

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

**Montaignovy a Baconovy *Eseje* v kontextu renesanční filosofie
člověka**

Marcela Durasová

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická
Katedra filozofie
Studijní program Humanitní studia
Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce
Montaignovy a Baconovy Eseje v kontextu renesanční
filosofie člověka
Marcela Durasová

Vedoucí práce:

PhDr. Martina Kastnerová, Ph.D.
Katedra filozofie

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2012

.....

Ráda bych velmi poděkovala paní PhDr. Martině Kastnerové, Ph.D. za vedení bakalářské práce, za cenné a odborné rady a připomínky.

1. ÚVOD	1
2. RENESANČNÍ FILOSOFIE.....	3
2.1 Pojem renesance, vznik, historie, Jacob Burckhardt	3
2.2 Itálie, kolébka renesance. Individualismus. Renesanční filosofie.....	6
2.3 Současný pohled na renesanci	9
2.4 Spory o nesmrtelnost duše	10
3. ANALÝZA A INTERPRETACE VYBRANÝCH MYŠLENEK FRANCISE BACONA	
13	
3.1 Život a dílo Francise Bacona.....	13
3.2 Obecná charakteristika Baconových Esejí.....	16
3.3 Analýza a interpretace vybraných myšlenek Francise Bacona.....	17
4. ANALÝZA A INTERPRETACE VYBRANÝCH MYŠLENEK MICHELA DE	
MONTAIGNE	28
4.1 Život Michela de Montaigne	28
4.2 Obecná charakteristika Montaignových Esejí.....	29
4.3 Interpretace a analýza vybraných myšlenek Michela de Montaigne.....	31
5. INTERPRETACE MONTAIGNEOVÝCH A BACONOVÝCH ESEJÍ SE ZŘETELEM	
NA JEJICH REFLEXI OTÁZKY NESMRTELNOSTI.....	44
6. ZÁVĚREČNÁ KOMPARACE MONTAIGNEOVÝCH A BACONOVÝCH ESEJÍ	
V KONTEXTU RENESANČNÍHO MYŠLENÍ	49
7. ZÁVĚR.....	53
8. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	55
9. RESUME	59

1. Úvod

Téma Montaignovy a Baconovy *Eseje* v kontextu renesanční filosofie člověka v sobě spojuje dvě významná díla, přičemž zde budou interpretovány a analyzovány jejich vybrané myšlenky. Kritériem pro výběr byla témata společná oběma autorům, analýza takto vybraných motivů pak ústí v závěrečnou komparaci *Esejí* Michela de Montaigne a Francise Bacona. Přestože se oba filosofové věnovali širokému spektru témat, důraz bude kladen na jejich názory morální a politické, kterým se oba filosofové významně věnovali. Montaigne i Bacon se aktivně politického života zúčastnili, Montaigne jen po určitou dobu. V tom, jaký má význam aktivní účast v politické sféře, se Bacon a Montaigne velmi odlišovali. Zohledněn bude i jejich přístup ke vnímání ženy a jejího postavení ve společnosti, který byl u obou autorů rovněž odlišný a zvláště v případě Michela de Montaigne se během života vyvíjel. Jejich společné náhledy na tuto problematiku i jejich rozdílnost názorů bude v práci reflektována. Pohled na způsob života a jeho vnímání společně vytváří přístup autorů k problematice završení konce života, tedy k tématu smrti a otázce nesmrtelnosti. V závěru práce bude zohledněn přístup Michela de Montaigne a Francise Bacona k těmto tématům. Myšlenka *Memento mori* přetrvávala již od středověku a byla jí věnována velká pozornost. Právě Michel de Montaigne představil názor na smrt ne typický pro dobu, ve které žil. Smrt jím nebyla vnímána jako něco, čeho je potřeba se bát, pokládal ji za nezbytnou součást života.

První kapitola bakalářské práce se soustředí na charakterizaci pojmu renesance pro účely dalšího zkoumání. Vzhledem k obsáhlosti tématu bude pozornost věnována především Jacobu Burckhardtovi, který byl autorem pojmu renesance. Tento pojem představil v roce 1860 ve své slavné práci *Die Cultur der Renaissance in Italien*. Reflektován bude renesanční individualismus, zohledněn nicméně bude i přístup současných vědců k období renesance, a její revidovaná interpretace. V úvodu bude nastíněna i otázka nesmrtelnosti duše a představena v základu hlavní díla renesančních filosofů týkající se tohoto tématu, aby poskytla obecný kontext pro analýzu tématu v rámci Montaignových a Baconových *Esejí*.

V další části práce bude pozornost věnována Francisu Baconovi, nastíněn bude průběh jeho života, jeho politické a státnické působení. Interpretovány budou především jeho vhledy politické a morální s ohledem na jeho celoživotní politické působení.

Analýza Montaignových *Esejí* se kromě témat shodných s Baconem, tedy témat morálky a politického života, zaměří na zvážení předpokladu týkajícího se vztahu Michela de Montaigne ke smrti, tj. zda vnímal Michel de Montaigne smrt jako něco, co je pro život naprosto nevýznamné, tedy něco, co během života nezasluhuje pozornost a není potřeba se na tento akt nikterak připravovat. V průběhu práce bude tato otázka reflektována, vybrány budou názory Montaigne, které mohou relevantně odpovědět na to, zda lze uvedený předpoklad přijmout.

Nejvýznamnější myšlenky s ohledem na téma práce budou citovány, a to nejen myšlenky Montaigne a Bacona, ale i dalších renesančních autorů vyjadřujících se ke zvoleným tématům bakalářské práce.

V závěru práce budou názory Bacona a Montaigne srovnávány, budou hledány a reflektovány paralely i odlišnosti ve filosofii obou autorů. Práce bude obsahovat komparace Bacona a Montaigne nejen ke zvoleným tématům, ale také k otázce nesmrtelnosti.

Zohledněny budou i myšlenky a názory dalších významných filosofů renesance na vybraná témata práce, tedy přesněji politické názory Niccola Machiavelliho či Erasma Rotterdamského, také Rotterdamského názory na estetické cítění v životě člověka, Castiglioneho vnímání postavení ženy ve společnosti, morální náhledy Mora či Pika.

