

Nadčasové pedagogické aspekty v díle Johanna Valentina Andreaeho

Autor: Andrea Fleischerová

Abstract

Timeless pedagogical aspects in the work of Johann Valentin Andreae. – Paper discusses Andreae's thoughts, which significantly aheaded their time. Currently his work enjoys partial rehabilitation through the initiative of the German educators, who are looking for possible inspiration in contemporary teaching and learning. Generally, however his pedagogical ideas are not often discussed, so this article is at least one way of looking at his pedagogy. As regards of education, Andreae wanted to overcome the anthropopesimism, which instead of opening the human being in the world, puts just obstacles. His pedagogy appeals to the involvement of practicality in teaching and he can also be considered as a forerunner of inductive experimental teaching and the pedagogical method of the experiment – a mistake teaching.

Keywords: education, ethics, God, teaching

Klíčová slova: pedagogika, etika, Bůh, vyučování

„Alles was er schreibt, wird Fabel, Gespräch, sinnreiche Einkleidung; er sagt in ihnen Wahrheiten, die wir jezt uns kaum, nachdem wir ein Jahrhundert weiter gerückt sind, zu sagen getrauen; er sagt sie mit so viel Liebe und Redlichkeit als Kürze und Scharfsinn; so daß er in seinem streitenden, verketzernden Jahrhundert, wie eine Rose unter Dornen, noch jezt, neu und frisch dasteht, und in zartem Wohlgeruch blühet.“ (Herder 1793: 77) Herderova výstižná citlivost pro přirovnání Andreaeho k růži mezi trny, která napříč staletími láká svou delikátní vůní, svědčí o výtečnosti herrenberského spisovatele a teologa. Je totiž téměř nemožné přecíst Andreaeho dílo, aniž by člověk zůstal nezasažen jeho hloubkou a aktuálností, stejně jako údivem nad tím, jak málo se obecně ví především o jeho nadčasových pedagogických myšlenkách. Pro pochopení komplexnosti jeho myšlenek je důležitá rekapitulace jednotlivých životních etap, jakož i osudových událostí, které mají přímou souvislost s Andreaeho odkazem.

Johann Valentin Andreae, narozen 17. srpna 1586 v Herrenbergu, byl synem Johanna Andreaeho a vnukem významného württemberského kancléře Jakoba Andreae. Rodové příjmení Andreae je odvozeno od latinského genitivu jména Andreas a má původ již ve čtrnáctém století. První známky o rodu Andreae odkazují na původní znění příjmení Endris, neboť teprve praděd Jakob Endris obdržel roku 1554 od württemberského vévody erb s latinským přepisem Andreae. (Hermelink 1949: 132)

Andreaeho dětství bylo poznamenáno častými nemocemi a celkovou tělesnou slabostí, o to více se místo dětských her s vrstevníky věnoval výuce latiny a řečtiny, což jej inspirovalo k prostudování jeho oblíbeného Livia a Erasma. Po smrti otce se patnáctiletý Andreae přestěhoval s bratry a matkou do Tübingenu, kde nastoupil na tamější prestižní univerzitu.

Nejvíce jej ovlivnili profesori Burkhardt, Welling, Bucher, Besold a Mästlin, jenž učil i nesmrtelného Keplera. Často navštěvoval divadlo (Zwingers Theatrum), kde se mu dostávalo umění básnického a divadelního, především měl v oblibě díla Plautova.

Již během svých studijních let si oblíbil četbu a psaní do ranních hodin, což nesvědčilo ani jeho zraku, ani chatrnému zdraví, a přispělo to k problémům s nespavostí. Není jasné, zda nespavost byla pravým důvodem jeho pozdních návštěv všelijakých tajných studijních spolků, které měly v oblibě paraklesi hermetických tradic, ale jisté je, že již v sedmnáctém roce svého života začal sepsovat *Chymickou svatbu*, kde se vliv jeho tajných návštěv zřetelně odráží. Avšak jeho noční seance nezůstaly bez odezvy, roku 1607 je nucen opustit univerzitu a na nějakou dobu odložit dokončení studia teologie. V následujících měsících cestuje s přítelem Davidem Brentelem, jenž Andreaeho inspiruje k sepsání polemiky *Veritas religionis christianae per kompendium a Nobilitatis et Eruditionis duellum*.

Pro období Andreaeho mládí a rané dospělosti je typické určité schisma mezi svěťáckým patosem a následným obdobím duchovního retretu, což permissivně přiznává ve své autobiografii. (Andreae 1849: 66) Jeho duchovní nepokoj se většinou projevoval zvýšeným zájmem o duchovní exercicii. Skrze přímluvu Lukase Hafenrefferera se vrátil na tübingskou univerzitu, kde roku 1612 dokončil studium teologie. Jako akademik se poprvé setkal s nedostatky vzdělávacích metod a sepsal teoretické dílo věnující se zlepšení vzdělávací metodiky *Idea bonae institutionis sub fictitia Theodosii historia* (1612). Roku 1614 se stal diákonem ve Vaihingenu (1614–1620) a pokračoval v sebevzdělávání a studiu církevních otců a Lutherových spisů.

