojetí nevylučují.

<sup>85</sup> ŠPIČKA, J. Tajemství skrytého rozporu. In PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 41.

<sup>86</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 287.

<sup>87</sup> Tamtéž, str. 297.

## 2.2. Pico della Mirandola: O důstojnosti člověka

Zatímco středověk a scholastika staví hlavně na „Aristotelovi s tonzурou“, tedy na aristotelské filosofii přizpůsobené potřebám středověkého křesťanství, v renesanci se značné pozornosti těší Platón. Ke skutečnému pronikání platonismu a novoplatonismu do středověké latinské kultury dochází až v 15. století a tento proces vrcholí překlady Platóna a Plotína v díle Marsilia Ficina (1484).<sup>88</sup> Ficino se pak stává vůdčí osobností florentské Platónské akademie, volného sdružení spisovatelů, umělců, učenců a filosofů, jednoho z takových, které se stávají v Itálii protiváhou oficiálních forem, tj. univerzit a klášterních škol.<sup>89</sup>

Renesanční platonismus byl první pokus o filosofický systém, který by vytvořil rovnocennou protiváhu scholastice. Jejich vzájemné střetávání překročilo hranice etiky a antropologie, a rozšířilo tak sféru humanistické polemiky proti středověkému světonázoru – šlo tu už o oblasti filosofie tradičně pod bezvýhradnou nadvládou scholastiky, o otázky světa a Boha.<sup>90</sup> Celkově renesanční platonismus představuje nový náhled na filosofii, ke kterému přispěly v některých bodech scholastika i humanismus.<sup>91</sup>

Florentský novoplatonismus ovlivnil i myšlení Ficinova mladšího současníka a žáka jménem Giovanni Pico. Tento hrabě z Mirandoly a vévoda Concordijský je další z autorů, v jehož díle jsou patrné pokračující proměny etického ideálu.

Pikovo dílo *O důstojnosti člověka* je koncipováno jako úvodní řeč, se kterou se hodlal obrátit na účastníky jím svolané disputace. Píkův záměr sezvat do Říma učence z celé Evropy, aby zde společně posoudili jím předložených 900 tezí, se nakonec neuskutečnil z důvodu jejich odsouzení papežem Inocencem VIII. Přesto se z těchto tezí i z jeho úvodní řeči dá zjistit mnohé o Pikově způsobu uchopení filosofie, světa a člověka.

Na začátku své řeči se Pico věnuje člověku a otázce, proč je právě člověk považován za největší div a proč je tolik hoden obdivu. Vyjadřuje nespokojenost s dosavadními výklady lidské přirozenosti, které na tuto otázku dle jeho názoru

<sup>88</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. str. 353.

<sup>89</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 83.

<sup>90</sup> Tamtéž, str. 86.

<sup>91</sup> KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. str. 67.

neodpovídají dostatečně. Vysvětlení, že je člověk prostředník mezi vyššími a nižšími bytostmi, králem všech nižších bytostí anebo že jeho postavení v přírodě je výsadní a je jejím vykladačem, to vše Píkovi přijde sice významné, ale nevysvětluje to onen bezmezný obdiv ke člověku. Vždyť zrovna tak nebo i mnohem víc bychom mohli obdivovat třeba anděly.

Jeho vlastní vysvětlení toho, proč je člověk nejblaženějším a nejobdivuhodnějším mezi živými tvory, spočívá ve výjimečném postavení, které mu náleží v řádu uspořádání světa. Pico svou teorii výjimečnosti člověka demonstruje na příběhu stvoření světa, kdy se o člověku a jeho podobě rozhodlo. Bůh Otec, „svrchovaný architekt“, stvořil dle Pika svět „...jako nejvznešenější chrám božství. Prostor nad nebesy vyzdobil myslí, nebeská tělesa oživil věčnými dušemi, zbytkové a sedlé části nižšího světa naplnil zástupem nejrůznějších živých tvorů.“<sup>92</sup> Když již byl svět stvořen, zatoužil Bůh po někom, kdo by ho dokázal ocenit, obdivovat jeho řád, krásu a velkolepost. Proto pomyslel na stvoření člověka. Jelikož už byly vyčerpány všechny pravzory a Bůh neměl člověku co dát do vínku, ani nebylo na světě volné místo, kam by ho postavil, rozhodl se mu dát ten největší dar. Aby člověk na sobě nepocítil nedostatek Boží štědrosti, kterou měl naopak při pohledu na svět obdivovat, určil, aby měl podíl na všem, co náleží každému stvoření zvlášť. Člověka tedy nechal jako stvoření bez určené formy a nepřidělil mu žádné místo, a to proto, aby sám získal takové postavení, podobu a dary, které si zvolí podle vlastního přání a úsudku. A tak narozdíl od ostatních stvoření, jejichž přirozenost je pevně určena Bohem předepsanými zákony, člověk není nijak omezován a svou přirozenost volí dle vlastní svobodné vůle.

Pico tedy vykresluje člověka jako bytost bez omezení, dokonce bytost, která byla vyňata z plánů tvoření, a proto pro ni ani nebylo určeno žádné místo. „Vše už bylo zaplněno, vše rozděleno nejvyšším, středním a nejnižším řádům.“<sup>93</sup> Její postavení je tedy naprosto odlišné od všeho ve světě, co bylo vytvořeno v rámci struktur a všeobjímajícího řádu. Člověk je postaven mimo tento řád a je mu dána možnost obsáhnout v sobě cokoli. Je naprostým individuem, neboť se jako „svéprávný a vážený sochař a výtvarník“ může utvářet právě do té podoby, které sám dá přednost. Proto se tolik liší a je hoden obdivu, neboť má postavení, „...které mu mohou závidět nejenom nerozumná stvoření, ale i hvězdy a mysli prodlévající

<sup>92</sup> PICO, G. *O důstojnosti člověka*. Praha: OIKOYMENH, 2005. str. 55.

<sup>93</sup> Tamtéž, str. 55.

*nad tímto světem*<sup>94</sup>, a díky své sebe samu stále přetvářející přirozenosti je tak vlastně sám svým tvůrcem. Pico neopomene zdůraznit, že tím vším je člověk obdařen jen díky moudrosti, dobrotivé lásce a velkomyslnosti Boha Otce.

Tato možnost „sebetvoření“ je umožněna tím, že člověk v sobě obsahuje zárodky všech forem života a záleží jen na tom, kterým dá možnost „uzrát“. Dle Pika potom máme možnost stát se rostlinou, kterou je člověk plazící se po zemi a hovicí jen svému žaludku, tedy člověk s nic nepocitující nerozumnou přirozeností. Ten, kdo je zaslepený hrou představitivosti, omámen vnadami a propadlý smyslu, se pak stává zvířetem díky své nerozumné, na smyslech závislé duši. Kdo však vypěstuje rozumové zárodky a stane se filosofem rozlišujícím „správným myšlením“, vyzraje v bytost nebeskou. Pěstováním intelektových zárodků pak získáme duchovní inteligenci, která nás řadí mezi anděly. Pokud se člověk plně oddá kontemplaci a stáhne se do své vlastní mysli, zapomene na tělo i smysly, pak se stane božskou bytostí, která je v lidské tělo pouze oděna.

V tomto popisu různých podob člověka opět Pico potvrzuje možnost zvolit si jakékoli postavení na jakémkoli stupni světa, zároveň však této volbě dodává morální rozměr. Neboť, jak říká dále, pokud jsme zrozeni do tak výsadního postavení, musíme se starat o to, abychom se nestali podobni nerozumným zvířatům. Nesmíme tedy tento dar volby znevážit tím, že naplno nevyužijeme svých možností. Pico varuje před volbou škodlivé cesty nebo před spokojením se s prostředností, naopak zdůrazňuje, abychom „...*dychtili po tom nejvyšším a všemi silami se snažili k němu dospět – neboť dospět k němu můžeme, pokud chceme.*“<sup>95</sup> Dále nás navádí k pohrdání vůči pozemským věcem, lhostejnosti k věcem nebeským<sup>96</sup> a k zaměření se na „nadsvětské“ věci, tedy na blízkost k Bohu.

Pico se také zabývá úvahou, jak vlastně přiblížení k Bohu dosáhnout. Předkládá lidem za vzor Serafy, Cheruby a Trůny, což jsou andělé zaujímavější místo nejbližší Bohu. Jejich důstojnost a slávu bychom se měli snažit napodobit, tedy jejich jednání a život, jaký vedou. Pico tvrdí, že to je v našich silách, že jejich postavení můžeme dosáhnout, pokud budeme chtít.

Pikovo tvrzení zřejmě znamená, že vidí možnost přiblížení se k Bohu již v tomto životě, ne tedy až po smrti, kdy dle křesťanství může následovat spása

<sup>94</sup> PICO, G. *O důstojnosti člověka*. str. 55.

<sup>95</sup> Tamtéž, str. 63.

<sup>96</sup> V tomto kontextu zřejmě Pico myslí to, co „náleží světu“, tedy nebeská tělesa, což koresponduje i s jeho polemikami vůči astrologii.

duše. V tomto svém pojetí je silně ovlivněn mysticismem a jeho kontakt s Bohem lze pravděpodobně přirovnat k možnosti hlubokého mystického zážitku, tedy k určitému druhu zkušenosti spojené s potlačením tělesnosti a napojením na kosmické vědomí, pobývání s Bohem. Tomu nasvědčuje i mnoho dalších Pikových tvrzení, která uvádí v části popisující poslední stupeň duše – její setkání s Bohem. V tomto ohledu vystupuje náznak oné nevšednosti až odvážnosti Pikovy filosofie, která čerpá z mnoha zdrojů, a díky které byl tento hrabě z Concordie přáteli nazýván „knížetem svornosti“<sup>97</sup>. Je jí neuvěřitelná šíře zdrojů, ze kterých Pico čerpá, aniž by se snažil nějaký upřednostnit. Naopak, snaží se ukázat, že se i zdánlivě protikladné názory dají harmonizovat a každá filosofická škola či jednotlivec a jejich učení jsou jen interpretací té samé pravdy.<sup>98</sup> K tomuto pojetí Pika jako sjednotitele mnoha proudů a škol bude ještě více řečeno v druhé části kapitoly, neboť i sám Pico svůj pohled v druhé části díla demonstruje a obhajuje.

V tuto chvíli se Pico snaží osvětlit, co je nutno udělat pro to, abychom se dostali k nejvyššímu cíli, a jaké jsou jednotlivé stupně, kterých je třeba dosáhnout a překročit je na své cestě. Tyto stupně odhaluje na povahách tří andělů, které máme následovat.

První z nich je Trůn jehož předností je usuzování, a jemuž se přibližujeme vedením činného života a starostí o nižší záležitosti, které ovšem dokážeme správně posuzovat. Disciplínou, kterou Pico přisuzuje tomuto stupni „zrání“, je morální filosofie a dialektika. Jedině morální filosofie totiž krotí výpady vnitřních vášní a přivede nás k jistotě klidu a pokoje, zatímco dialektika uspokojí zmatky rozumu těkajícího mezi protiklady různých tvrzení. Pokud tedy morální naukou zkrotíme vášně a dialektikou rozeženeme mrákoty rozumu, potom můžeme na očištěnou a připravenou duši nechat působit další nauku – přírodní filosofii – zosobněnou v Pikově podání Cherubem.

Cherub je anděl odevzdaný kontemplaci, jehož předností je inteligence. On je hlavou kontemplativní filosofie a vyžaduje od nás oproštění se od činnosti a přemítání o „Stvořiteli ve stvoření a stvoření ve Stvořiteli“. Cherub je tím prvním, koho bychom měli následovat, neboť kontemplativní filosofie nás má připravit jak pro cestu „nahoru“ vrcholící sepětím s Bohem, tak pro úkoly činného života,

<sup>97</sup> Slovní hříčka odkazující i na způsob Pikova filosofického myšlení – *concordia* v latině znamená svornost, soulad.

<sup>98</sup> Srovnej s NEJESCHLEBA, T. „Kníže svornosti“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí. In PICO, G. *O důstojnosti člověka*. str. 17.

chceme-li je obstarávat poučení a přípravě. Přírodní filosofie má uklidnit rozdrásanou duši smýkanou názorovými rozpory a polemikami, má ji připomenout, že příroda zrozená ze zápasu<sup>99</sup> nám nemůže poskytnout žádný trvalý pokoj a mír, pouze nám k němu může ukázat cestu.

Teprve skrze poznání božských věcí se duše přivádí k dokonalosti. Kdo napodobí třetího anděla – milujícího Serafa – ten zahoří láskou ke Stvořiteli a splyne s ním. Cesta, kterou nám načrtla přírodní filosofie, je tedy cesta k teologii, která jediná nám poskytne svatý pokoj, spojení všech duší v jedné myslí nade všemi, v souladu, kdy se stávají jedním.

Pico si zde pro lepší názornost (a také pro potvrzení svých slov) vypomáhá podobnostmi z knihy Genesis, kdy Jákob ve snu vidí žebřík, po němž vystupují a sestupují kontemplující andělé, a nad ním pak stojí Bůh. Pico si pokládá otázku, jak si „očistit nohy a ruce“, tedy jak se připravit na výstup po tomto žebříku, abychom čisté nepošpinili nečistým. „Nohu duše“ přirovnává k té části duše, která lpí na hmotných věcech, a tak se přimyká k zemi, „ruka duše“ je potom hněv bojující za žádostivost a vydobýjející pro ni požitky. Abychom se očistili, musíme se „umývat“ proudem morální filosofie a utišit tak smyslovou část duše, která je pro tělo pokušením. Stejně tak se musíme připravit „racionálním uměním“, uměním řeči, tedy dialektikou, abychom po žebříku postupovali správným způsobem kupředu. Pak můžeme filosofující procházet po stupních žebříku (přírody) veškerenstvem, až konečně v blaženosti theologie dospějeme k Bohu, jenž je nad žebříkem. Zde pak duše jako nevěsta „...zapomene dokonce na sebe samu a sama sobě zatouží zemřít, aby žila ve svém ženichovi, pro něhož má přece vysokou cenu smrt jeho svatých – smrt, má-li být ovšem plnost života nazývána smrtí, o níž rozjímat znamená podle moudrých filosofovat“<sup>100</sup> Šťastlivec, který za sebou zanechá vše lidské, pohrdne statky a necení si těla, se pak může stát „...již za svého pozemského života spolustolovníkem bohů a v opojení nektarem věčnosti přijmout jako smrtelná bytost dar nesmrtelnosti.“<sup>101</sup>

Tuto logiku posloupnosti demonstruje dále na zasvěcování do „mojžíšských a křesťanských mystérií“, kdy se teprve po podobné přípravě zasvěcenci odhaluje

<sup>99</sup> Zde odkazuje Pico na Herakleita.

<sup>100</sup> PICO, G. *O důstojnosti člověka*. str. 73.

<sup>101</sup> Tamtéž, str. 75.



vidění božských věcí. Stejně odkazuje i na delfské výzvy<sup>102</sup>, Pythagorovo učení a také na „theologii pradávných mudrců“, do níž Pico zahrnuje hermetické spisy, orfické hymny a chaldejské věštby<sup>103</sup>, které podle něj vznikly v hlubinách starověku a obsahují pradávnou moudrost, z níž čerpají i pythagorejci, Platón a jiní.<sup>104</sup> Na těch všech ukazuje stejné myšlenky a stejnou posloupnost, pouze jinak řečené a schované za různými metaforami. Zde se opět projevuje Pikův nevšední cit pro nalézání spojníc mezi mnoha různými učenými, zejména v bodech týkajících se „výstupu k Bohu“.

V další části své řeči Pico objasňuje, proč je důležité pěstování filosofie. Žehrá nad dobou, která filosofii haní a pohrdá jí, protože se nemůže stát zdrojem zisku či výhody. Pico však jasně oceňuje hmatatelné výsledky toho, co formuluje jako „...nejspolehlivější zkoumání příčin věcí, cest přírody, řádu veškerenstva, Božích úradků, tajů nebe a země...“<sup>105</sup>, tedy přírodní filosofie, a obořuje se proti těm, kteří si cení uspokojení ctižádosti a nenasytosti více než poznání pravdy. Proklamuje, že zanechal osobního i veřejného života a plně se oddal kontemplaci, filosofii, která ho naučila řídit se vlastním svědomím více než řečmi ostatních.

Ve zbývajících částech díla se pak Pico zabývá plánovanou disputací a její obhajobou, stejně jako obhajobou týkající se tezí a jejich výběru. Usuzuje, že veřejné disputace a všechna zápolení tohoto druhu jsou prospěšná, neboť zvláštnost „klání učenců“ tkví v tom, že poražený získá výzbroj do dalších kol. Proto by ti nejslabší měli taková utkání nejvíce vyhledávat z důvodu touhy po dosahování větší moudrosti. Těmito argumenty se Pico brání proti nejrůznějším nařčením z opovázlivosti zejména v souvislosti s jeho nízkým věkem<sup>106</sup>: „...při posuzování mých objevných myšlenek a spisů by měli spíše než léta jejich autora sčítat klady a nedostatky těchto objevných myšlenek a spisů samotných.“<sup>107</sup> Dále obhajuje i široký záběr obsahu tezí a s tím související jejich vysoký počet. Opět odsuzuje prostřednost v jednání a vysvětluje, že musel hovořit o všech učeních, aby nevzbudil dojem, že jedno zanedbává pro druhé. Navíc požaduje, aby případná

<sup>102</sup> „Ničeho příliš“ a „poznej sebe sama“ a „ty jsi“.

<sup>103</sup> Všechny tyto texty – hermetické spisy, orfické hymny a chaldejské věštby –, přisuzované dávným mudrcům a považované za pramen moudrosti, vznikly, jak říká Tomáš Nejeschleba ve své úvodní studii, mnohem později, což se však potvrdilo až moderním bádáním.

<sup>104</sup> Srovnej s NEJESCHLEBA, T. „Kníže svornosti“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí. In PICO, G. *O důstojnosti člověka*. str. 17.

<sup>105</sup> PICO, G. *O důstojnosti člověka*. str. 85.

<sup>106</sup> Pikovi bylo v době příprav na disputaci 24 let.

<sup>107</sup> PICO, G. *O důstojnosti člověka*. str. 91.

volba jediného učení měla svou hodnotu opřenu o poznání všech dalších. Stejně ale věří v to, že v každé škole je něco specifického, čím se od ostatních liší, což vzápětí ilustruje na mnoha příkladech.

Dílo Pico zakončuje částí věnovanou obsahu jednotlivých tezí. Uvádí, že kromě všeobecně známých učení do svých tezí zahrnul i pradávnou teologii<sup>108</sup>, tajné nauky Židů a pro rozpravu týkající se přírodní filosofie a teologie i své vlastní myšlenky a poznatky<sup>109</sup>. V nich formuluje mimo jiné názor o souladu Platóna s Aristotelem. Představuje také svůj záměr obeznámit disputující s tezemi, v nichž se projevuje jeho „nová filosofie“, pomocí které bude možno „...rozřešit libovolnou otázku přírodní filosofie či teologie způsobem zcela odlišným, než jak nás tomu učí filosofie probíraná ve školách a pěstovaná současnými učenými.“<sup>110</sup> Prezentuje také svou další novou myšlenku, totiž „filosofování s pomocí čísel“ založené na učení pradávných theologů. Varuje ale před zaměňováním této božské aritmetiky s aritmetikou kupců.

Významné jsou jeho teze o magii, jejíž obhajobě poskytuje velký prostor, neboť chce vyvrátit názor o její zavrženíhodnosti. Dle Pica je magie – ostře odlišená od „špatné“ magie založené na démonech a temných silách – božskou a blahodárnou kontemplací tajných věcí, poznáním přírody a přispívá k uctívání Boha, čímž probouzí lásku, víru a naději. Zároveň varuje před zbytečným zavrhováním věcí jen proto, že je dostatečně neznáme: „...mnoho je těch, kdo obvykle zavrhnou a nemohou vystát to, co neznají – podobně jako psi, kteří vždy štěkají na neznámé lidi.“<sup>111</sup>

Podrobněji se věnuje i starobylým naukám Židů, a to v zájmu obhajoby křesťanské víry. Jsou to tajné nauky – kabala – předávané nejprve z Božího příkazu pouze ústně. Po jejich sepsání se knihy kabalistického učení staly zdrojem všeho poznání, moudrosti a vědění. Pico se vyказuje jejich přečtením a odhalením podobnosti jejich učení s křesťanským náboženstvím a pythagorejskou či platónskou filosofií. Jako poslední představuje teze věnované oné prastaré moudrosti, pradávne teologii, která má dle jeho mínění nejbliže k poznání pravdy.

<sup>108</sup> Zmíněno výše viz. pozn. č. 103.

<sup>109</sup> Jak uvádí Tomáš Nejeschleba v úvodní studii, z 900 tezí jich 498 vyjadřovalo přímo Pikovy názory a dalších 402 názory „narodů“ a jejich duchovních představených.

<sup>110</sup> PICO, G. *O důstojnosti člověka*. str. 99.

<sup>111</sup> Tamtéž, str. 107.



Tato všechna témata Pico považuje za nanejvýš důležitá, zasluhující důkladné projednání na veřejné disputaci. Zároveň zdůrazňuje, že vyzdvihuje témata, kterými se druzí vůbec nezabývají a nakonec pod tlakem vlastního rozhořčení říká: „...*tímto svým kláním jsem ani tak nechtěl dokázat, že toho sám mnoho znám, jako že znám, co mnozí jiní neznají.*“<sup>112</sup>

Pico della Mirandola byl jistě ve své době neobvyklý a udivující myslitel. Originálním způsobem spojoval učení, ve kterých jeho současníci viděli většinou nesmiřitelné protivy, a nebál se prezentovat myšlenky, pro které byl leckdy kritizován a nepochopen. Ač nabyt značného humanitního vzdělání, přece bránil scholastické myslitele před výpady humanistů svým ojedinělým názorem, že filosofické výpovědi neztrácejí smysl méně vzletnou formulací<sup>113</sup>. Žádné učení nepovyšoval ani neponižoval, naopak, snažil se vidět zvláštnosti každého z nich a ve všech nacházel tu samou myšlenku – myšlenku očišťování duše a její putování k Bohu, ne ve smyslu směřování ke spáse vystříháním se hříchu a zachováváním poslušnosti, nýbrž ve smyslu cílevědomého zdokonalování, které končí dosažením vrcholu – mystickým setkáním s Bohem. Výjimečné je i jeho vnímání člověka jako jedinečné svobodné bytosti stojící mimo hierarchii světa s neomezenou možností přetváření sebe sama, již právě tato svoboda otevírá cestu k Bohu.

### 2.3. Michel de Montaigne: Eseje

V 16. století – neklidném období reformace a náboženských válek – nabývá humanismus dalších, nových podob. Mění se i pohled na člověka a jeho místo ve světě, jak je dobře patrné právě v díle francouzského šlechtice a vzdělance Michela de Montaigne. V jeho *Esejích* nacházíme důkladný portrét člověka, který autor stvořil dle předobrazu, který znal nejdůvěrněji – sebe samého.

*Eseje* vznikají od 70. let 16. století, v době, kdy autor rezignoval na veřejný život a uchýlil se do ústraní svého zámku. Jak Montaigne uvádí v předmluvě, kniha je určena pro jeho osobní, „domácké a soukromé“ cíle – slouží tedy hlavně autorovi, ale i jeho příbuzným a přátelům. Proto také dílo nejeví žádný uvážený postup a je spíše směsicí nejrůznějších úvah a myšlenek autora, jeho příhod,

<sup>112</sup> PICO, G. *O důstojnosti člověka*. str. 117.

<sup>113</sup> Srovnej s NEJESCHLEBA, T. „Kniže svornosti“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí. In PICO, G. *O důstojnosti člověka*. str. 17.

vzpomínek a postřehů. Dílo se rodí v průběhu dlouhého období a zachycuje tak i postupný vývoj názorů svého tvůrce, je svědectvím o jeho myšlenkových proměnách a „zrání“. V Montaignových *Esejích*, přestože hovoří o člověku a Bohu, o světě, přírodě, politice i etice, zůstává stále nejdůležitějším předmětem člověk – osobnost samotného autora.<sup>114</sup> Montaigne v předmluvě uvádí, že se bez násilí a umělosti chce jevit ve své prosté a obvyklé podobě a líčí tedy svou přirozenost i s nedostatky. „*Látkou mé knihy, milý čtenáři, jsem zkrátka já sám...*“<sup>115</sup>

Svůj záměr Montaigne blíže představuje i v dodatku k eseji *O cvicích*, kde zcela souhlasí s Pliniovým výrokiem, že každý člověk je výborným pramenem poučení pro sebe samého. Rozprávět se sebou samým je dle autora druhem seberozvíjení a nikoli projevem pýchy. „*Mým povoláním a uměním je žít*“<sup>116</sup>, říká Montaigne, a závěry, které o sobě a svém životě dělá, adresuje hlavně sobě samému, ačkoli přiznává pocit užitečnosti při zprostředkovávání svých poznatků o sobě i čtenáři. Svůj záměr „...*sledovat běh tak toulavý, jako je běh našeho ducha, pronikat do temných hlubin jeho vnitřních koutů, lapat a ustalovat tolikeré drobnoučké tahy jeho vzrušených zmatků...*“<sup>117</sup> shledává Montaigne poučným a zábavným, ale zároveň i překvapivě nelehkým. Hlavní pointou a myšlenkou, na které *Eseje* vznikají, je pak obsah následujícího autorova doznání: „*Již řadu let mám výhradně sebe samého za cíl svých myšlenek, kontroluji a studuji jen sebe; a jestliže prostuduji i něco jiného, je to jen proto, abych to ihned vztáhl k sobě, či lépe řečeno, obrátil v kus samého sebe.*“<sup>118</sup>

Montaignovy *Eseje* jsou velkým manifestem individua – zakoušejícího člověka, který se nesnaží předložit žádný filosofický systém, ani rozřešit otázku, kam člověk směřuje a proč. Jsou zejména jakýmsi „brainstormingem“ Montaignova ducha, jeho komentářem k duševním zmatkům a vyzpovídáním se z nich, rozhovorem Montaigna se sebou samým. Montaigne píše sám pro sebe, je renesančním člověkem, který si sám pro sebe ustavuje svůj svět – teď a tady. V Montaignovi vrcholí renesance nutným vyústěním renesanční skepsí – jediným měřítkem se stává člověk, který už směřování a prožití svého života nechce zakládat na žádných spekulacích a konstrukcích o „vyšším“ cíli jako mnoho generací před

<sup>114</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 215.

<sup>115</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. Praha: Odeon, 1966. str. 23.

<sup>116</sup> Tamtéž, str. 120.

<sup>117</sup> Tamtéž, str. 119.

<sup>118</sup> Tamtéž, str. 119.

ním. O co se ale tedy může opřít, pokud jeho lidské omezené možnosti neskýtají žádné záruky kromě osobního uspokojení či neuspokojení ze života? Autor se zřiká nároku na konečný verdikt až na konstatování, že se s určitostí nedá konstatovat nic, a proto všechny dosud uznávané pravdy musí být znovu přezkoumávány. Montaignovy závěry, které si sám pro sebe o světě a zejména o člověku (sám o sobě) dělá, jsou výsledkem nového předestření otázek o životě a vnitřního přehodnocování dosavadních odpovědí, do kterého nás právě v *Esejích* nechává nahlédnout.

Montaigne se na počátku svého uvažování nechává z velké části ovlivňovat stoicismem. Tato jeho orientace je patrná i v jedné z jeho raných esejí nazvané *O tom, že filosofovat znamená učit se umírat*. Montaigne zde vysvětluje, jak chápe Ciceronův výrok, že filosofování je přípravou na smrt. Podle jeho názoru se tím míní, že veškerá moudrost směřuje k tomu, abychom se naučili nebát se smrti. S tím se pojí jeho pojetí ctnosti mimo jiného jako prostředku, který pomáhá smrti opovrhovat a tudíž přináší uklidnění a současně možnost se ze života plnohodnotně radovat. Smrt, které bychom se báli a která by nás děsila, by pro nás byla příčinou ustavičného utrpení. Naléhavost našeho strachu ze smrti pramení mimo jiné i z toho, že nikdy nevíme, kdy nás zastihne. „*A těch šálivých překvapení co smrt zná!*“<sup>119</sup> Montaigne široce popisuje nenadálé situace, ve kterých smrt dostihla známé osobnosti, a jaké zdánlivě banální příčiny ji mohou vyvolat – zrníčko, škrábnutí hřebenem, běžné zakopnutí atd. „*Připomeneme-li tyto tak časté a běžné příklady, jak by bylo možné účinně zahnat pomýšlení na smrt, aby se nám každou chvíli nezdálo, že nás již již chytá za límec?*“<sup>120</sup>

Jelikož je však smrt nevyhnutelná a všichni k ní směřujeme, musíme se naučit s tím vědomím žít. Hlavně se nesmíme představou smrti nechat příliš soužit. Bylo by však pošetilé vyvolávat v sobě falešný pocit bezpečí tím, že se pokusíme na smrt zapomenout. Nevyhnutelný střet s ní by pak pro nás byl o to bolestnější. V tomto směru také Montaigne kritizuje prostý dav, který díky své „zvířecí omezenosti“ a „hrubé zaslepenosti“ na smrt vůbec nemyslí. Podle něj je zapotřebí si naopak smrt vždy připomínat a tím se před ní neustále dopředu střežit. Montaigne je tentokrát pro boj s „nepřítelem“, ačkoli přiznává, že pokud by pomohla zbabělost, využil by raději možností, které by mu nabídla ona. Na strach ze smrti však zabírá

<sup>119</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 135.