2. Renesanční filosofie

2.1 Pojem renesance, vznik, historie, Jacob Burckhardt

Pojem renesance, z latinského slovesa *renasci*, v českém jazyce znamená znovu se narodit či znovu se zrodit. Toto období časově řadíme zhruba mezi roky 1350 až 1600. Velmi obecně můžeme toto období charakterizovat jako programovou snahu o návrat do minulosti, konkrétně do období antiky ve starém Řecku a Římě. Renesanční filosofové, umělci a vědci upoutávají antická vzdělanost a kultura, obracejí se k ní jako k velké inspiraci a povznesení lidského ducha.¹ Nejvyšším oceněním pro umělce bylo srovnání jeho díla s dílem starověkého mistra. Tímto způsobem byl ceněn například Giotto, jehož mistrovství bylo srovnáváno s mistrovstvím umělců, kteří byli uctíváni římskými a řeckými spisovateli.²

Termín renesance nemá svůj původ v době renesanční, vznikl až mnohem později. Poprvé byl tento termín užit francouzským historikem Julesem Micheletem v roce 1858. Jako pevný a stálý pojem ho pak vytyčil Jakob Burckhardt, který je autorem díla *Kultura renesanční doby v Itálii*.³ Oba dva ale vytvořili idealistický obraz renesanční kultury, něčeho, co člověka v té době osvobodilo od středověkého jha temna a bezmoci. Tato představa se pak udržovala ještě ve dvacátém století a je možno se s ní setkat i dnes. Odlišný pohled na období renesance přineslo až historické bádání v uplynulém století. Na povrch vyšla četná fakta, která renesanci vykreslují ve zcela jiné podobě. Historikové přinesli mnohá poznání, která idealizaci renesance zpochybňují. Renesance už tak není vnímána jen jako doba rozkvětu umění a individuality člověka, ale také jako období strachu z trestajícího Boha, období náboženského útlaku, fanatismu, genocidy a vraždění.⁴ Evropu tehdy začal sužovat mor, který trval dlouhou dobu. Asi nejhorší byla epidemie, která vypukla v první čtvrtině 14. století a vyžádala si pětasedmdesát milionů lidských životů, což byla asi třetina tehdejšího evropského obyvatelstva.⁵ K moru se přidal i úpadek zemědělství, s nímž souvisel nedostatek potravin, zhoršovaly se i klimatické podmínky. Nelze opomenout ještě dva důležité faktory, invaze Turků a papežské schizma. Pokud se lidé na venkově nemuseli bát tureckých nájezdů, pocit

¹ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 7.

² GOMBRICH, E. H. *Příběh umění*, s. 223.

³ JOHNSON, P. *Dějiny renesance*, s. 7.

⁴ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 8.

⁵ WHITE, M. *Machiavelli, nepochopený muž*, s. 32.

strachu a beznaděje činila svým působením i samotná církev. Na jejím seznamu hříšníků se ocitli jako pomocníci Satana Turci, Židé, kacíři a ženy – čarodějnice. A tak se strach ze smrti zvyšoval. Stával se ještě hrozivější než ten, který měli lidé z moru, přírodních katastrof, hladu či z mrtvých.⁶ V Evropě se v té době konaly soudní procesy se zemřelými, kterým se dokonce ukládaly tresty. Rozšířena byla i víra v duchy zemřelých, jak dokládá třeba Shakespearův *Hamlet*. V této hře ožívá duch Hamletova otce a touží po pomstě: „Jsem přízrak tvého otce, odsouzeného na nějaký čas obcházet za noci a ve dne hořet a lačnět v plamenech, až hnusné hříchy mé časnosti v nich uhoří. [...] Slyš, Hamlete, ó, slyš! Jestliže´s miloval kdy svého otce – pomsti tu hnusnou, neslýchanou vraždu.“⁷ Církev využívala lidi k tomu, aby si za jejich strach nechala patřičně zaplatit. Katolíci byli přesvědčeni, že duše mrtvých putují - hříšné rovnou do pekla, ale pokud hříchů není příliš, musí duše nejdříve do očištnice. Z něho jsou pak duše po velkých mukách spaseny. Církev hlásala, že ona tato muka může již na zemi zmírnit, samozřejmě za peníze. Lidé tak nechali sloužit za své zemřelé zvláštní mše a církev si tak finančně polepšovala.⁸ Nelze opomenout ani četné války v Evropě čtrnáctého století. Byly to konflikty mezi státy Apeninského poloostrova, ve kterých zemřelo mnoho mužů, Francie s Anglií bojovala v takzvané stoleté válce.⁹

Kniha Jacoba Burckhardta *Kultura renesanční doby v Itálii* vydaná v roce 1860 sice vidí období renesance zcela jinak, ale dodnes má velký vliv.¹⁰ Renesanci přiřazuje taková adjektiva jako ryzí, živelná, se schopností intenzivně pronikat do všech oblastí lidského života a možností ovlivňovat široké spektrum zájmů jednotlivce i společnosti.¹¹ Burckhardt jako milovník umění byl okouzlen renesanční Itálií. Tam totiž našel paralelu se svým dětstvím, kdy se umění věnoval naplno. Byl to pro něho také unik ze světa jeho doby, jeho vlasti, kdy se rozvíjel ve Švýcarsku průmysl. Sám připouštěl, že rozvoj umění v Itálii probíhal v přímé souvislosti s rozvojem svobodných měst na severu státu. Své poznatky a studium nazýval příčnými řezy kulturou, které jsou prováděné v určitých časových úsecích.¹² Důležitou podmínkou k rozvoji renesance byl individualismus. Jak Burckhardt píše: „Tento věk, co zdůrazňuje, jak jsme viděli, rozvíjí

⁶ DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. – 18. století, Díl 1*, s. 33-34.

⁷ SHAKESPEARE, W. *Tragédie*, s. 151.

⁸ GREENBLATT, S. *Velký příběh neznámého muže*, s. 271–272.

⁹ WHITE, M. *Machiavelli, nepochopený muž*, s. 32.

¹⁰ BURKE, P. *Italská renesance*, s.39.

¹¹ BURCKHARDT, J. *Úvahy o světových dějinách*, s. 57.