Ve Vaihingenu prožil několik šťastných let, oženil se s dcerou faráře Grünigera, založil rodinu a rozšířil své dosavadní spisy. Zabýval se výkladem Písma po vzoru Lutherově a snažil se o aplikaci vlastních pokusů hermeneutické metody výkladu Písma. V tomto období je asi nejintenzivněji znát jeho kritický postoj vůči metodě aristotelské scholastiky, jež byla do té doby nejrozšířenější vzdělávací metodou na univerzitách. Andreae se snažil poukázat na jejich zbytečné lpění na dogmatismu, formalismu a teologických disputacích popírajících samotný princip *lex parsimoniae*, jež neřeší ani společenské, natož vzdělávací problémy své doby. Snažil se znovu během svých přednášek akcentovat Melanchtonův *Locos theologicos*, který se po Lutherově smrti jaksi rozpadl v množství nesmiřitelných teologických a akademických polemik.

Jako možnou cestu z bezvýhodné situace formalistického vzdělávání na univerzitách spatřoval v důrazu na praktické vyznání víry, které nespočívá v disputačních sentencích o Kristu, ani rétorických či dialektických soutěžích o *dominus litis*, ale ve vyjádření vlastní zbožnosti. V tomto období vznikla i většina kritických spisů: *Vom Besten und Edelsten Beruff* (1615), *Herculis Christiani Luctae* (1615), *Theca gladii Spiritus* (1616), *Invitatio Fraternalitatis Christi ad sacri Amoris candidatos* (1617), *Turbo, sive moleste et frustra per cuncta divigans Ingenium* (1616), *Menippus sive Dialogorum Satyricorum* (1617), *Mythologia Christiana sive Virtutum et Vitiorem vitae humanae imaginum libri* (1618), *Geistliche Kurzweil* (1619), *Theophilus, sive de Christiana religione sanctius colenda, vita temperantius instituenda et literatura rationabilis docenda consilium* (1622).

V první polovině 17. století byl značným problémem vědecké metodologie rozpad studia historie, a to především z důvodu gratifikace stávajících poznatků, které nebyly kriticky

posuzovány z hlediska nových objevů (Galilei, Kepler...), nýbrž konzervovány do jakéhosi integrálního repertoria, které nové poznatky reduktantně vytěsňovalo z veřejného povědomí. Andreae po vzoru Paracelsa požadoval po akademických, aby zjednali nápravu věd historických a představili veřejnosti nové objevy a teorie. Sám uznával dialektiku jako vhodnou metodu, pakliže hledá čistou pravdu bez umělých výroků a póz, či hádavých sylogismů, které byly denním chlebem tehdejších univerzitních profesorů. (Hossbach 1819: 43)

Andreaeho kritika církve, školství, scholastiky a společenských poměrů vůbec (cum Scholasticarum opinionum et rixarum refluxu, tum mystarum contagio et papatus tyrannidem, Calvinianorum supercilium, Anabaptistarum hypocrisim) byla určující pro rehabilitaci raných myšlenek nastíněných již v první verzi *Chymické svatby* z roku 1605. (Eenkel 2013: 267)

Společně s díly *Fama Fraternitatis R. C.* (1614) a *Confessio Fraternitatis R. C.* (1615), tvoří *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz* (1616) rámeček tzv. rosenkruciánských spisů, ačkoliv by Andreae za takové označení jistě nebyl rád, dokonce se v návaznosti spisů na všelijaké spolky nazývaných jako rosenkruciánské od nich ve stáří distancoval. Podstatou problémového vztahu Andreaeho a rosenkruciánského mýtu, bylo nepochopení ideje fixe jednotlivých spisů. Pravdou jest, že Andreae byl věčným iniciátorem založení spolku věrných křesťanů, jenž měl sloužit k nápravě pohnuté doby, avšak postuloval nutnost rechristinizace veřejného i soukromého života a hloubkovou revizi akademického vědění a praxe učitelů, nikoliv však nenabádá k založení ezoterních spolků vzývajících všelijaké modly a odvracející se od Boha.

Za pomoci hermeticko-platónské symboliky nechtěl nastolit nový způsob vědění, ale poukázat na nedostatky oficiálního aristotelismu a scholastiky. Ačkoliv *Fama* zpravuje o dějinách řádu a pochování Christiana Rosenkreutze, není návodem pro zakládání tajných řádů, ale pouze Andreaovým zábavně a možná až pohádkově zpracovaným mýtem, který má opět apelativní funkci sloužící k podpoře dokončení reformace. *Confessio* je jakousi gradací *Famy* a můžeme na spis pohlížet jako na programový spis, který má být výzvou pro učence Evropy, aby se spojili a uskutečnili druhou reformaci skrze univerzální vědění. (Classen 2012: 102)

Andreae byl ovlivněn mystickou, kabalistickou a hermetickou tradicí, proto využíval různých druhů symbolik, ale pouze za účelem zaujetí čtenáře, kterého měl skrze čtivé vyprávění inspirovat k zamyšlení nad znepokojivým stavem vědění a varovat před znesvěcovateli křesťanské víry. (Andreae 1981: 11) Zakládající podstata bratrského řádu z *Confessio* je opět symbolickým vyjádřením smyslu života pravého křesťana hledajícího porozumění Písmu, zároveň i symbolický jazyk bratrstva je vyvozen z charakteru Bible, neboť bez intence porozumění biblické zprávě by se rozpadl jak jazyk, tak smysl řádu bratrstva. (Hossbach 1819: 99)

Andreae nezůstal jen u teoretických snah založení societatis Christiana, ačkoliv se mohlo zdát, že se sen o učené společnosti pravých křesťanů rozplyne (především kvůli kritice Andreaeho tzv. rosenkruciánských spisů významnými teology a univerzitními profesory), neztrácel Andreae naději a prostřednictvím korespondence s významnými mysliteli své doby, rozšiřoval myšlenku societatis Christiana i v zahraničí. Příkladem je např. korespondence s Komenským, kterému Andreae vysvětloval, že nejde jen o prázdnou ideu, ale o spolupráci

mezi vzdělanci, kteří hledají klíč k nápravě společnosti, církve a vzdělávání. Vzhledem k válečnému stavu a celkově neklidné situaci v Evropě se však veškeré snahy o spolupráci i korespondence rozpadly.