<sup>120</sup> Tamtéž, str. 136.

jen a pouze bojovat s ním a naučit se mu čelit. Jaký je tedy jeho doporučený postup vůči nepříteli zvanému smrt? „Zbavme ho jeho cizoty, věnujme se mu, ochočme ho, nemějme nic na mysli tak často, jako smrt.“<sup>121</sup> A jinde: „Rozvažovat předem o smrti znamená osvobodit se. Kdo se naučil umírat, odnaučil se otročit.“<sup>122</sup>

Nesmíme se nikdy nechat strhnout radostmi a potěšením tak silně, abychom zapoměli na všudypřítomnost smrti. Montaigne sám se cítí být dost připraven na setkání se smrtí a ví, že v ten okamžik už se nebude muset starat o nic, než o sebe samého. „Chci... aby mě smrt přistihla, jak sázím své zelné hlávky a o ni nedbám (a ještě mň o svou nedokonalou zahrádku).“<sup>123</sup> Člověk se nesmí s nadměrnou vášní oddávat dalekosáhlým plánům, aby nemusel žetel svého případného předčasného odchodu. Navíc nás před neúnosným utrpením ochraňuje i samotná Příroda – pokud je smrt krátká a násilná, v té rychlosti není kdy mít strach. Umíráme-li naopak dlouho a bolestně, začneme životem opovrhovat a na smrt se těšit. Z toho důvodu propad ze zdraví do nemoci pro nás bývá mnohem těžší než z nemoci do smrti. „Vždyť zvrát ze zlého bytí do nicoty není tak těžký jako skok ze sladkého rozkvětu do bolestné trapnosti.“<sup>124</sup> Montaigne se snaží myslet na smrt jako na součást života, které se bojíme jen díky naší neznalosti a bezdůvodnému lpění na životě. Je potřeba duši cvičit, abychom získali klid a pevnou mysl a stali se tak pány svých vášní i strachů: „...v tom spočívá pravá a svrchovaná svoboda, která nám dovoluje dělat dlouhý nos na nespravedlnost a násilí a vysmát se okovům a žalářům.“<sup>125</sup> Smrt je nerozlučně spjata s naším životem. V tomto smyslu promlouvá Montaigne ke čtenáři ústy Přírody: „Váš život je nepřetržitým podnikem, jímž je budována smrt.“<sup>126</sup>

Smrt není ve skutečnosti to, čeho bychom se měli obávat. Naší snahou by mělo být spíše žít tak, abychom svůj život, jakkoli dlouhý, využili. Jeho hodnota není nijak odvislá od způsobu nebo času smrti: „Jestliže jste života dobře užil, můžete ho být syt a odejděte spokojen.“<sup>127</sup> „Užitečnost života nezáleží v délce trvání, nýbrž ve způsobu užití... Dbejte o to, pokud tu jste“<sup>128</sup> Proč se vůbec bát smrti a na životě lpět, pokud jsme ho nijak nenaplnili? „Sám o sobě není život ani dobrý, ani

<sup>121</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 137.

<sup>122</sup> Tamtéž, str. 137.

<sup>123</sup> Tamtéž, str. 139.

<sup>124</sup> Tamtéž, str. 141.

<sup>125</sup> Tamtéž, str. 141.

<sup>126</sup> Tamtéž, str. 143.

<sup>127</sup> Tamtéž, str. 143.

<sup>128</sup> Tamtéž, str. 144.

zlý. Je pouze jevištěm pro dobro i zlo podle toho, jaké místo jim v životě vykážete.“<sup>129</sup> Pokud jsme žili život hodnotný, můžeme odcházet lehce, a paradoxně o to lehčeji, pokud hodnotu neměl. Smrt nás tedy nemusí děsit v žádném případě. Příroda koneckonců už od počátku plánovala pro člověka život jen dočasný, nikoli věčný – smrt je tedy vždy pouze přirozeným vyústěním života a sama o sobě nemá žádné hodnotové zabarvení. „Abych vás zakotvila v oné umírněnosti, kterou od vás požaduji, abyste ani neutíkali životu, ani se neutíkali k smrti, vykázkala jsem jednomu i druhému meze mezi sladkostí a hořkostí.“<sup>130</sup>

Montaignovo pojetí „přemítání o smrti“ je dosti originální a do jisté míry se vymyká předchozím interpretacím. Montaigne předkládá ideál téměř stoické nepohnutelnosti před osudem a nezávislosti na životě. Přesto však současně míní, že člověk se má před nepříjemnými myšlenkami na smrt chránit z toho důvodu, aby nebránily jeho radostnému a plnohodnotnému prožití života. V předchozím vývoji naopak měly myšlenky na smrt člověku ukázat nedůležitost veškerých pozemských radovánek, neboť pozemské rozkoše bránily člověku soustředit se na to důležité – spásu vlastní duše. V Montaignově etice však život není prostředkem ke spáse, ale je ospravedlněn jen sám sebou a jeho cíl není spatřován nikde jinde než v něm samém.<sup>131</sup>

Tuto myšlenku Montaigne vrcholně rozvíjí především v období své zralé tvorby. Vzhledem k tomu, že pro Montaigne není cílem posmrtné „povýšení“ (pro které beztak nemáme žádné uspokojivé důkazy), svou etiku musí budovat „na zemi“ – musíme obstát v životě nikoli kvůli smrti, ale právě kvůli životu samotnému. Ačkoli se, jako ostatně celá renesance, inspiruje a zhlíží v antice, přesto není uvažování renesančního člověka možné srovnávat s uvažováním člověka antického. Montaignův obdivovaný Sokrates, ze kterého čerpá inspiraci zejména díky jeho autonomní morálce a návratu k sobě samému, končícího konstatováním „vím, že nic nevím“, je vlastně jen interpretací Sokrata, jakýmsi „renesančním výběrem“. Vlastní Sokrates, ačkoli opravdu symbolizuje subjektivní morálku a odpovědnost, se přesto zaštiťuje teologickými konstrukcemi své doby a je převážně fungující jednotkou své polis – individuem je skrze svou morálku, svědomí v podobě daimonia, které však také odkazuje k posmrtné existenci: „Když tedy přichází na

<sup>129</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 143.

<sup>130</sup> Tamtéž, str. 145.

<sup>131</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 241.

člověka smrt, tehdy smrtelná jeho složka, jak se podobá, umírá, ale nesmrtelná odchází pryč. neporušena a nezničena, ustoupivši smrti“<sup>132</sup> „Když přijdou zemřelí na místo, kam každého přivádí jeho daimonión, nejprve se podrobí soudu, a to i ti, kteří prožili život krásně a zbožně, i ti, kteří ne.“<sup>133</sup> I u Sokrata pak po smrti dochází k ocenění dobrých duší a potrestání těch špatných. Neblíží se nakonec toto pojetí spíše středověkému křesťanství než renesanční snaze o oprostění individua od vnějších „pák“, dokonce i těch náboženských? Zvláště u Montaigne je patrný důraz na zvnitřnělou morálku, která nepotřebuje žádnou odměnu nebo trest v podobě posmrtného povznesení či utrpení. Však také sám Montaigne díky svému odporu k jakýmkoli spekulacím doznává: „Podobné transcendenční rozměry mě děsí... a nic mě na Sokratově životě tolik netlačí v žaludku jako ta jeho vytržení a řeči o daimónovi...“<sup>134</sup>

Zajímavé je také sledovat proměnu, kterou Montaigne prošel, když se ve svém zralém období vrací k tématu smrti. Své závěrečné stanovisko ke smrti prezentuje v eseji *O výrazu tváře*<sup>135</sup>. Narozdíl od předchozího hanění „zvířecího“ davu v pozdějších úvahách obdivuje právě nedotčenost myslí prostých lidí. Učenost přirovnává k „horečnaté svévoli ducha“ a ztotožňuje se se Sokratovým výrokem, že znalost spokojeného života si neseme v sobě. Žádnou učenost tedy nepotřebujeme k tomu, abychom žili blaženě. „Knihy mi byly dobré leda pro cvik, nikoliv pro poučení“<sup>136</sup> Naopak, měli bychom se více zaměřit sami na sebe. „Zahloubejme se do sebe samotných: v sobě naleznete pravé argumenty přírody proti smrti...“<sup>137</sup> Montaigne chválí obyčejný lid, který na smrt nemyslí a nic si z ní nedělá až do chvíle, kdy ho přímo zasáhne. „Přípravy, které konáme, nejsou přípravami proti smrti... připravujeme se proti přípravám na smrt.“<sup>138</sup> Filosofie nás ve skutečnosti nutí zabývat se smrtí předčasně a chová se tedy jako lékař, který sám způsobuje nemoc proto, aby ji později mohl léčit. Ačkoli filosofové smrt opěvují, Montaigne ji považuje ne za cíl, nýbrž za pouhé ukončení života. „Svým účelem, svým vlastním úmyslem má si být život sám; jeho přímým úkolem je spořádat se, dát si pravidlo,

<sup>132</sup> PLATÓN. *Faidón*. Praha: OIKOYMENH, 1994. str. 80.

<sup>133</sup> Tamtéž, str. 87.

<sup>134</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 226.

<sup>135</sup> Tuto esej dělí od výše prezentované úvahy o smrti téměř dvacet let.

<sup>136</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 214.

<sup>137</sup> Tamtéž, str. 214.

<sup>138</sup> Tamtéž, str. 216.



*přijmout se.*<sup>139</sup> Co se týče užitečnosti a pravdivosti, naučení prosté mysli mají dokonce větší hodnotu než ta vědecká. Příroda prostý lid učí myslet na smrt až když přijde, a pokud je toto omezenost, pak právě ona dovádí člověka k vrcholným plodům vědění.

I na jiných místech zaznívá Montaignova kritika přeceňování učenosti. Ačkoli učenost považuje za věc prospěšnou a nutnou, přece její význam není třeba nadhodnocovat. „*Kdyby byl člověk moudrý, oceňoval by každou věc podle toho, jak je užitečná a vhodná k životu.*“<sup>140</sup> Dodává, že nikoli učenost, ale pokora a poslušnost plodí počestné lidi. Poctivost a nevinnost si pojí Montaigne spíše s prostotou, zatímco učenost má nebezpečnou vazbu na domýšlivost. „*Morem člověka je jeho domnění, že ví...*“<sup>141</sup>

Jedna z nejzásadnějších Montaignových esejí, ve které se projevuje jeho „skeptická krize“<sup>142</sup>, je *Apologie Raimunda ze Sabundy*. Raimund ze Sabundy byl scholastický myslitel, jehož spis, snažící se o rozumové dovozování křesťanských pravd, Montaigne překládal na žádost svého otce. Toto dílo našeho autora oslovilo a zaujalo natolik, že jeho obraně věnoval rozsáhlou část svých *Esejí*, ačkoli při své obhajobě podryl výtky nejen jeho kritiků, ale i názory Sabundy samého.<sup>143</sup>

Důležitá otázka, kterou si Montaigne v této esejí pokládá, zní, zda je možné dosáhnout rozumovým dovozováním a úvahami vůbec nějakých jistot.

Zprvu se však vůbec zamýšlí nad postavením a vybavením člověka, který se mu jeví jako „...*chatrné a žalostné stvoření, které nedovede ovládat ani samo sebe...*“<sup>144</sup>. Výsostné postavení, které si tento „*nejbědnější a nejkřehčí ze všech tvorů*“ v řádu světa přisoudil, svědčí především o tom, že „...*je zároveň tvorem nejnadutějším*“<sup>145</sup> Montaigne popisuje mnoho příkladů z živočišné říše a nechápe, co vede lidi k tomu, že se staví nad zvířata: „*Ve většině jejich děl dostatečně poznáváme, do jaké míry nás zvířata zdatností převyšují a jak slabě s nimi naše umění závodí.*“<sup>146</sup> Dochází k jednoznačnému závěru, že člověk je stejně jako ostatní tvorové součástí přírodního řádu a v jeho rámci mu nenáleží o nic vyšší nebo nižší postavení. Člověk „...*podléhá podobné nutnosti jako ostatní tvorové jeho druhu a*

<sup>139</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 216.

<sup>140</sup> Tamtéž, str. 170.

<sup>141</sup> Tamtéž, str. 170.

<sup>142</sup> Tamtéž, str. 151, pozn. č. 1.

<sup>143</sup> Tamtéž, str. 151, pozn. č. 1.

<sup>144</sup> Tamtéž, str. 157.

<sup>145</sup> Tamtéž, str. 159.

<sup>146</sup> Tamtéž, str. 162.



požívá údělu velmi prostředního, bez jakékoliv výsady, bez jakékoliv opravdové a podstatné přednosti.“<sup>147</sup> Montaigne se přiklání k názoru, že všechny naše tolik oslavované vlastnosti jsou jen marné výmysly: „...je zjevné, že se povyšujeme nad ostatní živočichy a vyjímáme se z jejich povahy a společnosti nikoliv na základě opravdové rozumné úvahy, nýbrž z pošetilé a tvrdošijné pýchy.“<sup>148</sup>

Montaigne se tu ohrazuje proti křesťanskému antropocentrismu, který člověka prohlašuje za „korunu tvorstva“, i když současně i hříšníkem potřebujícím Boží vykoupení a milost. Stejně tak odmítá humanistický antropocentrismus stavící člověka na výsadní místo v hierarchii světa. Člověk je v Montaignově podání navrácen zpět přírodě, je její součástí. Montaigne člověka nepokládá za objekt výjimečné Boží péče a podřizuje ho přírodním zákonitostem stejně, jako všechny ostatní tvory. To však nevnímá jako ponížení člověka, neboť v přírodním řádu nelze uvažovat o žádné hierarchii. Svoboda člověka se pak uskutečňuje v rámci přírodního zákona.<sup>149</sup> Člověk totiž jako jednotka v řádu přírody získává velmi zvláštní druh svobody, neboť není svazován žádným „dohlížejícím Božím okem“. Montaignův Bůh nemá na člověku žádný zvláštní zájem. Člověku se tak otevírá svoboda „pro sebe“ – není určován cíli a očekávanými vzhledem k něčemu transcendentnímu, může svůj život prožít a využít bez zřetele k nějakému konečnému záměru. Stává se z něho zas o stupeň větší individuum odpovědné za naplnění svého životního účelu, který však spíše než „účel“ v Montaignově pojetí znamená přírodou nabídnutý „životní prostor“ – prostor, v jehož mezích se člověk může realizovat a využít tak všech přírodou nabízených možností.

V souvislosti s poznávacími schopnostmi člověka Montaigne vidí jediný výsledek usilovného studia, kterému lidstvo zasvětilo již tolik století: „Nevědomost, která v nás byla od přirozenosti, jsme si dlouhým studiem potvrdili a osvědčili za pravdu.“<sup>150</sup> Montaigne se před světem sklání s konstatováním, že „...největší část toho, co víme, je nejnepatrnější částí toho, co nevíme.“<sup>151</sup> Filosofii dělí do tří druhů: na tu, co si myslí, že zná odpovědi, další, která se hledání vzdala jako marného, a poslední, která odpovědi stále ještě hledá. Sám sympatizuje s třetím proudem a řadí se tak dle svých slov po bok Pyrrhona a dalších skeptiků. Tento „střední proud“

<sup>147</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 163.

<sup>148</sup> Tamtéž, str. 168.

<sup>149</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 229–231.

<sup>150</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 171.

<sup>151</sup> Tamtéž, str. 171.

zásadně odmítá dané pravdy, stejně jako závěr o lidské slabosti a nevědomosti, který je v podstatě také jen domýšlivým soudem o míře lidské moci. Vyznáním pyrrhonovců je „...váhat, pochybovat a klást si otázky, nebýt si ničím jist, za nic neručit.“<sup>152</sup> Montaigne tu vede velkou polemiku proti dogmatismu: „...nechce nám dovolit, abychom neznali, co vskutku neznáme“<sup>153</sup>, zatímco skepticismus považuje za nejvíce pravděpodobný a prospěšný. „Už je tomu tak, necítíme nic, nevidíme nic, všechny věci jsou nám skryty, není ani jediné, o níž bychom mohli stanovit, jaká vskutku je.“<sup>154</sup> Tyto úvahy ho přivádí k přirovnáním odsuzujícím filosofii jako „chorobnou zvědavost“ či „vzlétání duší k výmyslům“ a situaci komentuje Senekovým výrokem, že nejrůznější filosofické názory se jeví spíše jako „...plody důvtipu příslušného filosofa, nikoli jako účinky jeho vědění“<sup>155</sup> Odvolává se na mnohost nejrůznějších názorů, která dokazuje, jak málo jsme si ve svých úsudcích jisti.

Největší troufalosti se dle Montaigne dopouštíme svými představami o Bohu, když mu předepisujeme meze, snažíme se ho popsat a uchopit svým omezeným úsudkem. „Copak existuje větší marnost, než chtít našimi podobnostvými a domysly uhádnout Boha, přistříhovat jeho i svět podle naší schopnosti a našich zákonů a používat na útraty božství té drobné ukázky moudrosti, kterou se Bohu zlíbilo naší přirozené povaze udělit?“<sup>156</sup> Dle Montaigne se nic, co je z nás, nedá k Bohu připodobnit, aniž bychom mu tím způsobili újmu. Boha si přizpůsobujeme svému vidění světa zcela neoprávněně. „To, čeho se dovoláváš, je zákon lidsky platný, o zákonu vesmírném však nemáš potuchy.“<sup>157</sup> Neustále nakládáme se svou představou o Bohu podle své libosti. „Člověk je věru tvor nesmyslný. Nedokázal by vytvořit ani roztoče, ale bohy vyrábí po tuctech.“<sup>158</sup> Za nejpravděpodobnější považuje názor, že Bůh je mocnost nepochopitelná, která všechny věci zrodila a udržuje, sama však je čistou dokonalostí. Bůh je v Montaignově pojetí zbaven úlohy o člověka pečujícího životadárce, ba naopak – lidským záležitostem je vzdálený a spíše splývá s neosobním přírodním principem a zákonem<sup>159</sup>: „Jeho vládnoucí ruka

<sup>152</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 173.

<sup>153</sup> Tamtéž, str. 175.

<sup>154</sup> Tamtéž, str. 177.

<sup>155</sup> Tamtéž, str. 179.

<sup>156</sup> Tamtéž, str. 180.

<sup>157</sup> Tamtéž, str. 181.

<sup>158</sup> Tamtéž, str. 187.

<sup>159</sup> GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 231.

*se propůjčuje v téže míře veškerým věcem, a touž silou a v témž řádu; náš zájem na to žádný vliv nemá; naše hnutí a naše míry se toho netýkají.*<sup>160</sup>

V *Apologii*, stejně jako i v další z Montaignových esejí – *O nestálosti našich činů*, zaznívá důkladná kritika přemrštěné víry v možnosti lidského rozumu. Montaigne vidí, jak moc si lidské činy navzájem odporují a že i lidské mravy a názory vykazují přirozenou vratkost. Nedůslednost a těkání jsou nejnápadnějšími a nejběžnějšími neřestmi naší přirozenosti. Chybí nám onen pevný řád, na který bychom se mohli spolehnout sami v sobě a který by nám zajistil harmonický život prozářený rovnoměrným chováním. Takto však lidské činy nelze hodnotit nijak absolutně, ale pouze „...vysvětlovat je vztahem k daným okolnostem chvíle, dále dlouze nepátrat a další úsudky nevyvozovat.“<sup>161</sup> Montaigne míní, že právě proto nám mnozí starověcí myslitelé přisoudili dvě duše, dvě mocnosti, které nás táhnou na opačné strany – ke zlu a k dobru. Je to jen vysvětlení naší proměnlivosti a nestálosti. Stejně jako se s určitostí neumíme dopátrat pravdy o světě, tak se nemůžeme vyjádřit ani o sobě: „*Nemohu o sobě prohlásit nic cele, prostě a spolehlivě, bez zmatku a polovičatosti a jedním slovem.*“<sup>162</sup>

Jak ale potom posuzovat naše skutky, pokud i k těm dobrým býváme někdy vedeni samotnými svými neřestmi, jak se to v souladu s lidskou protichůdností často děje? Skutek lze prohlásit za dobrý jedině na základě úmyslu, který k vykonání vede. Dle Montaigne máme chválit například statečný čin a nikoli statečného člověka, protože k činu mohl být motivován mnoha různými pohnutkami, které se statečností nemají nic společného. „*Je zrovna tolik rozdílů uvnitř mého já jako mezi mnou a druhým*“<sup>163</sup>, říká Montaigne a prohlašuje člověka za „slátaninu“. Ideálně by měl člověk zaměřit svůj život k určitému cíli a uspořádat dle toho i své činy, zachovávat důslednost z vnitřních pohnutek a nikoli měnit jejich směr pod vlivem náhody.

Jak se tedy můžeme spoléhat na vlastní úsudek, čemu máme věřit, když ne našemu rozumu, pokud v nás dřímá tolik nedokonalosti? „*Náš duch je nástroj těkavý, nebezpečný a opovážlivý; je nesnadné mu vnuknout řád a míru*“<sup>164</sup> Abychom si neuškodili otřásáním všech hranic a opor, měli bychom se držet

<sup>160</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 186.

<sup>161</sup> Tamtéž, str. 209.

<sup>162</sup> Tamtéž, str. 211.

<sup>163</sup> Tamtéž, str. 213.

<sup>164</sup> Tamtéž, str. 192.

navyklé cesty, když už po ní jdeme. Adresátce své úvahy v eseji *O nestálosti našich činů* radí: „Z těchto důvodů vám bude lépe slušet, omezíte-li se na navyklý běh, ať již probíhá jakkoliv, než abyste se plným rozletem vrhala do bezuzdné zvuče.“<sup>165</sup> „V názorech i v úvahách stejně jako v mravech a čemkoli jiném vám radím k umírněnosti a zdrženlivosti, a abyste se střehla všeho nového a nezvyklého.“<sup>166</sup>

Svou *Apologii Raimunda ze Sabundy* uzavírá pak Montaigne skeptickým obrázkem našich omezených možností: „...stálého není naprosto nic, a to ani v bytí našem, ani v bytí věcí mimo nás... podle jednoho o druhém nelze tudíž stanovit bezpečně jistého nic: i posuzující i posuzované jsou totiž v stavu nepřetržité proměny a pohybu.“<sup>167</sup> Rozum je neustále klamán, a to i lidskými smysly, které zprostředkovávají obraz o světě zkresleně a nedokonale. To, aby mohl člověk přesáhnout svou lidskost, je dle Montaigne možná užitečné, ale nesmyslné přání jdoucí proti lidské přirozenosti a proti přírodě: „... vždyť nemůže vidět leč na své oči a chápat leč vlastním pochopem.“<sup>168</sup> S naší přirozeností se musíme smířit, neboť není v lidských silách ji překročit. Toto přání může náležet pouze naší křesťanské víře, která není z člověka, neboť pouze Bůh může podat člověku ruku a mimořádně ho povznést prostředky čistě nebeskými.

Ve své *Apologii Raimunda ze Sabundy* Montaigne výstižně vyjádřil nedůvěru vůči všem dogmatům a tezím. Jeho zásadou je snaha vše ověřovat a znovu rozumově přehodnocovat: proč nemá být dovoleno o pravdách pochybovat, ptá se, „...mohou-li jedni dogmatikové říkat žlutému zelené a druzí zelenému žluté?“<sup>169</sup> Obrací se tak i proti „obecně schválené“ filosofii, která díky vládnoucí tradici a autoritě zabředla do nesmyslnosti a bezobsažnosti – jak by si mohla nárok na pravdu činit filosofie založená na názorech, které nejsou ověřovány zkušeností? Antiku obdivuje i proto, že v ní vládla nespoutanost a mnohost názorů.<sup>170</sup>

Skepticismus byl vyvolán právě potřebami renesanční filosofie a byl nutnou etapou jejího vývoje<sup>171</sup>, reakcí na scholastická učení daných pravd. Renesanční člověk pocítuje nutkání srovnávat je s vlastní zkušeností, zhodnotit, co skutečně přinášejí jeho životu, jakým způsobem do něj patří. Takové srovnání zákonitě musí

<sup>165</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 193.

<sup>166</sup> Tamtéž, str. 192.

<sup>167</sup> Tamtéž, str. 204.

<sup>168</sup> Tamtéž, str. 207.

<sup>169</sup> Tamtéž, str. 174.

<sup>170</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 217.

<sup>171</sup> Tamtéž, str. 219.

vést k skeptickým závěrům – k odvrhnutí těchto dogmat jako bezobsažných a zároveň k uvědomění si své smyslové i racionální omezenosti. Také co se týče víry, Boha a teologie, Montaigne je jako předmět našeho racionálního zkoumání vyřazuje. Rozum na zdůvodnění víry nestačí, stejně jako je omezen při postihování ostatních věcí, přesto je to ale jediný nástroj poznávání, který máme.<sup>172</sup> O nic víc se prostě opřít nemůžeme. Nevědění v Montaignově pojetí tedy neznamená, že se zcela vzdáme rozumového poznání, poučení spočívá v odvratu od sebeuspokojení a sebejistoty. Nejde o nejistotu nebo odmítnutí veškerých poznatků, ale o jejich relativnost, nedokonalost – úplného vědění skutečně nelze dosáhnout, neboť poznávání je proces nekonečný.<sup>173</sup> Proto také v jeho průběhu dosahujeme pouze relativních poznatků a pravd – vševědoucnost a dogmatická tvrzení Montaigne zamítá jako omezená a pyšná. „*Tvrzení o slabosti a nicotnosti lidského rozumu se tak v ‚Apologii Raimunda ze Sabundy‘ nakonec mění v hymnus na poznávající rozum. A podobně je tomu s tvrzením o nicotnosti člověka...*“<sup>174</sup>

Poslední fázi Montaignova vývoje jako filosofa, po vyrovnání se skepticismem, charakterizuje soustředěná sebeanalýza. Montaigne už na rozumu a doktrínách nežadá víc, než mohou nabídnout, konfrontuje je ale s vlastní zkušeností a dochází k závěrům autonomního „umění života“ zabarveného epikureismem.<sup>175</sup> Nejprve, před formulováním vlastních etických myšlenek, se však musel vyrovnat i s otázkou náboženské víry, kterou podrobil stejné kritice jako vše ostatní. Náboženství posléze prohlásil spíše za zvyk, „vlastní výmysl lidí“ a obyčej národa, jehož síla spočívá v „zákonu“ vhodnému k upevnění lidské společnosti. Náboženskou morálkou se lidé řídí proto, že je obecně uznávána, nikoli pro obecnou pravdivost nebo přesvědčivost. Je tedy spíše záležitostí konvence než uchopením pravdy. Montaigne odmítá budovat lidskou mravnost na náboženských předpisech a pokládá za nutné ji vystavět na přirozených základech. Odmítá abstraktní úvahy a především ponurou ctnost asketů a scholastiků a vytváří nový ideál ctnosti vycházející z neporušitelné a přirozené jednoty duše a těla.<sup>176</sup>

Ve své eseji *O zkušenosti* popisuje, že příroda sama spojila pro nás žádoucí činy s rozkoší. Radosti, které z nich máme, jsou nutné a spravedlivé:

<sup>172</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 220.

<sup>173</sup> Tamtéž, str. 223.

<sup>174</sup> Tamtéž, str. 228.

<sup>175</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 151, pozn. č. 1.

<sup>176</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 234–237.



„...nejzákonosnější z našich nemocí je opovrhovat naší lidskou povahou.“<sup>177</sup> „...Ať stojí duše tělu po boku a pomáhá mu a neodmítá se účastnit jeho přirozených rozkoší...“<sup>178</sup> Zdůrazňuje také, že „nestřídmost je hrobem rozkoše, střídmost však není jejím nepřítelem: je jejím kořením.“<sup>179</sup> Na rozkoš i na bolest je třeba pohlížet rovným způsobem – stejně zdrženlivě a stejně pevně, neboť život máme přijímat v celé své složitosti. Nemůže být jen slastný, své místo v něm má i utrpení. „Bolest, rozkoš, láska, nenávisť – první věci, které je dítě schopno cítit; když se vyvine rozum a tyto věci se mu dovedou podřídít, říká se tomu ctnost...“<sup>180</sup> Montaigne přijímá ochotně vše, co pro něj Příroda učinila. „Co se mne týče, miluji život a pěstuji jej takový, jaký nám jej Bůh ráčil poskytnout.“<sup>181</sup> Člověk ale ve všem, co mu život poskytuje, musí zachovávat uměřenost a nezacházet do krajností ani v rozkoši, ani v bolestech. Dobrem je žít v souladu s přírodou a vyhovovat jí. Zejména tedy člověk musí uznat svou lidskost a spravovat sám sebe dle své povahy. Montaigne považuje za bláznovství to, že se lidé chtějí povznášet nad sebe samé a uniknout tak lidskosti. „Bažíme po jiných údělech, protože nevíme, jak požívat vlastního... A i když sedíme na nejvyšším trůně světa, sedíme na něm jen vlastním zadkem.“<sup>182</sup> Nazývá tyto pokusy „transcendenčními rozmary“ a souhlasí s tvrzením, že „Bohem jsi do té míry, v níž vyznáváš svou lidskost.“<sup>183</sup>

Důležité pro Montaigne je, že mravnost nelze zakládat na doufání v posmrtnou existenci, ale její podstatou je určování správného chování člověka zde na zemi.<sup>184</sup> „Naším velikým a slavným dílem je vhodně žít.“<sup>185</sup> Ostatní věci (včetně kralování, budování atd.) Montaigne považuje za pouhé „dodatky“. Nejdůležitější je dobře splnit svůj úkol „člověcký“ – dobře a přirozeně žít svůj život. Ve své eseji *O slávě* Montaigne píše: „Veškerá sláva, o kterou svým životem usiluji, je ta, aby bylo lze říci, že jsem jej prožil v klidu..., ale v klidu, jak jej chápu já.“<sup>186</sup> Především bychom měli uvést pořádek do svých mravů: „Velikost duše nezáleží ani tak v tom, aby usilovně spěla vzhůru a vpřed, jako v tom, aby se uměla omezit a zavést v sobě

<sup>177</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 223.

<sup>178</sup> Tamtéž, str. 224.

<sup>179</sup> Tamtéž, str. 224.

<sup>180</sup> Tamtéž, str. 224.

<sup>181</sup> Tamtéž, str. 224.

<sup>182</sup> Tamtéž, str. 226.

<sup>183</sup> Tamtéž, str. 226.

<sup>184</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 238.

<sup>185</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 221.

<sup>186</sup> Tamtéž, str. 281.

*řád.*<sup>187</sup> Člověk se pak při hledání důstojného smyslu života musí opírat jen sám o sebe a nacházet tak jen sám v sobě oporu svého na okolí nezávislého mravního postoje. Montaigne cituje sv. Pavla: „*Naší slávou je svědectví našeho svědomí.*“<sup>188</sup> Suverénní osobnost vzešlá z tohoto postoje nepotřebuje žádnou odměnu kromě spokojenosti, „... *které se spořádanému svědomí dostává od něho samého z jistoty dobrého chování.*“<sup>189</sup> „*Tento prospěch je mnohem větší a mnohem víc zaslouží být předmětem touhy a naděje než čest a sláva.*“<sup>190</sup> Osobnost, která v sobě objeví takovou mravní sílu a jistotu, pak dokáže být užitečná jak sobě, tak i společnosti.

Montaigne je dovršitelem renesančního vývoje. Dokonává renesanční zacílení na subjekt bez vazby na vnější autority – autority dané společností, jejími tradicemi, náboženstvím atd. Tyto všechny nenabízejí nic, na čem by zakládaly svůj domnělý nárok na pravdu. Pro Montaigna musí být vše znovu zpochybněno a zejména právě tyto společnosti obecně uznávané „pravdy“. Odmítnutím posmrtného účelu i neplodného abstraktního teoretizování o etických otázkách se Montaigne obrací plně k člověku a jeho každodennímu žití, přímému zakoušení života. Montaignův člověk je člověk „tady a teď“, kterému se nabízí jedinečná možnost prožít svůj život. Je jen na něm, jak k němu využije přírodu a svět, vše, co se mu nabízí – včetně radostí a rozkoší, které patří k jeho nyní již neopomíjené tělesnosti. Je jednotou těla i duše a má vlastní rozum, pomocí kterého všechny zkušenosti usměrňuje. Jeho jedinečnost je patrná nejen ve vztahu k sobě samotnému, vztahu individua ke svému svědomí, ale i v řádu světa a společnosti, která přestává být masou a začíná být společenstvím právě takových individuí – osobností, z nichž každá volí svou cestu dle svých osobních dispozic a svého samostatného uvážení.