¹² BURKE, P. *Italská renesance*, s.39.

individualismus [...]. Rozvoj osobnosti podstatně souvisí s poznáním osobnosti u sebe a jiných.¹³ Burckhardt nahlížel společnost ze tří úhlů, neboli ze tří sil, které se vzájemně prolínají a ovlivňují. Tyto tři síly představují stát, náboženství a kulturu. Burckhardt ve svém bádání opomenul ale jeden důležitý aspekt, který ovlivňuje společnost, a tím jsou peníze, tedy ekonomické základy renesance.¹⁴ Ve své knize okouzleně popisuje Itálii, která byla z jeho pohledu v 15. století doslova plna všestranných lidí zběhlých jak v obchodě, tak i v ovládání několika jazyků.¹⁵ „Skutečně se mu podařilo živě zrekonstruovat velkou organickou jednotu, skládající se ze všech aspektů života národa [...]. Burckhardtovou hlavní duševní vlastností byla neukojitelná, neklidná a zneklidňující, psychologická zvědavost.“¹⁶

V Burckhardtově studii ale chyběla stat' o renesančním umění. Sbíral sice materiály o sběratelích, o portrétech či oltářních obrazech, ty však nikdy neměly být publikovány. Renesanční umění chápal jako samostatnou jednotku, která žije vlastním životem a vlastními dějinami, ačkoli připouštěl vlivy politické i náboženské, ale v podstatě tyto aspekty nejspíš nebral příliš vážně.¹⁷ Ačkoli to, jak viděl Burckhardt renesanční dobu, bylo v mnoha ohledech nepřesné, jeho studie nebyla doposud zatím nahrazena žádnou jinou podobnou prací, která by tak synteticky nahlížela tohle období. Mezi odborníky tedy panuje názor, že Burckhardtova práce zatím překonána nebyla, byť je potřeba ji v mnoha ohledech poopravit či doplnit.¹⁸

Na Burckhardtovu práci navázali i další badatelé, kteří z něho vycházeli a ve svých dílech ještě přidávali další důležité charakteristiky renesanční doby, zvláště ekonomické aspekty a podmínky vzniku tohoto kulturního období. To dokazuje, jakým významným obdobím renesance byla a jak postupem doby ovlivňovala lidské myšlení. „Umělci začali experimentovat a hledat nové a překvapující účinky. Tento duch dobrodružství, který se v 15. století zmocnil umění, značí skutečný rozchod se středověkem.“¹⁹ Mezi pokračovatele Burckhardta patřil např. Aby Wargurg. Ten sice

¹³ BURCKHARDT, J. *Kultura renaissanční doby v Itálii, Oddíl čtvrtý: Objevení člověka a svět*, s. 34.

¹⁴ BURKE, P. *Variety kulturních dějin*, s. 192.

¹⁵ BURCKHARDT, J. *Kultura renaissanční doby v Itálii, Oddíl druhý: Vývoj individua*, s. 146.

¹⁶ FIEDELL, E. *Kulturní dějiny novověku*, s. 39.

¹⁷ BURKE, P. *Italská renesance*, s. 40.

¹⁸ KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*, s. 15.

¹⁹ GOMBRICH, E., H. *Příběh umění*, s. 247.

nebyl Burckhardtovým žákem, ale sám Burckhardt jeho dílo hodnotil velmi pozitivně.²⁰ Alfréd von Martin napsal ve třicátých letech dvacátého století sociologickou studii na téma renesance. V ní vychází z Burckhardta, také přisuzuje velký význam individualismu. Podle autora ale mělo na rozvoj renesance velmi podstatný vliv také hospodářství. Martin renesanci vnímá jako buržoazní revoluci. Jeho kniha *Sociologie renesance* je ceněna jako doplnění a určitá korektura Burckhardtovy práce.²¹ Na rozvoji a umění se také podílely cechy, které měly své výsadní postavení v rozhodování o řízení a dění ve městě.²² Robert Lopez zdůrazňoval hospodářské faktory působící v Itálii, které podmiňovaly rozvoj umění renesance. Odmítal tvrzení, že kultura se opožďuje za hospodářským rozvojem. Renesance byla podle něho podmíněna rozvojem ekonomiky, ne ekonomickou minulostí.²³ Hans Baron naopak podmiňuje rozvoj italské renesance politickými důvody. Florencie si kolem roku 1400 začala uvědomovat svoji jedinečnost a vzala za svou dávnou slavnou minulost Říma. Baron toto vysvětluje jako reakci na politický nátlak Viscontiho, usilujícího o připojení Florencie k Milánu. Studie Lopeze i Barona jsou dnes chápány spíše jako doplněk předchozích výkladů renesance.²⁴

2.2 Itálie, kolébka renesance. Individualismus. Renesanční filosofie

Problém, zda renesance je protikladem středověku či zda plynule na středověk navazuje a zda je vůbec možné stanovit její přesné časové hranice, je stále aktuálním tématem diskusí.²⁵ V období středověku byly obě stránky lidského vědomí, tedy v tomto případě sebereflexe a vnímání okolního světa, popisovány dle názoru Burckhardta jako skomírající, odplouvající. Jako kdyby obě tyto složky osobnosti byly naprosto neaktivní. Vědomí člověka bylo vnímáno jako nevyspělé a pověřivé.²⁶ Mezi lidmi byly časté vlastnosti, jako jsou chamtivost a svárliвість.²⁷ Měli představu, že život je utrpení a zoufalství, že vše pozemské je určeno k ztracení a zkáze.²⁸

Renesanční umělci v Itálii sice tvrdili, že napodobují starověk, a že se jejich názory neshodují s nedávnou minulostí, tedy středověkem, ale ve svých dílech se

²⁰ BURKE, P. Tamtéž, s. 41.

²¹ Tamtéž, s. 42.

²² GOMBRICH, E. H. *Dějiny umění*, s. 247.

²³ BURKE, P. Tamtéž, s. 45.

²⁴ Tamtéž, s. 46.

²⁵ GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 17.

²⁶ BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii, Oddíl druhý: Vývoj individua*, s. 139.

²⁷ HUIZINGA, J. *Podzim středověku*, s. 13.

²⁸ Tamtéž, s. 31.