K původní kritice scholastiky, školství a církve, na popud událostí kolem kauzy s rosenkruciánským řádem, Andreae přidával i kritiku falešného mysticismu, povrchního hermetismu a bezvýznamného zakládání smyšlených řádů (*Fabula peracta est, Fama astruxit, Fama destruxit*). Stále vyzdvihoval myšlenky, že teologie nemá být vystavěna na kompilaci disputačních kompendií, ale má učit následováním díla Božího. Vysvětloval, že teologie nemá chodit po povrchu, ale zasáhnout vnitřní hloubku člověka, jen tak se do něj dostane Boží světlo. Poměrně plodné myšlenkové období a nově udělený post superintendenta v Kalvu (1620), kde setrval až do roku 1639, však bylo poznamenáno dvěma rozsáhlými požáry a zničením města, přičemž Andreae přišel o veškeré své jmění, knihovnu a výsledky několikaletého badání. Žalostivé následky válečných konfliktů se snažil potlačit během svých kázání, kde nabádal k lásce ke Kristu a pečování o křesťanskou morálku; taktéž poskytoval azyl ve svém novém domě mnohým učitelům a kazatelům, kteří buď přišli o své obydlí, nebo byli vyhnáni.

Pod vlivem událostí se znovu pokoušel o založení společenství pravých křesťanů a sepsal zakládací listinu: *Xenorae matris am Psilolea filia in subito casu ob dispersum famulitium colloquium*, vzhledem k poválečnému vývoji se však nepodařilo Andreaemu společenství realizovat. Roku 1639 opustil Kalvu a přijímá výnosnější a přiměřenější místo dvorního kazatele a konsistoriálního rady ve Štuttgartu, kde za zbědovaného fyzického i mravního stavu pracoval na vydání spisu *Subsidia rei christianae et literariae*, určeného k povzbuzení lidu a zlepšení církevní kázně. Roku 1650 přijal opatství u Adlerbergu, kde po dlouhodobé nemoci, dne 27. 6. 1654, zemřel s posledními slovy: „Das ist unsere Freude, daß unsere Namen angeschrieben sind im Buche des Lebens.“

Než se začneme zabývat samotným dílem Andreaeho, bylo by vhodné, poukázat na jeho způsob synkretismu jednotlivých vlivů, jakož i myšlenkových vzorů, které jsou pro porozumění jednotlivým dílům určující. (Ballauff, Schaller 1970: 17)

Obecně lze hlavní myšlenkové vlivy na Andreaeho dílo rozdělit do čtyř hlavních směrů: teologicko-reformační, organologicko-vědecké, mystické a utopistické vlivy. Nejvýznamněji, z optiky teologicko-reformačnické smýšlejících autorů, ovlivnil Andreaeho právě Martin Luther a jeho katechismus. Můžeme zde uvést Lutherovy známé a pro Andreaeho blízké myšlenky o reatribuci pedagogiky, která by se měla řídit Zákonem a knihami proroků, jakož i involvovat souvislosti dějinných událostí, což by adekvátně podpořilo především hermeneutické pochopení událostí a dramatickou obrazotvornost při výchovném procesu. Lutherovy pedagogické enunciacie jsou ještě patrnější ve spise o zkoušení víry (*De servo arbitrio*, 1525), kde se Luther vyslovuje k otázce zkoušení víry Bohem, jakožto indikaci nespokojenosti Boha s naší výchovou, která může být napravena jen skrze Boha (*Gottes Erziehung*), čímž se výchova stává fundamentem poznání křesťanské pravdy (*christliche Wahrheit*), jež se lidem dostává prostřednictvím Boží milosti a milostivých slov Božích.

Andreae se v pedagogických myšlenkách ztotožnil s Lutherovým apelem na budování vztahu rodiče a dítěte (*das Verhältnis von Vater und Kind*), neboť otec má správným vedením

a výchovou přivést dítě k víře a Boží milosti. Dítě je tak vedeno k tomu, aby se skrze víru v Boha naučilo vyvarovat hříchů a našlo vztah k Bohu. Problémy ve vzdělávání a školství obecně spatřoval Luther ve zpochybnování školy jako neúčinné instituce, proto v dopise *An die Ratsherren* 1524, kromě akcentace významu školního vzdělávání, zdůraznil, že vzdělávání dětí zvyšuje odolnost vůči nebezpečným vlivům ďábla, učí děti přemýšlet v historických souvislostech a především vede žáky k poslušnosti vůči Bohu. Pro správný mravní a náboženský vývoj dítěte mají rodiče děti přivádět do škol, nejen aby je uvedli na správnou a pravdivou cestu k Bohu, ale také aby pochopily svůj vlastní vztah k Bohu a naučily se vnímat svůj vnitřní prožitek Boží milosti. (Ballauff, Schaller 1970: 24)