## 2.4. Bohuslav Hasištejnský z Lobkovic: O lidské ubohosti

V poválečných konfesijně rozdělených Čechách<sup>191</sup>, navíc stále se stigmatem kacírství, se nesměle obnovovaly podmínky pro další přijímání humanistických a renesančních podnětů, které pak byly již přímou předehrou k české renesanci 16.

<sup>187</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 223.

<sup>188</sup> Tamtéž, str. 282.

<sup>189</sup> Tamtéž, str. 282.

<sup>190</sup> Tamtéž, str. 182.

<sup>191</sup> Basilejskými kompaktáty z r. 1436 byla stvrzena rovnost katolického a utrakvistického vyznání pro všechny Čechy a Moravany, avšak na Jednotu Bratrskou ustavenou r. 1467 se kompaktáta již nevztahovala.



století. Jak však uvádí František Šmahel, hodnoty nového humanistického stylu v dílech autorů období pronikání humanismu do Čech spočívaly z velké části v nápodobě stylu italských humanistů, tedy ve formální stránce děl, a zahrnovaly i některé sporné humanistické manýry: jalovou výmluvnost, výrazovou nabubřelost, pochlebnictví, přemrštěné citace klasických autorů.<sup>192</sup> Za první z výrazných a tvůrčích osobností mezi českými humanisty je považován Jan z Rabštejna, diplomat krále Jiřího z Poděbrad. Započatý vývoj pokračoval i v dílech humanistů za vlády Vladislava Jagellonského.

Etického ideálu se ve svém díle z roku 1495 dotkl jeden z nejvýznamnějších latinsky píšících humanistů v jagellonském období v Čechách – Bohuslav Hasištejnský z Lobkovic. Na začátku svého spisu *O lidské ubohosti (De miseria humana)* nás Bohuslav Hasištejnský seznamuje s úmyslem vypsát lidské útrapy od narození až do smrti. Jeho výčet lidských běd začíná tedy již s prvním lidským nadechnutím, kdy se nově narozený člověk ohlašuje pláčem. Poté je spoután povijanem a odkázán zcela na pomoc ostatních, neboť sám, narozdíl od ostatních živočichů, není po narození ničeho schopný a brzy by zemřel. Sotva povyroste, je opět zcela odkázán na své okolí, je vychováván, kárán, někdy i bez příčiny trestán, všechna jeho činnost je odvislá od vůle jiné osoby. Bohuslav nechce útlému věku činit přílišné ústupky, ale: „...to mne trápí a žehráám na to, že řízením nějakého osudu – nebo abych mluvil jako křesťan –, tedy pro hřích praotce Adama nemůžeme dospět k ctnostnému životu bez takových útrap.“<sup>193</sup>

Dalším stupněm věku, ve kterém Bohuslav vidí nástrahy a bědy, je jinošství, které nazývá věkem proslulého „Pythagorova rozcestí“<sup>194</sup>, kdy se většina lidí oddá požitkům a rozkoším. Nejvíce vytýká mladíkům zamilovanost, která je okrádá o stálost a mravní uhlazenost. Bohuslav je nazývá pro jejich nerozumnost nejubožejšími tvory a popisuje, jak špatná volba cesty v tomto věku vede k různým neštěstím – promrhání majetku, zoufalství a z něho vyplývajícím nejhroznějším zločinů. „Záhubné vášně“ dle Bohuslava vedou často lidské pokolení k vraždám a zhářství, uvrhají do zkázy celá města a národy.

<sup>192</sup> ŠMAHEL, F. *Mezi středověkem a renesancí*. str. 305.

<sup>193</sup> HASIŠTEJNSKÝ, B. *O lidské ubohosti*. In *Poselství ducha: Latinská próza českých humanistů*. Ed. D. Martínková. Praha: Odeon, 1975. str. 74.

<sup>194</sup> Symbol rozdvojení písmene Y, které dle tradice vymyslel Pythagoras, tedy místo, na kterém má člověk možnost zvolit si ze dvou cest v dalším životě – cestu ctnosti nebo cestu hříchu. Zmiňuje se o něm i Petrarca v *Mém tajemství*.

Srovnej s PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. str. 217, pozn. č. 57.

Jinou neřestí jinošství je potom nadměrné oddání se jídlu a pití: „... *at' dělají cokoli, at' mluví o čemkoli, stále se jejich myšlenky točí okolo mísy.*“<sup>195</sup> Bohuslav mluví o přecpanosti a mlsnosti, kterou lidé neuspokojují jen domácím plněním lesů a řek, ale i cizozemskými požitky. Jak potvrzuje Platónovými slovy, nikdo by se nemohl stát rozumným a umírněným, kdyby byl od mládí vychováván v takových obyčejích: „...*co soudíme, že bude z těchhle našich hýřilů a mlsounů, kteří považují účast na hostinách a pitkách za jediný smysl života?*“<sup>196</sup> Bohuslav věří, že se síla těla, která ochabuje, upadá i duševní síla a rozum, a plynule přichází k výkladu o opilství, které způsobuje hanebné neřesti a tragické zločiny – zostuzení, smilstvo a vraždy.

Po jinošství přichází mladý věk, který je tím těžší, čím člověk pociťuje více odpovědnosti. Zde se totiž rozhoduje i o zbytku života, člověk hledá přátelství a také volí různá povolání.

Bohuslav nejprve vypisuje bědy vojenského zaměstnání. Kromě toho, že je obtížné a nepohodlné, lidé se pod jeho vlivem stávají krutými a otupělými. Ničeho si neváží a před ničím nemají úctu. Toto povolání svádí k loupežím, pustošení a vraždám, válečníci ztrácejí pojem o spravedlnosti a právu, neboť vše posuzují skrze výšku svého žoldu. Na své přestupky pak leckdy doplácují krutými tresty.

Další se věnují obchodu a pro dosažení stejných cílů používají jen jiné metody – úskoky a podvody. Vše poměřují ziskem a v jeho jménu se nebojí lži, křivé přísahy ani jiného zločinu. Hodně cestují a vystavují se mnoha nebezpečím, to vše ve snaze vyhnout se chudobě. Sami jsou ubozí a ubožáky dělají i z ostatních, když je činí změkčilými a kazí jejich mravy. S odvoláním na Platóna Bohuslav dodává, že blízkost moře je pro národy právě z toho důvodu neužitečná, že obchodnická města produkující zboží a peníze také rodí nestálé a úskočné lidi s nevěrnými mravy. Změkčilost myslí, navozená obchodníky, je zhoubou pro nesčetné státy, jejichž obyvatelé se příliš vysilují cizozemskými požitky.

Bohuslav nešetří dokonce ani rolnictví, a to přesto, že většinou jsou rolníci od antických a jiných autorů kritiky ušetřeni. Dle Bohuslava jsou však závistiví a nepřející a navíc mají mnoho trápení. Bohuslav ve svém výčtu běd pomíjí čeled' a soustředí se na hospodáře, kteří mají tu největší odpovědnost – nejen za své

<sup>195</sup> HASIŠTEJNSKÝ, B. O lidské ubohosti. In *Poselství ducha: Latinská próza českých humanistů*. Ed. D. Martínková. str. 75.

<sup>196</sup> Tamtéž, str. 75.

hospodářství, ale právě i za čeládku. Musejí si tedy umět udržet potřebný respekt a naučit se čelit i zákrutám mezilidských vztahů. Zároveň je celé jejich živobyті vystaveno rozmarům přírody a Bohuslav je proto nijak nevyjímá z počtu těch, kteří jsou stíženi pohromami.

Úskalím veřejné služby je potom ztráta svobody, kdy je člověk nucen se před jinými ponižovat, lichotit jim a jejich činy chválit. Lidé volící si takové povolání dozajista musela zaslepit touha po bohatství a veřejném uznání. Člověk nemůže ke slávě a bohatství dospět ctností. Musel by se totiž o vzestup doprošovat dary a jinými špatnými způsoby, a pokud by mu osud významné postavení přece dopřál, byl by neustále napadán a obviňován. Úspěšným ostatní závidí, a pakliže někdo vyniká nad jiné víc, než se patří, ocitá se i v nebezpečí života.

Po mužném věku se Bohuslav věnuje popisu stáří. To je opravdu strastiplné, neboť tělo přestává sloužit a trpí nejrůznějšími chorobami. Pro starého člověka už nejsou dostupné nejrůznější rozkoše, nejen potěšení z jídla a lásky, ale i ty počestnější a důstojnější hodné svobodného člověka – lov, poslech hudby, četba. Mění se i povaha člověka, který se stává mrzutým, nevlídným a upovídáním, odsuzuje vše nové a vychvaluje staré, je vztahovačný. Ve stáří člověk ztrácí vážnost a měl by raději ustat ve všech činnostech, ve kterých si získal úctu a obdiv, než začít v nich ochabovat. Pokud si však starý člověk uchová čilost a nezkalený rozum, potom vidí jen zkázu, kterou si způsobují jeho vlastní potomci, a sám se může ještě mnohého neštěstí dočkat. A kdyby se mu přesto vedlo dobře, přinejmenším ho musí děsit neustálé vědomí blízkosti smrti. Bohuslav je toho názoru, že všechno vychvalování smrti a stáří starověkými i současnými filozofy má jen zmenšit strach a poskytnout útěchu v lidské bídě.

Po vykreslení životních období se Bohuslav věnuje podrobněji jednotlivým povoláním a stavům. *„At se totiž obrátíš kamkoli, at' pohlédneš kamkoli, všude se tvým očím naskýtá marnost a duševní útrapy.“*<sup>197</sup>

Řemeslníci jsou podle Bohuslava jen loutkami v rukou jejich vládců a jejich síly jsou plýtvány na monstrózní díla, někdy i nesmyslná. Zmiňuje, kolik námahy bylo potřeba vynaložit na nejrůznější stavby, přičemž předkládá příklady staveb, které sám viděl na svých cestách po Evropě, západní Asii a severní Africe – pyramidy, divadla, labyrinty atd. *„Jaké utrpení bylo třeba podstoupit při vytesávání,*

<sup>197</sup> HASIŠTEJNSKÝ, B. O lidské ubohosti. In *Poselství ducha: Latinská próza českých humanistů*. Ed. D. Martínková. str. 82.

*přepравě, spojování a vztyčování těchto kamenných uměleckých děl?*“<sup>198</sup> Uvažuje nad pošetilostí vládců, kteří chtějí měnit samu přírodu, a nad tím, co jsou kvůli tomu nuceni podstupovat jejich dělníci. Lid však není týrán jen tělesnou prací, ale i tím, že plody jejich práce sklízí někdo jiný. „*Lid musí platit daně, žít nenasytné panské služebníky, poskytovat náklady na herce, nevěstky, kuplíře a lichotníky, činit zářadost panské pýše a nekonečné rozmařilosti, která nemá téměř dna.*“<sup>199</sup> Pokud však lid poukazuje na svou chudobu či nedostatek, je nemilosrdně trestán, a stejně tak za jakýkoli jiný svobodný projev.

Ani králové a knížata nejsou ušetřeni neštěstí, ačkoli mají moc nade všemi a mohou si dovolit cokoli. Všechna královská nádhera má však také svou odvrácenou stránku. Nikomu se svými opatřeními nezavděčí, ať dělají cokoli. Nemohou si být nikdy jisti tím, jestli proti nim někdo nechystá vzpouru, a to i lidé jim nejbližší. Neustále na ně číhá posměch, potupa, vyhnanství, vražda a díky všem starostem nemají ani žádný požitěk z jídla a pití.

Dále se Bohuslav věnuje výčtu útrap provázejících manželství. Nemožné je už vybrat si správnou nevěstu, protože i tady všechny její klady skrývají záporny. Především však manželství brání studiu filosofie a vědy, neboť nikdo se nemůže současně věnovat vědě i ženě. Manželka totiž vyžaduje mnoho pozornosti a má velké nároky, které lze uspokojit jen s největším úsilím. Přitom se mnoho vyptává a vyčítá nebo dokonce i cizoloží. Také děti vzešlé z manželství mnozí otcové tak milují, že jim touží odkázat jmění a moc i za tu cenu, že jejich duše propadne zkáze.

Stejně však ten, kdo se věnuje vědám, je vystaven mnoha útrapám. Gramatikové se snaží vypátrat skrytý smysl básnických děl, rétoři hledají, jak lze nejasné pojmy objasnit výmluvností, logikové překrucují důkazy a Bohuslav je srovnává se sofisty, které kritizoval už Sokrates. Zastává tak tradiční humanistický názor o odmítání bádání odtrženého od života a „prázdné žvanivosti“: „*Origenes rozumí pod kobyilkami a žabami, kterými byli postiženi Egypťané, prázdnou žvanivost dialektiků.*“<sup>200</sup> Stejně kritizuje matematiky, aritmetiky, astrology, hudebníky a další, kteří všichni vynakládají na své studium a výzkum mnoho úsilí, ačkoli jim v životě nenese žádné plody. Tito lidé mají chatrné síly a z touhy po vědění mohou i zešítet, ztratit „obecný rozum“ či dokonce zemřít. Touha po vědění

<sup>198</sup> HASIŠTEJNSKÝ, B. O lidské ubohosti. In *Poselství ducha: Latinská próza českých humanistů*. Ed. D. Martínková. str. 83.

<sup>199</sup> Tamtéž, str. 83.

<sup>200</sup> Tamtéž, str. 87.

může vést lidi až k nebezpečným novotářským názorům nepřátelským křesťanskému náboženství. Bohuslav opět naráží i na svárlivost dialektiků, „...*kteří se shodují – nad to není křesťanu nic vzdálenějšího – snad pouze v tom, k čemu je zavazuje náboženství.*“<sup>201</sup>

Na každého bez rozdílu přitom číhá i mnoho dalších nebezpečí, především různé nemoci a bolesti a to vše navíc doprovázené ohyzdností. Smrt a neštěstí pak může člověka zastihnout i v těch nejneočekávanějších chvílích. „*Co se zdá bezpečnější, praví Augustin, než sedět? Avšak kněz Heli spadl ze židle, na níž seděl, a zemřel. Co je bezpečnější než spánek? Avšak Cornelius Rufus ztratil ve spánku zrak. Čeho se náleží méně bát než manželky? Avšak Alexandr Ferský byl zavražděn manželkou pro podezření z nevěry.*“<sup>202</sup> Dle Bohuslava může člověka potkat neštěstí téměř na každém kroku, a to leckdy ve velmi bizarní podobě, o čemž svědčí například nešťastná smrt Aischylova, kterou líčí takto: „*Orel si rozbil o jeho hlavu jako o kámen, ošálen jejím leskem (byl totiž bez vlasů), krunýř želvy, aby mohl pozřít její maso. Následkem toho nárazu Aischylos zemřel.*“<sup>203</sup> Zemřít tak člověk může i radostí nebo „při milostném úkonu“, dále bleskem, požárem, při zemětřesení, pádem z koně, utonutím atd.

Bohuslav zde vskutku podává strašidelný výčet nejrůznějších katastrof. Mluví o kanibalismu, ke kterému může být člověk donucen hladem. Povědomí o krutosti hladu si Bohuslav přivezl i ze svých afrických cest: „*Sami jsme viděli ty ubožáky s vyhublou tváří, jak lezou po kolenou po zemi, vybírají zrnka obilí z trusu velbloudů, koní a oslů a hltavě je pojídají.*“<sup>204</sup> Lecjaké přírodní pohromy potom zahubí i celé národy, zejména nemoci, kterou je například i mor. I sami lidé si navzájem připravují utrpení, čímž Bohuslav míní především vynálezy mučících nástrojů a praktik, války mezi národy i války občanské. Nakonec zmiňuje další podivuhodné příhody, ke kterým dochází jen zřídka, například zavalení pískem nebo zkázu způsobenou přemnožením zvířat jako jsou hadi, žáby, cvrčci, králíci,

<sup>201</sup> HASIŠTEJNSKÝ, B. O lidské ubohosti. In *Poselství ducha: Latinská próza českých humanistů*. Ed. D. Martínková. str. 88.

<sup>202</sup> Tamtéž, str. 89.

<sup>203</sup> Tamtéž, str. 89.

O této události se ve svém líčení nevypočitatelnosti smrti zmiňuje i Montaigne.

Srovnej s MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 135.

<sup>204</sup> HASIŠTEJNSKÝ, B. O lidské ubohosti. In *Poselství ducha: Latinská próza českých humanistů*. Ed. D. Martínková. str. 90.

myši atd. „*Ted' jdi a považuj se za šťastného, když ti může uškodit i příkoří docela malých živočichů.*“<sup>205</sup>

Bohuslav uzavírá svůj přehled lidského utrpení poznámkou, že chápe, proč někdo považuje za nejlepší věc pro člověka vůbec se nenarodit nebo alespoň zemřít co nejdříve. „*Snad proto oslavují Thrákové narození člověka s pláčem, jeho pohřeb vesele.*“<sup>206</sup> Filozofové, kteří hledají nejvyšší dobro v rozkoši, ctnosti nebo nejrůznějších přednostech – tělesných, duševních či osudových, se dle Bohuslava mýlí, neboť v tomto životě není možné štěstí najít. Ctnost není štěstí, nýbrž jen cesta ke štěstí. Odříkání se rozkoši, bohatství a usilovná snaha po dosažení ctnostného života musí být nějak odměněna – nesmrtelností. Jen v té teprve dosáhneme štěstí a blaženosti, kvůli které musíme o ctnost usilovat. Lidská píle a úsilí však k tomu nestačí, veškerá námaha je zbytečná, pokud nejsme z Boží vůle osvíceni „světlem moudrosti“. Přesto je třeba se snažit být dobrým a krotit svou touhu po požitcích, střežit se před zločinem a také vzývat Boha. Pokud budeme opravdu pokorní a zbožní, Bůh nás neopustí, dopřeje nám klidnou mysl a statečnost při snášení všech ran. Potom nás učiní šťastnými i ve svém království.

Bohuslavovo pochmurné vidění života a světa ve spise *De miseria humana* koresponduje s jeho pesimisticky laděnou povahou, ke které zřejmě přispělo i nenaplnění jeho osobních ambic – naděje na dosažení biskupského úřadu – stejně jako neuspokojivé poměry v Čechách.<sup>207</sup>

Bohuslav ve svém spisu, jehož vzorem byla antická mravoučná literatura, zejména Ciceronovo dílo<sup>208</sup>, a tvorba italských humanistů, vidí cíl a smysl života v dosažení štěstí. Zároveň je přesvědčen, že štěstí v pozemském strastiplném životě nelze dosáhnout, a tak ho spojuje s nesmrtelností. Ve spise popisuje neřesti, které člověka ohrožují, jako jsou požitkářství, ctižádost a vášně, stejně tak však oplakává lidskou nesvobodu a také bezmoc před nejrůznějšími ranami osudu. Člověk má za úkol během svého života dbát o posmrtnou spásu své duše, zůstat tedy vzdálen hříchu a neřestem. Ačkoli není v jeho silách nesmrtelnosti dosáhnout pouze

<sup>205</sup> HASIŠTEJNSKÝ, B. O lidské ubohosti. In *Poselství ducha: Latinská próza českých humanistů*. Ed. D. Martínková. str. 91.

<sup>206</sup> Tamtéž, str. 91.

<sup>207</sup> Truhlář mluví o tom, že po návratu z italských studií r. 1478 Bohuslav na svou vlast zanevřel, a to díky roztržkám náboženským a také úpadku České říše, který vyvrcholil roztržením koruny mezi Vladislava Jagellonského a Matyáše Korvína.

Srovnej s TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté v Cechách za krále Vladislava II.* Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1894. str. 14, 49, 58.

<sup>208</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté v Cechách za krále Vladislava II.* str. 58.



vlastním přičiněním, Bůh by se nad ním měl smilovat, pokud projeví dostatečnou zbožnost a pokoru.

V Bohuslavových myšlenkách se projevuje katolická horlivost, kterou chtěl šířit pomocí svého humanistického vzdělání. Z toho pramení i výtky proti náboženským poměrům v Čechách, když hovoří o sv. Pavlovi a jeho radě zachovat si střízlivou míru v moudrosti: „*Kdyby ho ti naši současníci, kteří se považují za chytré, poslechli, zanechali by novotářských názorů nepřátelských církevním ustanovením.*“<sup>209</sup> Ve spisku však cituje celou řadu nejen křesťanských, ale i pohanských antických autorit, přičemž se neopomene podívat, že Platón „*...se často jaksi nevědomky přiklání k názorům, které se obdivuhodně shodují s naším náboženstvím.*“<sup>210</sup> Bohuslav si ke konci života vyčítal, že místo kanonického práva našel zalíbení ve studiu antické historie a literatury. Považoval to za svou velkou slabost, stejně jako před ním Jan ze Středy či Aeneas Sylvius Piccolomini<sup>211</sup>, a před zálibou v pohanských autorech varoval i další své potenciální následovníky.

V díle Bohuslav kromě odvolávání na antické autority předkládá i své myšlenky, odkazuje na zážitky z cest a projevuje tak vlastní originální mínění. Někdy polemizuje i s jinak tolik obdivovanými antickými autoritami – například v pasáži o rolnících nebo v podivení nad oslavováním myšlenek na smrt. Přesto je spis prosáklý pesimismem, názory, že veškeré lidské pachtění je marné. Prostí lidé i panovníci jsou si před ranami osudu rovni a úděl králů je stejně nezáviděníhodný jako úděl jejich poddaných. I díky specifčnosti náboženskými poměry ovlivněného českého prostředí přikládá větší důraz na posmrtný život, ve kterém všichni ctnostní lidé, za pomoci Boží milosti, dojdou štěstí v království nebeském, a v pozemském žití vidí jen prostředek a přípravu k jeho dosažení. Z toho samého důvodu mělo pro Bohuslava jeho zabývání se pohanskou antikou pachut' hříchu. Český humanismus se nacházel ve své rozvojové fázi a jeho zdomácnění v českém prostředí mělo teprve následovat.

<sup>209</sup> HASIŠTEJNSKÝ, B. O lidské ubohosti. In *Poselství ducha: Latinská próza českých humanistů*. Ed. D. Martínková. str. 88.

<sup>210</sup> Tamtéž, str. 92.

<sup>211</sup> Srovnej s ŠMAHEL, F. *Mezi středověkem a renesancí*. str. 337.



### 3. Politické spisy

#### 3.1. Dante Alighieri: O jedině vládě

Mění se myšlení a ideály společnosti směřující od středověku k novověku nekrytalizují pouze v posunu uchopení člověka v rámci morální filosofie. Obchodní revoluce v Itálii a s ní spojené sociální a hospodářské změny a postupné osvobozování individua jdou ruku v ruce i s odlišným vymezením člověka v kontextu celé společnosti a jejího politického uspořádání.

Dante Alighieri, básník a myslitel žijící na přelomu 13. a 14. stol., bývá často označován za vynikajícího představitele počátků renesanční filosofické kultury.<sup>212</sup> Základem jeho nového humanistického učení o člověku se stalo rozsáhlé literární dílo *Božská komedie*, alegorické zobrazení světa, v němž se mísí tradiční středověké pojetí s prvky ohlašující se renesance, zejména přijetím pozemské lidské blaženosti jako nutného a rovnocenného doplňku blaženosti mimozemské.<sup>213</sup> S tím korespondující politické názory Dante potom vyložil ve svém díle *O jedině vládě* (*Monarchia*) z roku 1310. Svými myšlenkami prezentovanými v tomto spisu zasahuje do probíhající teoretické diskuse o nezávislosti politické moci ve vztahu k moci náboženské a současně tak řeší dilema intelektuála pozdního středověku, který byl své případné politické aspirace nucen podmínit volbou mezi papežstvím a císařstvím jako dvěma největšími výrazy středověké moci.<sup>214</sup>

Hned na začátku svého spisu Dante prohlašuje a zároveň tím svůj záměr i ospravedlňuje, že povinností člověka je předávat své vědomosti a přinést nějaký podíl společnosti, státu. Není tedy zásluhou jen být obeznámen se státnickým učením, ale hlavně tuto svou znalost i zúročit, zhodnotit. Dante touží objevovat a zjevovat nové pravdy, nikoli jen opakovat staré moudrosti. Za jednu z nejdůležitějších a přesto utajených pravd pokládá pravdu týkající se „časné monarchie“<sup>215</sup>, kterou chce ve svém spisu odhalit. Byť toto odhalení nemá přímý

<sup>212</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 19.

<sup>213</sup> Tamtéž, str. 24.

<sup>214</sup> Srovnej s DE LIBERA, A. *Středověká filozofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filozofie* str. 449.

<sup>215</sup> Označením „časná“ Dante míní protiklad věčného, tedy světské, pozemské. Monarchii chápe jako vládu jedinice, jediného principu – proto český překlad názvu knihy *O jedině vládě* vystihuje autorovu myšlenku.

vztah k zisku (což je důvod, pro který zůstává tak dlouho utajena), Dante cítí jako svou povinnost být „bdělou stráží pro svět“ a zároveň i pro sebe rád touto službou získá slávu. V Dantově úvodu k dílu tak zaznívá odpor k teoretizování a opakování již známých moudrostí dle autorit a zároveň přiznání touhy po světské slávě, vyjádření autorova příklonu k životu a jeho pozemským hodnotám. Patrné je i renesanční upřednostnění praktického zřetele, které je vlastně též vyjádřeno už samotným předmětem díla – státovědou: „...*jest zřejmé, že věc, o níž nám jde, od původu není zaměřená spekulativního, nýbrž praktického.*“<sup>216</sup>

Co je podle Danta ona časná monarchie? Je to „...*monarchie, kterou nazývají také císařstvím, vláda jediného vládce nade všemi lidmi v čase, anebo v tom i nad tím vším, co se časem měří.*“<sup>217</sup> Jádrem celé práce je pak zakotveno ve třech sporných otázkách: „...*především je sporné a vyžaduje řešení, zda je monarchie nezbytně zapotřebí k tomu, aby světu bylo dobře; za druhé, zda si právem přisvojil národ římský úřad monarchy; a za třetí, zda je monarchovo oprávnění k moci závislé bezprostředně na Bohu, či na nějakém služebníkovi nebo zástupci Božím.*“<sup>218</sup>

Dante zde vyjevuje celý obsah své práce, jejímž cílem je dokázat, že jediný vládce je nutnou potřebou celého světa a jen on dokáže vést svět<sup>219</sup> ku prospěchu všech. Dále chce ukázat, že jedině římský národ je vyvolený k tomu být prvním mezi národy a jeho vládce má vládnout i všem ostatním – to je náplň druhé knihy. Třetí kniha pak vyvrací argumenty, dle kterých je světská moc odvislá od duchovní, a argumentuje ve prospěch nezávislosti císaře. Nejprve však Dante hledá odpověď na otázku, co je cílem všeho lidského společenství.

Dle Aristotela je vše určeno k činnosti, a tedy i lidstvo k nějaké činnosti směřuje. Člověk je v řádu světa výjimečný svým „možnostním“ rozumem, který s ním nesdílí žádný jiný tvor. Možnost rozumového poznání je pak naplňována celým lidstvem, jelikož jednotlivec takový úkol (uskutečnit celou možnost poznání) neobsáhne. Teoretické pozorování a poznání je největší dobro, k němuž bylo lidské pokolení stvořeno, jeho nutným následkem a „v služebním poměru“ k němu je pak praktická činnost: „...*z rozumu, schopného theoreticky pozorovati, rozšířením se stává rozum prakticky činný, jehož cílem je jednati a tvořiti.*“<sup>220</sup> „Bylo tedy

<sup>216</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. Praha: Melantrich, 1942. str. 44.

<sup>217</sup> Tamtéž, str. 42.

<sup>218</sup> Tamtéž, str. 43.

<sup>219</sup> Dante světem míní samozřejmě pouze Evropanovi tehdy známý svět – převážně tedy Evropu.

<sup>220</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 47.

dostatečně objasněno, že vlastním úkolem lidského pokolení jakožto celku jest uskutečňovati vždy celou způsobilost možností rozumu... a následně, jeho rozšířením, k praktickému jednání.<sup>221</sup> Z tohoto Dantem definovaného cíle lidstva – naplňování teoretického poznání v praktickém jednání – lze opět spatřovat soustředění se na pozemské záležitosti, realizaci člověka na zemi. Dante dokonce říká, že tento úkol je „téměř božský“, a přiklání se tak k obrazu člověka napodobujícího vlastní tvořivostí Boha-tvůrce. Ušlechtilost člověka tkví tedy v jeho tvořivosti a činech, jelikož se tak připodobňuje k svému Stvořiteli.<sup>222</sup> Realizace tohoto cíle se lidstvu nejlépe daří za všeobecného míru, který je nejprůměrnějším prostředkem k jeho naplnění. Všeobecný mír je také dle Danta to nejlepší, co bylo k naší blaženosti zřízeno, a stává se východiskem Dantových závěrů, principem, na kterém Dante staví při hledání odpovědi na vznesené tři základní otázky problému monarchie.

Nejprve hodlá Dante dokázat, že aby bylo světu dobře, je mu zapotřebí jediné vlády, tedy monarchie. K potvrzení této teze snáší mnoho důkazů. V mnohosti vidí kořen zla, neboť dle Aristotela je ze všech věcí nejlepší to, co je nejvíce jedno. „Co je dobrem, je nejvíce dobrem tím, že zůstává v jednu.“<sup>223</sup> Lidstvo se má nejlépe, žije-li ve svornosti, a k tomu dochází, je-li monarchova vůle usměrňovatelkou vůlí všech ostatních. Dante se odvolává i na Aristotelův výrok v Politice, který říká, že všechny věci směřující k jednotě musí být řízeny jednou z nich – jak ostatně potom Dante dokládá i vlastní logickou úvahou. A proto stejně jako otec řídí rodinu, starosta vesnici atd., tak i monarcha, císař, má řídit celé lidské pokolení. Zdůrazňuje, že dobrota řádu celkového převyšuje dobrotu řádu částečného: „...řád v části má se k řádu v celku jakožto k svému cíli a nejlepšímu naplnění“<sup>224</sup>, a tak se všechny části nižší než království, i království sama, musí podřizovat jedné vládě. A stejně jako je i jediný vládce vesmíru – Bůh, „Monarcha vesmíru“, tak i lidstvo se musí řídit podle jediného principu, jediného vládce. Jelikož je člověk stvořen k obrazu Božimu, má se i k Bohu připodobňovat, a to činí nejlépe, když je lidstvo jednotné, sjednoceno v jediném: „...pokolení lidské, podléhá-li jedinému vládci, připodobňuje se co nejvíce Bohu, a tím žije nejvíce

<sup>221</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 48.

<sup>222</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 25.

<sup>223</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 71.

<sup>224</sup> Tamtéž, str. 52.

podle Božího záměru, jímž je, aby se mělo dobře, ba co nejlépe...“<sup>225</sup> Lidské pokolení má být řízeno jediným principem, protože je to v souladu s jeho přirozeností – kráčet v šlépějích nebes. Nebesa jsou řízena Bohem, proto i člověk má být řízen monarchou.

