

**Ars vitae: Odysseus, Dante a Komenský**

Autor: Miloš Bednář

**Abstract**

*Ars vitae: Ulysses, Dante and Comenius.* – Using three crucial works of world literature, the paper maps out cardinal parameters of journeys through life and accentuates their spiritual and/or ethical context. In the first part we follow Ulysses returning home. We think of stops on his devious journey as an opportunity for personal maturing during which the forming of the cardinal virtues and eliminating of the vices are accomplished. The journey of Dante, the main personage of “Divine Comedy”, shows exceptional range of man as a multicomponent being: from the bodily anchorage through the struggle between virtues and sins up to spiritual ascents at the Paradise. We consider the word “labyrinth” to be one of keywords for the life pilgrim – Comenius. We analyse his well-known *The Labyrinth of the World and The Paradise of the Heart* as well as less known work *Unum Necessarium*, where Comenius presents the different approach to a labyrinth. He internalized “the labyrinth of the world” into “the labyrinth of the mind”. At the conclusion we try to find simultaneous traits of all analysed sources and to concentrate them to some keynotes.

**Keywords:** ars vitae, virtues and vices, Comenius, labyrinth, zenith and nadir experience**Klíčová slova:** ars vitae, ctnosti a neřesti, Komenský, labyrint, prožitky zenitu a nadiru**Úvod**

Ars vitae jest uměním nejvyšším i nejtěžším. Jeho osvojení, zdá se, vyžaduje více než znalost septem artes liberales a je čímsi více než souhrnem jednotlivých dovedností i znalostí, byť virtuózně zvládnutých. Leč nejprve otázky z úrovně předporozumění: je cesta k jeho dosažení, jak dí lidová moudrost, sama cílem? Jde o celoživotní úkol, prozření in articulo mortis, či lze nalézt mistry tohoto umění již mladšího věku? Je toto umění naučitelné či přenosné? Lze něco získat studiem úspěšných vzorů, či je nutno prošlapat si svou stezku sám a opírat se výlučně o vlastní prožitky? Má snad své mistry, kteří dovedou spojit ars vitae s ars docendi?

Zkusme se přiblížit odpovědím využitím metafory *cesty*, kterou použijeme jako určitý výkladový princip. Význam symboliky cesty pro chod našeho života je nabíledni; jde o prastarý obraz, užívaný uměním i filosofií. Slovo cesta je dokonce chápáno i jako „praslovo řeči“ (Heidegger). Objevuje se prakticky ve všech kulturních oblastech. Za jiné zmiňme TAO čínského myšlenkového dědictví, jehož „silný“ a „široký“ význam až příliš zužujeme překlady typu „rozum“ či „duch“. TAO je cesta: cesta vesmíru, cesta života, cesta myšlení.

Opuštění však pro tentokrát půdu „užší“ filosofie<sup>1</sup> a zaměříme svou pozornost na krajinu umění. I v tomto hájemství má zobrazení života jako cesty dlouhou tradici. Ve výtvarném umění asi nejčastěji v podobě zobrazení Ježíšovy křížové cesty; v celé šíři lidského údělu pak u Hieronyma Bosche. Nás budou však přednostně zajímat narativní prameny. Na několika stěžejních dílech světové literatury se pokusíme vystopovat společné rysy trajektorie životní cesty – té optimální, pravé, smysluplné. Vedle etické dimenze se zaměříme i na tu spirituální a pro duchovní kontexty našich životů užíváme termín *spirituála*. Tímto neologismem rozumíme duchovní dimenzi životních „vertikál“, které tvoří spolu s životními „horizontálami“ osovou souřadnici našich životních cest.

## I. Bludná cesta návratu Odyssea podle Homéra

Homérova *Odysseia* tvoří nepochybně jeden z úhelných kamenů evropské civilizace. Toto „velké“ hledisko ale ponecháme k rozvíjení druhým, stejně jako pátrání po konkrétní trase či detailech desetiletého komplikovaného návratu Odyssea na rodnou Ithaku. Nás bude zajímat trajektorie jeho vnitřního zápasu. Ta měla svou předehru ve stejně dlouhé etapě trojské války, kde nejvýznamnější hrdina jest Odysseus. Vítězství jej vyneslo na vrchol slávy a společenské prestiže. Stal se však také dozrálou osobností?

Známé události trojské války vyjevily leccos z parametrů Odysseovy osobnosti: stal se přímo prototypem i symbolem *Istivosti*. Raději bychom však jeho dovednosti, označené tímto přívlastkem, viděli pokryté širším řeckým termínem *frónésis*. V něm je skryta celá škála osobních kvalit od praktické chytrosti (ano, i vychytralosti) až k životní moudrosti. Méně viditelnou stopu zanechává v této „bojové“ životní etapě jeho vnitřní zápas s jednou z hlavních antických ctností, se *statečností*. Jako by předjímal aristotelské pojetí ctností jako středu mezi dvěma extrémy: vyzkoušel si jak krajnost v podobě jisté zbabělosti (předstírání šílenství při „odvodu“ do války), tak i neadekvátní odvahu (v podobě riskantního až hazardního chování při odcizení palladia Trojanům). Zdá se nám, že plnohodnotného osvojení tohoto aspektu areté zde ještě Odysseus nedosáhl. Tento úkol na něj čekal až při návratu domů. Ze „zastávek na cestě návratu“ se pokusíme interpretovat jen některé, zejména ty se vztahem ke „katalogu ctností i neřestí“:

### a) Plody lótosu a zpěv Sirén

Konsumace přitažlivých plodů lótosu představuje typické riziko obžerství, nikoli nahodile později označené jako jeden ze sedmi smrtelných hříchů. Jde o určitou formu úniku před realitou v podobě hédonického zapomení, v našem případě na (nutně) nejistý návrat. Hned na začátku cesty domů je tak Odysseovi předložena tajenka rozcestí. Odysseus v ní obstál (na rozdíl od některých svých druhů) a lótofagem se nestal. Jiný typ *nestřídmosti* představuje pozdější setkání se Sirénami. Jejich zpěv „každého zmámí“ a představuje opět pokušení zapomenout na všechny strasti. Ještě jedno pokušení se objevuje v této epizodě, totiž poznat budoucnost: „Víme, co v budoucnu se též přihodí na žírné zemi!“ (XII, 191)<sup>2</sup> V mýtickém hávu se zde patrně poprvé, nikoli však naposledy, objevuje věkovitá moudrost, že není naší (lidskou) věcí znát budoucnost.

---

<sup>1</sup> Na ní jsme se pohybovali např. v *Pohybu člověka na biodromu: cesta životem z pohledu (nejen) kinantropologie*. (Bednář 2009)

<sup>2</sup> Vycházíme z překladu Rudolfa Mertlíka. (Homér 1984)

## b) Polyfémova jeskyně

Asi nejnámější příběh Odyssey opětovně stvrdil již prověřenou Odysseovu chytrost i lstivost, zde spojenou i se schopností improvizace, ukázal však i jeho slabá místa. Nejprve jej přemohla zvědavost v situaci, kdy všechny indicie napovídaly, že ostrov kyklópů je nebezpečný, a lehkovážně vstoupil do Polyfémovy jeskyně. Po obtížném překonání všech nástrah demonstroval i rizika (každého?) „mistrovství“: narůstající pocit nezranitelnosti, ústící až do *pýchy*. Ta jej přivedla ke zbytečnému provokování již přemoženého nepřítele, jež vedlo k zásahu vyšších sil (Poseidón) a fakticky předznamenalo všechny další útrapy návratu. Ano, *hybris* se nepromíjela ve světě lidí ani bohů!

## c) Zneužití přízně boha Aiola

Zvědavost sehrála svou negativní roli i v tomto příběhu, navíc v kombinaci se zhoubnou touhou po majetku. Homér zde demonstruje tyto neřesti v podání Odysseových druhů, kteří neprojeví příliš loajality ke svému vůdci a podezírali jej z toho, co sžíralo je samotné. Odysseus tak poznává negativní roli *závisti*, dalšího z hříchů tzv. smrtelných.

## d) Očarování Kirké i Kalypsó

V těchto setkáních hraje roli více nadpřirozených sil než jinde. Lidská rovina se vynořuje spolu s podezřením *smilstva* ze strany Odyssea, zdá se však, že takováto interpretace by byla až přílišnou retrojekcí pozdějších postojů. „Fakta“ (ta homérovská) hovoří o „taktickém“ sexuálním spojení s Kirké, ke kterému donutila Odyssea „drtivá nutnost“. V případě Kalypsó oceňuje Homér nejprve hrdinovu manželskou věrnost i odolnost vůči sexuálnímu pokušení: „...léhal s ní, chtějící, on ale nechtěl“, následně však nechává bez komentáře jejich poslední noc, kdy „se oblažovali láskou“. Psychologicky pochopitelné, mravně karatelné, což našlo mj. své vyjádření ve vyzdvižení Pénélopy, a nikoli Odyssea, jako symbolu věrnosti. Zdá se ostatně, že i pohomérovská antika cítila potřebu Odyssea nějak potrestat a učinila z Télegona, který vzešel ze spojení s Kirké (o tom Homér mlčí), otcovraha.<sup>3</sup> Můžeme tedy konstatovat, že návrat byl pro Odyssea i blouděním „labyrintem lásky“ (do třetice byla Odysseovou ctitelkou i Nausikaá z ostrova Fajáků), které vyústilo v rozpoznání pravé hodnoty manželského přístavu.

## e) Nahlédnutí do podsvětí

Obrazným „dnem“ Odysseova putování byl jeho vstup do podsvětí. Byly-li prakticky všechny jeho zastávky dotekem se smrtí, Graves mluví o „metafoře smrti“ a upozorňuje, že i Aiolovy větry byly vlastně „duchové mrtvých“ a Sirény byly „andělé smrti“, (Graves 2004: 730–731) zde šlo o kontakt ještě silnější. Zdá se nám, že vedle osobního Odysseova prožitku *memento mori* zde šlo i o nadosobní nahlédnutí do tajemství „(stínového) života po životě“.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> O tom např. Robert Graves (2004: 736), opíraje se o Apollodóra, Hygina a Pausania.

<sup>4</sup> Tuto odvěkou (a přirozenou) lidskou zvědavost později sytí Platón v závěru *Ústavy* mýtem o Érovi, *Nový zákon* popisuje Ježíšova pobytu v říši mrtvých, Dante sestupem do pekla i další autoři líčením zásvětí.