Další důležitou složkou výchovy a vzdělávání, na které se taktéž shodnou, je výuka obrazotvorností evangelia, a to za účelem čistého vtiskávání ducha Božího do srdcí žáků. Původcem je tedy síla ducha Božího a Boží vůle představena v evangeliu, ta umožňuje působení slov, obrazů a symbolů na nitro člověka. Tímto byl předznamenán pedagogický princip indoktrinace, který působí jakožto Boží uzdravující síla původně zmateného nitra mladého jedince,¹ jenž mylně si vědom a přesvědčen o své absolutní pravdě, nazře Boží pravdu zjevení a zlomen ve svém dřívějším úsudku, snaží se dojít k uzdravení svého nitra.²

Mezi druhou skupinu myšlenkových vlivů, které jsme jmenovali, lze zařadit Andreaeho myšlenky o principech organologického poznání přírody, které ovlivnil především Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus z Hohenheimu. Paracelsus vycházel částečně z Lutherova učení o zvnitřněném poznání slova a představení obrazu Božího, avšak s tím rozdílem, že víra dle Paracelsa není silou, ve které se slovo Boží čistě zobrazuje, neboť nikoliv vnitřní světlo člověka, ale světlo přírody je základem pro poznání Boha a učení o Bohu. Paracelsus tím proměňuje Lutherovu ideatorní vzdělávací metodu za organickou vzdělávací teorii. Nejvýrazněji se u Andreaeho (*De Christiani Cosmoxeni Genitura Iudicium* 1612, *Theca Gladii Spiritus* 1614, *Menippus* 1617, *Turris Babel* 1619) prosadila Paracelsova představa člověka jako Mikrokosmu,³ jenž z vůle Boží je obrazem Makrokosmu (*rerum natura*).

„Sieh, o Mensch, in der Sonne die Sonne der Gerechtigkeit, in den Sternen die Erwählten, in Blumen das Paradies. In den Menschendein Elend, in Gottvater seine unendliche Gnade, in Christus deinen freundlichen Bruder, im Heiligen Geist die Mitteilung der Liebe, im Makrokosmos die göttliche Vorsehung, im Mikrokosmos seine Weisheit, nur Eines in vielem und in dir die viel-eine Vortrefflichkeit.“ (Andreae 1614: 776) Vzdělávání a výchova člověka pak probíhá dle stejných zákonů jako v přírodě. Spekulatívni charakter vůči Paracelsově přírodní filosofii se u Andreaeho projevuje až v důsledku propojení s chiliasmem a rosenkruciány. (Andreae 1618: 44)

Z mysticko-teologické tradice Andreaeho ovlivnil nejvíce Johann Arndt a Jakob Böhme. Dle Arndta je člověk nejdokonalejším obrazem Božím, tudíž povinností člověka je v jeho smrtelném životě následování Krista v životě i činech: „Das ganze Christentumbesteht

¹ „Alles ist Gottes Gnade überantwortet, nur mittelbar kann die Erziehung den jengen Menschen für diese Welt ausbilden, daß er die Kenntnisse und Fertigkeiten aus dem rechten Glauben verwende, allein zu Gottes Ehre, das ist Gottes Werk.“ (Ballauff, Schaller 1970: 42)

² „Die Eigenwille der Kinder soll gebrochen, und sie demüthig und sanftmüthig werden.“ (Luther 1829: 256ff)

³ Ve smyslu – esse praestantem aliquam naturam.

in der Wiederaufrichtung des Bildes Gottes im Menschen und in der Austilgung des Bildes des Satans.“ (Ballauff, Schaller 1970: 113)

Právě motiv praktického zaměření zbožnosti a následování či připodobnění se Kristu (Deo similem) v reálném životě byl Andreaemu blízký: „Summa aller Gebete und vollendetes Glück: Gott ähnlich zu werden.“ (Andreae 1616: 78) Jakob Böhme, podobně i Andreae, souhlasně sdílí princip Deo similem, ač z hlediska pedagogiky by jistě oba dodali: aut non docendum, aut morum exemplo docendum est. Právě tento až didakticky znějící dodatek vyjadřuje Böhmeho nárok na praxi učitele, jehož úkolem je vést žáky k následování a připodobnění se Kristu, ale zároveň (což u Arndta není akcentováno), naplňovat výchovu svěřenců morálními příklady nutnými pro dobrý život křesťana. Andreae přebírá Böhmeho stanovisko a stává se jedním z důležitých principů jeho pedagogiky, a to především kvůli předcházení hříchům a svodům Satanovým.⁴ Hřích chápe Böhme jako narušení harmonické konkordance mezi jednotou vnitřního a vnějšího vztahu k Bohu a světu jako celku.⁵ S touto myšlenkou se opět shledáváme u Andreaeho, avšak s konotací Božské inspirace, která společně s harmonií Univerza a vůlí dobrého křesťana chrání před všudypřítomným hřichem.

Vliv utopistických děl na Andreaeho je zřejmý, a ačkoliv se *Christianopolis* řadí mezi první německé utopie, je celkem podivuhodné, že jeho jméno většinou nezaznívá mezi renesančními utopisty, jako je Thomas More, Thomasso Campanella či Francis Bacon. Nepochybně byl Andreae seznámen s Campanellovým *Civitas Solis*, neboť dílo znal ještě před jeho vydáním v Německu skrze Wilhelma Wense, který navštěvoval Campanellu ve vězení, a Tobiase Adamiho, jenž rozšiřoval v Německu Campanellův manuskript a radil se s Andreaem kvůli překladu. Avšak zůstává diskutabilní, zda je *Christianopolis* lutherskou verzí tomistického *Civitas Solis*, jak někteří utopističtí badatelé tvrdí. (Heyer 2009: 290)