Monarcha je ten pravý, který může všechny věci rozsuzovat: „...rovňý nad rovným totiž nemá moci... jest třeba, aby tu byl někdo třetí s vyšší pravomocí...“<sup>226</sup> Zároveň Dante říká, že „spravedlnost je na světě nejmocnější, má-li její nositel nejochotnější vůli a největší moc.“<sup>227</sup> Spravedlnost je tedy nejlépe prosazována, má-li ji ve svých rukou monarcha. Ten je totiž prost žádostivosti (nemá, co by si přál, jelikož jeho právo není nikým omezováno) a má při výkonu spravedlnosti k dispozici neomezenou moc. Monarcha je také všem lidem nejbližší, má původněji a bezprostředněji péči o všechny, kdežto ostatní vládcové až skrze něho. Nejvíce tedy všechny miluje (podle logiky, že vše je tím více milováno, čím je to milujícímu bližší) a tato jeho láska spravedlnost obzvláště posiluje: „...žádostivost totiž, pohrdnuvši lidskou soběstačností, vyhledává jiné věci; láska však, pohrdnuvši všemi jinými věcmi, vyhledává Boha a člověka, a tím dobro člověkovu“<sup>228</sup> Monarcha nejvíce miluje lidské dobro, a proto se lidstvu daří nejlépe pod jeho vedením. Díky tomu, že monarcha nemá příležitost k žádostivosti, která by mu kalila soud, a tak ohrožovala spravedlnost, je také nejlépe uzpůsoben k vládě. Dante kritizuje ty, kteří „mluvíce věci dobré a konajíce zlé vzdělávají jiné v životě i mravech...“<sup>229</sup> Monarcha je však nejsoudnější a nejspravedlivější, a proto může i jiné nejlépe uzpůsobovat. Proto je svět nejlépe uzpůsoben právě pod monarchou.

Další v řadě Dantových důkazů je, že lidskému pokolení je nejlépe, má-li nejvíce svobody, a to nastává, je-li podřízeno monarchovi. Svobodou Dante myslí především svobodu rozhodovací, která spočívá v tom, že úsudek, pocházející z vnímání, uvádí v pohyb vůli, a nikoli naopak, kdy by bylo souzení vůli předstihováno. Dle Danta „...ta svoboda, nebo ten princip celé naší svobody, je největším darem, jehož se lidské přirozenosti od Boha dostalo.“<sup>230</sup> Dante pak přechází k hodnocení státních ústav a dle Aristotelova vzoru odsuzuje „křivé státní ústavy“, tj. demokracii, oligarchii a tyranii, které uvrhávají obyvatele do nesvobody.

<sup>225</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 54.

<sup>226</sup> Tamtéž, str. 56.

<sup>227</sup> Tamtéž, str. 59.

<sup>228</sup> Tamtéž, str. 60.

<sup>229</sup> Tamtéž, str. 66.

<sup>230</sup> Tamtéž, str. 63.

Svobodné je to, co je tu kvůli sobě, nikoli pro někoho jiného, čímž se Dante znovu odvolává na Aristotela. Monarcha je pak služebník všech, on slouží lidu, a nikoli naopak. Jedině pod vládou monarchy je lidstvo svobodné, neboť „...jenom pod vládou monarchovou je samo kvůli sobě a ne kvůli něčemu jinému...“<sup>231</sup>, a tudíž se mu daří nejlépe. Navíc je lépe, je-li vše, co může být vykonáno jedním, vykonáváno právě jím a nikoli i dalšími. Koná-li více lidí to, co může vykonat jeden z nich, je to zbytečné a bezsmyslné a taková věc se protíví Bohu a přírodě. Lidské pokolení má být tedy řízeno jediným vládcem: „...tak jest tomu rozuměti, že lidské pokolení podle všeho svého společného, co všem náleží, je od něho řízeno a spravováno společným pravidlem míru.“<sup>232</sup> Dante však připouští, aby byla pravomoc v méně důležitých věcech svěřena nižšímu činiteli, který bude obecné pravidlo, pocházející od monarchy, aplikovat v konkrétním případě s potřebným uzpůsobením: „...mají totiž národy, království i města mezi sebou zvláštnosti, které je třeba usměrňovati rozmanitými zákony.“<sup>233</sup>

Naposledy Dante vyvozuje, že od pádu Adama a Evy nikdy nebylo tak dobře, jako když vládl Augustus, dokonalý monarcha. Tehdejší spokojenost a štěstí ve všeobecném míru dosvědčují všichni dějepisci, básníci i apoštolové. Tento stav lidstva, který očekával či zařídil sám Kristus, aby v něm mohl na sebe vzít pro spásu lidstva člověčenství, nazývá Dante „pamětihodnou zkušeností“. Poté byl však svět znovu rozdělen a to byl počátek jeho zkázy: „Ó, pokolení lidské, jak prudkými bouřemi a zmítáním, jak hroznými ztroskotáními musíš býti bičováno, když stavš se šelmou o mnoha hlavách, pokoušíš se o rozběhy na různé strany.“<sup>234</sup>

V první knize Dante prezentuje obhajobu jediné vlády, pod kterou se lidstvu daří nejlépe. Co tato obhajoba vypovídá o člověku tak, jak ho vidí Dante? Především člověka připodobňuje k Bohu, člověk je Božím obrazem – má ctít, respektovat a připodobňovat se k Božím principům, konkrétně Dante jmenuje tvořivost a jednotu. Připodobňovat se člověk může pouze na základě své přirozenosti – a člověku je jeho možnostmi dáno tvořit na zemi. Jen společenství může naplňovat lidské možnosti dokonale, pokud je jednotné, a tak se skrze něj každý jednotlivec podílí na úkolu lidstva. Rozměňování lidských sil je zlé, stejně jako jejich plýtvání rozdělováním mezi vícero lidí úkoly, které jeden člověk může

<sup>231</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 64.

<sup>232</sup> Tamtéž, str. 69.

<sup>233</sup> Tamtéž, str. 69.

<sup>234</sup> Tamtéž, str. 74.

obstarat sám. Božím záměrem je, aby se lidstvo mělo co nejlépe (už na zemi), a i to se naplňuje jednotou a tvořivostí. Dante přiznává člověku svobodu úsudku a volby a člověk tak není hříčkou v rukou Boží prozřetelnosti.<sup>235</sup> Svoboda volby sebou nese i osobní odpovědnost, co se však týče společenského rozměru, lidé nemohou být dobrými pod špatným vedením – i z toho důvodu jim Dante přisuzuje monarchu, který je usměrňuje a nastoluje podmínky, za kterých se dobří lidé stávají i dobrými občany. Proto ústavy správného druhu usilují o to, aby člověk mohl být svobodný pro svá odpovědná rozhodnutí.<sup>236</sup> Zaznívá i kritika žádostivosti, která je ale vlastností všem přirozenou, kromě monarchy, který jí netrpí – ne však proto, že by se jí vzdal, ale proto, že má možnost ji kdykoli ukojit.

Ve druhé knize Dante obhajuje myšlenku, že vyvoleným národem, který má stát v čele světa, je národ římský. Dante ví, že vyvolenost tohoto národa je dána Boží prozřetelností, a tak lituje všechny, kteří se této nevyhnutelnosti vzpírají – všechny krále a knížata, kteří si osobují samostatné vedení svých států. Dante i jim adresuje tuto svou obhajobu a doufá, že tím přispěje k jejich nápravě. Boží vůle, která je tím opravdovým právem, je ale neviditelná a musí se hledat podle známek – tedy ze závazných pouček mudrců.

Jak Dante obhajuje názor, že si římský národ přisvojil císařskou důstojnost po právu, tedy z Boží vůle? Dante říká, že urozeným náleží odměna přednosti, přičemž urozenost není nic jiného než zdatnost, a to i předků. Vergilius i Titus Livius se shodují, že otcem římského národa je Aeneas. Ten byl velmi urozený zdatností svou i svých předků a urozenosti mu přidaly ještě jeho tři manželky, z nichž každá pocházela z jednoho světadílu – z Asie, Afriky a Evropy. Jelikož otec římského národa byl z nejurozenějších, i římský národ je tedy urozený, a proto mu patří odměna přednosti. Navíc Livius dokládá mnoho zázraků, pomocí kterých Bůh podporoval římské císařství a dal tak najevo, že se děje vše podle jeho vůle – tudíž po právu. Dante dále tvrdí, že Římané při podrobování světa měli na mysli jeho dobro. Takové dobro je vždy i cílem práva: „...*zákony totiž musejí poutati lidi navzájem pro obecný prospěch...*“<sup>237</sup> „*Že pak národ římský vskutku měl na mysli uvedené dobro, když si podroboval svět, to dokazují jeho činy, v nichž onen svatý, zbožný a slavný národ, vystřihaje se veškeré žádostivosti, jež státu vždy škodí, a*

<sup>235</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 25.

<sup>236</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 64.

<sup>237</sup> Tamtéž. str. 89.



miluje všeobecný mír se svobodou, zřejmě nedbal vlastního prospěchu, aby opatřil prospěch obecný ke spáse pokolení lidského.“<sup>238</sup> Z toho plyne, že Římané měli v úmyslu spíše svět chránit než nad ním panovat, jednali tudíž v souladu s právem a jejich nadvláda je právoplatná. Národ římský patří k těm, kteří již od přírody byli určeni k panování, narozdíl od jiných národů určených k poddanství. To dokládá i slovy Vergilia: „... ty zase, Římane, pomni, bys vládou národy řídil. Toť tvé poslání vlastní: dát pokojným zákonné řády, šetřiti porobených a vzpurníky rozdrtit válkou.“<sup>239</sup> Kromě toho, že Bůh podporoval národ římský zázraky, už jen fakt, že právě tento národ zvítězil v závodu o nadvládu nad světem, potvrzuje Boží vůli. Jedná se vlastně o Boží zjevení zprostředkované zápasem nebo závodem. Cenou získanou v tomto závodu bylo stát v čele lidstva – a tuto cenu římský národ získal poté, co se o její získání neúspěšně pokoušela i Asýrie, Egypt, Persie a Makedonie. Takový souboj, který zjevuje Boží vůli, se však musí odehrávat s jistými pravidly: nesmí se dít z nenávisti, nýbrž ze zaujetí pro spravedlnost a za souhlasu všech, a musí být až tím posledním řešením, když všechny ostatní cesty selhaly. „*Jsou-li splněny podmínky souboje – jinak by to totiž nebyl souboj – dochází-li k utkání z nezbytnosti spravedlnosti, za obecného souhlasu a z horlivé touhy po spravedlnosti, zdaž k němu nedochází ve jménu Božím?*“<sup>240</sup> Spravedlnost nemůže v takovém souboji, kde je přítomen Bůh, podlehnout, a proto jeho výsledek je právoplatný. A že národ římský zvítězil soubojem, to popisuje i Vergilius a Livius – tudíž získal nadvládu nad světem po právu.

Zatímco výše použil Dante k osvětlení svých tvrzení o právoplatnosti římské nadvlády rozumové principy, nyní následují i důkazy vycházející z křesťanské víry. Sám Kristus se totiž narodil do doby císaře Augusta: „...aby Ten, který byl po takovou dobu očekáván v společnosti lidské, mohl se sám dáti s lidmi zapsati.“<sup>241</sup> Chtěl být totiž také zapsán při soupisu lidu v Římské říši, který Augustus nařídil, a tímto potvrdil, že je císařův rozkaz oprávněný – když mu sám vyhověl. Dalším Dantovým závěrem je: „*Jestliže římské císařství nevzniklo po právu, nesplatil Kristus trest za hřích Adamův.*“<sup>242</sup> Jelikož jsme všichni od Adama byli hříšníky, byli všichni lidé „syny hněvu podle své přirozenosti“, která je zkažená. Avšak Kristus

<sup>238</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 89.

<sup>239</sup> Tamtéž, str. 99.

<sup>240</sup> Tamtéž, str. 110.

<sup>241</sup> Tamtéž, str. 117.

<sup>242</sup> Tamtéž, str. 118.



nás skrze svou krev vykoupil, což se stalo díky jeho umučení. Tento „trest“, nebo spíše rozkaz k jeho vykonání, vynesl Pilát, náměstek císaře Tiberia. A jelikož „...*potrestání není jen trest provinilcův, nýbrž trest uložený provinilci od toho, kdo má pravomoc trestat*“<sup>243</sup>, potom, nemáme-li Ježíšovo ukřižování považovat za „křivdu“, měl jistě císař Tiberius pravomoc nad celým pokolením lidským. Kristus byl tedy potrestán z rozkazu řádného soudce. A tak „...*ženich Kristus schválil císařství na obojí hranici svého životního boje*“<sup>244</sup> – svým narozením i smrtí.

Ve své druhé knize – o právoplatnosti vítězství Římanů v souboji o vládu nad světem – se Dante zaštiťuje svou křesťanskou vírou a výroky autorit. Těmi jsou mu zejména Vergilius, Livius a Písmo svaté. O jejich svědectví se opírá a přičítá mu nezpochybnitelnou hodnotu, čímž vlastně stále ještě podléhá středověkému dogmatismu. Ve svém sváru víry a rozumu se Dante přiklání na stranu víry. Mluví o tom, že „...*nikdo, byť by byl sebe dokonalejší mravními i rozumovými přednostmi i podle stavu i podle činnosti, nemůže být spasen bez víry, v předpokladu, že nikdy nic neslyšel o Kristovi*.“<sup>245</sup> Dantův rozum se tomuto vzpírá, ale křesťanská víra vítězí: „*Neboť to nemůže lidský rozum shledávat spravedlivým, ale s pomocí víry může*.“<sup>246</sup> Bůh zasahuje do lidského snažení a vyjevuje svou vůli pomocí zázraků a zjevení, nechává „vyhrát“ toho, jehož výhra je v souladu s právem, tedy s dobrem. Dante se odvolává na vítězství Davida nad Goliášem jako na příklad, kde síly toho slabšího posiluje sám Bůh a nechává tak zvítězit Davida – toho, jehož vítězství je ve prospěch dobra.

Na druhou stranu Dante zdůrazňuje i přirozený řád ve věcech, dle kterého je uspořádala příroda: „...*příroda zařizuje věci se zřením ke schopnostem; a tento zřetel jest podkladem práva, který příroda do věcí vložila*.“<sup>247</sup> V Dantově podání nestojí božský a přírodní princip proti sobě: „...*příroda nezůstává za žádnou dokonalostí, poněvadž je dílem Božího rozumu; tudíž má na mysli všechny prostředky, kterými lze přijít ke konci jejího záměru*.“<sup>248</sup> Naopak, božské světlo proniká hierarchicky uspořádaný svět a přírodní princip ospravedlňuje.<sup>249</sup> Všichni jsou tak stvořeni k naplnění svého účelu: „*Národ římský byl k vládě určen od*

<sup>243</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 119.

<sup>244</sup> Tamtéž, str. 120.

<sup>245</sup> Tamtéž, str. 101.

<sup>246</sup> Tamtéž, str. 101.

<sup>247</sup> Tamtéž, str. 97.

<sup>248</sup> Tamtéž, str. 97.

<sup>249</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 23.

přírody.<sup>250</sup> Zároveň se v Dantových úvahách mísí křesťanství s obdivem k „pohanskému“ antickému Římu, do kterého se narodil Kristus a stvrdil tím výjimečnost a pamětihodnost tehdejšího uspořádání světa. Vyjadřuje tím i tolik oblíbenou humanistickou myšlenku o vzkříšení slávy a moci Itálie, o možnosti znovunastolení římské vlády, která by pozvedla a sjednotila současnou nestabilní rozdrobenou Itálii.

Ve třetí knize pak Dantova politická teorie dostupuje vrcholu v obhajobě císařovy neodvislosti od moci duchovní. Dante si je vědom toho, že tato obhajoba vyvolá rozhořčené reakce, ale ve jméno Božím chce přesto tuto pravdu zvěstovat, neboť „...je Boží prozřetelností zřízen štít obráncům pravdy...“<sup>251</sup>. Stejně jako u předešlých otázek, i u této Dante nejprve hledá princip sloužící k nalézání odpovědí. Tímto principem se pak stává tvrzení o souladu cíle přírody s Boží vůlí: „Vytkněme tudíž tuto nevyvratitelnou pravdu: že totiž Bůh zavrhuje to, co odporuje záměru přírody.“<sup>252</sup>

Dante také předesílá, že jím vyjevená pravda se nebude líbit hlavně třem okruhům lidí. Někteří z nich jsou podle Danta proti pravdě ne ze špatného úmyslu, ale spíše z nesprávného zánění: „Lidem totiž, kteří svou vůlí předbíhají rozumové poznání, často se přihází, že nesprávně jsou vzníceni a nedbajíce světla rozumu dávají se svým vznícením takřka vláčet jako slepí a přitom svou slepotu vytrvale popírají.“<sup>253</sup> Mezi oněmi „slepými“ popírajícími pravdu je pak i sám papež, a to z přílišné horlivosti své funkce následníka sv. Petra jako strážce klíčů. Dále jsou mezi nimi i zbloudilí církevní hodnostáři, „...jimž zatvrzelá žádostivost uhasila světlo rozumu, a ač pocházejí z otce ďábla, tvrdí o sobě, že jsou synové církve...“<sup>254</sup> Třetími jsou pak „dekretalisté“, opírající se o dekretály, církevní ustanovení, bez znalosti jakékoli theologie či filosofie. Dante se směje jejich zaslepenosti odvozující základy víry od církevních ustanovení. Tyto dekretály dle Danta zasluhují úctu, ale jejich autorita je podřízena autoritě Písma – Starého a Nového zákona. „A jestliže ustanovení církevní jsou až po církvi, jak bylo ukázáno, jest nezbytné, aby církev nezískávala vážnost od ustanovení, nýbrž ustanovení od církve.“<sup>255</sup> Naposledy ještě Dante předesílá, že jeho polemika není určena těm špatným, které oslepila

<sup>250</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 97.

<sup>251</sup> Tamtéž, str. 121.

<sup>252</sup> Tamtéž, str. 123.

<sup>253</sup> Tamtéž, str. 125.

<sup>254</sup> Tamtéž, str. 125.

<sup>255</sup> Tamtéž, str. 127.

žádosťivost, ale jen těm, kteří pravdu popírají z horlivosti vůči církvi, nikoli z touhy po vlastním prospěchu.

Církev pro dokázání svého absolutního postavení používá mnoha tvrzení. Jejich prameny pak hledá v Bibli, ale i v historii z činů císařů a papežů či v rozumu, Dante však jedno tvrzení po druhém vyvrací. Jedním z hlavních důkazů používaných církví je v knize Genesis, kde se v pasáži o stvoření světa uvádí, že Bůh stvořil Slunce a Měsíc – dvě světla, větší a menší, aby jedno vládlo dnu a druhé noci. Církev si tuto pasáž vykládá jako podobenství o dvou vládách, z nichž ta časná (Měsíc) čerpá své oprávnění (světlo) od duchovní vlády (Slunce). Dante k tomu podotýká, že při práci s mystickým výkladem se chybí obvykle tím, že se smysl vykládá nesprávně, nebo tam hledaný smysl není přítomen vůbec. Co se týká podobenství Slunce a Měsíce, je neudržitelné ze dvou důvodů: Bůh by toto podobenství tvořil dříve, než toho, komu je určeno – tedy člověka. A i kdyby byl již člověk stvořen, byl ve stavu nevinnosti, a proto by mu žádná vláda nebyla potřeba, neboť ta je až lékem proti hříchu. Jako nezávisí Měsíc na Slunci svým bytím, tak „*časná vláda nepřijímá od vlády duchovní ani své bytí, ani schopnost, již je vladařské oprávnění, ani činnost o sobě; zato vskutku od ní přijímá, aby mohla být jasněji činná, světlo milosti, kterou jí vlévá na nebi Bůh a na zemi požehnání papežovo.*“<sup>256</sup>

Další z důležitých podobenství je podobenství o dvou mečích zmíněné v Lukášově evangeliu, které bývá vysvětlováno ve smyslu, že Petr měl v ruce dvě vlády – časnou a duchovní – a od toho bylo odvozováno obdobné papežovo právo. Dante však vysvětluje, že kontext rozhovoru byl jiný a že meči byly míněny opravdové zbraně, nikoli podobenství vlád. A pokud už to bylo podobenství, pak války, a to dvojí války – slovy i činy. Dále Dante předkládá podobná podobenství čerpaná z Bible (Jákovovi synové Levi a Juda, Saul a Samuel aj.) a opět je vyvrací poukazy na nedostatečnost přirovnání, např. že pořadí narození (v případě Jákovových synů) není rovnocenné s mírou oprávnění, náměstek Boží není totéž co vyslanec zvláště určený k jednomu úkolu (Saul) atd.

Z historických příkladů, kterými církev obhajuje své nadřazené postavení, jmenuje Dante dvě zásadní události týkající se vztahu císaře a papeže. První z nich je proslulá Konstantinova donace, listina, ve které císař Konstantin z vděčnosti za

---

<sup>256</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 133.

vyléčení z malomocenství daroval papeži Silvestrovi Řím i s mnoha císařskými důstojnostmi, čímž se de facto papež postavil na roveň císaři.<sup>257</sup> Sám Konstantin pak přesunul své sídlo do Konstantinopole. Dante se proti oprávnění donace rozhodně staví, jelikož by znamenala zcizení císařské důstojnosti Konstantinem a jeho zpronevření se císařské povinnosti tím, že by císařství trhal. *„Nikdo nesmí skrze úřední povinnost, sobě uloženou, činiti to, co je proti oné úřední povinnosti...“*<sup>258</sup> *„...Jest zřejmé, že kdo požívá moci císařské, nesmí císařství trhati... ničiti císařství by bylo proti právu lidskému...“*<sup>259</sup> Pravomoc císaře je dřívější nežli císař, a ten ji proto nemůže měnit. Stejně tak církev není způsobilá takový dar od císaře přijmout, neboť jí není dovoleno přijímat časně dary. Dante nakonec vzájemný majetkový poměr císařství a papežství a případné přesuny statků mezi nimi uvádí na pravou míru tak, aby nebyla dotčena jednota a svrchovanost císařství a „neposkrvněnost“ církve: *„Mohl však císař svěřiti církvi statek nebo něco jiného do ochrany, vždy ovšem bez dotčení svrchovanějšího vlastnictví, jehož jednota nestrpí dělení. Mohl i náměstek Boží něco přijmouti, nikoli ovšem jako držitel, nýbrž jako rozdělovač užitku pro církev...“*<sup>260</sup> Dalším oblíbeným historickým příkladem používaným církví je pak korunovace Karla Velikého, kterého papež korunoval římským císařem, ačkoli na Východě vládl jiný právoplatný císař. Od toho odvozují postavení císaře především jako obhájce církve, který má své povolání právě od církve. Na to Dante reaguje tím, že uchvácení práva ještě právo nečiní a z historie známe i mnoho případů, kdy to bylo naopak – a císař povolal papeže.

Co se týče rozumových důvodů, církev využívá Aristotelův výrok o tom, že vše z jednoho druhu se dá uvést na jedno jakožto míru všeho v tomto druhu obsaženého. Platí to tak i u lidí, i papeže a císaře, kteří se tím pádem musejí dát uvést na jednoho člověka – a tím je dle církve papež. Ale podle Danta je toto závěrečné dovozování o papeži a císaři omyl, neboť *„...je něco jiného ‚býti člověkem‘ a něco jiného ‚býti papežem‘. a právě tak je něco jiného ‚býti člověkem‘ a něco jiného ‚býti císařem‘...“*<sup>261</sup> *„Odtud tvrdím, že jiná jest míra, na niž mají být*

<sup>257</sup> Konstantinova donace byla později na základě jazykového rozboru odhalena jako padělek, na čemž měl velkou zásluhu humanista Lorenzo Valla. Tato listina však sehrála velkou úlohu v mocenských ambicích papežů a církev ještě velmi dlouho odmítala uznat její nepravost.

<sup>258</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 147.

<sup>259</sup> Tamtéž, str. 148.

<sup>260</sup> Tamtéž, str. 150.

<sup>261</sup> Tamtéž, str. 152.

*uváděni jakožto lidé, a jiná, na niž jakožto papež a císař.*<sup>262</sup> Dante tvrdí, že dle této Aristotelovy teze nelze papeže podříditi císaři ani císaře papeži: „*Neboť jakožto lidé mají být uváděni na nejlepšího člověka... avšak jakožto cosi vztahového, jak je zřejmé, musí být uváděni buďto v poměr vzájemný... anebo konečně musí být uváděni na něco třetího, na něž by se dali uvést jakožto na společnou jednotu. Ale nelze říci, že jedno náleží pod druhé.*“<sup>263</sup> Pokud by se tedy měli papež a císař převést na jedno, musí to být něco jiného, než jsou oni sami.

Dante svou argumentaci proti církevním tvrzením opírá o „světlo rozumu“, které musí být probuzeno, a správnou argumentací je pak odhalena pravda. Ti, kteří toto světlo nechali uhasit svou žádostivostí, nejsou adresáty Dantova spisu. Chce hovořit jen k těm, kteří jsou v dobrém úmyslu slepí k pravdě nebo ji ve své náboženské horlivosti nechtějí vidět. Ačkoli však věří v to, že mu zjevovaná pravda zaručí Boží ochranu, je v reálném životě nucen dožít ve vyhnanství za to, že se odvážil postavit politickým nárokům papežství.<sup>264</sup> Při přezkoumávání argumentů používaných církví k potvrzení své nadřazenosti nad císařem je vyvrací cestou aristotelské logiky i jednoduchým rozumovým uvažováním. Uplatňuje při tom stále myšlenku nenarušitelnosti jediné monarchie, kterou potvrdil ve své první knize, a řídí se i principem souladu Boží vůle a přírody. Církevní vykládání biblických podobností argumentující proti nezávislosti císařské moci ukazuje jako špatně pochopená a mylně interpretovaná. Historické důkazy pak také zamítá, zejména poukazem na nezpůsobnost církve ke světské vládě. Tuto nezpůsobnost naznačují i výroky samotného Krista. Dante se tu připojuje ke kritice církve týkající se shromažďování majetku, která ve 14. století vyústila v rozšířený ideál návratu církve a celé občanské společnosti k původní čistotě a dobrovolné chudobě evangelického života; v snahu vést stejný život jako Kristus a apoštolové.<sup>265</sup> Při řeči proti Konstantinově donaci používá argumenty, jejichž „...smyslem je upřít církvi právo na hromadění bohatství. Všechny cesty politiky 14. století vedou k otázce chudoby.“<sup>266</sup>

Dante tímto považuje za uzavřenou argumentaci proti nadřazenosti papežské moci nad mocí císařskou, zbývá ještě ukázat, že císařská moc je odvozena od Boha

<sup>262</sup> ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. str. 153.

<sup>263</sup> Tamtéž, str. 153.

<sup>264</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 19.

<sup>265</sup> Srovnej s DE LIBERA, A. *Středověká filozofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filozofie*. str. 461–462.

<sup>266</sup> Tamtéž, str. 462.

bezprostředně. A proto musí buď podat důkaz o tom, že je vzdálena moci církevní, nebo že závisí přímo na Bohu. To, že církev není příčinou císařské moci, dokazuje především existence císařství dávno před existencí církve. Navíc nikde není žádné stopy po tom, že by církev dostala nějakou moc udílet oprávnění římskému císaři: nedostala ji ani od Boha, ani od císaře, ani všeobecným souhlasem lidí či aspoň těch vynikajících. Nikde takové známky nelze najít, naopak – církev je v Bibli od péče o věci časné zrazována, udílet oprávnění císařství je dokonce proti přirozenosti církve. To, že závisí císařova moc přímo na Bohu, je zřejmé již z toho, že nemá příčinu v papeži. Přesto se tu Dante uchyluje k další argumentaci, která má dokázat bezprostřední vztah císaře a Boha. Je jím jeho učení o dvojí lidské přirozenosti.

Dante člověka vsazuje do řádu světa na pomezí mezi pomíjející a nepomíjející jsoucna – je středem účastnícím se obou „polokoulí“, které jako „horizont“ odděluje. Člověk je tak součástí obou těchto světů – jeho duše je nepomíjející, tělo pomíjivé. Jako má člověk obojí z těchto povah, tak i jeho cíl je dvojitý, je totiž: „...řízen ke dvěma krajnostem, z nichž jedna je jeho cílem jakožto pomíjejícího, druhá pak jakožto nepomíjejícího.“<sup>267</sup> Tyto dva cíle jsou blaženost pozemského života spočívající v uskutečňování ctnosti – „pozemský ráj“ – a blaženost věčného života spočívající v „požívání Božího pohledu“. Této blaženosti věčného života nazvaného „rájem nebeským“ nemůžeme dosáhnout sami, ale pouze prostřednictvím Božího osvětlení.

Dante také určuje prostředky, kterými lze k oběma blaženostem dojít: k té pozemské řízením se pomocí filosofických pouček, které uskutečňujeme dle sil mravních i rozumových. K blaženosti věčné pak docházíme pomocí pouček duchovních přesahujících lidský rozum, a to pokud se jimi řídíme a uskutečňujeme je v duchu sil „bohovědných“ – víry, naděje a lásky. První poučky nám zjevuje rozum, druhé pak Duch svatý skrze Krista a jeho žáky, skrze proroky a „spisovatele posvátností“. „Ale tyto závěry a prostředky by lidská žádostivost zanedbávala, kdyby lidé nebyli jako koně, těkající ve své zvířeckosti, na cestě krocení, ohlávku i uzdou.“<sup>268</sup> Lidé jsou svou přirozeností žádostiví, a aby potřebným poučkám mohli naslouchat, je jim zapotřebí dvojího vedení (dle dvojího cíle). Papež má tedy vést lidstvo k věčné blaženosti, císař potom k té časné. Císař je také povinen k tomuto úkolu zajišťovat pro lidstvo mír. Aby císařovy poučky byly vhodně přikládány a

<sup>267</sup> ALIGHIERI, D. *O jedině vládě*. str. 162.