částečně nechali ovlivňovat jak středověkem, tak starověkem.²⁹ Florencie byla město bohatých obchodníků, kde tvořili velcí mistři té doby, Dante či Giotto. Právě tady se skupina umělců vydala novým směrem, ve kterém chtěla vytvořit umění zcela nové, které bude naprosto odlišné od toho, jaké do té doby existovalo. Hlavním představitelem umělců ve Florencii se stal architekt Brunelleschi.³⁰ Renesance v Itálii se vyznačuje třemi výraznými prvky: realismem, zesvětštěním a individualismem. Realismus byl problematický v tom, že umělci konvenčnost přiznávat nechtěli, ale nikdy se jí úplně nevyhnuli. Sekularizace v renesanci neproběhla nikterak významně, například v počtu maleb se světským tématem se jednalo o zhruba patnácti procentní nárůst během zhruba jednoho století. Individualismus v italské renesanci sice existoval, nápodoba klasických i moderních umělců ale byla velmi častá. Lze tedy usuzovat, že individualismus a zesvětštění v italské renesanci nebyly dominantními jevy, ale spíše jevy novými, které odlišovaly renesanci od středověku.³¹

Člověk byl ve středu zájmu už v období helénismu. V době vrcholného středověku je akcentován jedinec v kultuře rytířské a v samotném křesťanství je pozornost obrácena také na individuum, které v tomto případě představuje individuální vývoj nesmrtelné duše. V renesanci se ale mění hodnocení jednotlivce, který je oceňován za své světské úspěchy, za svoji podnikavost, za zisk majetku, za umělecká díla a talent či genialitu, za mistrovství politické.³²

Pro jednu z nejvýznamnějších osobností italské renesance, Dante Alighieriho, byl právě individualismus příznačný. V jeho osobě se zračí jeden z klíčových paradoxů renesance, tedy obdiv a studium starých mistrů a psaní v latině, ale zároveň rozvoj a hojné užívání jazyků mateřských, v tomto případě italštiny.³³ Zkoumání jazyka se věnovali například Leonardo Bruni či Flavio Biondo. Právě humanista Leonardo Bruni se stal nejvýznamnějším překladatelem Aristotela počátku 15. století. Protože byl vzdělán u byzantského učenice Manuela Chrysolorase, bravurně překládal nejen

²⁹ BURKE, P. *Italská renesance*, s. 25.

³⁰ GOMBRICH, E. H. *Příběh umění*, s. 224.

³¹ BURKE, P. *Italská renesance*, s. 32.

³² BONDY, E. *Středověká islámská a židovská filosofie. Filosofie renesance a reformace*, s. 128.

³³ JOHNSON, P. *Dějiny renesance*, s. 23.

jednotlivá slova, nýbrž dokázal zachytit i celkový význam textu, který spolu s frázemi tak vytvářel jednotný celek.³⁴

Pro italské umělce a filosofy 14. a 15. století bylo typické mistrovské ovládní vědy i skvělá znalost umění klasického. Proto není divu, že jejich umění brzy překročilo hranice Itálie a inspirovalo umělce na sever od kolébky renesance.³⁵ Z Itálie pronikala renesance dále do Evropy a v různých podobách se renesance udržela mnohde ještě ve století sedmnáctém.³⁶ Nabízí se mnoho dalších otázek, třeba zda si renesance ponechala při svém rozšiřování z Itálie směrem do Evropy své původní rysy, jaké vztahy existovaly mezi jednotlivými oblastmi zájmu renesančního člověka, jaký vědní či umělecký obor byl ten nejdůležitější.³⁷

Vývoj rané moderní filosofie nelze oddělovat od intelektuálních a kulturních změn v renesanční společnosti, které zahrnovaly objevy na poli moderních přírodních věd, teologické konflikty mezi katolickou a protestantskou církví, i konflikty uvnitř jednotlivých náboženství. Do změn, které celé období ovlivnily, patří i hnutí za svobodné státy v Evropě.³⁸ Na poli vzdělání hrál důležitou roli vynález knihtisku. První tiskařský lis se objevil ve Florencii v roce 1471. V té době tady bylo pouhých třicet tisíc knih, jejich počet se ale díky tomuto vynálezu do roku 1500 zvýšil na osm milionů tištěných knih.³⁹

Renesanční filosofie měla za cíl pojmut doslova „celý svět“. Mnoho oborů, které renesanční filosofie zahrnovala, jsou dnes již samostatnými vědními obory. Patří sem i botanika, biologie, medicína, fyziologie, optika, fyzika a kosmologie. Dále byla ale součástí renesanční filosofie i magie, démonologie, nauka o harmonii, astrologie, mystické nauky, theosofie a theologie, dále pak klasická filologie, historie, politika, poezie, rétorika, správa domácnosti, biblická hermeneutika, nauka o andělech, kabala a další.⁴⁰ Pro dobu renesance se filosofický zájem o člověka realizuje v příbězích lidí,

³⁴ PARKINSON, G. H. R. *The Renaissance and Seventeenth – century Rationalism*, s. 46.

³⁵ GOMBRICH, E. H. *Příběh umění*, s. 235.

³⁶ GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 10.

³⁷ Tamtéž, s. 17.

³⁸ RUTHEFORD, D. *Early Modern Philosophy*, s. 3.

³⁹ WHITE, M. *Machiavelli, nepochopený muž*, s. 34.

⁴⁰ HANKINS, J. *Renesanční filosofie*, s. 22.

v jejich pamětech, ve vzpomínkách na jejich cesty, na místa, kde pobývali, můžeme hovořit i o autobiografiích.⁴¹