V *Christianopolis* lze vysledovat několik společných motivů, které vidíme u Mora a Campanelly, společným vlastnictvím počínaje, přes geometrické uspořádání státu, až po hierarchicky strukturovanou elitu, která nabývá svého postavení na základě skutků a obecné prospěšnosti. Avšak Andreae neklade až takový důraz na formální politické a hospodářské fungování státu, ale zdůrazňuje všeobecnou vůli k reformě, která má společnou snahou vést k připodobnění se křesťanskému státu v harmonickém sepětí s Bohem. (Gutjahr 2011: 13)

Po formální stránce tedy Campanellovo dílo na *Christianopolis* mělo vliv, ale causa causarum myšlenky *Christianopolis* bylo vyvedení společnosti z úzkosti⁶ hříchu a bezbožnosti. Andreae navíc přidává jakousi optiku přírodních věd, když se snaží po Boccalinioho vzoru propojit v *Christianopolis* principy vědy a víry. Tyto tendence jsou patrné již v Boccalinioho myšlence o všeobecné reformě celého světa. Trajano Boccalinio svým dílem *Generale riforma dell' universo* přitom ovlivnil jak Andreaeho *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio*, tak dílo *Mythologiae Christianae*, kde Andreae přejímá i Boccalinioho satirické vyznění a propojení v tehdejší době reálných postav s postavami z antiky. (Yates 2013: 137) Nastíněné vlivy na Andreaeho dílo se odrážejí i v jeho

⁴ „Unsitte lästern die wahre Religion und führt von Gott allmählich zum Satan.“ (Andreae 1616: 334)

⁵ „Da der Eigenwille verdorben, weil abtrünnig ist, ist die Wiedergeburt des Menschen nur durch die Wiedergeburt eines neuen Willens möglich, der so stark in Gott wurzelt, daß er nicht mehr das Gemüth von dem Geist dieser Welt mit seiner Macht und Pracht erfüllen läßt.“ (Ballauff, Schaller 1970: 114)

⁶ Ve smyslu lat. „in angustum venire“ (Mt 7,13), je tedy nutné ocitnout se v tísní, aby člověk mohl dojít k lásce Kristově (Ř 8,35).

pedagogických koncepcích, proto by bylo vhodné přejít na tomto místě přímo k představení Andreaeho výchovných myšlenek.

Pedagogická providence s jakou Andreae předběhl většinu myslitelů své doby, inspirovala nejen Komenského, ale byla vzorem i pro pozdější katechismus doby Spenerovy. Často se proto setkáváme s určitou pervertací Andreaeho díla v důsledku porovnávání Andreaeho *Reipublicae Christianopolitanae descripto* s Komenského *Labyrinthem* či přetřásáním jeho raných spisů v souvislosti s rosenkruciánstvím, a snad z tohoto důvodu zůstává Andreaeho pedagogický odkaz jakoby umlčen pod tíhou spekulací o tom, kdo koho a do jaké míry ovlivnil. Pedagogické myšlenky prostupují většinou jeho děl, nejintenzivněji však zaznívají v dílech *Turbo, sive moleste et frustra per cuncta divigans Ingenium* (1616), *Theca gladii Spiritus* (1616), *Menippus sive Dialogorum Satyricorum centuria* (1617), *Reipublicae Christianopolitanae descripto* (1619), *Geistliche Kurzweil* (1619) a *Theophilus, sive de Christiana religione sanctius colenda, vita temperantius instituenda* (1622).

Každé dílo je specifické svým zaměřením na určitý problém ve vzdělávání (především náboženském) a výchově, u některých spisů je možné dokonce vysledovat i návaznost, ale pro pochopení vývoje Andreaeho pedagogických myšlenek bude nejvhodnější začít od nejranějších děl, do kterých můžeme zařadit drama *Turbo, sive moleste et frustra per cuncta divigans ingenium* (1616).

Turbo je satirické drama sepsané v latině a od roku třetího vydání (1640) nebylo doposud nepřeloženo do jiných jazyků, ani znovu vydáno, což je hlavní důvod minimální obeznamenosti čtenářů s tímto, na svou dobu, netradičním dílem. Podtitul *sive moleste et frustra per cuncta divigans ingenium*, celkem vystihuje první třetinu textu, kde je vylíčen věčně nespokojený student Turbo, který ani po deseti letech studia na univerzitě, pod taktovkou pedantských profesorů, není spokojen s dosaženým věděním. Andreae zde naráží na přehnaný formalismus a verbalismus scholastické metody výuky na univerzitách, avšak poněkud jiným způsobem než je pro něj typické v jiných dílech, neboť se v životním příběhu Turba odráží vlastní Andreaeho zkušenost s univerzitním vzděláním.

V neutěšeném duchu hlavní postavy se zrcadlí Andreaovy zážitky z období vyloučení z univerzity v Tübingenu a zážitky z půlročního cestování po Německu, Itálii a Rakousku. Stejně jako Andreae prahne Turbo po vzdělání a shledává, že jeho profesori jej nemohou naučit nic, co by už nevěděl. Problém tkví v tom, že tato pozice je poněkud jednostranná. Andreaovi, potažmo Turbovi profesori, jej neberou vážně a doporučují mu odklad za účelem samostudia, ale hlavní postava toto doporučení chápe jako projev arogance. Opouští tedy univerzitu a vydává se společně s Horatiem na cestu do Francie. Během cesty se setkává s různými představiteli vědeckých disciplín (matematiky, historie, rétoriky, dialektiky), ale i s alchymistou, hudebníkem, šermířem a krásnou dívkou. Suma zkušeností a znalostí však neutěšuje jeho touhu po absolutním věděním; Turbo je odsouzen k dalšímu hledání. (Andreae 1616: 44) Ukazuje se, že veškerá krása a vědění světa jsou mu k ničemu, pokud mu chybí vztah k Bohu. Na tuto myšlenku přichází až po setkání s alegorickou postavou Moudrosti, která mu sděluje, že nikdy nemůže poznat všechno vědění světa, aniž by nepoznal Boha.