## f) Přečin proti Héliovi, Skylla a Charybda

Zde si Odysseus „sáhl na dno“ skutečné. Poté, co zahynuli jeho zbylí druhové (trest za jejich nenasytost), přišel i o svou loď a ve vlnách mezi Skyllou a Charybdou bojoval o holý život. Na dně (existenciálním), ač se udržel na hladině... Symbol Skyllly a Charybdy odkazuje k jiné existenciální situaci člověka: jsme postaveni před stálou *nutnost volby*. A to i tehdy, jde-li o volbu mezi dvěma zly jako v tomto případě. Schopnost správné volby, nalezení té náležité míry v každé situaci odkazuje na jinou dimenzi areté, na *uměřenost (sófrosyné)*, které si Řekové velmi považovali. Ještě jedno „vyprázdňení“<sup>5</sup> až k životnímu prázáklu jej pak čekalo při odplutí z ostrova Fajáků, kdy byl smeten jeho vor a musel ze sebe shodit i „bohaté roucho“, jež ho táhlo do hlubin. Ano, i majetkových břemen je třeba se zbavit při transformaci od starého k novému člověku. Patočka by řekl „sebezískání sebevzdáním se“.

## g) Návrat domů

Homér ve finále celého příběhu ukazuje, že ani tak silná osobnost, jakou Odysseus nepochybně byl, by cestu zpět neboli cestu k sobě nezvládla bez pomoci nadosobních sil (Athéna, Hermés aj.). Snad můžeme mluvit o duchovní pomoci při setkání na spirituále, vedoucí k rozvinutí duchovní složky člověka, která v sobě nese přesahy lidské fysis. Jen „pročištěná“ osobnost Odysseova, která prošla katarzí, ano, přímo očištěním, která byla posilována magnetismem Pénélopiny lásky i přitažlivostí středobodu domova, mohla zvítězit nad svými protivníky na rodné Ithace a zbavit se tak posledních stínů své duše.

## II. Danteho *Komedie*

Skokem přes dvě milénia, vnitřně však v blízkosti až podivuhodné, ocitáme se v roce 1300 po Kristu a sledujeme neméně trnitou cestu „od sebe k sobě“ hlavního hrdiny, do kterého se stylizoval sám autor. Na této cestě fascinuje asi nejvíce její obrovské rozpětí: od pevného sepětí se zemí, vytvrzeného ještě vstupem do podsvětí, kdy se Dante jako zvědavý hřeb provrtává doslova celou zeměkouli (sic!), přes výstup na horu Očistce, až k průletu jednotlivými nebeskými sférami s cílovou stanicí Empyreum. Této prostorové vizualizaci odpovídá vnitřní dialog mezi tělem, duší a duchem.

Svoji tělesnost, kterou cítíme i při Dantově nebeské aviatice, stvrzuje autor asi nejsilněji větou: „Jsem čtverhran, stojím, ať vržen jakkoli.“ (Ráj XVII: 23)<sup>6</sup> Nikoli nahodile zazněla tato připomínka tělesné zakotvenosti všech prožitků ve finále *Komedie*, v Ráji. Člověk čtyřhranný, čtvercový či čtverný – *homo quadratus*, zní dnešním uším poněkud podivně, ve středověku však šlo o jednu ze základních charakteristik člověka. Umberto Eco věnuje tomuto pojetí kratší kapitolu v díle *Umění a krása ve středověké estetice* a upozorňuje, že „mravně zocelený člověk bude nazván čtverhranem“. (Eco 1998: 57) Tím se dostáváme zpět k Dantovi. Mravní dimenze prolíná celou jeho *Komedii* a právě jen mravně zocelený „čtverhran“ Dante mohl absolvovat tak náročnou cestu.

---

<sup>5</sup> Vyprázdňení, řecky *kenósis*, je jedno z klíčových slov antického „existenciálního“ myšlení, později užívané zejména ve vztahu k Ježíšovi. Také jako symbol připravenosti k oběti. (Viz též závěr stati.)

<sup>6</sup> Zde i v dalším vycházíme z českého překladu Vladimíra Mikeše. (Dante 1984)

## Peklo

Nezvládnutost lidských etických dilemat je tím pravým spodním proudem této vstupní části *Komedie*. Vstupenkou do okrsku beznaděje a věčné bolesti je zbloudění v labyrintech (různého typu). Symbolika Pekla má se symbolikou labyrintu (v modu bludiště) nejméně dva shodné parametry: chaos a temnotu. A tak se Dante ptá: Jaké světlo potřebujeme, abychom nezbloudili ve tmě? A otázka „preventivní“: Jak nezmrtnět (už zaživa)? Středověké představy o posmrtném životě korespondují u Danta s těmi biblickými: tzv. druhá smrt je vlastně nepřestávající utrpení a bolest; v Pekle vlastně nelze umřít...