<sup>268</sup> Tamtéž, str. 163.



byly užitečné, je zapotřebí, aby rozhodování vycházelo od toho, jenž zaštiťuje uspořádání nebes a světa. Proto „...*jedině Bůh císaře volí, jedině On potvrzuje, poněvadž nemá nad sebou vyššího.*“<sup>269</sup> Dle Danta jsou tedy kurfiřti, volitelé císaře<sup>270</sup>, ohlašovatelé Boží prozřetelnosti, přesto i oni se někdy Božím rozhodnutí zpronevěří zaslepení svou žádostivostí – a z toho pak plynou jejich neshody při obsazování císařského úřadu. Avšak „...*poněvadž ona smrtelná blaženost přece je nějak řízena k k blaženosti nesmrtelné*“<sup>271</sup>, nelze říci, že by římský císař vůbec nepodléhal římskému papeži. Měl by k němu zachovávat úctu jako syn vůči svému otci, „...*aby osvětlen jsa světlem otcovské milosti, tím silněji rozesílal paprsky své záře po vsí zemi, nad níž byl ustanoven jedině od toho, který je vládcem všeho duchovního i časného.*“<sup>272</sup>

Dantův člověk je součástí řádu světa, má v něm své vymezené místo uprostřed všech jsoucn. Jeho výjimečnost tkví v tom, že se podílí na obou, pomíjivé i nepomíjivé složce světa: „...*sám jediný mezi všemi jsoucný má účast na nepomíjející a pomíjející.*“<sup>273</sup> Dantův ideál pozemské dokonalosti, uskutečňovaný pomocí ctnosti, není obětován posmrtné blaženosti, nýbrž tvoří její rovnocenný doplněk. V dosahování pozemské ctnosti opět Dante zdůrazňuje roli lidského rozumu. Právě v tom je patrný Dantův rozchod se středověkou tradicí – v jeho dvojím určení člověka jako bytosti, jejíž úsilí o posmrtnou blaženost se nevyklučuje s dosažením blaženosti pozemské. Člověk v Dantově díle se neodvrací asketicky od světa a světských starostí, nýbrž snaží se právě zde dosáhnout co největší dokonalosti a naplnění k zušlechtění svému i ku prospěchu společnosti. Ten má být pro něj dokonce důležitější než prospěch vlastní: „...*poněvadž člověk je nějakou součástí státu,.... musí člověk sám sebe nasaditi za vlast, jakožto menší dobro za lepší.*“<sup>274</sup> V tomto smyslu má povinnost i konat a tvořit, neboť důležitější než slova jsou jeho činy.

Člověk má tedy dvojí naplnění – životní a posmrtné, stejně jako vedle sebe koexistují dvě vlády – časná a duchovní. Lidská dvojakost a s ní samostatné pozemské určení člověka je pro Danta základem obhajoby samostatnosti císařství a

<sup>269</sup> ALIGHIERI, D. *O jedině vládě*. str. 164.

<sup>270</sup> Počet kurfiřtů, říšských knížat s právem volit císaře, se kolem poloviny 13. století ustálil na sedmi. Tři z nich byli reprezentanti duchovní moci, čtyři – mezi nimi i český král – moci světské. Formálně byli kurfiřti potvrzeni Zlatou bulou Karla IV. z roku 1356.

<sup>271</sup> ALIGHIERI, D. *O jedině vládě*. str. 165.

<sup>272</sup> Tamtéž, str. 165.

<sup>273</sup> Tamtéž, str. 162.

<sup>274</sup> Tamtéž, str. 100.

světské vlády.<sup>275</sup> Dantův názor na uspořádání společnosti pod vládou dvou nezávislých mocí, jež mají jednotný základ v Bohu, vychází z všelidské potřeby života v míru. *Monarchia* je psána v období korunovační jízdy Jindřicha VII. Lucemburského, vypovídá o střetu tohoto císaře s papežstvím a Dantovým cílem je vyřešit toto napětí kompromisem – politicko-náboženskou obnovou společnosti.<sup>276</sup> Obě moci krotí svou vládou žádostivou přirozenost člověka a navádějí ho na jeho cestě za blažeností – každá za tou, jež je v její oblasti působnosti. Dantův člověk žije tedy v závislosti na dvou odlišných cílech – „občanském“ štěstí ve světě na zemi a věčné blaženosti po smrti.<sup>277</sup> Člověk je součástí dvou světů, ve své jednotě je rozdvojený, a stejná by měla být i společnost, v níž žije: „*Dantova hlavní myšlenka zní, že křesťanská společnost je podvojná a že tento rys není na překážku její jednotě, nýbrž naopak ji posiluje... Dante křesťanskou společnost nerozbijí, nýbrž odhaluje princip jejího pluralismu.*“<sup>278</sup>

### 3.2. Niccolò Machiavelli: Vladař

Přelom 15. a 16. byl neradostným obdobím bojů o nadvládu v Itálii. Počínaje rokem 1494 musela Itálie čelit vpádu francouzského krále Karla VIII., k bojům se přidaly i další evropské státy a více či méně do nich zasahovala i italská města a státy – zejména papežský stát a Benátská republika. Roku 1527 byl dokonce vyplněn Řím vojsky španělského krále a římského císaře Karla V., přičemž došlo ke zničení celé řady uměleckých děl a památek. Válečné nepokoje v Itálii trvaly až do druhé poloviny 16. století a opakované drancování a válečné útrapy zemi velice vysilovaly. Význam Itálie ve druhé polovině 16. století tedy i přes opětovnou poválečnou prosperitu některých měst značně upadl a již se nemohla v Evropě těšit onomu výsadnímu postavení, které jí náleželo po celý středověk.<sup>279</sup> Z těchto důvodů byl začátek 16. století i obdobím krize a počínajícího rozpadu italského humanismu. Italské městské republiky sledující své partikulární zájmy nedokázaly naplnit sen humanistů o sjednocení Itálie a nastolení „zlatého

<sup>275</sup> Srovnej s GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 24–26.

<sup>276</sup> Srovnej s SPĚVÁČEK, J. Vztahy Karla IV. k představitelům raného humanismu. In *Husitství – renesance – reformace: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. str. 798.

<sup>277</sup> Srovnej s DE LIBERA, A. *Středověká filozofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filozofie*. str. 448.

<sup>278</sup> Tamtéž, str. 449.

<sup>279</sup> ČORNEJ, P. aj. *Dějiny evropské civilizace I*. str. 316–317.

věku“ – naopak, roztrášená Itálie zaujatá snahou o zachování vnitřní rovnováhy sil se stávala snadnou kořistí sousedních států.<sup>280</sup>

V období Florentské republiky, nastolené po vyhnání Medicejských z Florencie, zastává Niccolò Machiavelli funkci sekretáře jednoho z nejvýznamnějších úřadů ve Florentské republice. Ve svém úřadě je svědkem nejdůležitějších událostí své doby a díky různým diplomatickým misím má možnost poznat i zřízení dalších evropských států. Návrat Medicejských zpět do Florencie však pro Machiavelliho znamená obvinění ze spiknutí a zákaz dalšího podílení se na veřejném životě. Právě v tomto období nuceného života v ústraní píše Machiavelli roku 1513 svého *Vladaře (Il Principe)*.<sup>281</sup>

Dílo je věnováno Lorenzu Medicejskému, florentskému vládci, kterému Machiavelli přináší pro poučení shrnutí svých znalostí. Jedná se o zkušenosti všeho, co během svého života viděl a pozoroval, tedy vlastní zážitky ze současnosti, ale i vědomosti získané studiem minulosti, osudů a činů slavných mužů: „...moudrý člověk půjde cestou prošlapanou jen znamenitými předchůdci a napodobí ty největší...“<sup>282</sup> Svůj výklad bohatě prokládá příklady ze současného evropského politického dění, ale i z historie, zejména antického starověku. Vzniká tak praktická příručka pro vladaře, kde Machiavelli podle svého nejlepšího svědomí vládci radí, čeho se vystríhat a jak se zachovat, chce-li si udržet svou moc. Nenabízí jednotné a hotové návody, ale vždy předestírá varianty možného způsobu řešení potíží v závislosti na kontextu situace, v níž se hypotetický vládce ocitá. Podotýká také, že své úvahy nijak nepřikrášloval vzletnými slovy a okázalými frázemi, jak činí jiní spisovatelé, „...nýbrž jsem si přál, aby vynikaly pouze a výhradně svým obsahem a závazností zkoumaného předmětu.“<sup>283</sup>

Své úvahy vždy opírá o zkušenosti z každodenního života: „Nejde o žádné zázraky, jen o obyčejné a dávno známé zkušenosti, o běžnou praxi.“<sup>284</sup> Nelze tedy hovořit o tom, že by Machiavelli psal knihu sloužící především k morálnímu poučení. Machiavelli je hlavně vždy a znovu zacílen k praxi, která se dle jeho názoru potkává s reálnou, nikoli ideální morálkou, a proto také poskytuje realistické, nikoli ideální rady. „Mám však v úmyslu napsat užitečnou knížku, takže

<sup>280</sup> Srovnej s GORFUNKEL A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 151.

<sup>281</sup> HAJNÝ, J. Předmluva k MACHIAVELLI, N. *Vladař*. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Praha: Argo, 2001. str. 9–10.

<sup>282</sup> MACHIAVELLI, N. *Vladař*. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. str. 29.

<sup>283</sup> Tamtéž, str. 17.

<sup>284</sup> Tamtéž, str. 25.

*pokládám za vhodnější dívat se na věci tak, jak se mají ve skutečnosti... Je totiž velký rozdíl mezi tím, jaký život je a jaký by měl být. Ten, kdo si nevšímá reality a nechce vidět, jací lidé jsou, a staví spíše na svých přáních a představách, jak by svět vypadat měl, nedopadne dobře.*<sup>285</sup>

Z těchto závěrů někdy plynou výroky, které Machiavellimu vysloužily neblahou pověst tvůrce „bezskrupulózní“ nebo „bezzásadové“ politické teorie, pro kterou „účel světi prostředky“. Některé jeho rady se zdají být opravdu nelítostné. Machiavelli například radí uchvatitelům dosud svobodných měst je zničit. *„Není skutečně osvědčenějšího prostředku jak si udržet vládu, než je zkáza...“*<sup>286</sup> Co vede Machiavelliho k tak tvrdému výroku? *„Dělej co chceš, lidé nikdy na svobodu a minulé pořádky nezapomenou a při každé vhodné příležitosti se jich budou dovolávat, jako Pisa po stu letech florentské nadvlády.“*<sup>287</sup> Opět tedy jen získané zkušenosti. Jako vzor vladaře a obdivuhodného muže líčí Caesara Borgiu těmito slovy: *„Byl to muž bezohledný, anebo chcete-li statečný a obezřetný, který uměl udržet držet druhé v šachu nebo je zničit...“*<sup>288</sup> Stejně tak výtky, které někteří životopisci adresují Hannibalovi díky jeho krutosti, ač zároveň neopomínají velebit jeho vojevůdcovské schopnosti, Machiavelli odmítá: *„Jsou slepí, když nevidí, že právě spojení všech těchto rysů bylo podstatou jeho mimořádných výsledků.“*<sup>289</sup>

Je pravda, že Machiavelli nabádá vladaře, a dokonce považuje za jednu z nutných podmínek jeho vládnutí, aby v případě nutnosti uměl třeba i proti své přirozenosti jednat bezohledně či násilně. Pokud má vladař všechny kladné vlastnosti, musí s nimi někdy jednat v rozporu: *„...je krajně nežádoucí, aby se jimi vždycky a za všech okolností řídil.“*<sup>290</sup> Za vším však stojí Machiavelliho přesvědčení, že má vladař vždy jednat v zájmu své země, a s prozíravostí tedy činit někdy i rozhodnutí, která se nemusí slučovat s obecně rozšířenou představou morálního jednání. Dobrá vlastnost nebo čin se u vladaře může považovat v různém kontextu i za špatný a naopak. *„Vždyť šlechtetnost by ho mohla v určité situaci uvrhnout do záhuby, a naopak, co na první pohled vypadá jako špatnost, může znamenat prospěch a bezpečnost pro celou zem.“*<sup>291</sup> I v tom tedy spočívá vladařova

<sup>285</sup> MACHIAVELLI, N. Vladař. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. str. 52.

<sup>286</sup> Tamtéž, str. 28.

<sup>287</sup> Tamtéž, str. 28.

<sup>288</sup> Tamtéž, str. 35.

<sup>289</sup> Tamtéž, str. 56.

<sup>290</sup> Tamtéž, str. 57.

<sup>291</sup> Tamtéž, str. 53.

moudrost, aby dokázal včas s správně zvolit způsob jednání s vědomím, jaké důsledky jeho rozhodnutí bude mít. „*Proto také vladař, který se chce udržet, se musí naučit ve vlastním zájmu zachovat se někdy třeba i ne zrovna ušlechtilé a přesně vědět, kdy si může dovolit dobrotu.*“<sup>292</sup>

Neznamená to ale, že by Machiavelli schvaloval podlé a nemorální jednání. Říká jen, že je někdy přípustné, pokud je ospravedlnitelné dosaženým úspěchem – nikoli však úspěchem jednotlivce, ale blahobytem celého státu. Proto Machiavelli měří vládce úspěšností jeho jednání, nikoli však bezpodmínečně. Na příkladu syrakuského vládce Agathokléta ukazuje rozpor mezi úspěšností a bezcharakterním jednáním: „*Jistěže nelze označit za ctnost vraždění spoluobčanů, zradu přátel, věrolomnost, bezbožnost a bezohlednost, tím člověk může sice získat moc, nikdy však slávu. Na druhé straně však nemůžeme přehlédnout jeho statečnost a vynalézavost v boji... Přes to všechno však jeho ukrutnosti, nelidskost a zločiny jsou tak velké, že nedovolují, abychom ho ctili jako velkého člověka.*“<sup>293</sup> Machiavelli vladaře nabádá k tomu, aby byl shovívavý a lidský, ale pouze, pokud si to může dovolit. Pokud okolnosti vyžadují opak, nesmí zaváhat. Zejména nový vladař „*...bývá okolnostmi doslova přinucen jednat proti všem příkázáním božím i lidským, ohnout se po větru, když není zbylí a žádá si to zájem koruny.*“<sup>294</sup>

Dle Machiavelliho o dobrém nebo zlém jednání rozhoduje především jeho výsledek. Panovník, který používá prostředky zcela v souladu s morálními požadavky, ale přinese své zemi zkázu, je podle Machiavelliho špatný vládce, který neodhadl dobře své možnosti. Naopak ten, který je schopen zhodnotit všechny okolnosti jednání a směřovat ho k zachování své vlády a státu, třebaže za cenu obětování morálních zábran, je dobrý panovník sloužící svému účelu – jímž je naplnění státního zájmu. Machiavelli tím pouze říká, že ne vždy je prospěšné a možné zachovávat neposkrvněnou morálku, a to proto, že svět a lidé kolem ji také nezachovávají. Například mluví-li o dodržování panovnického slova, stojí za názorem, že „*...by jistě bylo ideální, kdyby byl vladař za všech okolností charakterní a čestný a vždycky držel slovo... Kdyby všichni lidé byli čestní, moje rada by byla*

<sup>292</sup> MACHIAVELLI, N. Vladař. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. str. 52.

<sup>293</sup> Tamtéž, str. 37.

<sup>294</sup> Tamtéž, str. 57.

špatná. Ale protože nejsou a sami dané slovo neplní, rozumný panovník je nemůže dodržovat.“<sup>295</sup>

Tyto své názory opírá Machiavelli o řadu pozorování, na nichž založil své úsudky o lidech. Dalo by se říci, že ke svým státovědným závěrům došel nejen pečlivou analýzou politických událostí, ale i analýzou lidských povah. Na těchto většinou nepříznivých soudech o lidské povaze pak staví i některé ze svých „machiavelistických“ závěrů. Například v souvislosti s důvěrou v rádce říká: „Je třeba brát lidi takové, jací jsou, a vědět, že jsou dobří jen tehdy, přiměje-li je k tomu nutnost.“<sup>296</sup> Dle Machiavelliho je také „...lidská povaha vrtkává... Proto je zapotřebí být neustále připraven prosadit vlastní záměry silou, jakmile lidi víra opustí.“<sup>297</sup> Toto koresponduje i s lidským nevděkem a nestálostí, s níž musí vladař vždy počítat: „Všichni přece víme, že lidé jsou nevděční, pokryteční, zbabělí a ziskuchtiví... A jestliže na ně panovník spoléhal, se zlou se potáže.“<sup>298</sup>

Co se týče lidu, Machiavelli dobře ví, že pro vládce je nejvýhodnější si ho naklonit. Je dáno samotnou povahou vlády, že přiměřeně dobrý a laskavý vládce, který dbá na své poddané, je úspěšnější: „...vladař musí být přítelem lidu, jinak v něm nemá oporu v těžkých dobách.“<sup>299</sup> I u lidu se měří úspěch vladaře výsledkem jeho konání. „Je-li úspěšný, i prostředky, jimiž ho dosáhl, se lidem nakonec zdají v pořádku.“<sup>300</sup> V tomto ohledu lid není na panovníka nijak zvlášť náročný. „Tak už to na světě chodí, lidé většinou vidí jen vnější podobu věcí.“<sup>301</sup> Přesto však nepodceňuje váhu širokých mas: „...žádný strach ze spiknutí, máš-li lid na své straně. Nemáš-li, musíš se bát všeho a každého.“<sup>302</sup> Proto by se vladař měl vystříhat zbytečných krutostí, aby proti sobě nikoho bezdůvodně nepopudil. V kapitole o budování pevností Machiavelli říká: „Nejspolehlivější pevností je taková vláda, která nevyvolává nenávist lidu... Spoléhá-li však panovník na opevnění a nedbá přitom nenávisti poddaných, pak mu není rady ani pomoci.“<sup>303</sup>

Machiavelliho vztah k násilí je dvojaký. Na jednu stranu je to jeden z možných prostředků dosahování cílů, například při zavádění nové moci, jejíž

<sup>295</sup> MACHIAVELLI, N. Vladař. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. str. 56.

<sup>296</sup> Tamtéž, str. 70.

<sup>297</sup> Tamtéž, str. 30.

<sup>298</sup> Tamtéž, str. 55.

<sup>299</sup> Tamtéž, str. 41.

<sup>300</sup> Tamtéž, str. 57.

<sup>301</sup> Tamtéž, str. 57.

<sup>302</sup> Tamtéž, str. 59.

<sup>303</sup> Tamtéž, str. 65.



počátky „...se bez křivd nikdy neobejdou...“<sup>304</sup> Jinak však radí užívat násilí jen s rozvahou: „Pokud je lze vůbec ospravedlnit, pak pouze zpočátku, jako akt sebeobrany, a naráz...“, poté však „...už není žádný rozumný důvod v násilnostech pokračovat a je naopak třeba pečovat o blaho poddaných.“<sup>305</sup> Dle Machiavelliho tedy užitečnost násilí (a potažmo všech dalších „kontroverzních“ prostředků) závisí na jeho míře a účelnosti. Násilí tak někdy upřednostňuje nad mírným řešením, pokud je riziko, které by nenásilný postup přinesl, příliš velké. Tak je to například v nakládání s protivníky, kdy vyhlazení je lepší než mírný trest, protože „...za malé urážky a za malá příkoří se mohou ještě mstít, za velké však už nikoli.“<sup>306</sup>

Jaké vlastnosti by tedy měl mít ideální vladař? Machiavelli opět nenechá čtenáře na pochybách, že ani zde se nebude jednat o ódu na ideální panovnické vlastnosti: „...pusťme ze zřetele ideální lidské vlastnosti, jimiž by měl vládce oplývat, a hleďme si praktické stránky života.“<sup>307</sup> I tak by ale vladař měl působit ctnostně, nebo alespoň nebudit zášť špatnostmi a neřestným životem, což Machiavelli posuzuje zase z praktického hlediska: „Ctnostnému knížeti jsou lidé většinou nakloněni...“<sup>308</sup> Zároveň by měl oplývat zdatností nebo schopnostmi, které Machiavelli označuje jako „virtù“. Tato „virtù“ není již žádnou středověkou ctností, ale je to „síla a schopnost k jednání, ... spojení aktivity, vůle, energie se snahou o úspěch, o dosažení stanoveného cíle.“<sup>309</sup> Machiavelli ji spojuje tedy s jakousi všeobecnou vladařskou schopností, hybnou silou správných rozhodnutí, a říká, že kdo jí neoplývá, je jako vládce a dobyvatel odsouzen k nezdaru: „Touha po výbojích je přirozená a obvyklá. Pustí-li se do nich lidé schopní, nikdo je za to neztracuje ani nekárá. Ale vyslouží si pohanu a výtky, kdo se do nich pustí, ačkoliv na ně nemá.“<sup>310</sup> Předobrazem „virtù“ a s ní spojeného jednání je pro Machiavelliho Caesar Borgia, jehož činy a život v díle obsáhle popisuje jako příklad hodný následování.

Dále by se v panovníkovi měly spojovat takové vlastnosti, jaké zosobňují lev a liška. Liška je bystrá a lstivá a lev je silný a takový by měl být i panovník. Neměl by se bát jednat nejen v souladu s lidskými, ale i s přírodními zákony, pokud

<sup>304</sup> MACHIAVELLI, N. Vladař. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. str. 20.

<sup>305</sup> Tamtéž, str. 38.

<sup>306</sup> Tamtéž, str. 22.

<sup>307</sup> Tamtéž, str. 52.

<sup>308</sup> Tamtéž, str. 20.

<sup>309</sup> GORFUNKEL A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 157.

<sup>310</sup> MACHIAVELLI, N. Vladař. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. str. 24.

ty lidské nedostačují konkrétní situaci. Ani zákon silnějšího však sám o sobě nestačí: „*Kdo myslí, že vystačí se silou, tomu nepatří do ruky žezlo.*“<sup>311</sup> Panovník má sice budít respekt, nikoli však strach, který vede k nenávisti. Machiavelli řeší ožehavou otázku, zda dát přednost popularitě, či autoritě. Odpověď je pro něj jednoznačná: „*Lidé klidně ublíží tomu, koho milují, protože láska je morální závazek a ten pro svůj prospěch klidně poruší. Právě proto, že jsou špatní a slabí. Ale strach z trestu je udrží na uzdě.*“<sup>312</sup> Koupená přízeň a oddanost nikdy nemá dlouhého trvání, a tak „*...i přísné tresty jsou pro občany daleko milosrdnější než shovívavost vůči nepořádkům a rozbrojům, které musí nutně skončit zle pro všechny – vražděním a loupením.*“<sup>313</sup>

Moudrý panovník se pozná i podle toho, že ví, kdy a komu má naslouchat. Rozhodnutí musí dělat vladař sám, pak si ale za ním musí stát. Nestálostí, lehkomyšlností a nerozhodností si může jedině vysloužit opovržení. I kdyby měl nějakou z těchto uvedených vlastností, chováním musí dávat najevo opak. „*Vladař tedy nemusí mít nutně všechny kladné vlastnosti, ale měl by umět vzbudit zdání, že je nepostráda.*“<sup>314</sup> Co se však týče štědrosti, Machiavelli dá radši přednost označení „*skrblick*“ než okázalé pompě vedoucí k ožebračení státu. „*Účelná štědrost*“ se vyplatí, pokud je na pravém místě, jinak však Machiavelli upřednostňuje hromadění peněz, ačkoli nebývá považováno za dobrou vlastnost. „*Slouží-li však k tomu, aby vládce nemusel odírat poddané nebo jinde loupit, počítá-li s nimi ke své a jejich obraně, mění se špatná vlastnost v dobrou.*“<sup>315</sup> S již zmíněnou rozhodností souvisí i zajímavá teorie o tom, že by panovník neměl nikdy zůstat neutrální. „*Když se dva perou, musíš vědět, čí vítězství by ti ublížilo víc.*“<sup>316</sup> I zde tedy Machiavellimu jde především o vidinu prospěchu, který mu plyne z případného spojení.

Vladař by si měl také všimnout nejen současných problémů, ale měl by rozpoznat a předvídat i ty nadcházející a umět jim předcházet. Zde má možnost projevit se i další žádoucí panovníkova vlastnost – prozíravost a pružnost. Machiavelli vidí trvalou záruku úspěchu v schopnosti umět se přizpůsobovat. Velkou důležitost této vlastnosti Machiavelli přikládá zejména v kontextu svého pojetí osudu. Machiavelli věří, že „*...svobodná vůle člověka není jen prázdné slovo.*“

<sup>311</sup> MACHIAVELLI, N. Vladař. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. str. 56.

<sup>312</sup> Tamtéž, str. 55.

<sup>313</sup> Tamtéž, str. 55.

<sup>314</sup> Tamtéž, str. 57.

<sup>315</sup> Tamtéž, str. 54.

<sup>316</sup> Tamtéž, str. 66.

*Všechno je z poloviny dílem osudu a z poloviny, nebo alespoň zčásti, dílem člověka*“<sup>317</sup> Proto odsuzuje jako pohodlné závěry o tom, že veškerá námaha je marná a že úděl člověka je podřídít se svému losu, neboť veškeré dění řídí Bůh. Machiavelli naopak vidí šanci člověka postavit se „zhoubnému“ osudu tím, že v době pokoje se bude obezřetně připravovat na jeho nadcházející nepředvídatelné zvraty. Osud stejně jako řeka „...ukáže svou zhoubnou moc všude tam, kde mu nestojí v cestě organizovaná síla, a napře se právě tam, kde nejsou břehy a hráze, které by ho zadržely.“<sup>318</sup> Zde potom přichází ke slovu ona „virtù“, cílevědomost a síla jednat, která se osudu postaví. Zároveň je třeba spojit ji s moudrostí a prozíravostí, která pomáhá vyvarovat se špatných kroků, a s přizpůsobivostí, která nám umožní se rychle adaptovat. „*Trvale úspěšný může být jen ten, kdo se přizpůsobí měnícím se podmínkám.*“<sup>319</sup>

Machiavelli věří v „historické okolnosti“, které musíme přijímat jako východiska našich úvah a činů. Tyto okolnosti naše jednání ovlivňují, a proto mohou lidé dojít k různým výsledkům, ačkoli dělají to samé, nebo i naopak. „*Příčina je právě v historických okolnostech, s nimiž jednají buď ve shodě, nebo v rozporu.*“<sup>320</sup> Úspěch každého tkví v souladu jeho schopností a nadání a možností, štěstí, které mu osud nabízí. Jedno bez druhého by zůstalo nevyužité. Machiavelli to nejlépe vystihuje, když mluví o Mojžíši, Kýrovi, Romulovi a Théseovi, vladařích, které ukazuje jako příklad mimořádných schopností: „...*osud jim pouze nabídl možnost a příležitost, vlastně jen jakýsi materiál, jemuž pak oni dali tvar podle svých představ. Bez této možnosti a příležitosti by jejich síla byla neplodná, stejně jako bez oné síly by poskytnutá příležitost byla promarněná.*“<sup>321</sup> Souhra lidské síly a štěstí je tedy to, co vynese člověka na výsluní slávy a úspěchu. Bez štěstí mohou být i lidské schopnosti zmařeny.

Za jednu z nejvíce nežádoucích panovníkových vlastností považuje Machiavelli bezbrannost a s ní spojenou ztrátu respektu. Jeho vladař je zároveň velitelem armády a jeho vojsko je základem všeho, i zákonů a státu. „*Vladař nesmí mít jiný cíl, jinou starost a jinou povinnost než válku, její zákonitosti a řád, neboť*

<sup>317</sup> MACHIAVELLI, N. Vladař. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*, str. 71.

<sup>318</sup> Tamtéž, str. 71.

<sup>319</sup> Tamtéž, str. 72.

<sup>320</sup> Tamtéž, str. 72.

<sup>321</sup> Tamtéž, str. 30.

*válečné umění je předpoklad nejvyšší hodnosti a neoddělitelně k ní patří.*<sup>322</sup> Panovník nesmí dbát víc o „slasti spojené s trůnem“ než o nezranitelnost svého území. Ani v míru tedy nesmí zahálet, nýbrž se pečlivě věnovat přípravě, vzdělávání a sběru informací, aby mohl později lépe čelit nečekaným událostem. Vojsko rozděluje Machiavelli na několik druhů, přičemž jediná možná volba pro panovníka je mít vojsko vlastní. „*Lépe prohrát s vlastním, než vyhrát s cizím*“<sup>323</sup> Machiavelli je přesvědčen, že „...*současnou bídu Itálie způsobilo právě dlouholeté spoléhání na žoldnéřské vojsko.*“<sup>324</sup> Žoldněři dle Machiavelliho vedou „pohodlnou válku“ a jejich velitelé jsou „úplně neschopní dobrodruzi“, kteří svým způsobem válčení „...*zavlekli Itálii do otroctví a obecného opovržení.*“<sup>325</sup>

Machiavelli tak končí svůj spis úpěnlivou žádostí, s níž se obrací k Lorenzovi Medicejskému. Svůj špatný stav si Itálie zavinila sama tím, že nebyla „opevněna jednotnou hradbou statečnosti“. Teď však přímo dychtí po panovníkovi, který by ji sjednotil a očistil v nevyhnutelné a tudíž spravedlivé válce, která je její poslední nadějí. Odvolává se na slova Franceska Petrarky a znovu tak volá k životu již téměř ztracený humanistický ideál sjednocené a silné Itálie.

Machiavelli svou politickou teorii buduje již jako opravdovou novověkou vědu, a jak je pro renesanční myslitele typické, odhlíží od planého teoretizování a veškerým základem jeho úvah jsou vlastní zkušenosti nebo zkušenosti získané z historie. Machiavelliho zdrojem politických názorů je neutěšenost Itálie a snaha o její záchranu – vytvořením silného národního státu, který by se vlastními silami dokázal chránit před vpády nepřátel. Naprosto odmítá hovořit o ideálních vlastnostech vládce či o ideální politické teorii – taková by totiž neodpovídala skutečnosti. Převažujícím kritériem rozhodování a jednání je jeho účelnost. Pokud je výsledek jednání uspokojivý, není důvod vyčítat si byť i „nečisté“ praktiky. Analýza politiky je u Machiavelliho oddělena od morálky a náboženství, má vlastní pravidla, jejichž měřítkem je v naprosté většině užitek a prospěch státu a neotřesitelnost vlády.<sup>326</sup>

Machiavelli pokládá lidskou přirozenost za neměnnou a stálou a stejně jako jsou analyzovatelné přírodní principy, tak i zákonitosti hýbající lidmi a státy se

<sup>322</sup> MACHIAVELLI, N. Vladař. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. str. 50.

<sup>323</sup> Tamtéž, str. 49.

<sup>324</sup> Tamtéž, str. 45.

<sup>325</sup> Tamtéž, str. 48.