2.3 *Současný pohled na renesanci*

Renesance je dnes vnímána jako období, pro které je typická shoda některých obecných znaků. Tyto charakteristiky však nelze paušalizovat na všechny země tehdejší Evropy, protože renesanční umění i filosofie byly vždy poplatné kulturnímu vývoji té které země, v podstatě vycházely z národních tradic.⁴² Nelze proto říci, že existoval v té době jakýsi renesanční člověk, který odpovídal svým kulturním či filosofickým zaměřením ideálu renesance, jak byla později interpretována. Na univerzitách té doby či v uměleckých dílnách vyrůstaly opravdu odlišné typy renesančního člověka.⁴³ Filosofické učení bylo v té době tvořeno různými názorovými skupinami - pluralitní názorový systém, dříve nemyslitelný, byl pro renesanci typický. Filosofické učení bylo prosazováno na jedné straně v oddělených skupinách s mistrem, jiní zase požadovali celospolečenskou výchovu a formu vzdělanosti. Další chtěli filosofii přímo zařadit jako jeden z oborů vyučovaných na univerzitách. Už ve 14. století někteří scholastikové požadovali, aby se filosofie stala nezávislou disciplínou, která nabízí doslova blaženost nezávislou na blaženosti náboženské.⁴⁴ Co je ale nesmírně důležité říci, je, že společné pro renesanční myšlení bylo obrození neboli zrození. Nešlo ale pouze o obrození antických myšlenek a hodnot, šlo o postavení člověka do středu zájmu, do centra, jež bylo do té doby vyhrazeno Bohu. Začaly být zdůrazňovány lidské hodnoty jak v oblasti umění, tak i v občanském životě.⁴⁵

Dnešní historikové zaujímají v hodnocení renesanční doby přístup, který se vyhýbá odsuzování a zároveň chvále. Zkoumání renesance by tak mělo vycházet ne z předem zaujatých stanovisek, ale z přesné znalosti dobových pramenů. Historici filosofie říkají, že pro obrovské množství názorových proudů a postojů v té době není možné podat shrnující definici období renesance. Obecně akceptovaným znakem renesance, je pouze všeobecná úcta k antickým autorům.⁴⁶

⁴¹ GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 12.

⁴² CARBONELL, Ch. *Evropské dějiny Evropy*, s. 105.

⁴³ GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 11.

⁴⁴ HANKINS, J. *Renesanční filosofie*, s. 21.

⁴⁵ GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 10.

⁴⁶ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 9.

Následující kapitola bude věnována úvodu do tématu nesmrtelnosti duše, jednomu z témat, které má v bakalářské práci své významné místo, především pak bude reflektováno v souvislosti s tvorbou Michela de Montaigne. V období renesance se na poli epistemologie, metafyziky i theologie vedly na toto téma velké spory. Byl hledán důkaz existence duše, která je věčná a odděluje se po smrti od pomíjivého těla. Filozofové renesance měli před sebou spoustu nezodpovězených otázek, např.: Existují důkazy o tom, že člověk je v principu duchovní bytost? Co nás staví nad úroveň ostatních živých bytostí na zemi? Jak funguje lidský duch? Co je vlastně intelekt? Je věčný či pomíjivý?

Učenci období středověké scholastiky definovali nesmrtelnost duše jako problém spojený s dichotomií mezi smrtelností těla a spásou individuální duše. Averroův komentář k Aristotelovu pojednání *O duši* rozpoutal diskusi o osobní nesmrtelnosti, spáse a o samotné individuální odpovědnosti za činy spáchané na tomto světě. Na rozbor tohoto tématu ve svých dílech navázali i renesanční učenci.⁴⁷

Tématu nesmrtelnosti duše bude věnována větší pozornost i v závěru práce.

2.4 Spory o nesmrtelnost duše

Téma nesmrtelnosti duše rozhodně nebylo v renesanci novým. Vyjadřoval se k němu již Aristoteles ve svém pojednání *O duši*, epikúrejci či mnozí středověcí filozofové. Tématem se dopodrobna zabývali z italských renesančních učenců především Marsilio Ficino, Nicoletto Vernia či Pietro Pomponazzi.⁴⁸ Konflikt, zda duše je smrtelná či nikoli, se naplno rozhořel po florentském koncilu v roce 1439. Tady byzantský filosof Geórgios Gemistos řečený Pléthón obvinil Aristotela z inkonsistence. V pojednání o duši prý Aristoteles tvrdí, že lidská duše je věčná, v *Etice* to ale popírá. Z toho plynulo, že podle Aristotela je tedy lidská duše smrtelná. Toto tvrzení prý přimělo Cosima de' Medici, aby pověřil Marsilia Ficina prací, která by veřejnost seznámila s tématem nesmrtelnosti duše a tuto problematiku blíže osvětlila.⁴⁹ Ficino duši popsal jako největší div přírody, staví ji tak do centra universa, neboť ona prý spojuje všechny věci, je jejich středem. Duše postupně na své cestě putuje k Bohu, až se stává jeho součástí -to je cílem putování každé duše na tomto světě. Nesmrtelnost duše

⁴⁷ HANKINS, J. *Renesanční filosofie*, s. 279–281.

⁴⁸ Tamtéž, s. 282.

⁴⁹ HANKINS, J. *Renesanční filosofie*, s. 282.

je hlavním tématem Ficinova rozsáhlého díla s názvem *Platónská teologie*. Pokud duše k Bohu vystoupá, je to věc permanentního naplnění v jejím posmrtném životě, duše se stává nesmrtelnou.⁵⁰

Nicoletto Vernia ve svém díle nesmrtelnost duše staví do shody s křesťanskou naukou, tedy duše je nesmrtelná.⁵¹ „Podle svaté římské církve a podle pravdy je intelektivní duše substanciální formou lidského těla, těchto tělech se množí tak, jako se množí těla, a je v nich individuální, ale závisí přitom na tělech.“⁵² Otázku nesmrtelnosti duše tak ponechal Vernia ve shodě s názorem křesťanské církve.⁵³

Spory o nesmrtelnosti duše vyvrcholily v roce 1489, kdy výnosem zakázal padovský biskup Pietro Barozzi veřejné diskuse na téma nesmrtelnosti duše. V roce 1513 byla pátým lateránským koncilem vyhlášena bula *Apostolici regiminis*, ve které bylo zakázáno hájit averroistický názor o smrtelnosti duše. Podle buly byla duše substanciální formou těla, byla nesmrtelná a zároveň se množovala v tělech, do kterých vstoupila. Pro všechny teology i filosofy na univerzitách platilo nařízení, že musí za tímto názorem církve stát.⁵⁴

Dílo Pietra Pomponazziho *Pojednání o nesmrtelnosti duše* vyvolalo u představitelů křesťanské církve nespokojenost a nesouhlas. V Benátkách byla kniha veřejně spálena. Tiskem pak vyšly kritiky a polemiky na jeho dílo.⁵⁵ Pomponazzi v závěru své práce nakonec nechává otázku nesmrtelnosti duše otevřenou. Rozumově se nesmrtelnost duše podle něho dokázat nedá, nelze však získat důkaz ani o její smrtelnosti. Toto tvrdí i přes opačný názor mnohých významných myslitelů, jako třeba Tomáše Akvinského.⁵⁶

Pro oba filosofy, Ficina i Pomponazziho, byl problém nesmrtelnosti klíčovým aspektem jejich filosofie. V řešení tohoto problému je ale mezi nimi velký rozdíl. Ficino svůj názor o nesmrtelnosti duše opírá o vnitřní zkušenost, kterou člověk může získat už během života, Pomponazzi možnost lidského poznání, které by bylo nezávislé na tom,

⁵⁰ KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*, s. 53–55.