Tím se dostává na scénu i téma *času* – o věčnosti nemluvě. Čas je Dantovi velecennou komoditou. Špatné je nejen čas zmarnit neřestným chováním (a Peklo je přímo jeho encyklopedií), ale i nechat protéct mezi prsty života bez patřičného „vyplnění“. Nemůže pak překvapit odsudek oněch „chladných“, kteří trpí v předpekli: „...vše zmeškali (...) žili bez hanby i bez chvály.“ (Peklo III: 34–36) Stejně jako ostrý apel: „Jen nebuď líný, pohodlí je vrah.“ (Peklo XXIV: 40)

## Očistec

A je to lenost, kterou řadí Tomáš Akvinský (narodil se o 40 let dříve než Dante) mezi sedm smrtelných hříchů. Dante jeho dílo evidentně dobře znal a tento Tomášův systém lidských špatností učinil osou další cesty. Než se na ní vydal, musel z pekla projít středem zeměkoule (!) a u protinožců se vynořit na úpatí hory Očistce. Pravdu má tak medievalista Aron Gurevič, když tvrdí, že: „Veškerý pohyb, vylíčený v *Komedii*, je vertikalizován (...) sám Dantův slovník (...) poutá pozornost ke kategoriím ‚nahore‘ a ‚dole‘...“ (Gurevič 1978: 59) Tyto prostorové souřadnice ovšemže odkazují k duchovním výšinám na straně jedné, stejně jako ke dnu (pod)lidské existence na straně druhé. Aktivní četbou můžeme i my prožívat duchovní zenit a nadir,<sup>7</sup> spolupohybovat se po duchovním a etickým obsahem prosycené vertikále – po *spirituále*.

A Dante sám se musí *očisťovat* z hříchů, které mu byly napsány na počátku cesty Očistcem na čelo andělem v podobě sedmi „P“ od slova peccatum, hřích. Je zajímavé, jak málo si spojujeme očistec s Aristotelovou *katarzí*, byť o očistění jde v obou případech, v obou případech bychom měli vyjít z této „prožitkové očisty“ jako lepší lidé. Trnitou cestou očistcem ze sebe smývá Dante postupně všech sedm smrtelných hříchů. Jejich pořadí v *Komedii* se zdá odkazovat na hierarchii od nejtěžšího hříchu k těm lehčím. A vskutku, první z nich, pýcha, bývá považována za královnu všech hříchů. Dále následují u Danteho závist, hněv(ivost), lenost, lakota, nestřídmost a smilství. Zejména posledně jmenovaná naruživost není evidentně hodnocena v duchu katolické doktríny, která kolem ní vystavěla konstrukci dědičného hříchu.

## Ráj

Již vstupní ceremonie je plná náznaků, že je třeba být očištěn (i zde tedy katarze!) od toho špatného, co uchovává naše paměť. Děje se to poněkud zvláštním mechanismem jakéhosi dvojího křtu. Nejprve v řece Léthé (ano, tu známe i z Hádu; je vidět, že peklo i ráj

---

<sup>7</sup> Terminologii „prožitky zenitu i nadiru“ jsme razili již v *Pohybu člověka na biodromu: cesta životem z pohledu (nejen) kinantropologie*. (Bednář 2009: 146nn.)

jsou součástí jedné zásvětní říše), kdy dojde k úplnému zapomenutí. Posléze v řece Eunoé, kdy jsou obnoveny vzpomínky jen na to dobré (špatné věci přece nesmí kazit rajskou idylu...).

Zastavme na chvíli čas v okamžiku zdolávání Léthé. Po dotyku dna tělesných sil (v Pekle i Očistci je často popisována naprostá fyzická vyčerpanost hlavního hrdiny) a očištění od mravního negativna přichází tedy i totální vyčištění paměti – Dante je zcela vyprázdněn. Jak nevzpomenout v této souvislosti řecký termín *kenosis*, který popisuje právě takovýto stav (teologicky nejčastěji spojováno s Ježíšem). Tato bezobsažnost, toto znicotnění, mohou být běžně chápány jako bezúspěšnost; ne tak ve vyšším smyslu, kdy je zde spatřována šance nového startu, příležitost pro pravou a ničím nezátíženou kreativitu („buďte jako děti“) či hotovost k oběti. Tento nelehký bod osobního vývoje umístil nikoli nahodile do centra své dvanáctidílné stezky duchovního „školení“ i Benedictus z Nursie.

Stav vyprázdněnosti však nesmí trvat dlouho, proto řeka Eunoé („dobré vědění“) vede k Dobru a Kráse. Očištěný a vyprázdněný (odlehčený!) Dante se naplno oddává tomuto proudu vzhůru a překračuje všechny dosavadní hranice. Pro podobné přesahy máme k dispozici termín „transcendence“. Zdá se však, že Dante jde ještě dále („výše“) užitím novotvaru „trasumanar“, na který upozorňuje ve svém komentáři český překladatel. (Dante 1984: 188) Prosvětlení až znadlidštění by byl asi vhodný ekvivalent – prosvětlení pro hojně využití světelné metaforicky v celém oddíle Ráje, znadlidštění pro proměnu celého člověka, která je nutná pro vstup do Ráje. Proměna včetně a ponejprv proměněním těla. Dante při vzletu ve II. zpěvu prostoupí přímo fyzicky hvězdou (přesněji Lunou) a udiven se ptá: „Přítom jsem tělo! Jak se tohle dělá?“ (Ráj II: 34) Také přesahy časové jsou zde ve hře: zbudoucnění osobní i nadosobní, snaha o zvěčnění.

Takto bychom mohli pokračovat: každý průchod devíti pohyblivými nebeskými sférami přináší množství interpretačního bohatství i hádanek. Zastavme se krátce jen v sedmém nebi, na které Dante umísťuje „kontemplativce“. Právě zde se nám objevuje jako nosný element další cesty žebřík – vertikála povýtce. Výstup i sestup „koncentrovaného“ světla odkazuje jednoznačně na biblický žebřík Jákobův. Podobnou symboliku používá již zmíněný Benedictus, kterého zde Dante zmiňuje. Můžeme dovodit, že v životě mnohdy „sestupující, vystupujeme“ a naopak.