Turbo zjišťuje, že v celém tom shonu za vzděláním zapomněl na víru. (Andreae 1616: 135) Jediné, co může Turba zachránit, je obrácení k Bohu, což je fundamentální podmínkou nejen zakotvení ve světě, ale i samotného erudia. Nikdy nemůže být kladen univerzální nárok

na vzdělání, nepředchází-li mu *amare mundum in Deo*. Kýžená konkruenze světového a duchovního pořádku zde připomíná Andreaeho nárok po symbióze přírodních věd a křesťanského *Illuminatia* v *Chymické svatbě*. V obou případech však naráží jak na nárok vnější reformy světového uspořádání církve, tak vnitřního vztahu k Bohu. Motiv *conversio* zde vystihuje platónské obrácení ve smyslu *tèche tês periagogês*, směřující k pravdivému poznání. U Turba jde o změnu (*stréphein*) celé duše umožňující zlom v *metastrophé*, obdobně jak ji líčí Platón. (*Politeia* VII, 518c-e, 514b)

Zvláštním způsobem Andreae zapojuje do celkového vyznění díla jakýsi apel na jazykovou vybavenost čtenáře. Kromě latiny, řečtiny a hebrejštiny se zde setkáváme s vagantskou podobou německého nářečí, později nazývaného jako „*rothwelština*“.⁷ Rothwelština propojuje lexémy z hebrejštiny, románských jazyků, standardní němčiny. Pro představu: *Breitfuss – Ente, Dritling – Schuh, Scherz – Nacht, Dollinger – Henker, gebicken – ergreifen, barlen – reden, goffen – schlagen*, apod. Už zde je patrný Andreaeho důraz na důslednou znalost mateřského jazyka i jeho vývojových tendencí, který se projevuje i v dílech: *Menippussive Dialogorum Satyricorum centuria* (1617), *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* (1619) a *Theophilus, sive de Christiana religione sanctius colenda, vita temperantius instituenda* (1622).

Otázky reformy výchovy a vzdělávání řeší především v dialogické satíře *Menippus sive Dialogorum Satyricorum centuria* (1617). Sto dialogických rozhovorů v epigramické formě líčí rozmluvu mezi mluvčími A a B. Hlavní důraz je kladen na kritiku metod univerzitní výuky, která vede ke zpochybňování a disputacím nezakládajících se na pravdě. (Andreae 1617: 25) Řešení nedostatků hledá u samotných profesorů, kteří nemají být chodícími encyklopediemi, ale musí v sobě pěstovat schopnost vžít se do role studenta a předat mu místo kvantitativní informací pouze kvalitativní vědomosti, které využije jak v dalším vzdělávání, tak v životě.

Po vzoru Platónově dokazuje, že právě ti, kteří se honosí tvrzeními, že jsou nevhodnějšími pro vzdělávání mládeže, se v tomto úsudku nejvíce mýlí, neboť univerzity plodí kvanta magistrů svobodných umění, ale skoro žádný z nich není schopen přivést žáka k moudrosti, natož k hledání cesty k Bohu. (Andreae 1617: 45) V nedostatečné přípravě magistrů spatřuje Andreae největší nebezpečí pro vývoj duše mladého studenta. Jediné, čím se tehdejší magistři honosili, bylo umění přesvědčování o svých absurdních pravdách, nikoliv však o pravdě Boží. (Andreae 1617: 76)

Po Lutherově vzoru se obrací proti sílící tendenci kladení přemrštěného důrazu na rétoriku, neboť skrze ni sice žák dokáže vypovídat o pravdě, ale není s ní často ztotožněn. Hodnocení jeho výkonu se pak zakládá na posouzení vhodné formy argumentace, potvrzující jakési akademické pravdy, nikoliv však pravdu Boží. Andreae shledává takto sdělované pravdy jako nejnebezpečnější zbraň scholastiků, která dokáže porazit i toho nejzbožnějšího křesťana, protože jej snadno dokáže umlčet. Celý spis *Menippus* provází důraz na tehdejší

⁷ Rothwelsch se dá chápat i jako německý argot, rot označovalo žebráky z povolání a welsch byl výraz pro románské jazyky. Rothwelschtina je posána v Německu již ve 13. století a od konce 15. století se objevují první slovníky. Jeden z nejznámějších je tzv. *Liber vagatorum* (*Knihy vagabundů*) z r. 1510. Pod stejným titulem v následujících letech vyšly další slovníky v různých německých dialektech a v r. 1528 napsal k jednomu z jejich vydání předmluvu Martin Luther, jenž dospěl k tomu, že většina slov tohoto argotu má hebrejský základ.

trend univerzit produkovat studenty typu (*curiosus*), kteří vzhledem k množství nabytých poznatků, nejsou schopni vybrat ty, které by byly užitečné pro život či jejich duchovní vývoj.

Zdůrazňuje, že sám Bůh nás učí ve svém divadle skrze nádherné obrazy a skrze zjevnost přírody: „Gott unterrichtet uns auf diesem seinem Theater durch bloße Bilder, durch jene großen Charaktere, nämlich, in welchen, wie die Weißen sagen, das Buch der Natur geschrieben ist.“ (Andreae 1617: 49) Díky Boží vůli můžeme zkoumat pohyby nebeských těles, zákonitosti přírody, chování zvířat, vlastnosti lidí, to nás nenaučí žádná věda, ale Bůh.