<sup>326</sup> Srovnej s GORFUNKEL A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 161.

stávají předmětem analýzy.<sup>327</sup> Věří ve svobodnou lidskou vůli, které se staví do cesty jen „osud“ a „historické okolnosti“. I zde je na prozíravosti každého, jak se tomuto osudu postaví, či jak se proti němu dokázal v minulosti zabezpečit. „*Za ztrátu trůnu může každý poděkovat jen sám sobě.*“<sup>328</sup> Do lidského běhu Bůh nezasahuje a už vůbec ne v podobě „odplaty“ za spáchané hříchy. Machiavelli ani nepočítá s odměnou v podobě života po smrti. Jedinou odplatou lidských skutků je to, čeho se dočkáme ve svém pozemském žití. Proto Machiavelli nespolehá na žádného „vyššího“ soudce, který rozhodne, zda jsme žili spravedlivě v souladu s morálkou, ale usiluje o využití všech možností a naplnění života teď a tady – to mu také umožňuje formulovat zcela novou morálku, diametrálně odlišnou od dosavadní křesťanské. Člověk musí umět využít příležitosti, kterou mu osud nabídne, a v souladu se svými schopnostmi a svou přirozenou lidskou touhou po úspěchu aktivně usilovat o prosazení a naplnění svých zájmů. Není důvod, proč se podřizovat křesťanské „abstraktní“ morálce, když sám život a naše zkušenosti nás učí, co je dobré a co zlé – tedy co nám přinese užitek a co nikoli. Obojí – dobro i zlo – jsou pozemskými záležitostmi a patří k povaze našeho světa.<sup>329</sup>

Machiavelli však přesto mezi obojím rozlišuje a ví, které jednání lze považovat za ctnostné a které ne. Pouze tvrdí, že politika je oblast, do které takové morální ohledy nepatří. Už jen proto, že vladaři jsou svěřeny životy všech poddaných, a tak často musí obětovat jednotlivce ve „vyšší“ prospěch – ve prospěch všech ostatních. Proto hovoří v souvislosti o potlačování nepořádku ve státě jako o nutném menším zlu, když „...*trest postihuje jen jednotlivce*“<sup>330</sup>, byť by to byl i krutý trest. Nakonec Machiavellimu vždy leží na srdci blaho lidu a všech kolem panovníka, což však také zdůvodňuje účelově – spokojený lid ani dvořané nemají potřebu se bouřit a panovník, pokud se na ně nemůže vyloženě spolehnout, nemusí se jich alespoň obávat.

Zajímavé je, že Machiavelli, ač racionálně uvažující člověk, neváhá využívat k vykreslení svých názorů i příklady i osobnosti mýtické či biblické, např. Thésea, Mojžíše atd. Jinak však Machiavelli pevně stojí nohama na zemi a je mu zcela cizí středověký supranaturalismus, kterému podléhala většina italských humanistů 14. a

<sup>327</sup> Srovnej s GORFUNKEL A. CH. *Renesanční filozofie*. str. 155.

<sup>328</sup> MACHIAVELLI, N. Vladař. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. str. 71.

<sup>329</sup> Srovnej s BLAŽKOVÁ, M. *Dějiny etických teorií I: od antiky po konec 18. století*. str. 107.

<sup>330</sup> MACHIAVELLI, N. Vladař. In *Úvahy o vládnutí a vojenství*. str. 55.

15. století.<sup>331</sup> Machiavelli se zaměřuje na reálný svět a společnost, jeho cílem je aplikovatelnost dosažených poznatků a závěrů. Na etiku se dívá prismatickým politika a dochází tak k nevšednímu skloubení etiky a politiky, což sebou nese popření mnoha dosavadních etických principů. Svou racionalitou, empirií a důkladnou analýzou sledovaných jevů se již řadí po bok novověkým myslitelům.

### 3.3 Řehoř Hrubý z Jelení: Napomenutí Pražanům

Na přelomu 15. a 16. století za vlády jagellonské dynastie nastává nový rozkvět českého umění a kultury. Na celá desetiletí rozdělilo český národ zlegalizované dvojvěří, v poslední čtvrtině 15. století však začaly opět převládat stavovské zájmy nad konfesijním příslušenstvím.<sup>332</sup> Humanismus, který byl již od počátku spjat spíše s aspiracemi emancipujícího se měšťanstva, se potom v podobě humanistického písemnictví stával jedním z kolbišť zápasu mezi městy a šlechtou<sup>333</sup>.

16. století bylo v českém prostředí ve znamení pokládání základů k jazykové kultuře nové češtiny. Stejně jako v Itálii konce 15. století, kde již byla tvorba latinských humanistů pomalu zatlačována působením umělců tvořících v domácím jazyce, i u nás se posléze začínají ke slovu hlásit český píšící převážně utrakvističtí spisovatelé, zatímco katolická menšina, více spjatá se zahraničím, zůstává častěji u latinské tvorby. V souladu s humanistickým přesvědčením o dokonalosti antických jazyků a také s potřebou tvorby v národním jazyce postupně vzrůstá snaha o to, aby se český jazyk vyrovnal slovnímu a stylistickému bohatství latiny a řečtiny.<sup>334</sup> Dle J. Truhláře byl jazykově český proud pouze logickým vyústěním latinského humanismu: „...*humanismus v rouše klassické latiny rozumným způsobem směl býti toliko jakous průpravou k humanismu literatury domácí a vzkříšená antika pouhým kvasem na rozhojnění a zvelebení písemnictví novodobého, nikoli pokračováním života dávno vyhaslého.*“<sup>335</sup>

<sup>331</sup> Srovnej s ŠMAHEL, F. *Mezi středověkem a renesancí*. str. 294.

<sup>332</sup> Tamtéž, str. 101.

<sup>333</sup> Měšťanstvo, které z husitské revoluce vzešlo značně posíleno, usilovalo o další udržení těchto svých mocenských, politických a hospodářských výdobytků. Šlechta pak usilovala naopak o jejich postupnou likvidaci.

<sup>334</sup> Srovnej s VARCL, L. aj. *Antika a česká kultura*. Praha: Academia, 1978. str. 214–215.

<sup>335</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté v Čechách za krále Vladislava II.* str. 54.



Prvním, kdo nastínil program národního humanismu a formuloval cíle českého humanistického písemnictví, byl Viktorin Kornel ze Všehrd ve svém *Přípise knězi Jirovi*, předmluvě k dílu Jana Zlatoústého *Knihy o napravení padlého*. Požadovaným „znárodněním“ humanismu sledoval nejen zušlechtění češtiny, ale jejím prostřednictvím hodlal zpřístupnit širším vrstvám obyvatelstva moudrost antického starověku. Vyjádřil tak víru v možnost nápravy společnosti prostřednictvím všeobecného vzdělání.<sup>336</sup> Zpřístupňování antické moudrosti (a to nejen raně křesťanské, ale i pohanské) pomocí dobrých překladů širokým vrstvám „...prohlašoval Všehrd dokonce výslovně za účinnější pro dosažení vyšší hmotné i mravní úrovně společnosti než denní kázání zákona a pravdy boží a nábožný zpěv...“<sup>337</sup> Ideálem českých humanistů se stává „...mravně vyspělý vzdělanec a zároveň hodnotná národní kultura, rozvíjená v duchu kultury antické a jejích velkých etických ideálů.“<sup>338</sup> Nejde tedy jen o literární ideály, ale ruku v ruce s tím i o ideály mravní. V antice se hledá vzor těchto ideálů, ten by však měl být „pouhým kvasem“, tedy pobídkou, nikoli napodobováním bez zřetele k aktuálním kontextům.

V duchu Viktorinova národního programu tvoří i Řehoř Hrubý z Jelení. Těžiště Řehořovy práce leží v jeho překladech starověkých spisovatelů (Cicerona, Pontana, Jana Zlatoústého atd.) a italských i jiných humanistů (Petrarky, Vally, Erasma Rotterdamského aj.), které tak byly uváděny do českého prostředí. Zajímavé jsou však i jeho předmluvy či komentáře k překládaným dílům.

V situaci trvalého napětí mezi městy a šlechtou pak vzniká roku 1513 spis *Napomenutí Pražanům*. Obě strany se chystají na ozbrojené střetnutí a v této vyostřené situaci Řehořův spis radí pražským měšťanům, koho postavit do čela svých vojsk. Svým literárním působením tak Řehoř vyjadřuje podporu právě měšťanům obhajujícím své nároky proti šlechtě. I když hájí přijímání pod obojí, k němuž vidí oporu v Písmu, využívá „zbraně z humanistické zbrojnice“ především k vlasteneckým účelům, je tedy především vlastencem a až pak kališníkem.<sup>339</sup>

Spis *Napomenutí Pražanům* lze rozdělit do tří částí – první a třetí jsou Řehořovým původním dílem, prostřední je pak překlad Ciceronovy řeči určené římskému senátu *De imperio Gnaei Pompeii – O jmenování Gnaea Pompeia*

<sup>336</sup> Srovnej s ŠMAHEL, F. *Mezi středověkem a renesancí*. str. 341.

<sup>337</sup> PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*. Praha: Svobodné slovo, 1964. str. 27.

<sup>338</sup> VARCL, L. aj. *Antika a česká kultura*. str. 241.

<sup>339</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté v Čechách za krále Vladislava II.*, str. 165.

vojevůdcem, na níž Řehoř ilustruje a přebírá Ciceronovu charakteristiku velitele „...*mysl z nie vyjma toliko a slov téměř nechaje*.“<sup>340</sup>

Kromě obecných věcí napomáhající vítězství v boji, jakými je štěstí, dostatek vojáků, peněz atd., věnuje největší pozornost Řehoř samotnému vojevůdci. I zde si vypomáhá ideálem vojevůdce od různých antických vzorů. Cituje tak např. spartského vojevůdce Lysandra, podle kterého jeden z atributů moudrého velitele je, „...*aby tu kuože liščie prišil, kdež kuože lvová nemuože dosáhnuti*.“<sup>341</sup>, tedy spíše prospěšná než ctnostná lstivost. Pro všechny žádoucí vlastnosti, jakými je mimo jiné důvtip, chytré nakládání s penězi, účelná štedrost atd., hledá příklady ze své současnosti či z nedávných dějin, a jmenuje tak krále Matyáše a hejtmany Vlčka a Tetoura. Důvodem, pro který je tak detailně projednávána otázka dobrého hejtmana, je přesvědčení, že na jeho povaze a schopnostech závisí výsledek celé války: „*Vojsko pak bez dobrého hajtmana jest tělo bez duše*...“<sup>342</sup> „*A tak jest toto jisté, což jest v pravdě napsáno od múdrych, že takověž jest vojsko, jakýž jest hajtman*.“<sup>343</sup> Proto se Řehoř rozhodl demonstrovat všechny klady vojevůdce pomocí Ciceronových slov, s nimiž se ztotožňuje, na postavě Pompeia.

Důležitým faktorem Ciceronovy chvály Pompeia je to, že všechen svůj vojevůdcovský um nabyl skrze účast v mnoha válkách, vlastními zkušenostmi, nikoli poučkami druhých. V mnoha vítězstvích prokázal i svou statečnost. To samotné však nestačí, chybí-li zároveň další, „pomocné“ ctnosti – zejména zdrženlivost, věrnost, vlídnost, bystrost a soucit. Cicero považuje u vojevůdců za velkou neřest lakomství, neboť skrze něj pak vojsko způsobuje drancováním utrpení všude, kam vkročí. V tomto bodě obzvlášť Cicero ilustruje mínění Řehořovo, který velmi dbá o osud prostých lidí stížených neštěstím války. Důležité pak je i to, jaký osobní příklad vojevůdce vojákům dává. „*Neb nemuožet k zdrženlivosti přivesti svých vojákuv ten hajtman, kterýž sám nenie zdrženlivý, ani muože býti přísným a upriemým súdci ten, ktož nechce přísně a upriemě súzen býti od jiných*.“<sup>344</sup> Díky své vysoké osobní morálce je Pompeius plně soustředěn na své úkoly, od kterých ho neodvádí žádná neřest: „...*ty sú ho věci nezdržovali, kteréž jiné hajtmany zdržujie, totiž, že ani lakomstvie ho od uměnie neodvolalo k lúpeži nějaké, ani zlá žádost*

<sup>340</sup> HRUBÝ Z JELENÍ, Ř. Napomenutí Pražanům. In PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*. str. 140.

<sup>341</sup> Tamtéž, str. 139.

<sup>342</sup> Tamtéž, str. 140.

<sup>343</sup> Tamtéž, str. 140.

<sup>344</sup> Tamtéž, str. 142.

nebo chlipnost k rozkoši, ani veselé miesto k kochání, ani znamenité město k vohledání, ani ta veliká jeho práce k odpočívání...“<sup>345</sup> Řehoř končí Ciceronovu oslavu ideálního vojevůdce v osobě Pompeia v okamžiku vyzdvihování důležitosti válečnického štěstí, které má vojevůdce přímo od Boha za své zásluhy a pro dobrou věc. „*Neb bylo jest některým vysokým mužóm jakés k jejich velikosti a slávě a k věcem dobře činěným přidáno od boha štěstie.*“<sup>346</sup>

Dále pokračuje Řehoř již sám vlastními slovy a míní, že kdyby Bůh seslal Pražanům takového vojevůdce, určitě by se jim podařilo vykonat mnohé dobré pro sebe, království a snad i celou církev. Tyto myšlenky mu, jak sám říká, vnucují praktické ohledy, ale zároveň pochybuje o smysluplnosti válčení jako takového, neboť se to neslučuje s křesťanstvím. Nevěří, „...*že křesťanóm váleti jest možné a slušné bez božieho rozhněvámie.*“<sup>347</sup> Dle Řehoře není možné, aby křesťané přes své mírové a pokojné ideály lásky k bližnímu mohli bojovat jinými než „křesťanskými“ zbraněmi – slovem a trpělivostí: „...*mně nikoli to v hlavu nemuože jíti, by mohli křesťané váleti; než takto držím, že všecka jich zde věc jest ne na bránění, ne na bitvě, ale na trpělivosti.*“<sup>348</sup> Nakonec ale usuzuje, že Bůh by válku vedenou ve jménu obrany ušlechtilých ideálů podpořil: „...*když by buoh ráčil někoho k tomu zbuditi, aby hájil jeho pravdy nebo spravedlnosti lidské, ... všechny by ty věci Pompejovy do něho vlil, takže by on všeho takového viece dovozoval, nežli ten Pompejus veliký.*“<sup>349</sup> Je tedy možné válku ospravedlnit, pokud je vedena pro božskou pravdu a lidskou spravedlnost, která zjednává na světě mír a pokoj a tudíž je i bohulibá. Potom se i Bůh postaví za „spravedlivé“ a přispěje k jejich vítězství.

Řehoř se přiznává, že kdysi se tématu boje „...*pro obranu spravedlivých a pro vysvobozenie chudiny z ukrutného tyranstvie a z služeb věčného vězenie.*“<sup>350</sup> chtěl věnovat více, ale pak se velikosti a zneužitelnosti tohoto úkolu zalekl. Obával se, aby tento „meč“ pozvednutý k obraně dobrých lidí a zvláště chudiny nevyužil někdo k vlastnímu prospěchu a ještě většímu utrpení chudých. Lidé totiž užívají díky své zkaženosti i dobré věci k zlým činům, „*neb to zlé užívámie větší nám zhovadilým rozkoš činí, nežli dobré.*“<sup>351</sup> Tak se děje proto, že lidstvo obecně – a

<sup>345</sup> HRUBÝ Z JELENÍ, Ř. Napomenutí Pražanům. In PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*. str. 143.

<sup>346</sup> Tamtéž, str. 144.

<sup>347</sup> Tamtéž, str. 144.

<sup>348</sup> Tamtéž, str. 145.

<sup>349</sup> Tamtéž, str. 144.

<sup>350</sup> Tamtéž, str. 145.

<sup>351</sup> Tamtéž, str. 145.

zvláště ti výše postavení – je v současné době zkaženo „světa marnostmi“ a tělesnými požitky. Proto se také dá velmi těžce nalézt ten, který by onen pozvednutý meč užil k chvále Boží a k dobru bližních, nikoli ke svému prospěchu. Bůh však jistě, pokud bude chtít, takového vojevůdce vyzvedne, stejně jako v minulosti povolal Žižku, „...kterýž jest metla boží byl od boha poslaná na duchovnie lidi“<sup>352</sup>, aby se postavil za pravdy kázané Janem Husem. Stejně tak stál starozákonní Bůh i nad vůdci izraelského lidu. Nakonec Řehoř doufá, že dopustí-li Bůh v české zemi válku, pak bude mít chudina a „ubozí sedláčkové“ ochranu v takovém vojevůdci, jakého vykreslil ve svém spisu, a že tím snad k tomu trochu tímto svým vypsáním přispěje.

Řehoř se ve svém spisu, jak je pro humanistickou literaturu příznačné, zaštiťuje citáty mnoha antických autorů, a část Ciceronovy řeči dokonce začlenil do svého díla – natolik je pro něj antický ideál vzorem. Zajímavý je fakt, že Řehoř několikrát zmiňuje ve svém spisku otázku financování armády, což poukazuje na hlubší zamyšlení nad praktickými otázkami vedení války. Také odkazuje na příklady českých osobností a ač kališník, není mu zatěžko vyzdvihávat ani krále Matyáše<sup>353</sup>, čímž prokazuje svou náboženskou toleranci.

Nejzajímavější je potom třetí část spisu, kde Řehoř vyjadřuje své názory na válku, která dle něho není křesťanům dovolena. Za tímto názorem jistě stojí i jeho starost o prosté obyvatelstvo, které válkou nejvíce trpí, a vzhledem k Řehořově stranění měšťanstvu možná i obava z ran, které válka, zvláště domácí, uštědřuje rozvoji měst.<sup>354</sup> Částečně i z těchto profánních hledisek tedy Řehoř brojí proti válce, neboť ji označuje za špatnou z hlediska nejen křesťanských zásad, ale i z hlediska způsobených škod a útrap. Přesto však Řehoř glorifikuje válečníky české minulosti a v rozporu se svým prosazováním míru se dokonce vyjadřuje k osobnosti hejtmána nadcházející války, navíc války domácí. Ačkoli válku odmítá, nemůže zavírat oči před reálným světem a skutečností, že se války mezi křesťany dějí, a že se dokonce jedna válka „bratrovražedná“ chystá přímo v jeho zemi. Jeho výzva tedy pouze vychází z praxe, z toho, co je, nikoli z toho, co by být mělo.<sup>355</sup>

<sup>352</sup> HRUBÝ Z JELENÍ, Ř. Napomenutí Pražanům. In PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*. str. 145.

<sup>353</sup> Matyáš Korvín, uherský král, stál v čele křížové výpravy proti Čechám a „husitskému králi“ Jiřímu z Poděbrad. Později byl katolickými stavy zvolen českým králem a vládl ve vedlejších zemích Koruny české paralelně s Jiříkem a později s Vladislavem Jagellonským.

<sup>354</sup> Srovnej s PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*. str. 64.

<sup>355</sup> Tamtéž, str. 65.

Nakonec tedy Hrubý přece uznává možnost válčení, nejen pokud se bojuje za „Boží pravdy“, ale dokonce i světské „lidské spravedlnosti“. Ty je třeba ochraňovat, a není-li zbylí, pak i se zbraní v ruce a jistě i s Božím požehnáním. Nadcházející válku označuje za válku pro spravedlnost měst, a věří proto i v Boží řízení takové války, jakkoli se tento jeho úsudek zakládá již jen na vlastním hodnocení – jako renesanční člověk však svou zkušenost a úsudek nijak nepodceňuje. *„Takováto opora však Hrubému, člověku renesanční epochy, už plně postačovala. Rozum představoval pro něho již autoritu, závaznou všude tam, kde vyšší autorita ve svém zjevení mlčí, nebo kde její výrok není znám.“*<sup>356</sup>

Své křesťanské přesvědčení tak Řehoř nakonec dostává do souladu s tím, co mu diktuje svědomí a rozum, totiž aby nějak aktivně přispěl a zasáhl do dění, které je stejně nevyhnutelné. Nesnaží se tedy již o zastavení války, nýbrž se staví na stranu těch, kteří dle jeho mínění bojují za spravedlivou věc bohulibého charakteru, přičemž velice lidsky zdůrazňuje i nutnost co nejvíce šetřit bezbranné a nevinné obyvatelstvo.<sup>357</sup> Řehoř je odchovancem nábožensky vzrušených Čech a jeho náboženské cítění není nijak vlašné, narozdíl od náboženského cítění jeho současníků v Itálii. Proto je záštita Boží vůlí pro něho stále důležitá. I tak se ale stává aktivním a uvědoměle jednajícím činitelem a přes své křesťanské cítění se obrací čelem k realitě, které je v duchu postupující emancipace individua schopen podřídit i své náboženské přesvědčení.

---

<sup>356</sup> Srovnej s PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*. str. 66.

<sup>357</sup> Tamtéž, str. 67.

## 4. Cestopisná literatura

Ruku v ruce s osvobozením individua z nadvlády středověkých autorit jde i jeho zvýšený zájem o svět kolem něj. Tento zájem a z něj plynoucí rozvoj věd přírodních i společenských (například politické teorie) má právě kořeny v novém pojetí člověka jako aktivního individua, které ovládá a přetváří svět přírody, a v jeho zaměření k praxi. Prožití jedinečného lidského života předpokládá využití světa a přírody a jeho podřízení lidským potřebám, v popředí zájmu člověka už není transcendentální idea, ale jeho pozemský život. Právě z tohoto úsilí o poznání světa skloubeného s opravdovým renesančním nadšením objevitele vzchází i rozmach cestopisné literatury.

Samozřejmě, že nejstarší kořeny cestopisného žánru lze dohledat i v dílech mnohem starších, svou povahou ne přímo cestopisných, např. v eposech a románech, jak světských, tak i biblických a náboženských.<sup>358</sup> A ani cestování a popisy cizích krajů nebyly vymožeností renesance, ale jsou známé už ze starověku či středověku. Jenže „*originalita nespočívá pouze v tom, co děláme, ale také ve způsobu, jak to děláme, a v tom, co si myslíme, když to děláme.*“<sup>359</sup> Postoj středověkého člověka k světu a jeho poznávání byl odlišný, než pozdější postoj renesančních autorů a čtenářů cestopisné literatury. Cestopisná literatura v tom slova smyslu, který mu přiřkla renesance, vyžaduje hluboký zájem o poznávání světa a pozemských jevů v jejich rozmanitosti. Středověké myšlenkové orientaci a způsobu poznávání však něco takového nebylo vlastní. Středověká nedůvěra k reálnému světu pramenila z váhy, kterou pro středověkého člověka měl svět nadpozemský. Tohoto neměnného věčného světa pak byl pozemský svět pouhým odleskem, a poznávání jeho reality nemělo smysl, neboť vše bylo jednou provždy vyloženo v Bibli a spisech autorit. Při posuzování literárního díla ve středověku nešlo o jeho původnost a originalitu, ale o formální stránku, prvořadé bylo umělecké zpracování. Středověk nezachycoval svět v jeho jedinečných rysech, ale právě v rysech obecných, neměnných, jako „nadčasový obraz“ bez vztahu

<sup>358</sup> Srovnej s TICHÁ, Z. Úvod k *Jak starší Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*. Praha: Vyšehrad, 1986. str. 7.

<sup>359</sup> KRISTELLER, P.O. *Osm filosofů italské renesance*. str. 26.



k aktuální skutečnosti.<sup>360</sup> Středověký cestopis byl poplatný době svého vzniku, a tak nemůžeme pominout ukotvení středověkého člověka v jeho náboženské víře a také jeho přesvědčení o existenci nadpřirozeného světa. Fakta a fikce se středověkému člověku prolínají a tvoří nerozlišitelnou jednotu. „Viditelný svět je pro něho nejen pouhou stopou světa neviditelného, ale neviditelný svět neustále zasahuje do jeho každodenního života: středověký člověk je neustále obkloповán ‚zjeveními‘.“<sup>361</sup>

Jeden z nejznámějších středověkých cestopisů, *Cestopis tak řečeného Mandevilla*<sup>362</sup>, je kompilací znalostí autora, který popisované země nikdy nenavštívil. Informace, někdy značně fantastické, čerpal z literatury své doby. „Motiv nadpřirozena a zázračných jevů má vůbec v Mandevillově cestopisu ústřední postavení... Dokonce i běžným informacím, jejichž podstatu lze reálně vysvětlit, dává Mandeville zdání zázračnosti...“<sup>363</sup> Mandeville<sup>364</sup> klade nejen důraz na náboženské motivy, relikvie a zázraky, ale uplatňuje i ničím nekorigovanou fantazii, ač se zaštiťuje ujišťováním o autenticitě všech zážitků.<sup>365</sup> Fantastika však středověkého čtenáře baví, a tak Mandevilla nikdo příliš z fantazírování neobviňuje. Naopak s nedůvěrou se u svých současníků paradoxně setkal další středověký cestovatel – Marco Polo, který narozdíl od Mandevilla vycházel při psaní cestopisu ze svých autentických zkušeností. *Milion Marka Pola* „...má rysy, které jej spojují s dokumentárně zaměřenou literaturou kronikářskou a memoárovou.“<sup>366</sup> U Pola, Dantova a Petrarkova současníka, se už projevuje to, co sebou přináší renesance: důraz na aktuálnost a reálný svět, na individualitu a poznávací úsilí.<sup>367</sup> I přes nedůvěru k popisovaným zážitkům si dílo získalo značnou popularitu a Polo tak ovlivnil řadu svých následovníků.

Nelze pominout, že i ve středověku stejně jako v renesanci bylo cestování motivováno různě. Kromě dobrodružných a dobyvačných výprav, později i motivovaných bojem za osvobození Božího hrobu, mělo cestování i jiné cíle:

<sup>360</sup> Srovnej s TICHÁ Z. Úvod k *Jak starší Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*. str. 11.

<sup>361</sup> LE GOFF, J. Středověký člověk. In *Středověký člověk a jeho svět*. str. 33.

<sup>362</sup> U cestopisů jsou použity názvy, pod kterými díla vyšla v Čechách.

<sup>363</sup> PETRŮ, E. *Vzrušující skutečnost: Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. Ostrava: Profil, 1984. str. 35.

<sup>364</sup> Mandeville není pravé autorovo jméno, skutečný autor není s jistotou znám.

<sup>365</sup> Srovnej s PETRŮ, E. *Vzrušující skutečnost: Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. str. 35.

<sup>366</sup> Tamtéž, str. 41.

<sup>367</sup> Srovnej s TICHÁ Z. Úvod k *Jak starší Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*. str. 11.

politické, obchodní, kulturní, vzdělávací atd. Velmi často mělo putování ve středověku podobu poutí na svatá místa, kterým se člověk chtěl více přiblížit k Bohu.<sup>368</sup> Pojetí člověka jako „homo viator“ bylo jednou z koncepcí člověka ve středověku a své kořeny má v křesťanské antropologii. Středověký putující člověk „...je stále na cestě napříč tímto světem a svým životem, kdy tento svět i život jsou pouze dočasnými zastávkami v čase a prostoru jeho osudu, v němž směřuje, podle své volby, buď k věčnému životu, nebo k věčné smrti.“<sup>369</sup> Člověk „homo viator“ v tomto pojetí se tedy vůbec paradoxně nemusí vydávat na cesty, protože „...i když ne všichni křesťané vykonali pouť,... každý člověk ve středověku byl potenciálním nebo symbolickým poutníkem.“<sup>370</sup>

Nelze považovat za náhodu, že do přelomu 15. a 16. století spadají nejvýznamnější zeměpisné objevy, které lidstvo ve svých dějinách učinilo. Ještě v poslední čtvrtině 15. století měl Evropan povědomí o Evropě a věděl, že existuje i Afrika a Asie. V dalších pár desítkách let se tvář světa neuvěřitelně změnila: byla objevena Severní a Jižní Amerika, obepluta Afrika a vykonána cesta kolem světa.<sup>371</sup> Křižování oceánů jistě také nebylo renesanční novinkou. Ale charakteristickým rysem renesance je i touha po slávě a zvidavost, náchylnost k cestování a objevitelství, poznávání světa. Kromě touhy po poznání a dobrodružství a také rozvoji poznatků, které objevitelství vůbec umožnily<sup>372</sup>, však sehrály svou roli v uskutečňování objevitelských cest i zcela prozaické důvody: poptávka po luxusním zboží z Orientu, hledání nového obchodního spojení s Asií<sup>373</sup>, doufání v nalezení nových zdrojů surovin ale i odbytíšť aj.<sup>374</sup> Úspěchy objevitelů pak jen podněcovaly touhu po dalších cestách a také živily zvědavost obyvatel a čtenářů cestopisů vztahujících se k novým objevům. „Pronikání do dříve neznámých oblastí a objevení kontinentu sice svět ‚zvětšovalo‘, ale zároveň mu dávalo konkrétní podobu a zvýšenou přitažlivost.“<sup>375</sup>

<sup>368</sup> Srovnej s PETRŮ, E. *Vzrušující skutečnost: Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. str. 34.

<sup>369</sup> LE GOFF, J. Středověký člověk. In *Středověký člověk a jeho svět*. str. 14.

<sup>370</sup> Tamtéž, str. 14.

<sup>371</sup> Srovnej s TODOROV, T. Cestovatelé a domorodci. In *Renesanční člověk a jeho svět*. str. 247.

<sup>372</sup> Roli sehrály zejména nové představy o světě, teoretické předpoklady kulatosti Země, přesnější mapy, zdokonalení kompasu, technické zdokonalení lodí atd.

<sup>373</sup> V souvislosti s tureckou expanzí. V roce 1453 dobyli Turci Cařihrad a narušili obchodní cesty do Asie.

<sup>374</sup> Srovnej s ČORNEJ, P. aj. *Dějiny evropské civilizace I*. str. 296.

<sup>375</sup> PÁNEK J. Čeští cestovatelé v renesanční Evropě. *Český časopis historický*. 1990, roč. 88, sv. 5. str. 671.

V českém prostředí žánr cestopisné literatury otvírají překlady dvou výše zmíněných autorů – Pola a Mandevilla, přičemž Mandevillovo dílo vyhovovalo českému feudálnímu prostředí více než *Milion*, který byl odrazem podstatně jiné sociální a kulturní situace.<sup>376</sup> Až později se objevují původní české cestopisy, nepochybně také z důvodu narušení rozvoje česky psané prozaické tvorby husitskými válkami. Ty nejenže zčásti omezily cesty Čechů do ciziny<sup>377</sup>, ale zcela znemožnily rozvoj cestopisu jakožto žánru světského a zábavného. Původní cestopisná literatura se tedy rozvíjí až v souladu s pronikáním renesančních ideálů po zatlačení husitských idejí a vrůstajícím zájmem o literaturu zábavnou, ale i poučnou se zaměřením k praxi.<sup>378</sup> S postupem času potom roste v české společnosti „hlad“ po cestopisech a předávání zkušeností cestovatelů těm, kteří z nejrůznějších důvodů zůstávali doma. Svědčí o tom i zmínky v předmluvách těchto vydávaných cestopisů. Souvisí to zejména nejen se zvědavostí čtenářů, ale i s významem, jehož cestovatelství nabývá na začátku novověku. Zejména v Čechách hraje výraznou roli díky postupnému překonávání uzavřenosti a izolace od okolního světa.<sup>379</sup> „Zprostředkováním hodnot duchovní a hmotné kultury cestování podporovalo integraci českomoravské společnosti do Evropy, přesněji řečeno do sféry západního křesťanstva a renesance.“<sup>380</sup>

Cestování se také stává pohodlnějším a vedle poznání nabízí i příjemné zážitky a únik ze stereotypu. „Nebylo již pouhým prostředkem k dosažení jiného cíle, nýbrž samo se měnilo ve smysluplnou činnost.“<sup>381</sup> Cestování samotné tedy již představuje vzdělávání se a rozšiřování vlastního rozhledu cestovatele, stává se součástí životního stylu. Cestovatel „...vyvozoval ze srovnání domácí a zahraniční situace vlastní závěry, sotva však mohl někdo zůstat lhostejný.“<sup>382</sup>

První známé původní české cestopisy souvisí se snahou Jiříka z Poděbrad o prosazení plánů na mírové uskupení evropských panovníků a o sejmutí stigmatu kacířství z pohusitských Čech. Z těchto cest propagačního účelu je znám cestopis Panoše Jaroslava a cestopis Václava Šaška z Bírškova, z nichž právě Šaškův popis

<sup>376</sup> Srovnej s TICHÁ Z. Úvod k *Jak starší Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*. str. 14.