Ve finále čeká ještě jakési „nadnebe“, Empyreum. V něm světelné jezero v podobě růže. Do tohoto ambivalentního symbolu je koncentrováno mnohé – tak jako na Východě do lotosu. Čas i věčnost, život i smrt, nebeská dokonalost i lidská vášnivost. To vše cítíme i v Dantových verších. A navíc skrze všepřítomné světlo v ní „svitnou“ i nejvyšší (ne)myslitelné „skvělosti“: láska, svoboda, krása. Též dobro, lidské ctnosti i neřesti zde sublimují v abstraktní etickou transcendentálii: „Vždyť dobro, jež je cílem všeho chtění, je plodem světlých výtrusů, dobro je celé v světle, jinde není!“ (Ráj XXXIII: 103–105) Cesta je u konce. Dantova vertikála – spirituála se prosvěttila na nejvyšší možnou míru.

### III. Labyrinty Jana Amose Komenského

Metafora *labyrintu* provázela Komenského po celý život. Proslavila jej na začátku jeho cesty v díle *Labyrint světa a ráj srdce*, v reálné podobě ji prožíval při životním bloudění a jako bumerang se k němu vrátila v závěrečném opusu *Unum necessarium*. Je-li ústřední

myšlenkou Komenského náprava světa, pak labyrint představuje jistý „spodní“ svorník coby koncentrované vyjádření negativ tohoto světa. Svorníkem „vrchním“ pak jest řád a harmonie, které jsou zřídlem smyslu.

V *Labyrintu* (a pokud je nám známo, ani jinde u Komenského) není podána žádná definice labyrintu. Autor vychází evidentně z představy labyrintu jako bludiště.<sup>8</sup> Labyrint je Komenskému symbolem bloudění, chaosu a temnoty. Svět tedy musí být vyveden na správnou cestu, uspořádán a prosvětlen (lux in/ex tenebris!). Na začátku knihy naznačuje, že záluďný „Kretenský labyrint“ byl „žert proti tomu, jak sám světa tohoto labyrint, zvláště nyní, spořádán jest.“ (Komenský 1928: 7) Následný text je pak konkretizací tohoto „přezmotaného“ labyrintu.

Není naším úkolem procházet jeho jednotlivé chodby... Povšimněme si však „uzavírky“ jakéhosi prvního dílu knihy (vlastní „labyrint světa“, tvořící cca 2/3 knihy). Poutník zde jde až na kraj „světa a světla“ (!), aby se podíval, jaký je „los mrtvých“: „Jak jsem nejdál mohl, tam ven se vychýle, nahlédnu a spatřím strašlivých temností mrákotu, jíž se rozumem lidským ani dna ani konce najít nemůže...“ (Komenský 1928: 128). Zatímco tedy v labyrintech světa ještě nějaké to „světlo“ k dispozici je (a ponechává tak naději k „prosvětlení“), zde již jen temnota (a beznadějí – vzpomeňme vstupu do Dantova pekla) a bezedno. Ano, poutník nahlíží ještě níže než leží dno lidské existence, ještě hlouběji, až „pod“ labyrinty – skutečný prožitek *nadiru!*

Chápeme-li životní dráhu Komenského také (a možná zejména) jako vyvádění těch, kteří jsou ochotni naslouchat, z labyrintů, které jim do cesty staví svět, je celkem pochopitelný i postupný přesun Komenského zájmu k labyrintům *vnitřním*, k labyrintům duševně-duchovních složek člověka. Radim Palouš spojuje obě tyto intence a transformuje je i do následného cíle, totiž „...jak člověka zbloudilého v neřádném světě a v tíživé osobní zmatenosti a nicotě přivést do souladu se světem a sebou samým.“ (Palouš 2004: 103)

Názznaky internalizace labyrintů lze spatřit už v *Hlubině bezpečnosti*, naplno je však předestřena v *Unum necessarium*. V tomto jeho závěrečném opusu je cítit hlavně starost o spásu (svou, spřízněných duší, méně už „světa“), která jej přiměla také opustit uměleckou formu *Labyrintu* a volit formu traktátu. Komenský zde mluví přímo o labyrintu *lidských myslí* a předkládá i jeho určitý výměr, byl v negativním hávu: „Avšak nejsou lidské mysli chaos a labyrint? Nejsou, pokud nepřesahují své meze. Čemu říkáš meze? Božstvím vstúpenou představu čísel, měř, vah.“ (Komenský 1999: 107)

Poznatelnost těchto mezí přitom vyplývá z analogie mezi uspořádáním světa a těmito představami. Komenský zde evidentně vychází z biblické představy, že člověk je *imago Dei*, tedy Boží obraz,<sup>9</sup> ale jde dokonce ještě dále a přináší vlastní výměr člověka: „Malý svět a malý bůh.“ (Komenský 1999: 78) V druhé části jde o odvážný přesah bible i Macrobia.

<sup>8</sup> Pojetí labyrintu také jako multikursálního bludiště se vynořilo až v období renesance. Henning Eichberg mluví v této souvislosti o pseudolabyrintech či kryptolabyrintech, kde „... pohyb spočívá ve snaze nalézt správnou cestu. Prostřednictvím falešných cest a slepých uliček vytváří bludiště trvalý zmatek, aby hledajícího svedlo na scestí. Jde o obraz zapletení.“ (Eichberg 2009: 213–214) Angličtina má pro tyto „vícecestné“ labyrinty termín maze, němčina Irrgarten. Odlišné jsou původní „jednocestné“ labyrinty, které dovedly procházejícího k cíli (byť ne zcela jednoduše).