Učitel tedy musí studenta přivést na cestu k vědě, a to ne skrze vnější a povrchní přejímání obsahů (*äußerlichen Gewinns*), ale skrze zvnitřnění prostřednictvím ducha. Kritizuje i směšování pohanských a křesťanských motivů při výkladu Písma, což v mnoha případech vedlo až k heretické interpretaci některých částí Slova Božího. Tuto myšlenku rozvádí o něco podrobněji v dalším pedagogickém díle *Theophilus, sive de Christiana religione sanctius colenda, vita temperantius instituenda* (1622).

Nejdůležitějším základem pravé křesťanské výchovy je vštípení zbožnosti, a to v tom nejranějším věku, „als den Grund aller wahren oder christlichen Zucht, ist die Frömmigkeit“. (Hossbach 1819: 125) Přičemž se nejedná o nějakou povrchní zbožnost, jak je ve zvyku na univerzitách, jež vede k zbytečným disputacím a rétorickým pózám, ale opravdovou zbožnost pěstovanou po celý život. „Wie ein gesunder Verstand in einem gesunden Körper der Glückseligkeit des menschlichen Lebens ist, so betreibe, suche und wünsche ich dieses Einzige, daß die Verbindung der wahren Religion mit einem rechtschaffenen Leben als der Hauptgrund des ganzen Christentums aufgestellt, und durch meine sowohl weltlichen als geistlichen Bemühungen gefördert werde.“ (März 1993: 258)

Spis *Theophilus* líčí výchovu jako způsob možné otevřenosti člověka vůči světu. Z toho vyplývá i Andreaeho tendence vnímat moc výchovy jako sílu sebe-výchovy (*Selbstbildungskraft*), pramenící ze samotné Boží vůle. V každém člověku je určitá síla či vloha, kterou je nutné objevit a pěstovat. Tato Andreaeova antropologická pozice následuje stoickou tradici *ideae innatae*, z níž později vychází i Rousseau a jeho pedagogický optimismus.

Dobrý učitel má mít schopnost tuto vlohu v žákovi odhalit a zaměřit se na její rozvoj. Ve spise *Theophilus* Andreae poprvé kodifikuje čtveřici základních požadavků na učitele:

- a) pokyny žákům sdělovat jen v mateřském jazyce (v opozici k verbalismu)
- b) dodržovat princip uměřenosti (sdělovat adekvátní množství informací)
- c) dodržovat princip blízkosti (vybrat učební látku adekvátně k věku)
- d) princip koncentrace a kontinuity (nesměšovat kontexty)

Důležitým společensko-pedagogickým aspektem v *Theophilovi* je myšlenka, že i ten nejhorší stav společnosti je možné zlepšit výchovou. (Keuler 1934: 46) „Denn einen Menschen vernichten kann jeder, aber nur der beste Lehrer kann ihn wieder auf den rechten Weg bringen.“ (Andreae 1849: 39) Rodinu, školu a životní praxi považuje za nejmocnější nástroje výchovy, neboť skrze ně si je člověk schopen nastavit zrcadlo a poznat sám sebe. Ve spise *Veri christianismi solidaeque Philosophiae liberta ac oppositum mundi servitium* (1618) je motiv dobrého učitele spojován se schopností vést žáka k pravdě Boží, což je fundamentem

nejen křesťanské výchovy, ale i hlavním předpokladem pro zvládnutí životních zkoušek. Taktéž značnou část díla *Christianopolis* věnuje Andreae výchově a vzdělávání žáků.

Žáci se zde učí na základě Slova Božího a náplní takového vedení k Písmu je hloubání nad tajemstvím, jež Písmo zjevuje, itaque haec schola humilitatis ac obsequii schola est, ubi discunt iuvenes mentes succumbere verbis Dei, (Andreae 1619: 142) neb Bůh v jeho chrámech zachoval tajemství, která otevíráme klíčem Davidovým, ut per clavem Davidicam, čímž otevíráme i svou božskost, proto všechny věci existují v harmonii, omnia ineffabili harmonia connectentem, a vše na prozřetelnost Boží odkazuje, neboť Bůh a jeho svatost a dobrost je ve všech věcech, cum in omnibus sit bonus Deus. V *Christianopolis* je zavedena i schola prophetica, která objasňuje žákovi, v čem spočívá zakoušení ducha svatého. Žáci jsou varováni před pokrytectvím a sofistickou, hypocrisi et sophistica nihil habet aeque contrarium, neboť je může odvést od lásky k Bohu.

Samotní žáci jsou v *Christianopolis* vychovávaní a vzdělávání společně. Při jejich výchově se dbá především na to, aby byli dobře stravováni, měli čisté oblečení, aby třídy, ve kterých se učí, byly vyzdobeny obrazy v pestrých barvách. Cílem těchto požadavků je především zdravý vývoj žákova ducha. Vyučovací metody jednotlivých učitelů mají dbát na vrozené dispozice žáků a výuku individuálně přizpůsobit jejich požadavkům, opět se zde setkáváme s Andreaeho nárokem na individualistickou formu výuky. (Andreae 1619: 131)

Učitelé musí být především dobrými mluvčími, Andreae zde upozorňuje na tento poměrně častý nešvar mezi učiteli, neboť i sebevzdělanější mudrc, neumí-li látku adekvátně přednést, neposlouží k účelu, ke kterému je povolán, ale spíše k výsměchu. Učitel má zároveň dbát na to, aby co možná nejlépe zlepšil podmínky pro výuku, tzn., že je schopen si přizpůsobit učebny potřebám výuky určité látky, je schopen pracovat s přirovnáními k obrazům ilustrativním, ale i obrazům ze svého života, musí dbát na to, aby ve třídě bylo dostatek světla, neboť světlo ducha musí mít přístup k žákům, aby tak symbolizovalo přítomnost Boží.