<sup>377</sup> Nebo jim dodaly spíše politicko-propagační ráz.

<sup>378</sup> Srovnej s TICHÁ Z. Úvod k *Jak starší Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*. str. 13.

<sup>379</sup> PÁNEK J. Čeští cestovatelé v renesanční Evropě. *Český časopis historický*. 1990, 88. str. 661.

<sup>380</sup> Tamtéž, str. 680.

<sup>381</sup> Tamtéž, str. 674.

<sup>382</sup> Tamtéž, str. 679.

cesty se pro nás stává díky skloubení faktografie a uměleckého projevu cenným dokumentem o stavu tehdejší západní Evropy.<sup>383</sup> Více však čeští cestovatelé obražejí své kroky na východ – do Svaté země. Do těchto „východních“ cestopisů proniká nový vztah ke světu později, jelikož bývají často motivovány nábožensky a zachycují tak „...*neukojenou touhu poznat ranou církev v její kolébce.*“<sup>384</sup> V českém prostředí byly cestopisy ze Svaté země velmi oblíbené a žádané. „*Zprostředkované poznatky z cest po Palestině měly takto pomoci k hlubšímu pochopení Písma, k zesílení křesťanské víry a konečně i k lepšímu porozumění ‚běhu světskému‘, tedy politice.*“<sup>385</sup> Do Svaté země tak putují lidé všech stavů, od lidí prostých až po urozené – například řemeslník Martin Kabátník<sup>386</sup>, bratři Bohuslav a Jan Hasištejnští z Lobkovic<sup>387</sup>. Po objevení nových zámořských oblastí u nás vešly ve známost cestopisy Ameriga Vespuccioho<sup>388</sup> a Jeana de Léryho<sup>389</sup>, ale i přes zaměření pozornosti Evropy k Novému světu ani v 16. století neustávají pouti na východ. Z českých osobností, které v této době putovaly do Svaté země a dokonce o tom zanechaly díla umělecké ale i nezpochybnitelné faktografické a dokumentární hodnoty, je potřeba jmenovat Oldřicha Prefáta z Vlkanova a Kryštofa Haranta z Polžic a Bezdružic.<sup>390</sup>

Cestopisná literatura tedy ve sledovaném období prošla trnitým vývojem. Podmínkou této proměny bylo, aby se člověk odpoutal od středověkého „vertikálního“<sup>391</sup> pohledu na svět a začal vnímat svět v jeho „horizontálním“ rozměru – aby se od mytologického vykládání čtenáři známého světa sloužícího k potvrzení středověkých morálních hodnot přistoupilo k popisu putování založeném na autentickém faktu.<sup>392</sup> „*Bylo třeba, aby se v základu změnil pohled na*

<sup>383</sup> Srovnej s TICHÁ Z. Úvod k *Jak staří Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*. str. 18.

<sup>384</sup> Tamtéž, str. 15.

<sup>385</sup> Srovnej s PÁNEK J. Čeští cestovatelé v renesanční Evropě. *Český časopis historický*. 1990, 88. str. 667.

<sup>386</sup> Kabátníkovy vzpomínky jsou zachyceny v díle *Cesta z Čech do Jeruzaléma a Egypta*.

<sup>387</sup> Cestu vykonali zvláště, tu svou zachytil Jan Hasištejnský v díle *Putování léta Páně 1493 k svatému hrobu vykonané*.

<sup>388</sup> Překlad popisu třetí cesty do Ameriky *Spis o nových zemích a o Novém světě* vydán v Čechách zřejmě roku 1506.

<sup>389</sup> Dílo o pobytu ve francouzské kolonii v Jižní Americe *Historie o plavení se do Ameriky* však neprošlo soudobou cenzurou a nemohlo být tedy vydáno.

<sup>390</sup> Srovnej s TICHÁ Z. Úvod k *Jak staří Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*. str. 19–22.

<sup>391</sup> Inklinujícího k hierarchickému hodnocení světa.

<sup>392</sup> Srovnej s PETRŮ, E. *Vzrušující skutečnost: Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. str. 151–153.

*svět a na postavení člověka v něm, měl-li se tento podnět skutečně rozvinout.*<sup>393</sup>

V této době se však již filosofie, vědecké myšlení, umělecká tvorba i důraz kladený na životní praxi podílí na vytváření nového obrazu života a světa. Renesančními cestopisy zprostředkovávaný nový obraz světa pak rozvíjí „...ty prvky nového modelu chápání skutečnosti, jimiž se zásadně renesanční model světa lišil od modelu středověkého, tj. horizontální pohyb v reálném prostoru a v reálném čase.“<sup>394</sup>

#### **4.1. Bartolomé de Las Casas: O Zemí Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější**

15. a 16. století nám však kromě výše uvedených také nabízí ještě další obraz cestovatele. Je jím člověk, jehož úloha souvisí s úspěšnými objevitelskými cestami. Ve stopách dobrodruhů a objevitelů se záhy vydávají další „vyslanci starého světa“ – misionáři a dobyvatelé. I tito se stávají typem cestovatele své doby.

Zprávu o působení jedněch i druhých nám nechává ve svém spisu Bartolomé De Las Casas. Zároveň nám zanechává zprávu z cest svébytného druhu, neboť nepopisuje cizí země a svůj pobyt v nich ani tak z hlediska různorodých zážitků cestovatelských, jako spíše z hlediska vztahů mezi španělskými dobyvateli a „Indijci“<sup>395</sup>, tedy původním obyvatelstvem dobývané a postupně kolonizované Střední a Jižní Ameriky. Las Casas píše svou knihu s jasným předem daným úmyslem zpravit své současníky (zejména španělského krále Karla V.) o stavu věcí v dobývaných a podrobených oblastech tak, jak jim byl sám svědkem. Ke svému dílu je burčován neúnosnou krutostí španělských dobyvatelů, která ve svém důsledku naprosto znemožňuje jakýkoli mírumilovný a „nekrvavý“ styk s dotčenými oblastmi včetně misionářské činnosti. V knize nám tak zanechává doklad toho, jak Evropané v zajetí evropocentrismu ve velké většině vnímali původní obyvatelé Ameriky. Zároveň nám podává zprávu o boji renesančního

---

<sup>393</sup> PETRŮ, E. *Vzrušující skutečnost: Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. str. 153.

<sup>394</sup> Tamtéž, str. 155.

<sup>395</sup> Překladatel použil v překladu slova „Indijci“, aby se vyhnul asociacím se slovy Ind a Indián. V době vzniku knihy nebyl ještě odhalen Kolumbův omyl a soudilo se, že popisovaná země je skutečně Indie.

člověka, věřícího v ideály lidskosti, svobody a dobré lidské přirozenosti, a svědectví o střetu těchto ideálů s realitou tehdejšího světa.

Las Casas, mnich řádu sv. Dominika, měl jako přímý účastník koloniálních podniků v Americe mnoho možností vidět na vlastní oči zacházení Španělů s domorodci. V průběhu celého spisu se mnohokrát odvolává na osobní přítomnost u popisovaných událostí. Hovoří tedy převážně z vlastní zkušenosti: „*Tak ukrutné a nelidské zločiny tam byly v mé přítomnosti a před mýma očima páčány, že žádný lidský věk podobných neviděl.*“<sup>396</sup> Popis událostí prokládá dosti často vsuvkami ujišťujícími o jeho očitém svědectví: „*těchto a jiných nescíselných věcí jsou svědky oči mé*“<sup>397</sup>, atp. Obsah knihy je samozřejmě určován svým posláním. Cílem jeho práce bylo popsat „pustošení a vylidňování“, a proto se většinou omezuje jen na popisy odpovídající názvu knihy, kterými chce pohnout španělského krále k jejich nápravě. Když však odhlédneme od možné jednostrannosti líčení, na svém poli popisu, byť zúženém, není Las Casas rozhodně daleko od pravdy.

Domorodce vidí Las Casas jako nevinné a od přirození šťastné bytosti. „*Lidé tito, kteří pro množství sečtení býti nemohli, tak od Boha stvořeni byli, aby se v prostotě radovali, lstivosti, obmyslnosti a zlovůle veškeré prosti jsouce... vůči samotným Španělům, kterým jako poddaní slouží, jsou pokorní, trpělivi a mírumilovní.*“<sup>398</sup> Domorodci jsou v Las Casasových očích naplněním ideálů opěvujících lidskou přirozenost, která je u nich prosta všech neřestí. Právě v kontrastu mezi mírností a poddajností domorodců a nelítostností Španělů spatřuje Las Casas o to hrozivější křivdu v podobě všech ukrutností, kterými se Španělé, tito „nepřátelé státu a lidstva“, na domorodcích provinili. Zdůrazňuje, že domorodci si ničím nezasloužili ze strany Španělů útisk<sup>399</sup>, kterého byl Las Casas svědkem. Válka, kterou vedou Španělé proti domorodcům, je tudíž nespravedlivá a protiví se Bohu. „*Na ovečky tak mírné a řečenými vlastnostmi od Všemohoucího nadané, jako tygři, vlci a nejukrutnější lvi dlouhým hladem sužovaní Španělé vtrhli.*“<sup>400</sup> Las

<sup>396</sup> LAS CASAS DE, B. *O Zemí Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. Praha: Lidová demokracie, 1954. str. 36.

<sup>397</sup> Tamtéž, str. 26.

<sup>398</sup> Tamtéž, str. 19.

<sup>399</sup> Stejnou myšlenku vyjadřuje i Montaigne ve své eseji *Cestovní kočáry*. Vyzdvihuje zde kulturu Incké a Aztécké říše, kladné povahové vlastnosti domorodců a jejich bezelstnou přirozenost. Španěle kritizuje pro jejich lakomství a „krutosti všeho druhu“, Ameriku pak nazývá „nejkrásnějším světadílem rozvaleným pro přísun perel a pepře“.

Srovnej s MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. str. 295–298.

<sup>400</sup> Tamtéž, str. 20.



Casas se proti takové válce staví a dobývání spojené s vyvražďováním domorodců nazývá výboji, které se obrací proti lidem a Bohu, jejich Stvořiteli. Tyto výboje „...horší jsou než nájezdy Turka ke zkáze Církve Katolické směřující; válkami nepravostnými, které nejen Božská, ale i lidská spravedlnost ztrácuje...“<sup>401</sup> Las Casas zdůrazňuje jedinou pohnutku dobyvatelů, kterou byla jejich touha po bohatství porobených národů. Tato žádostivost zaslepila její nositele, v jejím jménu je pošlapávána všechna lidskost. „Jediným účelem a cílem tohoto španělského ničení nekonečného množství oněch lidí bylo zlato... A posléze, abych to in summa řekl, jejich lakota a ctižádost...“<sup>402</sup>

Co se týče občasných obranných akcí domorodců, Las Casas je nazývá spravedlivou, neboť obrannou a nevyprovokovanou válkou. Domorodci se ve své laskavosti stavěli ke Španělům jako k zbožňovaným hostům, vítali je a uctívali. Protože však od nich utrpěli jen samé útrapy a násilí, byli nakonec donuceni bránit své životy. Pokud tedy došlo k pozvednutí zbraní ze strany domorodců, Las Casas to označuje za počínání nutné a ospravedlnitelné, „...nanejvýš oprávněné a svaté pro příčiny shora řečené, které by každý poctivý soudce musel uznat za spravedlivé.“<sup>403</sup> Válka, kterou vedou domorodci proti Španělům je válka zaštitěná božskou i lidskou spravedlností. „A tak Španělé, zaslepení, Bohem opuštění a odsouzení, proti nim vedou války nevidouce, že jak podle práva přirozeného, tak podle božského a lidského věc Indijců jest spravedlivá...“<sup>404</sup>

O pohledu dobyvatelů na původní obyvatelstvo a o jejich názoru, že jde o tvory bez rozumu a duše, méně hodnotné než zvířata, nám Las Casas také zanechal výmluvné svědectví: „...v takovém opovržení Indijské měli (pravdivě mluvím o věcech, které jsem viděl), že s nimi zacházeli ne jako se zvířaty..., ale jako s odporným hnojem a blátem s nimi nakládali.“<sup>405</sup> Las Casas věří ve společnou lidskou přirozenost, původně dobrou, v to, že všichni byli stvořeni od Boha a domorodci jsou bližními Španělů stejně jako by byli křesťané. Popisuje však mnohá utrpení, která původním obyvatelům země dobyvatelé způsobili, kromě mučení a vyhlazování celých vesnic, měst a národů také nelidské podmínky, ve kterých museli žít a pracovat jako zajatci a otroci, a které ve velké většině vedli k jejich

<sup>401</sup> LAS CASAS DE, B. *O Zemi Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. str. 46.

<sup>402</sup> Tamtéž, str. 22.

<sup>403</sup> Tamtéž, str. 51.

<sup>404</sup> Tamtéž, str. 63.

<sup>405</sup> Tamtéž, str. 22.

smrti. „Z toho lze viděti, jak byli od Boha odvráćeni a v jaké vážnosti měli tyto tvory k obrazu Božimu stvořené a jeho krví vykoupené.“<sup>406</sup>

Kromě toho Las Casas zdůrazňuje, že domorodci jsou velmi způsobilí k přijetí křesťanské víry a pouze nelidské chování „křesťanů“, jehož jsou svědky, je největší překážkou jejich obráćení na křesťanskou víru. Tuto jejich způsobilost k přijetí víry vidí zejména v jejich nezkaženosti: „...lid jest ućenlivý a veškeré vzdělanosti schopný a přijetí svatého našeho katolického náboženství velezpůsobilý; a nikoliv také nešikovný v přijímání dobrých mravů, neboť tolika překážkami jako ostatní lidský rod od nich odváděni nejsou...“<sup>407</sup> Právě v jejich nezkažené lidské přirozenosti spatřuje Las Casas důvod jejich snadné cesty k Bohu, mají k němu dokonce blíž nežli „zaslepení a Bohem opuštění“ Španělé. Odsuzuje falešnou křesťanskou morálku dobyvatelů, kteří „...skutkem totiž zanedbávali, co řeči licoměrně předestírali; a ústy svými slibovali, co tajným jazykem srdce popírali...“<sup>408</sup>, když se snažili obráćet domorodce násilím ku Kristu. Jako vrchol bezbožnosti Španělů, kteří „...hromadili zlato, které jako jediného boha vyznávají“<sup>409</sup> Las Casas popisuje, kterak nutili domorodce obráćené na víru násilím vykupovat zlatem zpět své modly, jichž se předtím již dobrovolně zbavili. Dobyvatelé se tedy dostávají do křížku se samotnými misionáři kázícími křesťanské ctnosti, ať přímo, nebo svými zločiny na obyvatelích. „Toto jsou činy Španělů, kteří často, ba přečasto, z lakoty své a pro zlata hromadu prodali a zapřeli, a do dnešního dne zapírají, Ježíše Krista, Spasitele našeho.“<sup>410</sup>

V tomto světle se jeví poněkud jinak ony oslavované výtobytky objevitelů a dobyvatelů nových oblastí. „Tito Španělé se domnívají a slovy a písmy tvrdí, že vítězství, kterých na těchto nevinných dobyli tím, že je zničili, Bohem jim byla dána, jako by jejich nepravostné války po právu byly vedeny; a tudíž chlubivě a radostně za své tyranství vzdávají díky Bohu...“<sup>411</sup> Španělé jako od Boha odvráćená stvoření, která porušují všechna Boží přikázání a křesťanské zásady, pozbývají jakéhokoli práva na to, co požívají jako svých výsad. Proto „...žádného práva nemají (leč na trest, jimž v chřtánu pekla budou mučeni), aby jakoukolivěk věc platnou činili.“<sup>412</sup>

<sup>406</sup> LAS CASAS DE, B. *O Zemí Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnějši*. str. 65.

<sup>407</sup> Tamtéž, str. 20.

<sup>408</sup> Tamtéž, str. 38.

<sup>409</sup> Tamtéž, str. 62.

<sup>410</sup> Tamtéž, str. 68.

<sup>411</sup> Tamtéž, str. 63.

<sup>412</sup> Tamtéž, str. 53.

Las Casas tak připomíná jinou, odvrácenou stranu slávy conquistadorů slavných jmen jako jsou Cortés nebo Pizarro.

Na konci knihy lze pak nalézt návrhy na nápravu poměrů v Novém světě tak, jak je Las Casas přednesl radě svolané králem ve Valladolidu roku 1542. Zejména požadoval pro „Indijce“ svobodu. Měli být svobodnými poddanými přímo a jen španělského krále, a jejich otroctví nebo prodej mělo být navždy zakázáno. Španělští dobyvatelé jsou naprosto nevhodní k jakékoli vládě nad domorodci vzhledem ke své chamtivosti a žádostivosti. Popis zlé povahy a ukrutností conquistadorů tvoří drtivou část Las Casasova díla. Jsou ukázkou zkažené lidské přirozenosti, přesným protipólem domorodců, kteří v tomto ohledu dobyvatele dalece převyšují. Španělé „...jsou z větší části tak všem neřestem oddaní, tak zkažení, nepoctiví, nečestní a neřádní, že kdyby byli váženi na spravedlivých vahách s Indijci, Indijci by bez váhání nalezeni a zváženi ctností lepšími a života způsobem světějšími.“<sup>413</sup> Las Casas, duchovní, tu pohanské „Indijce“ nadřazuje křesťanským Španělům, přičemž nejdůležitějším měřítkem mu není víra, nýbrž povaha člověka a jeho způsob života.

Dalším požadavkem Las Casase je, aby Španělům bylo zabráněno mařit činnost misionářů. Znovu připomíná, jaké křivdy na domorodcích páchají, čímž je odvracejí od křesťanského Boha i krále. „Pokud pak se dotýká Vašeho Veličenstva, mají za to, že mezi králi není nižádného krutějšího či nečestnějšího, když posílá tak kruté a bezbožné služebníky do těchto krajů.“<sup>414</sup> Nakonec Las Casas v dobrém úmyslu pohnout panovníka k nápravě argumentuje i pohromami<sup>415</sup>, kterými je stíháno Španělsko, protože „...Bůh jest velmi uražen a rozezlen zpuštěním a pleněním řečených krajů...“<sup>416</sup> Bůh v podání Las Casase se zcela samozřejmě staví proti ničení svého díla v podobě vyvražďování „Indijců“, kteří jsou zosobněním bohulibého záměru při tvoření člověka. Naopak Španělsko je trestáno za to, že jeho poddaní svými činy Boha zapírají, ačkoli je dle svých prohlášení páchají v jeho jménu. Výčet všech nepravostí Španělů končí svědectvím o vyhlazení mnoha miliónů domorodců a jeho děsivých okolnostech.

<sup>413</sup> LAS CASAS DE, B. *O Zemí Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. str. 117.

<sup>414</sup> Tamtéž, str. 118.

<sup>415</sup> Las Casas naráží na válečné neúspěchy Karla V. v severní Africe a také na všeobecnou drahotu, kterou způsobil příliv zlata ze zámoří.

<sup>416</sup> LAS CASAS DE, B. *O Zemí Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. str. 123.

Dílo Bartoloméa de las Casas je opravdu unikátní. Nejen jeho dílo literární, ale především jeho dílo lidské, neboť celý svůj život bojoval za právo „Indijců“ na svobodu a proti španělskému útlaku<sup>417</sup>. Jeho na vlastním očitém svědectví založený spis, mající za úkol upozornit na nelidskosti páchané ve jménu Boha a krále na mírumilovných domorodcích, vzbuzuje i přes propast několika staletí hrůzu svou naturalistickou kritikou chamtivosti, lačnosti a surovosti dobyvatelů. Samozřejmým atributem tehdejšího člověka je evropocentrické vidění světa, přesto právě Las Casas svou obranou „Indijců“ prokazuje i smysl pro druhého, odlišného člověka. Ačkoli v souladu s křesťanským přesvědčením potírá žádostivost, násilí a další neřesti, právě v Bibli nachází pramen svého přesvědčení, na základě kterého neváhá morálně nadřadit „nevěřícího“ domorodce nad pokřtěného Španěla pouze na základě jeho činů. *„Úcta k lidskému životu a k štěstí jedince je základem a vůdčím motivem Las Casasova díla – životního i literárního.“*<sup>418</sup>

Las Casas se na slavné dobyvatele a přemožitele velkých říší dívá tak, jak je viděly oběti reconquisty – jako na bezejmenné a kruté chamtivostí poháněné násilníky.<sup>419</sup> Nespokojuje se však jen s odsuzováním ničemností, nýbrž navrhuje konkrétní právní a politické kroky, které neváhá prosazovat s urputnou vehemencí. Ačkoli většina jeho současníků považuje „Indijce“ za pouhou sílu vhodnou k využití, Las Casas v nich vidí lidské bytosti, navíc pro svou dobrotu navýsost hodné ochrany a lidského štěstí, které Bůh stvořil k obrazu svému stejně jako všechny křesťany. Nad jejich ničením *„...svět volá a andělé hořekují a Bůh jasně prohlašuje velikými odplatami a tresty...“*<sup>420</sup> Na obranu „práva přirozeného, lidského a božského“ schvaluje Las Casas „spravedlivou válku“ domorodců proti dobyvatelům, čímž všem lidem bez rozdílu barvy pleti či vyznání přiznává přirozená a nedotknutelná práva. *„Tímto krédem se nám Las Casas jeví jako jeden*

<sup>417</sup> Za svůj život vykonal mnohokrát cestu mezi Španělskem a Novým světem a to vše ve snaze podat španělskému králi pravdivé informace o stavu věcí ohledně nakládání s domorodci na americkém kontinentu. Tato jeho snaha přinesla ovoce ve formě zákonů upravující poměry mezi „Indijci“ a conquistadory, ovšem reálné naplnění jeho snah bylo brzděno odporem conquistadorů a všech osob profitujících z bohatství Nového světa. Král byl nucen zákony odvolat, ale ani tak se Las Casas nevzdával a ve valladolidské disputaci rozdrtil svého protivníka hájícího válku proti „Indijcům“.

Srovnej s GEL, F. Kniha, doba muž. In LAS CASAS DE, B. *O Zemi Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. str. 175–234.

<sup>418</sup> GEL, F. Kniha, doba muž. In LAS CASAS DE, B. *O Zemi Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. str. 206.

<sup>419</sup> Tamtéž, str. 207.

<sup>420</sup> LAS CASAS DE, B. *O Zemi Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. str. 121.

*z prvních bojovníků za lidská práva.*<sup>421</sup> Zároveň je však nutno říct, že Las Casas nemá vůbec pochyby o tom, že kolonizace zemí je právem Koruny španělské. Jde mu jen o způsob, jakým se děje. Jako dobrý kněz má také starost nejen o pozemský život domorodců, ale zejména o jejich nesmrtelné duše: „*Španělé neměli žádnou starost o obrácení těchto lidí, jako by zároveň s jejich těly umíraly i jejich duše rozumu schopné a rozumem nadané a jako by po jejich smrti nebylo žádné nesmrtelnosti, slávy či zatracení.*“<sup>422</sup>

Las Casas svým bojem hájí renesanční ideály svobody, snášenlivosti a práva na lidské štěstí, ve světě conquistadorů, „světě silnějšího“, je však pro svobodu a štěstí druhých málo místa. Boj Las Casase je tedy i přes své upřímné a jisté ovoce nesoucí úsilí bojem velmi nerovným. Renesanční ideály se tak symbolicky střetávají s realitou, což nutně vede ke zklamání a zároveň zpochybnění smysluplnosti lidského snažení. Možná to není případ osobně Las Casase, který bojoval až do poslední chvíle, přesto i on přenechává poslední slovo nikoli světské (avšak pomalé, nedůsledné a leckdy nespravedlivé), ale božské instanci: „*Proto, nechť je býti rozvláčný, o všem pomlčím, až nadejde doba, když v den Posledního soudu Bůh vezme pomstu ze zločinů tak hrozných, které od špatných křesťanů spáchány byly, a všechny věci otevřenější a jasnější budou.*“<sup>423</sup>

#### **4.2. Oldřich Prefát z Vlkanova: Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny, to jest krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božimu hrobu**

Významnou českou osobností, která nám zanechala zprávu o své cestě do Svaté země, je Oldřich Prefát z Vlkanova. Na cestu se vydal roku 1546 a jeho cestopis „...je jako celek krásným dokumentem českého kulturního snažení v době renesanční.“<sup>424</sup> Samotné dílo bylo vydáno až roku 1563.

Prefát byl pravým mužem renesanční epochy, vzdělaný a všestranně, či převážně exaktně orientovaný, se zájmem v důmyslných měřicích přístrojích a

<sup>421</sup> TODOROV, T. Cestovatelé a domorodci. In *Renesanční člověk a jeho svět*. str. 261.

<sup>422</sup> LAS CASAS DE, B. *O Zemí Indijských pustošení a vylidňování práva nejstručnější*. str. 117.

<sup>423</sup> Tamtéž, str. 77.

<sup>424</sup> DOSTÁL, J. Doslov k *Cesty do Svaté země: Ze starých českých cestopisů*. Praha: ELK, 1948. str. 247.

astronomických pomůckách.<sup>425</sup> Byl to „...hvězdář a matematik, zkušený poutník po světě, sebevědomý člen měšťanské třídy“<sup>426</sup> věřící v jedinečnou lidskou povahu více než v ušlechtilost danou rodem. Lidé „*docházejí poctivosti a slávy svého pravého urození, ctnosti, svým ctným, chvalitebným a šlechetným chováním...*“<sup>427</sup> Dle Prefáta nikoli urozenost, ale hlavně ctnostné chování činí člověka úctyhodným a slavným, čímž kritizuje současnou „rozením toliko urozenou“ mládež, která si osobuje úctu svých předků a sama se chová neušlechtilé. Jí pak patří jeho již obvyklá humanistická výtka: „...*kdož by chtěl od lidí ctěn a vážen býti, že i on sám má prvé ctně a šlechetně živ býti a lidí sobě také uměti váziti...*“<sup>428</sup>

Co autora motivovalo k tak daleké a také velice nebezpečné cestě? Takové důvody mohly být značně různorodé. Převažující motivací jistě bylo to, co sám ve své předmluvě zdůrazňuje jako obecnou potřebu pro každého šlechetného a urozeného člověka: poznat cizí mravy. Toto považuje dokonce za základní výbavu urozeného muže, hned vedle vzdělání: „...*to dvě na lidi urozené a šlechetné předně náleží: jedno, aby uměním svobodným vtipy své přirozené zvoštěiti hleděli, a druhé, aby mezi rozličné národy se prošli pro spatření obyčejův a mravův lidí v cizích krajinách obyvajících.*“<sup>429</sup> Přínosem cestování je pak třibení vlastních mravů a způsobů chování: „...*a tak nejsauce domaválení aby potom uměli k lidem se chovati...*“<sup>430</sup> V tomto se již v Prefátově době cestování považuje za nezbytnou zkušenost „kavalíra“.

Ve výběru cíle cesty nepochybně sehrála roli Prefátova náboženská víra spojená s touhou poznat místa, o kterých dosud jen četl. Touha po vlastní zkušenosti z míst, která byla kolébkou křesťanství, vedla do těchto míst mnoho cestovatelů. Renesanční věřící se tímto způsobem již jen nepřibližoval symbolicky Bohu, ale cítil potřebu očitého svědectví „dějinných reálií“ příběhů a poselství, na kterých stála jeho náboženská víra, a které mu byly dosud jen zprostředkovávány Biblií. „...*Aby o čemž jest prvé doma v Zákoně Páně, a v hystorích čítal, to sám očitě*

<sup>425</sup> Srovnej s TICHÁ Z. Medailonky o autorech a dílech. In *Jak starí Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*. str. 310.

<sup>426</sup> DOSTÁL, J. Doslov k *Cesty do Svaté země: Ze starých českých cestopisů*. str. 246.

<sup>427</sup> PREFÁT Z VLKANOVA, O. *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny, to jest krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu, kteraužto cestu s pomocí Pána Boha všemohúcího šťastně vykonal Voldřich Prefát z Vlkanova léta Páně MDXXXXVI*. Praha: Vesmír, 1947. str. 5.

<sup>428</sup> Tamtéž, str. 6.

<sup>429</sup> Tamtéž, str. 6.

<sup>430</sup> Tamtéž, str. 6.



spatřil a místa svatá pobožně ohledal a tudy Písmům svatým a hystorím gruntovněji vyrozuměti mohl.“<sup>431</sup>

Autor ve své předmluvě zdůrazňuje, že neměl v úmyslu zápisky ze svého cestování vydat, nýbrž je pořizoval pro vlastní potřeby, za účelem své potěchy. Na nátlak řady přátel<sup>432</sup> se nakonec uvolil své dílo nechat vydat, a jak sám říká, když odůvodňuje toto své rozhodnutí, činí tak zejména pro poučení, užitek, ale i pobavení druhých: „...pro poctivost národu našeho českého a pro ty, kteříž o takových věcech rádi čítají a o nich nějakou známost míti žádají...“<sup>433</sup>

Prefát příkládá velkou váhu vlastní zkušenosti. Proto také říká, že ačkoli je jeho snahou zprostředkovat zážitky čtenáři, přesto je autentická zkušenost nenahraditelná: „...což oči vidí, to hlauběji srdce proráží nežli což se donáší skrze usta jiných.“<sup>434</sup> Garantuje, že všechno, o čem mluví, skutečně i zažil: „...není ode mne nic smyšleno, ale to, což jsem sám očima svýma spatřil, při čem jsem sám osobně byl a co jsem ohledal, to jsem také všecko, jak samo o sobě jest, v sprostnosti a v upřímnosti sepsal...“<sup>435</sup> Pokud jde o garanci autentičnosti, tu poskytoval ve svém vyfabulovaném spisu i Mandeville. U Prefáta je však opravdu maximalizována snaha o přesnost a exaktnost jeho popisů a člověku se tak dostane každého detailu z míst, kudy Prefát cestoval. „Proti Hasištejnskému i dalším cestopiscům do této oblasti je zde výrazný rozdíl, spočívající v Prefátově zájmu o přesně zjištěná a ověřitelná fakta.“<sup>436</sup> Prefát nám zanechává detailní popisy včetně nejrůznějších měření, např. Kristovy jesličky popisuje výmluvně jako: „...věc co nějaké koryto, z skály holé samorostlé vytesané, zdýlý 5 pídí mých, zšíří 3, zhlaubí na puolnoční stranu 2 pídí, na západní pak, též i na polední stranu jest zhlaubí půl druhé pídí...“<sup>437</sup> Neocenitelnou dokumentární hodnotu má také jeho popis lodi v kapitole s všeříkajícím názvem *O spu sobu a velikosti navi neb lodi i o tom, co v ní bylo*. Pokud se Prefát zaštituje tím, co říkal někdo jiný, a o čem se sám nemohl přesvědčit, vždy na to čtenáře upozorní: „...to jest-li tak, já nevím, než jak jsem od

<sup>431</sup> PREFÁT Z VLKANOVA, O. *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestyny, to jest krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu*. str. 7.