<sup>9</sup> Toto antropologické paradigma zevrubně analyzovala Naděžda Pelcová např. ve *Filozofické a pedagogické antropologii*. (Pelcová 2000: 28–32)

Komenský zde propojuje náboženskou i humanistickou tradici. Toto vyšší poslání člověka jako „Božího náměstka“ mu dává šanci (ale i jej zavazuje) k rozpoznání a ohraničení sféry uspořádanosti, pořádku, řádu – ano (překvapivě), k oblasti vytvořené a (patrně) řízené „more mathematico“ (čísla, míry, váhy). Zde se dostává Komenský téměř do stejného bodu jako myslitel, stavěný často do přímého protikladu k němu, tj. René Descartes. Náš myslitel však staví svou konstrukci „jinak“ a došel k ní „jinudy“ („jinudost“ je mimochodem pozoruhodným výkladovým principem Komenského, předcházejícím dnešní postmoderní „jinakost“...).

Srovnání obou skvělých učenců 17. století však není naším dnešním úkolem. Chceme dojít k vytvarování pojmu labyrintu v Komenského pojetí. Výše řečené nám výrazně napovídá, že labyrintem je vše, co se vymyká Bohem nastavenému řádu, co přesahuje uspořádanost a řád věcí přírodních i těch lidských; labyrint je sféra chaosu. Možná se zde promítala i stará hebrejská představa o Božím stvořitelském díle, vznikajícím pořádkem původního chaosu (tedy nikoli ex nihilo). Ovšem vyvýšená role člověka („malý bůh“) mu umožňuje i ukládat navazovat na tuto prvostvořitelenskou aktivitu a přeměňovat svůj okrsek působnosti k obrazu Božímu. Tedy i odstraňovat labyrinty našich životů.

Komenský v *Unum necessarium* také sumarizuje problém labyrintů a inventarizuje jejich výskyt. (Komenský 1999: 99–118) Shledává je: a) ve světě; b) v lidské mysli; c) ve školách (včetně univerzit); d) v mnohosti témat a metod; e) v knihách; f) v sektách a vyznáních. Souhrnně je nazývá daidalovskými labyrinty a k vybědnutí z nich doporučuje, s odvoláním na Krista, „nit jednoduchosti“ s následným výběrem „jednoho nezbytného“ v té které sféře našeho života. (Komenský 1999: 71) Pro úplnost dodejme, že vedle bloudění daidalovskými labyrinty vidí jako překážky koncentrace na ono „jedno nezbytné“ také „sisyfovské námahy“ (kdy valíme zbytečná břemena úkolů, která na sebe bereme; jako Sisyfos své balvany) a „tantalovské přeludy“, které interpretuje jako věčnou žízeň po bohatství. (Komenský 1999: 62, 67, 75)

Komenský však nesetrvává jen v souboji s negativními parametry světa či mysli, reprezentované symbolem labyrintu, a tak nabízí vedle Ariadniny nitě schopné vyvést jedince i lidstvo z temnoty i chaosu labyrintů také recepty pro další chod života. V *Labyrintu* je to „ráj srdce“, v *Unum necessarium* odkaz na pansofii. (Komenský 1999: 117) Nejen tedy „vyvedení“, ale i „navedení“ na správnou cestu jest tím „jedním potřebným“. Nezapomeňme, že teleologicky (nejen teologicky) zaměřený Komenský hledá celoživotně ve všem svém konání i sepisování *účel a význam*. Jan Patočka spatřoval tento jeho telos v „... proniknutí k věčnosti, k vysokým duchovním obsahům, které charakterizují život vskutku lidský, mimo efemérní, každodenní zaměření.“ (Patočka 1998: 129)

Patrně nejsilněji a „nejvášnivěji“ je toto potřebné směřování „vymalováno“ v „ráji srdce“. Poutník se sice izoluje od světa (prožív a rozpoznává jej jako labyrint) a vizionářsky před nás předestírá podobu ráje, nebyl by to však Komenský, aby nevyhlížel „z příbytku srdce svého“ také na širší pospolitost a nehledal podobu pravého křesťana v neúnavné činorodosti, směřující ovšem ve smyslu stvořitelské role člověka k dotváření Bohem nastaveného pořádku. „Dosažení ‚ráje srdce‘ pro Komenského ale neznamená odvrátit se od světa, uzavřít se do sebe, které pak znamená nevidět, co se děje ‚venku‘ (...) Pro moudrého člověka přestává platit rozdělení na vnitřní a vnější. Spatřuje jediný život ve všem a skrze vše. Pro osvětleného se



stává vše světlem a on se pokouší toto světlo ve všem zviditelnit a přivést k působení.“  
(*Duchovní odkaz Jana Amose Komenského* 2002: 62)

Proto se Komenský pokouší v XLIV. kapitole *Labyrintu (Řád vnitřních křesťanů)* vytvořit jakousi svou „řeholi“ opřenou o Desatero a další biblické fundamenty. V závěru knihy promlouvá k poutníkovi mysticky Ježíš Kristus: „Právo nebešťanství tobě se dává. A protože zde obcování své míti hled' a měj mysl ke mně co nejvyš' vždycky zdviženou, k bližním co nejniž' skloněnou...“ (Komenský 1928: 167) „Vita contemplativa“ musí být tedy spojena s „vita activa“ – i to je jeden z odkazů našeho myslitele.