⁵¹ HANKINS, J. *Renesanční filosofie*, s. 290.

⁵² VERNIA, N. *Questiones de pluralitate intellectus contra falsa met ab omni veritate semotam opinionem Averrois: et de anime Felicitas*, fol. 89vb. In HANKINS, *Renesanční filosofie*, s. 51.

⁵³ HANKINS, J. *Renesanční filosofie*, s. 290

⁵⁴ Tamtéž, s. 292.

⁵⁵ Tamtéž, s. 298.

⁵⁶ KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*, s. 87.

co jsme schopni tělesně poznat, nepřipouští. Ficino klade důraz na cestu k Bohu, na kontemplativní život, Pomponazzi dává na první místo život morální. Rozum a křesťanská víra mohou podle Ficina existovat v harmonii a bez rozporů. Pomponazzi vidí mezi rozumem a křesťanstvím rozpor.⁵⁷ Komparaci názorů na smrt a nesmrtelnost duše u Montaigne a Bacona, jak smrt vnímat a jak se na ni připravit, bude věnována v práci významná pozornost.

⁵⁷ KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*, s.92.

3. Analýza a interpretace vybraných myšlenek Francise Bacona

3.1 Život a dílo Francise Bacona

Novověké myšlení s sebou přinášelo prvky nových vědeckých metod. 17. století vnímají moderní historiografové coby století nových myšlenkových postupů, velkých zámořských objevů, raně kapitalistické ekonomiky a obecně společenského pokroku. Evropa se v době raného novověku snažila překonat sociálně kulturní a duchovní problémy renesance. Filosofie ve století sedmnáctém stále splyvala s vědou. Východiskem z konfesních a mocenských nedorozumění, válek či vraždění se mělo stát rozumové poznání.⁵⁸

Novověká filosofie čerpá z tradic filosofie renesanční i pozdní scholastiky. Toto období je nicméně chápáno historicky jako epochální zlom. V první polovině 17. století se totiž začínají objevovat moderní rysy jak v politické oblasti, tak na půdě ekonomie. Také sociální sféra nabývá nových rozměrů. V Anglii se konstituuje monarchie za vlády Stuartovců, země začíná dosahovat nebyvalých úspěchů v zámořském obchodě. Zvyšuje se životní úroveň, rozvíjí se řemeslo a obchod, utváří se principy merkantelismu. Filosofie zaujímá stanoviska k nastalým společenským změnám a nechává se ovlivňovat matematikou i přírodními vědami. Odráží se v ní i náboženská orientace.⁵⁹

Novověcí myslitelé bývají děleni do dvou skupin - na empiriky a racionalisty. Mezi empiriky je řazen i Francis Bacon.⁶⁰

Francis Bacon, později baron z Verulámu a hrabě ze St. Albans, byl výraznou osobností přelomu 16. a 17. století. Byl to především filosof, vědec, státník, také nejvyšší úředník, kterého nelze přesně zařadit ani do období renesance, ani nepatří výlučně k představitelům novověké filosofie. Byl sice průkopníkem moderní přírodovědy a empirické metody poznání, ale přesto nedokázal dospět k využití metod matematiky a fyziky. Ve svém zkoumání se neuměl oprostít od sklonů k alchymii.⁶¹

⁵⁸ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 71–72.

⁵⁹ RÖD, W. *Novověká filosofie*, s. 9–10.

⁶⁰ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 75.

⁶¹ RÖD, W. *Novověká filosofie*, s. 19.

Bacon byl politikem a státníkem po většinu svého života. Jeho vzdělání a původ ho k této profesi vlastně předurčilo, neboť se narodil jako syn vysokého dvorského úředníka. Po celý život se považoval za dobrého a oddaného služebníka královny. Až do svého pádu roku 1621 byl Francis Bacon aktivním ve vysoké politice a nikdy neopustil naději na svůj politický návrat. Už pouhý měsíc po jeho obžalobě nabízel svoji další spolupráci v politickém dění. Jeho *History of Henry VII.*, kterou právě v roce 1621 napsal, byla zřejmě z části pokusem se opět vrátit do politiky jako zkušený poradce.⁶² Svým politickým smýšlením se Bacon neřadil mezi stoupence parlamentu, byl svým přesvědčením monarchistou, či dokonce příznivce absolutismu.⁶³

Bacon studoval v Cambridge od svých dvanácti let. Už na univerzitě nebyl spokojen se způsobem výuky, s jalovou filosofií a neustálým opakováním pouček. Po ukončení univerzity pracoval jako advokát, později pak jako soudce a politik. Mezi jeho přátele patřil Robert Devereux, druhý hrabě z Essexu, který byl určitou dobu právě královniným oblíbencem. Později se Essex stal členem tajné státní rady. Bacona si velmi vážil a také hojně využíval jeho služby. Přízeň královny Alžběty se ale Baconovi dlouhodobě nedařilo získat. Ba naopak, popudil si ji proti sobě, když si v parlamentu dovolil s její výsostí nesouhlasit v otázce zvýšení daní, které bylo podle něho pro obyvatele v té době neúnosné.

Nakonec Baconovi královna odpustila a jmenovala jej svým mimořádným rádcem.⁶⁴ A právě tady začíná jeden z velkých skandálů Baconova života, kvůli kterému byl jeho charakter mnohými napadán. Tím se stal proces s jeho přítelem hrabětem Essexem, který stál za převrácením proti královně Alžbětě. Obžalobou proti němu byl pověřen právě Bacon, který tuto svoji úlohu přijal velmi zodpovědně a vůči Essexovi byl nemilosrdný.⁶⁵ Essex zaplatil životem, jak doslova popsal Stephen Greenblatt: „25. února 1601 trojí máchnutí sekyrou oddělilo Essexovu hlavu od jeho trupu.“⁶⁶ Po popravě Bacon napsal prohlášení, ve kterém opět hanobil Essexu, a pravděpodobně neprávem jej obvinil dokonce z toho, že chtěl královnu zavraždit.⁶⁷

⁶² PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*, s. 283.