<sup>432</sup> Jeden z dokladů toho, jak byly podobné cestopisy v českém prostředí vyhledávané a žádané.

<sup>433</sup> PREFÁT Z VLKANOVA, O. *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestyny, to jest krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu*. str. 11.

<sup>434</sup> Tamtéž, str. 11.

<sup>435</sup> Tamtéž, str. 10.

<sup>436</sup> PETRŮ, E. *Vzrušující skutečnost: Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. str. 70.

<sup>437</sup> PREFÁT Z VLKANOVA, O. *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestyny, to jest krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu*. str. 148.

*gardyana slyšel, tak o tom piši.*<sup>438</sup> Racionální poznání a vlastní zkušenost je pro Prefáta jediné kritérium a žádná autorita, kromě Bible, před jeho zkoumáním neobstojí. Přirozeně se před svou cestou seznámil a vyzbrojil znalostmi, které zanechali ti, co již putovali do těchto končin před ním. Ani tyto své předchůdce Prefát neváhá opravovat, pokud se jeho vlastní zkušenost liší. Na základě svých znalostí podpořených zkušenostmi vyvrací i různé mýty, jako např. o stínu, který žádná věc v Jeruzalémě v poledne nevrhá: „...jsau to všechno rozprávky od lidí hlaupých pošlé, kteří tomu nerozuměli a astronomí neuměli...“<sup>439</sup> Prefát je typem racionálního člověka, který se řídí rozumem a vědou, nikoli pověrami nebo nedůvěryhodnými (nejlépe snad žádnými) autoritami.

Prefátovo dílo je zajímavé nejen z hlediska až úzkostlivého dbání o autentičnost všech sdělení, dobovému cestopisnému „usu“ se vymyká i v jiném ohledu. U Prefáta zcela chybí rovina cestopisu ve smyslu osobních zážitků nebo i přepisu zajímavých příběhů vážících se k navštíveným místům.<sup>440</sup> Také toto můžeme nepochybně přičíst na vrub jeho zostřenému smyslu pro ověřitelnost dat. Avšak i přes dokumentární charakter cestopisu Prefát neztrácí zřetel ke čtenáři a pro lepší představivost neváhá používat přirovnání čtenáři blízká. Často užívá míst a budov pražských, aby jimi přiblížil čtenáři to, co má na mysli: „*Ale aby i tomu se mohlo lépe vyrozumět, dám toho příklad zde u nás v Praze. Kde jest to dláždění, kterým chodí k Strahovu, item kde leží stupně, po kterých se na zámek pražský chodí, a díl Malé Strany, co jí s vrchu dolů leží, tu rozuměj, jako by s toho vrchu doluo leželo město Jeruzalém. Item, kde klášter Strahov jest, tu jako by byl klášter Hory Syon jeruzalémský.*“<sup>441</sup> Leží mu tedy na srdci, aby čtenář porozuměl jeho popisům, mohl se v nich lépe orientovat, a tak z nich měl větší užitek.

Jsou však i dobrodružné pasáže, ve kterých autor projevuje cit pro umělecké líčení dramatických událostí nebo vlastních pocitů. To se projevuje zejména v pasážích o přepadení Turky na moři nebo v líčení zážitku mořské bouře. Přestože se tu ocitá Prefát v situaci, kde má blízko ke smrti, neztrácí smysl pro detail a obšírně vypisuje bitvu s Turky, ve které posádka lodi ztratila patnáct mužů.

<sup>438</sup> PREFÁT Z VLKANOVA, O. *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny, to jest krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu.* str. 180.

<sup>439</sup> Tamtéž, str. 248.

<sup>440</sup> Srovnej s PETRŮ, E. *Vzrušující skutečnost: Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře.* str. 70.

<sup>441</sup> PREFÁT Z VLKANOVA, O. *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny, to jest krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu.* str. 192.

Nejjímavější jsou však autorovy prožitky bouře, jimž věnuje kapitolu nazvanou *O bouři mořské veliké, která se při ní od počátku až do konce děje*. Překvapivě umělecký až básnický je jeho popis moře při začínající bouři, kdy vlny „...co nějaké hory neb vrchy se nahoru k nebi vyzdvihávají a jedna vlna se s druhou potýkajíc, zhuoru vysoko stříká a kropí a jedna přes druhou se přelívá a z toho velmi veliký a hrozný zvuk, přelívání, šplechot a jakot po všem moři vyvstává a hejbá.“<sup>442</sup> Velmi sugestivní jsou i autorovy prožitky hrůzy. Zde, na moři vprostřed bouře, Prefát prožívá pocit marnosti všech lidských schopností a snah a jako posledního pevného bodu se chytá své víry v Boha: „...tehďáž neprospívá a nestačí žádná maudrost, žádná síla, žádná opatrnost, žádný vtíp, žádná umění ani jaká chytrost a vymyšlená věc lidská,... všechno to tehďáž neužitečné jest a člověka opustí, než sama toliko jediná víra a naděje ku Pánu Bohu svrchovanému a věčnému při něm zuostává.“<sup>443</sup>

V Prefátově cestopisu jsou zachyceny zážitky muže, který věří přesnému poznání. Je zřejmé, že Prefát je stále v procesu zkoumání, „...jeho renesanční zvědavý duch, duch vědce, nemá pokoj vlastně nikdy...“<sup>444</sup>, a neustále se snaží o vědecké zachycení a racionální vysvětlení všeho, s čím se na cestě setkává. Na cestu se vydává vyzbrojen poznatky svých předchůdců, ale nejvíce spoléhá na vlastní zkušenosti. Prefát je příliš zaměstnán viditelným světem a novými poznatky, než by strnul zaujat procítěním Boží přítomnosti na svatých místech. To by zcela jistě učinil středověký člověk. Prefát ale patří k těm, kteří „...kontrolují údaje jim uvedené v literatuře, jež jest jim známa, spíše vlastními poznatky, než aby meditovali nad místy tragedie Spasitelovy.“<sup>445</sup> I u Prefáta se samozřejmě, stejně jako u všech českých autorů, setkáváme s hluboce zakořeněnou vírou v Boha. Tato víra však nikterak nezkrusuje bystrý a samostatný autorův úsudek neváhající vyvrátit pověry a fantastické jevy, pro které nenalézá racionálního základu. Prefát je již synem nové doby, „...jež zdůrazňuje pozitivně přesné poznání a jež rozlišuje skutečnost od legendárního zabarvení.“<sup>446</sup>

<sup>442</sup> PREFÁT Z VLKANOVA, O. *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny, to jest krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu*. str. 325.

<sup>443</sup> Tamtéž, str. 328.

<sup>444</sup> TICHÁ Z. Úvod k *Jak staří Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*. str. 23.

<sup>445</sup> DOSTÁL, J. Doslov k *Cesty do Svaté země: Ze starých českých cestopisů*. str. 246.

<sup>446</sup> Tamtéž, str. 247.

## Závěr

Cílem práce bylo najít a popsat pomocí prostudovaných děl proměňující se obraz člověka a jeho etického ideálu tak, jak ho prezentují autoři těchto děl od první poloviny 14. století až do druhé poloviny 16. století v Itálii a západní Evropě a také na českém území. Je potřeba si uvědomit, že není možné jednoznačně určit, kde končí středověk a jeho pojetí člověka a kde se již zcela prosazují vlivy renesanční, vzhledem k tomu, že mezi těmito dvěma dějinnými epochami neexistuje žádný zřetelný mezník. Vlivy těchto dvou epoch se mnohdy střetávají a vytvářejí tak často smíšený obraz, ve kterém se více či méně prolínají prvky obojího. Právě tyto prvky lze však vyzvednout a ukázat na nich, jakými změnami ideál člověka prochází a také co tyto změny pro člověka znamenají.

Při koncipování práce a studiu jednotlivých děl bylo použito schéma, dle kterého byla tato díla zpracovávána ve skupinách podle svého zaměření. V tomto závěru však bylo přihlédnuto spíše k obsahovým souvislostem a návaznostem děl, a proto jsou dosažené závěry prezentovány v takovém pořadí, aby mohl být nejlépe zachycen hledaný vývoj a proměny etického ideálu člověka.

Středověký svět je jasně strukturovaný, každé jsoučno včetně člověka v něm má vymezené místo a hodnotu. Člověk ani v rámci společnosti nemůže opouštět místo, které pro něj Bůh určil. Poslušnost a pokora je jeho hlavní ctností, cílem pak posmrtné završení života ve věčné blízkosti Bohu po smrti. Tomuto cíli je věnován a podřízen celý život člověka, který je tak prodchnut především silným vztahem k Bohu a k církvi jako jeho prostředníku. Snaha člověka o posmrtné spasení je provázena jeho odklonem od světa a pozemských věcí jako záležitostí odvádějících člověka od jeho úkolu. Člověk ve smyslu individua v podstatě neexistuje, nebo alespoň „není vidět“. Ve společnosti mu přináleží určitá role, kterou naplňuje, a za jejíž maskou je schován jakýkoli projev člověka jako jedince. Uvolnit a zviditelnit tuto lidskou jedinečnost je pak úkolem nadcházející epochy – renesance.

S novou koncepcí člověka jako účastníka dvou světů přichází Dante Alighieri, muž, který tuto novou epochu předznamenává. Ve středověkém hierarchizovaném světě staví Dante člověka do jeho středu na pomezí mezi pomíjivé a nepomíjivé, a určuje mu tak rovnocenný podíl na obou těchto složkách. Na tomto principu pak také staví svou obhajobu nezávislosti světské moci

vymaňující se ze stínu moci duchovní a získávající vlastní neodvozenou hodnotu. Obě moci, které jsou odvozeny přímo od Boha, člověka na jeho cestě usměřňují, každá ale za jiným účelem. Člověk tak směřuje zároveň ke dvěma cílům. Jedním z nich je naplnění ideálu pozemské dokonalosti prostřednictvím ctnosti, ke které ho vedou poučky filosofie, a značná úloha je zde přisouzena i svobodné lidské vůli a rozumu. Toto je nový prvek, kterým Dante staví pozemský život do souladu se směřováním k věčné, posmrtné blaženosti, která je potom druhým cílem lidské snahy, nyní už však nikoli nadřazeným. Dantův člověk chce dosáhnout pozemského naplnění a ve jménu tohoto snažení se již neodvrací od světa tak, jak to činí tradiční středověké smýšlení. Člověk je Božím obrazem a má být tudíž i tvůrčím, jednajícím činitelem. Ideální člověk si hledí vlastní spásy, zároveň však neopomíjí ani pozemské záležitosti, a to nejen ku svému prospěchu, ale i ku prospěchu celé společnosti.

V této načrtnuté cestě potom pokračuje i Francesco Petrarca. Ten zároveň dodává člověku niterný rozměr, odhaluje jeho vnitřní boje a na scénu tak uvádí lidské individuum s jeho jedinečnými prožitky. V Petrarkovi se sváří jeho křesťanské cítění s touhou po životě. Tuto touhu po naplnění lidských tužeb po štěstí, slávě a lásce stále ještě pronásledují „výčitky svědomí“ v podobě konečnosti člověka a hrozícího věčného zatracení, nezavrhně-li své světské starosti. Petrarkovo „křesťanské svědomí“ ho varuje před přílišným spoléháním na vlastní schopnosti a před přisuzováním velké váhy pomíjivým lidským vlastnostem, jakými jsou inteligence, krása, výmluvnost atd. Zároveň volá na pomoc „pevnost rozumu“, ve které je člověk jedině bezpečný před náporu svých tužeb a vášní. Petrarca však tento boj dovádí až k ospravedlnění pozemských záležitostí, které jsou člověku tak nějak blízké a patří k jeho přirozenosti. Neznamená to ovšem žádné hovění lidské žádostivosti, naopak, čerstvě zrozený renesanční člověk ctí principy uměřenosti tak, jako je ctíla i antika, velký vzor celé renesance, ač vzor bezděčně přetvářený a interpretovaný. Ideálem je rozumná míra uspokojení přirozených lidských potřeb. Nijak není ani snižována hodnota Boha, Petrarkova víra je upřímná a neotřesitelná a jeho pozemské snahy nijak neznevažují touhu po dosažení posmrtného věčného života.

V tuto chvíli je čas podívat se na situaci v Čechách. Díky specifickému vývoji, zejména společenskému revolučnímu „vichru“ v podobě husitství a s ním souvisejícím znásobeným náboženským cítěním, tu byl kulturní vývoj dočasně

okleštěn a značně opožděn. Proto zde „dilema“ mezi idejemi humanismu a křesťanskou vírou řeší Bohuslav Hasištejnský přibližně o století a půl později než Petrarca a s opačným výsledkem – jeho konečným postojem je odmítnutí „slabosti“ pro pohanskou antiku. V pochmurném lidském životě není místa pro štěstí, lidské snahy jsou nicotné a marné, s čímž souvisí i důraz, který Bohuslav klade na posmrtný život. Ten je teprve naplněním života a k němu má člověk celý život směřovat, neboť život je jen prostředkem k dosažení štěstí po smrti.

České prostředí je spíše než světskými zájmy stále vázáno náboženskou vírou, aktivní způsob života je zatlačen ideálem života kontemplativního určeného výlučným vztahem k Bohu. Do českého prostředí tedy humanismus proniká, byť se zpožděním. Zatím zde však zakořeňuje jen povrchně a jeho hodnoty spočívají především v obdivu k antickým autorům a jejich literárnímu stylu, vybroušené latině.

Současník Bohuslava, Pico della Mirandola, mezitím v plodné italské Florencii otevírá zcela nový pohled na lidskou svobodu. Člověk je dle Pika bytost, jejíž největší důstojnost spočívá v rysu, jímž se odlišuje od všech ostatních jsoucen: ve světě pevné struktury má člověk výjimečnou možnost zvolit si kdekoli v této struktuře své vlastní postavení. Pikův svět je tedy hierarchicky uspořádaný, člověk je však z této hierarchie vyňat a je postaven mimo ni – záleží pak jen na něm, čeho chce dosáhnout, čím se chce stát. Měl by však usilovat o dokonalé naplnění svých možností, které jsou v podstatě neomezené. Každý je svými individuálními dispozicemi a v závislosti na vlastním rozhodnutí schopen uskutečňovat svou cestu k Bohu. Tuto myšlenku putování k Bohu shledává Pico být jednotící ideou, která je dle něj společná všem dosavadním myšlenkovým proudům. Člověk je schopen sám sebe přetvářet a vymaňuje se tak nejen z předurčených schémat, ale i z nadvlády autorit, a to dle vůle Boha, kterým byl právě takto velkomyslně obdařen – darem neomezené individuality.

Z Pikova pojetí člověka jasně vystupuje důraz na jedinečnost a svobodu člověka, jeho neomezené schopnosti a nutnost jejich využití, tvárnou lidskou přirozenost a činnou povahu člověka, ale i odpovědnost, toleranci a snášenlivost vůči druhým. Nejvyšším cílem však stále zůstává směřování k Bohu, kde Pico zabíhá svým pojetím až k mystickému spojení s Bohem. Důraz klade i na morální a kontemplativní filosofii, která teprve zkrocením vášní, probuzením rozumu a



uklidněním duše otvírá oči člověka pro pochopení všeho ostatního – i pro správné užívání pozemského života, které však není v jeho pojetí hlavním úmyslem.

Přeneseme-li se opět do Čech do první čtvrtiny 16. století, v pojednání Řehoře Hrubého z Jelení o válce a vojevůdcích nalezneme doklad stoupajícího zřetelu k praktické stránce života. Toto dílo je již psáno česky a signalizuje vzrůstající vlastenectví v zemi, která se pozvolna vyrovnávala s překotnými událostmi předchozího století. Řehoř řeší dilema války, která se chystá mezi dvěma rivaly – městy a šlechtou. Z křesťanského hlediska ji odsuzuje a odhaluje tak další vnitřní svár: jak se vyrovnat s vnitřním přesvědčením, když se realita neshoduje s naší představou o ideálním stavu?

Řehořova křesťanská víra a ideály míru a trpělivosti nakonec ustupují řešení, které si vynucuje skutečný svět. Protože je však Boží záštita pro něho velmi důležitá, pevně věří v to, že Bůh si přeje pomoci tomu, kdo je v právu. Máme zde tedy ideál snažícího se aktivního člověka, člověka angažujícího se v ryze světských záležitostech, a to dokonce ve směru neslučujícím se s jeho náboženským přesvědčením. Ačkoli se Řehoř zaštiťuje Boží vůlí, tato záštita je ve skutečnosti spíše věcí rozumové úvahy než čistého přesvědčení, neboť si zde Řehoř výklad Boží vůle, třebaže bezděky, poněkud přizpůsobuje vlastním potřebám. Nedokáže však jen přihlížet, pokud si realita žádá čin, a tak pro něj nakonec nachází ospravedlnění.

Řehořův florentský současník, který své stěžejní dílo tvoří v tom samém roce a také ve své mateřštině, už necítí potřebu své přesvědčení halit do závoje křesťanské víry. Machiavelli ve svém *Vladaři* zdůrazňuje nutnost podříditi lidské chování okolnostem, přičemž mu měřítkem nejsou pravidla morálky, nýbrž míra užitečnosti takového jednání. Odmítá jakýkoli hovor o ideálních vlastnostech jako neúčelný. Ideálem je pro něho člověk, který umí dobře využít svých možností a dosáhne kýženého výsledku, a není přímo nutné, aby vždy dodržoval „pravidla hry“, protože ze záludnosti lidských povah vyplývá, že tato pravidla nedodržují ani jeho protivníci. Machiavelliho člověk musí oplývat „virtú“, jakousi energií a životaschopností, a současně i prozíravostí, která mu pomáhá překonávat nástrahy osudu. Ten je totiž to jediné, co se staví do cesty jinak svobodné lidské vůli.

Machiavelliho přesvědčení vychází pouze z praxe a vyjadřuje úsilí o prosazení lidských zájmů využitím všech dostupných prostředků. Machiavelliho vladař však naplňuje nejen své potřeby, ale především slouží svému státu, neboť

upevněním své moci buduje i pevné základy vlády. Zároveň toto někdy nemorální jednání, které Machiavelli doporučuje, bývá vždy odůvodněno jiným, a to vyšším cílem, což vlastně představuje jakési „menší zlo“. Machiavelliho zdůrazňování priority úspěchu jednání je odrazem touhy získat pro zuboženou Itálii panovníka, který by ji opravdu dokázal sjednotit. Tímto cílem by měl být panovník veden. Neúspěšný byt' ctnostný vladař nenaplní své poslání, a tudíž je pro svou zemi bezcenný. Tato měřítko tedy musíme chápat v mezích politiky, pro kterou Machiavelli svá pravidla nastavuje – jeho adresátem je přece vladař a pro toho je nejdůležitější splnit své povinnosti vůči státu. Přesto však svědčí toto zrelativizování hodnot, které byly v předchozím období jednoznačně dané a neporušitelné, o změněném pohledu na svět. Zejména naprosté vynechání náboženství z formování této „nové morálky“ nasvědčuje tomu, jakého významu a nezávislosti na Bohu nabývají pro člověka tyto dříve opomíjené světské záležitosti. „Nový člověk“ bere svůj život pevně do svých rukou a chce ho naplnit podle možností, které mu skýtá svět skutečný, nikoli ideální.

Nový vztah k realitě se projevuje i v cestopisném díle Oldřicha Prefáta z Vlkanova. Obecně témata politická a cestopisná, jakožto témata převážně světská a praktická, signalizují příklon k poznávání a zkoumání světa a jeho zákonitostí. Jde o téma aktuální, téma, které člověk může zakoušet svými smysly více než zkoumání věcí „nebeských“ či „nadrozumových“. Prefát je muž, který již věří jen vlastní zkušenosti a snaží se racionálně uchopit vše, s čím se setkává. V jeho světě není místa pro fantastické jevy nebo pověry, vše je podrobno zkoumavému pohledu tohoto renesančního vědce a nahrazováno potvrzenými fakty. Samozřejmě i u Prefáta, stejně jako u jeho českých současníků, nelze přehlédnout neotřesitelnost jeho víry v Boha. Ta však není nijak v rozporu s jeho rozumem a zaujetím pro realitu, ačkoli na ni díky pozornosti věnované vnějšímu světu nezbyvá možná již tolik prostoru.

Docházíme do bodu, kdy se renesanční nadšení láme. Člověk relativizováním hodnot a tím, že hledá oporu čím dál více ve svém poznání a zkušenosti, ve svém prožívání, poznenáhla začíná ztrácet pevnou půdu pod nohama. Vyjádřením takových postojů je Michel de Montaigne. Poté co rezignoval na veřejný život, uchýlil se nejen do ústraní svého zámku, ale také do ústraní sebe samého. V jeho osobě se tak dokonává to, co otevřel již Petrarca – pohled do lidského nitra. V tuto chvíli však už vnější autority včetně společnosti a náboženství

hrají pramalou roli, tu rozhodující totiž hraje mínění člověka o sobě samém, jeho vlastní pohled na svět.

U Montaigne a Machiavelliho je z našeho výběru myslitelů nejvíce patrné, jak se mění vztah k Bohu. Samozřejmě, že ani renesanční člověk neztrácí svou křesťanskou víru, příznačné však je, že se setkáváme se vztahem k Bohu na jiné rovině. U obou těchto myslitelů se Bůh vzdálil lidskému dění a nezasahuje do něj, člověk nemá dle Montaigna pro Boha větší důležitost nežli třeba blecha: „...*jako by jeho prozřetelnost působila jiným způsobem, rozhoduje-li o výsledku bitvy nebo o skoku blechy!*“<sup>447</sup> Svět podle Montaigna už není hierarchický, ale je světem přírodního řádu, jehož součásti mají všechny stejnou hodnotu. Člověk je tak navrácen přírodě a nachází v ní novou svobodu, zbavuje se břemene „vyvolenosti“ stejně jako „dohlížejícího zraku“ Stvořitele.

Renesanční člověk ze sebe setřásá břemena autorit. Mění se i jeho vztah k církvi, kterou se snaží vrátit k její původní apoštolské prostotě a čistotě a omezit i její vliv na světské záležitosti. Už Dante prosazuje myšlenky, jimiž upírá právo církvi na hromadění majetku, když ji v souladu se svou argumentací pro nezávislost světské moci nazývá „nezpůsobitou k přijímání časných darů“. Zaznívá zde i kritika církevních hodnostářů, kteří špatně chápou poslání církve.

Jinou autoritou, proti které se soudobý člověk často vzpouzí, je středověká scholastická filosofie a její dogmatismus. Renesanční člověk považuje za stěžejní myšlenky, které může vztáhnout k sobě a svému životu, kterým rozumí a které jdou k opravdovému jádru věci. Toto však mnohokrát nenachází v pŭtkách dialektiků a ani v poučkách oficiální univerzitní filosofie, které pro pocitovanou absenci jakéhokoli přínosu a vztahu ke svému žití nazývá „bezobsažnými“. Tento pocit vyjadřuje už „první humanista“ Petrarca, stejně jako „dovršitel renesance“ Montaigne. Obecně renesance tíhne k preferování praxe před teorií a činů před slovy.

Čím více prostoru získává člověk sám pro sebe, tím většího významu a moci nabývají pro něho jeho rozhodování a činy. Je jakýmsi „bohem sám sobě“ či „bohem na zemi“ nejen ve vztahu k sobě samému, ale i k okolnímu světu. Ruku v ruce s touto nezávislostí na autoritách, s tím, že se ztrácí pevný „středobod“ či „vyšší moc“, dochází však i k posunu hodnot a následně také k pozvolné ztrátě

---

<sup>447</sup> MONTAIGNE DE, M. *Eseje*, str. 186.

počátečního optimismu. Jako by byl člověk naráz poněkud bezradný v tom, jak se zhostit této vytoužené svobody. Je renesanční člověk jako Montaignem požadované suverénní individuum dostatečně silný a vyzrálý na to, aby sám na svých bedrech nesl tíhu a odpovědnost vlastního života?

Montaigne, uzavřen na svém zámku, přemýšlí o světě, ale hlavně přemýšlí sám o sobě. Dochází k poznání, že vše je třeba znovu zpochybnit, a zejména ty pravdy, které se jeví jako nejvíce nezpochybnitelné. Jediné, co má pro člověka smysl, je jeho přímé zakoušení života, vše ostatní lze odvrhnout jako nepřínosné teoretizování. Pro Montaigna je důležitá lidská přirozenost, která je jednotou duše i těla a patří k ní všechny lidské prožitky včetně rozkoší. Vše však musí být korigováno rozumem, a tak zde znovu hraje roli princip uměřenosti. Montaignův člověk se opírá o své vlastní svědomí, měřítkem si je on sám, nikoli autority vnucené zvnějšku, ačkoli přiznává i úlohu zvyku a společenských konvencí. Jeho jediným cílem je „dobře žít“ a být onou zmíněnou „suverénní osobností“, což znamená prožít život v souladu se svou přirozeností a umět svou morálku založit na neochvějných vnitřních morálních zásadách.

Posledním v řádce sledovaných autorů je Bartolomé Las Casas a jeho dílo zabývající se poměry mezi dobyvateli a domorodci v nově objevené Americe. Život tohoto autora symbolizuje renesanční nadšení, s jakým on sám bojoval ve jménu ideálů lidské rovnosti, tolerance a nezpochybnitelného práva na štěstí všech lidí. Las Casas je duchovní, tedy hluboce věřící člověk a jeho víra v dobrou lidskou přirozenost je potvrzována obrazem laskavých a neřestem vzdálených domorodců. Ti jsou tak v jeho očích nadřazeni španělským dobyvatelům, kteří v zaslepenosti touhy po bohatství popřeli Boha a vraždí tato neposkvrněná božská stvoření. I Bůh, který stvořil člověka dobrého, nyní pláče nad jeho zkázou a současně hrozí těm, kdo se od něho odvrátili. Las Casas je vzorem čím dál vzácnějšího renesančního hrdiny, bojovníka, který neutuchá ve své snaze „napravit svět“. Lidské bytosti neposuzuje ani podle postavení, dokonce ani podle vyznání, ale všem přiznává stejná práva – práva na pokojný a šťastný život, právo na svobodu a rovnost tak, jak i před Bohem jsou si všichni rovni.

Jeho snaha však nutně nakonec naráží na úskalí reality, která nepřeje ideálním (či idealistickým) představám. Renesance marně bojuje s omezeností lidských sil a těžko se vyrovnává se skrovnými výsledky lidského snažení. Renesanční optimismus, víra v lidský rozum, poznání a zkušenost, vede ve svém

důsledku jen k uvědomění, jak málo člověk rozumí světu a svému místu v něm. I ideály šťastného života v míru berou za své ve válečných konfliktech nebo střetem s nevyzpytatelností lidských povah.

Je to však již soumrak renesančních snah obecně. Nadchází doba únavy a skepse, neboť heroické vzepětí lidského ducha dosáhlo svého maxima, nikoli však kýžených výsledků. Marné úsilí, ústící buď do účelovosti, nebo vedoucí jen k opakovaným zklamáním, láme víru ve schopnosti člověka a nutí ho k hledání pevnějších základů, než je jeho rozum a vlastní zkušenost. Otvírá se tím cesta k další, nové epoše.

## Použitá literatura

- ALIGHIERI, D. *O jediné vládě*. Překl. B. Ryba. 1. vyd. Praha: Melantrich, 1942.
- BLAŽKOVÁ, M. *Dějiny etických teorií I: od antiky po konec 18. století*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, 2004. ISBN 80-7290-164-8.
- BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*. Překl. J. Kropáček. 1. vyd. Praha: Mladá Fronta, 1996. ISBN 80-204-0589-5.
- Cesty do Svaté země: Ze starých českých cestopisů*. Ed. J. Dostál. 1. vyd. Praha: ELK, 1948.
- ČORNEJ, P. aj. *Dějiny evropské civilizace I*. 2. vyd. Praha: Paseka, 1997. ISBN 80-7185-099-3.
- DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Překl. M. Pokorný. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-026-2.
- GARIN, E., aj. *Renesanční člověk a jeho svět*. Red. F. Outrata. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-653-0.
- GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. Překl. O. Vochoč. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1987.
- Jak staří Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.-17. století*. Ed. Z. Tichá. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1986.
- KRISTELLER P. O. *Osm filosofů italské renesance*. Překl. T. Nejeschleba. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-832-7.
- LAS CASAS DE, B. *O Zemi Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. Překl. F. Gel. 1. vyd. Praha: Lidová demokracie, 1954.
- LE GOFF, J., aj. *Středověký člověk a jeho svět*. Red. V. Hesounová. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-274-8.
- MACHIAVELLI, N. *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Překl. J. Hajný. 1. vyd. Praha: Argo, 2001. ISBN 80-7203-391-3.
- MINÁRIK, J. *Renesanční a humanistická literatura: světová, česká a slovenská*. 1. vyd. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladatelstvo, 1985.



- MONTAIGNE DE, M. *Eseje*. Překl. V. Černý. 1. vyd. Praha: Odeon, 1966.
- NODL, M., ŠMAHEL, F., aj. *Člověk českého středověku*. 1. vyd. Praha: Argo, 2002. ISBN 80-7203-448-0.
- PÁNEK J. Čeští cestovatelé v renesanční Evropě. *Český časopis historický*. 1990, roč. 88, sv. 5. str. 661 – 681.
- PÁNEK, J., POLÍVKA, M., REJCHRTOVÁ, N., aj. *Husitství – renesance – reformace: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav, 1994. Část 3. ISBN 80-85268-33-7.
- PETRARCA, F. *Mé tajemství: O tajném střetu mých myšlenek*. Překl. R. Psík. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-115-3.
- PETRŮ, E. *Vzrušující skutečnost: Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*. 1. vyd. Ostrava: Profil, 1984.
- PICO, G. *O důstojnosti člověka*. Překl. D. Sanetrník. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-164-1.
- PLATÓN. *Faidón*. Překl. F. Novotný. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-36-0.
- Poselství ducha: Latinská próza českých humanistů*. Ed. D. Martínková. 1. vyd. Praha: Odeon, 1975.
- PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*. 1. vyd. Praha: Svobodné slovo, 1964.
- PREFÁT Z VLKANOVA, O. *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestyny, to jest krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu, kteraužto cestu s pomocí Pána Boha všemohúcího šťastně vykonal Voldřich Prefát z Vlkanova léta Páně MDXXXVI*. 1. vyd. Praha: Vesmír, 1947.
- ŠMAHEL, F. *Mezi středověkem a renesancí*. 1. vyd. Praha: Argo, 2002. ISBN 80-7203-426-X.
- TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté v Čechách za krále Vladislava II*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1894.
- VARCL, L. aj. *Antika a česká kultura*. 1. vyd. Praha: Academia, 1978.