Než se však „příbytek srdce“ může stát rájem, je třeba především najít cestu ke spojení s vyššími duchovními silami. Poutník Komenský klene most k Nebi, Bohu, Absolutnu, Světlu, Pravdě, Věčnosti, Dobru, Kráse či Duchu, využívaje průvodcovství Kristovo („já jsem ta cesta“). Do těchto sfér už filosof Patočka Komenského nenásleduje. Využijme tedy pozoruhodné interpretace duchovní školy *Lectorium Rosicrucianum*, které o této „mostní cestě“ říká: „V poutníkovi mluví probuzená nová duše. A ruku v ruce s tímto průvodcem jde poutník, žák, krok za krokem cestou návratu. Sjednocuje se s Kristem...“ (*Duchovní odkaz Jana Amose Komenského* 2002: 17) „Cesta návratu“ je cesta k sobě, do svého srdce, k čistým „nelabyrintovým“ počátkům, je však i cestou k duchovním prazákladům lidských bytostí, do „hlubiny bezpečnosti“. Proto: „Vstup do mystérií srdce je sjednocením s Duchem, existujícím ze sebe sama, sjednocením s nekonečným prazákladem. V srdci se člověk setkává se sebou samým ve své pravé bytosti.“ (*Duchovní odkaz Jana Amose Komenského* 2002: 61)

*Unum necessarium* je méně mystické a Komenský apeluje při hledání cesty po rozpoznání a umenšení vlivu labyrintů více na rozum. Vlastní východisko je ovšem opět kristovské a opírá se o známou biblickou pasáž z Lukášova evangelia, kde jsou představeny dva životní přístupy, Martin a Mariin. (L 10,38–42) První z nich, opírající se o příčinnost, plní a starostlivost o mnohé, není Ježíšem (kupodivu) pochválen, zatímco vyzdvižen je druhý, jehož starostlivost je zaměřena na (osobní) spásu, na to „jediné potřebné“ či „jedno nezbytné“ („unum necessarium“ z latinské Vulgáty).

Komenský to komentuje: „Můžeme proto tu dvojí starostlivost Martinu a Mariinu nazvat šalomounskou a kristovskou. Zatímco si Šalomoun dovolil vyzkoušet všechno, dobré i zlé... Kristus se držel vždycky jen dobrého. A to je to Mariino a Kristovo umění: zvolit si tu nejlepší stránku, která by od nás nebyla odňata, oddělovat cenné od laciného, nezbytné od zbytečného.“ (Komenský 1999: 63–64) Celé dílo je pak praktickým rozpracováním toho, co považuje autor za „jediné nezbytné“ v tom kterém životním okrsku. Komenský se zde ukazuje jako skutečný *biosof*, předávající nám svou životní moudrost. Svou – a přece čerpanou i z jiných zdrojů. Sám by asi skromně hovořil o „pouhé“ distribuci světla...

### **(Nutně předběžná) uzavírka dotknutého**

Homér, Dante i Komenský nám představili vnějškově velice různorodé životní cesty, respektive jejich rozhodující úseky. A přece je v nich mnoho shodného! Naznačme některé souvislosti, které se nám vynořily:

## a) Zrání PROŽITKEM

Zhroucení, výtrysky radosti, flór zármutku, opojení vzletů i hrůza pádů – silné prožitky „vyučují“ naše hrdiny a posouvají je na Cestě. Psychologie mluví o tělesném zakotvení prožitků, jistě, zejména u Odyssea a Danta to cítíme přímo hmatatelně, ale pro skládání mozaiky prožitků, schopných přivést jedince až k metanoi, vidíme jako nutné i jejich *duchovní zakotvení*. Netradičně řečeno, spíše než o „zakotvení“ by se mělo mluvit o přimknutí k duchovní vertikále, kterou jsme nazvali *spirituálou*.

Nejsilnější dopad na osobnost pak mají ty prožitky, které směřují k nejzazším souvratím této spirituály: prožitky *zenitu* a *nadiru*. Směřování k zenitu je více než směřování k vrcholu (srov. peak experience u Maslowa). Směřování k nadiru více než pád na dno. Prožitky zenitu zažívá nejvýrazněji Dante při „průletu“ rájem, ale nepochybně i Komenského poutník při mystickém spojení s Kristem. Prožitky nadiru všichni naši hrdinové: Odysseus při boji o holou existenci v moři, Dante v nejhlubší části pekla (nemělo dno!) a do bezedna nahlédl i poutník při pátrání po „losu zemřelých“.

## b) KATHARSIS a KENÓSIS

Součástí zmíněných procesů jsou i fáze očištění až naprostého vyprázdnění. Katarze očišťuje naše hrdiny od napětí či hrůzy po šťastném vyvážnutí z nebezpečí (opakovaně Odysseus), od špatných vzpomínek (Dante) či od iluzí a očekávání (Komenského poutník). V našich případech jde tedy zejména o očistu duševní a mravní.