⁶³ JOHNSON, P. *Dějiny anglického národa*, s. 152.

⁶⁴ ZÚNA, M. *Francis Bacon*, s. 43–65.

⁶⁵ FRIEDEL, E. *Kulturní dějiny novověku*, s. 250.

⁶⁶ GREENBLATT, S. *Velký příběh neznámého muže*, s. 267.

⁶⁷ FRIEDEL, E. *Kulturní dějiny novověku*, s. 250.

O dvacet let později byl Bacon obžalován, že jako vysoký státní úředník bral úplatky. Král Jakub I. ho ubezpečil, že když rozsudek přijme, bude později rehabilitován. Bacon jej tedy přijal. Jakub si zřejmě příliš inteligentního Bacona a jeho rad nevážil, možná proto, že ho svými vědomostmi značně převyšoval. Paul Johnson ve své knize Bacona cituje: „Jeho Výsost se raději ptala na radu ohledně minulosti než budoucnosti.“⁶⁸

Tyto dvě výše popsané aféry zadávají příčinu vedení sporů o Baconově cti a jeho servilnosti vůči dvoru: aby se zavděčil královně, zradil svého přítele tvrdou obžalobou, a aby se nedostal do královy nemilosti, přijal bez vlastní obhajoby svůj rozsudek. Zdeněk Stříbrný se k jeho osobnosti vyjádřil těmito slovy: „V Baconově povaze se totiž střetala v prudkých kontrastech velikost s malicherností a velkomyslnost se zrádnou úskočností i kariéristickou bezohledností a podlézavostí.“⁶⁹

Ať už obvinění z braní úplatků bylo pravdivé či nikoli, znamenalo zásadní obrat v Baconově životě. Odsouzen byl k pokutě, zproštěn všech svých státních funkcí a vyhoštěn na své statky. Bacon se od této doby, tedy od roku 1621, začíná naplno věnovat svému filosofickému dílu. Mezi jeho významné práce patřily *De dignitate et augmentis scientiarum*, což je rozšířené latinské znění spisu *The Advancement of Learning*, *Novum Organum* a *Nova Atlantis*.⁷⁰

Bacon byl ovšem také jedním z nejvýznamnějších spisovatelů 17. století. „Zvládal umění, jak spojit barvitost s průzračností a plnost s jasností“.⁷¹ Právě jeho vynikající prozaické schopnosti reprezentované Baconovými *Eseji* jsou důvodem ke spekulacím, že díla neméně slavného Angličana té doby, Williama Shakespeara, má na svědomí právě Bacon. Podle konspirativních teorií má být Bacon autorem šifry, která je klíčem k mnoha tajemstvím z jeho života, a kterou použil právě při psaní děl, jejichž autorství přiřazujeme Shakespeareovi, tedy konkrétně se jedná o První folio. Ozývají se i názory, že Bacon ve skutečnosti mohl být synem královniny Alžběty.⁷² Mnoho let po smrti Williama Shakespeara v roce 1769 se objevují první pochybnosti o tom, zda je Shakespeare skutečným autorem her. Herbert Lawrence určil autorem těchto her právě Bacona. Mezi další kandidáty na autorství patřili Christopher Marlowe, Sir Walter

⁶⁸ JOHNSON, P. *Dějiny anglického národa*, s. 143.

⁶⁹ STŘÍBRNÝ, Z. *Dějiny anglické literatury*, s. 243.

⁷⁰ RÖD, W. *Novověká filosofie*, s. 23.

⁷¹ FRIEDEL, E. *Kulturní dějiny novověku*, s. 251.

⁷² FELLOWSOVÁ, M. V. *Shakespeareův kód*, s. 7–40.

Raleigh, královna Alžběta či Edward de Vere.⁷³ Mezi autory konspirativních teorií patřila v polovině 19. století také Američanka Delia Baconová, jejíž hypotézu o Baconově autorství dále šířily dvě baconovské společnosti v Londýně a v Chicagu.⁷⁴ Sám Bacon se o Shakespearovi ve svém díle nikdy nezmínil. Důvodem může být skutečnost, že Bacon se pohyboval v naprosto jiných společenských kruzích a divadelní zábava pro něho nebyla tím, k čemu ve svém životě směřoval.⁷⁵

3.2 *Obecná charakteristika Baconových Esejí*

Svazek *Esejí* Francis Bacon vydal, když mu bylo šestatřicet let, později pak dílo doplňoval dalšími eseji. Jeho stylistika nabývá na dokonalosti a životní zkušenosti modelují jeho názory na svět. V *Esejích* Bacon zachycuje dobu, ve které žil, ve všech jejích aspektech, jak optimistických, tak i politováníhodných. V díle se odráží životní zkušenosti, které nabyl ve svém pracovním životě, tedy jako právník, soudce, spisovatel a státník.⁷⁶ V knize se tedy setkáváme s řadou citátů od mnohých slavných mužů historie, což je důkazem Baconova širokého vzdělání. Autor používá aforismy či neobvyklá přirovnání a své eseje neřadí za sebou tematicky, nýbrž dbá na to, aby se témata střídala.⁷⁷ Typickým vyjadřovacím způsobem autora je kumulace sentencí, zvláště v prvním vydání *Esejí*. V dalších dvou vydáních Bacon často na počátku eseje užívá hádankovitou větu, nebo pomocí ní esej zakončuje. Některé výrazové prostředky v eseji opakuje, nejspíš aby zdůraznil hlavní myšlenku textu. Právnícká či jiná odborná témata prokládá lidovými úslovími, archaismy a používá i žargon.⁷⁸

„Smysl *Esejí* je hluboce humanistický, jsou to vlastně drobné antropologické studie, miniaturní portréty člověka a společnosti, lidských a společenských vztahů.“⁷⁹ Bacon zde nahlíží osobní morálku člověka, dokazuje také, že často nemorální vlastnosti mohou být dobře uplatněny ve veřejném politickém životě. Napodobování, přetvářka, závist, pomsta či třeba ctižádostivost jsou velmi často nezbytné v postupu ve společenské hierarchii a v konání veřejného dobra, jsou tímto ospravedlnitelné.⁸⁰ Některé politické projevy či úskoky vnímal jako ospravedlnitelné i Bacon. V prvních

⁷³ BARNET, S. *Shakespeare: An Overview*. In SHAKESPEARE, W. *Romeo and Juliet*, s. XII–XIII.