Andreaeho *Christianopolis* je křesťanské město, které má sloužit jako vzor reformace života, výchovy a víry. Andreae zde apeluje na následování Krista, bez něhož by náprava společnosti, jakož i výchovy a vzdělávání, nebyla možná. Snaží se poukázat na nutnost sjednocení morálky a dodržování utkvělých zákonitostí, bez nichž nemůže žádná společnost fungovat. Právě křesťanství není jen věcí teologie, ale je symbolem pravého života křesťana, který následuje Krista, čemuž jsou i podřízeny všechny instituce v *Christianopolis*.

Závěr

Z hlediska výchovy jde Andreaemu o překonání antro-po-pesimismu, který místo toho, aby člověku otevíral bytí ve světě, mu staví akorát překážky. Vždyť skrze vůli Boží (Gottes Wille), se ukazuje všechna krása světa, bez znalosti Boha, jak dokazuje i drama *Turbo*, není možné poznat všechnu tu krásu. Učitel musí mít vždy na paměti, že Bůh dal člověku určité vlohy a vlastnosti, o které má pečovat (idea innatae), a musí tedy dbát, aby vystihl tu nejlepší metodu, jak dbát o vývoj duše žáka. Andreaeho je možné považovat za předchůdce induktivní experimentální výuky, neboť už v díle *Christianopolis* líčí metodu tzv. pokus – omyl, kdy je žákovi představen problém, který má uchopit po svém a vlastní variantu řešení si odzkoušet v následné realizaci. Andreaeho pedagogika apeluje na zapojení praktičnosti do výuky, neboť pouze skrze vlastní zkušenost s problémem se žák poučí nejvíce. Andreaeho myšlenky značně předběhly svou dobu. V současné době se Andreaeho dílo těší částečné rehabilitaci skrze iniciativu německých pedagogů, kteří u Andreaeho hledají možné inspirace v oblasti výuky a vzdělávání, a můžeme doufat, že obdobné tendence se objeví i u nás.

SEZNAM LITERATURY

ANDREAE, Johann Valentin. *Christianopolis*. Stuttgart: Calwer verlag, 1972. ISBN 376-68-0350-6.

ANDREAE, Johann Valentin. *Menippus sive Dialogorum Satyricorum centuria*. Cosmopoli: 1617.

ANDREAE, Johann Valentin. *Ioannis Valentini Andreae Vita Ab Ipso Conscripta*. Berlin: F. H. Rheinwald, 1849.

ANDREAE, Johann Valentin. *Geistliche Kurzweil zur Ergetzlichkeit einfältiger Christen*. Strassburg: 1616.

ANDREAE, Johann Valentin. *Chymická svatba Christiana Rosenkreutze roku 1459*. Praha: Baltazar, 1992. ISBN 80-900307-1-8.

ANDREAE, Johann Valentin. *Fama fraternitatis (1614); Confessio fraternitatis (1615); Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459. (1616)*. Calw: Richard van Dülmen, 1981. ISBN 3-7668-0421-9.

ANDREAE, Johann Valentin. *Herculis Christiani Luctæ XXIV*. Frankfurt: Heinrich Zimmer, 1845.

DE VALENTINA, Andreas. *Turbo, sive moleste et frustra per cuncta divigans ingenium. Helicone juxta Parnassum*: 1616.

DIETRICH, Ronald. *Der Gelehrte in der Literatur: literarische Perspektiven zur Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. ISBN 978-38-260-2402-3.

ENENKEL, Karl A. *Die „Vita“ als Vermittlerin von Wissenschaft und Werk*. Münster: LIT Verlag, 2013. ISBN 978-3-643-11943-8.

HERDER, Johann Gottfried. *Ueber die vorstehenden Parabeln und die nachfolgenden Gespräche*. Gotha: Carl Wilhelm Ettinger Verlag, 1793.

HOSSBACH, Wilhelm. *Johann Valentin Andreae und sein Zeitalter*. Berlin: Reimer Verlag, 1819.

HERMELINK, Heinrich. *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis Gegenwart*. Stuttgart: Tübingen Vrlg., 1949.

GUTJAHR, Johann. *Johann Valentin Andreas Christianopolis – Traumspiel oder reale Zielvorgabe?* München: GRIN Verlag, 2011. ISBN 978-36-409-0176-0.

KEULER, Julius. *Johann Valentin Andreae als Pädagoge*. Tübingen: Dissertation 1934.

MÄRZ, Fritz. *Macht oder Ohnmacht des Erziehers?: von pädagogischen Optimisten, Pessimisten, Realisten*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, 1993. ISBN 978-3-7815-0725-8.

SCHALLER, Klaus, BALLAUFF, Theodor. *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung*. Freiburg: Verlag Karl Alber, 1970.

YATES, Frances A. *Rosicrucian Enlightenment*. Routledge: Taylor & Francis, 2013. ISBN 978-11-363-5389-5.

(Mgr. Andrea Fleischerová je interní doktorandkou na Katedře občanské výchovy a filosofie UK PedF.)