V krajním případě dochází až ke kenósi, kdy duševní život je zcela vyprázdněn a dosavadní život je jakoby „uzávorkován“. Jedinec se nachází v „bodě nula“ a „nezbývá“ nic jiného, nechce-li rezignovat, než odstartovat nový život, o kterém např. mluví Ježíš v 3. kapitole Janova evangelia („nové zrození z ducha“). V takovéto situaci se ocitli všichni naši hrdinové – nejvýrazněji asi Dante na prahu Ráje a Komenského poutník po „vyhoštění“ ze světa. Zdůrazněme, že stav kenóse v sobě nese i aktivní rozhodnutí. Nejde tedy jen o stav, do kterého je jedinec přiveden okolnostmi. Výrazně je to vidět u Komenského, kde poutník zvrátí zoufalou situaci pokáním a modlitbou a následně je naveden na novou cestu s úběžiskem v podobě „plnosti“ (*pléróma*).<sup>10</sup>

## c) METANOIA

Výsledkem zmíněných procesů je metanoia, výrazná *osobnostní proměna*, jak tento vícevrstevnatý pojem definujeme. (srov. Bednář 2009: 97nn.) Nejen tedy změna smýšlení, jak by naznačoval jazykový obsah (meta + noein). U Odyssea a Danta (literárního) jde o celou sérii proměn v rámci osobnostního dozrávání; u Komenského poutníka o jednorázový akt, iniciovaný zhroucením „na hraně světa“.

## d) DOMOV a NÁVRAT

Všichni proměnění hrdinové se nakonec vracejí domů. Archetyp domova sehrává důležitou úlohu i při duchovním hledání. U Odyssea je návrat hnacím motorem celého jeho

---

<sup>10</sup> O katarzi v rámci modelu kenósis – pléróma mluví často Anna Hogenová; např. v *Hermeneutice sportu*. (Hogenová 1998: 24–27)

usilování, u Danta se hrdina vrací jaksí „nenápadně“ do výchozí pozice. Nejzajímavější je návrat u Komenského poutníka, jehož domov nemá prostorové souřadnice; doma je „u sebe“ neboli „v sobě“, v „domě svého srdce“, hledaje ovšem „věčný domov na nebi“. Poutnické téma hledání pravého domova tak předjímá „bezdomovecké“ téma pozdější doby. Spojíme-li ostatně literárního Danta z *Komedie* s tím skutečným, který byl po napsání svého chef d'oeuvre nucen opustit rodnou Florencii, fenomén bezdomovectví se nám vynořuje i zde.

\* \* \*

Zdá se nám, že k podobnému výsledku bychom došli i prozkoumáním dalších duchovně nasycených životních modelů. Namátkou: osmidílná stezka Buddhova; cesta „vyvedeného“ (vyvoleného) vězně z Platónovy jeskyně; dvanáctistupňová cesta z Benediktovy *Řehole*; Steinerovy antroposofické modely aj. Jejich duchovně orientovaná interpretace čeká na další zpracování...

## SEZNAM LITERATURY

BEDNÁŘ, Miloš. *Pohyb člověka na biodromu: cesta životem z pohledu (nejen) kinantropologie*. Praha: Karolinum, 2009. ISBN 978-80-246-1665-0.

*BIBLE: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 2001. ISBN 80-858-1029-8.

DANTE, Alighieri. *Božská komedie*. Praha: Československý spisovatel, 1984.

*Duchovní odkaz Jana Amose Komenského*. Praha: Lectorium Rosicrucianum, 2002. ISBN 978-80-238-9299-4.

ECO, Umberto. *Umění a krása ve středověké estetice*. Praha: Argo, 1998. ISBN 978-80-720-3098-9.

GRAVES, Robert. *Řecké mýty*. Praha: Levné knihy Kma, 2004. ISBN 978-80-730-9153-8.

GUREVIČ, Aron. *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta, 1978.

EICHBERG, Henning. Wandering, winding, wondering: Moving in the labyrinth. *IDO – Ruch dla Kultury/Movement for Culture*, 2009, č. 9, s. 210–225. Dostupné z WWW: <[http://www.idokan.pl/txt/tomIX/\(19\)%20Henning%20Eichberg%20-%20W%23U0119drowanie,%20pod%23U0105%23U017canie%20kr%23U0119t%23U0105%20drog%23U0105,%20zdumienie%20poruszanie%20si%23U0119%20w%20labiryncie.pdf](http://www.idokan.pl/txt/tomIX/(19)%20Henning%20Eichberg%20-%20W%23U0119drowanie,%20pod%23U0105%23U017canie%20kr%23U0119t%23U0105%20drog%23U0105,%20zdumienie%20poruszanie%20si%23U0119%20w%20labiryncie.pdf)>

HOGENOVÁ, Anna (ed.). *Hermeneutika sportu*. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-744-5.

HOMÉR. *Odyseia*. Praha: Odeon, 1984.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Jedno nezbytné*. Praha: Kalich, 1999. ISBN 978-80-701-7349-7.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Labyrint světa a ráj srdce*. Olomouc: Naše Vítězství, 1928.

PALOUŠ, Radim. *Ars docendi*. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 978-80-246-0855-6.

PATOČKA, Jan. O významu Všeobecné porady o napravení věcí lidských pro celkové dílo a oceňování J. A. Komenského. In *Komeniologické studie II*, Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 10. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-03-04.

PELCOVÁ, Naděžda. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 978-80-246-0076-5.

(PhDr. Miloš Bednář, Ph.D. vyučuje filosofii a etiku na Fakultě tělesné výchovy a sportu UK.)