⁷⁴ STRÍBRNÝ, Z. *Dějiny anglické literatury*, s. 243.

⁷⁵ FRIEDEL, E. *Kulturní dějiny novověku*, s. 258.

⁷⁶ ZŮNA, M. *Francis Bacon*, s. 90.

⁷⁷ STRÍBRNÝ, Z. *Dějiny anglické literatury*, s. 245–246.

⁷⁸ BEJBLÍK, A. *Doslov*. In Bacon, F. *Eseje*, s. 212.

⁷⁹ ZŮNA, M. *Francis Bacon*, s. 91.

⁸⁰ PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*, s. 267.

esejích, které Bacon napsal, je pro něho politika uměním, jak s lidmi vycházet, či jak docílit toho, co požadujeme. V tomto světle se Francis Bacon tedy neprezentuje jako příliš humánní filosof, láska k člověku tady vyznívá jako fráze. Člověka vnímá jako prostředek k dosažení svého cíle více než jako bližního svého. Pod tíhou životních událostí se ale Baconův názor na život mění, je daleko lidštější, chápavější, soucitnější, což se projevuje i v jeho *Esejích*.⁸¹

Bacon v *Esejích* výstižně zachycuje atmosféru doby, kdy žil, perfektně zvládá popis lidských vlastností. „Eseje svědčí o svém autorovi jako o jednom z nejvznešenějších duchů pozdní renesance.“⁸²

3.3 Analýza a interpretace vybraných myšlenek Francise Bacona

Jednu ze svých esejí věnoval Francis Bacon pravdě. Z eseje O pravdě je patrné, že pravda zaujímá v životě Bacona podstatné místo. Člověk po pravdě touží a v pravdu také věří. „Přímé a čestné jednání je člověku ozdobou a ctí,“ doslova píše Francis Bacon. Zda ale skutečně Bacon uchovával pravdu jako perlu či rubín, jak sám píše, není zcela jasné. On, jako vysoký státní úředník vedoucí mnoho složitých a kontroverzních soudních jednání, měl k pravdě svůj specifický vztah. Nejblíže k ní mělo to, co bylo nejblíže zájmu státu a jeho správnému vývoji.⁸³ „Přímé a čestné jednání je člověku ozdobou a ctí.“⁸⁴ Některé myšlenky obsažené v *Esejích* tedy mnohdy podle sekundárních zdrojů ne přímo korespondovaly s realitou. Friedell mu vytýká jeho morální postoje, z tohoto důvodu jej odsuzuje i anglický historik Macaulay.⁸⁵

V této eseji se Bacon rovněž odvolává na svého esejistického předchůdce a pravděpodobně i na svůj vzor Michela de Montaigne, který vnímá prolhaného člověka jako někoho, kdo se vysmívá Bohu a k lidem se otáčí zády, lidi zrazuje.⁸⁶ Montaigne tedy daleko ostřeji kritizuje lhaní než Bacon. Bacon poprvé v *Esejích* odkazuje a cituje Montaigne, s kterým se tak seznamuje i Baconův bratr, Sir Anthony Bacon.⁸⁷ V Anglii byly Montaignovy *Eseje* vydány již v roce 1603 v plném znění. Za vydáním stál

⁸¹ ZŮNA, M. *Francis Bacon*, s. 91–92.

⁸² Tamtéž, s. 103–105.

⁸³ PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*, s. 267.

⁸⁴ BACON, F. *Nová Atlantida a Eseje*, s. 45.

⁸⁵ FRIEDEL, E. *Kulturní dějiny novověku*, s. 250.

⁸⁶ BACON, F. *Nová Atlantida a Eseje*, s. 44–45.

⁸⁷ McMAHON, PHILIP, A., „Francis Bacon’s Essay of Beauty“, *Modern Language Association*, 1945, sv. 60, č. 3, s. 724.

vzdělaný muž John Florio, který ovládal francouzštinu i italštinu. Montaignovy *Eseje* věnoval předním dámám alžbětinské společnosti, protože právě díky nim se rozhodl přeložit toto jazykově náročné dílo.⁸⁸

Erasmus Rotterdamský ve své knize *Chvála bláznivosti* vidí pravdu jako problematický fenomén pro mnoho lidí, zvláště pak pro vládců. „Ale vždyť panovníci snad ani nedovedou slyšet pravdu a straní se těch mudrců právě proto, že se obávají, aby se náhodou mezi nimi nevyskytl nějaký příliš nevázaný jedinec, jenž by měl odvahu říkat jim raději slova pravdivá než příjemná.“⁸⁹ Pravdy a urážky si mohli dovolit říkat panovníkům jen blázni, ti měli dovoleno panovníky i urazit. Ale pouze oni. Pokud hanlivá slova pronesl vzdělanec, mohlo ho to stát i život.⁹⁰ To nejspíš dobře věděl Francis Bacon, když jednal s králem Jakubem I. Jednání tohoto panovníka potvrzují slova Rotterdamského o tom, že panovníci nechtějí slyšet pravdu, raději přijmou názory na minulost, než pohled na aktuální problémy.⁹¹

Existuje velké množství divadelních her, jak tragédií, tak komedií, kde je hlavním námětem láska. Bacon píše, že na lásku je lepší pohled právě na divadle než v životě. Podle něho až na výjimky, silné a velké osobnosti této vášni nepodléhají. Lásku Bacon nazývá dítětem bláznovství. Jen ti, kteří jsou láskou zasaženi a dovedou ji udržet v patřičných mezích, tedy v určitém odstupu, mohou tento cit zvládnout bez problémů. „Není možné milovat a zůstat moudrým.“⁹² I přesto, že lásku chápe rozhodně jako zcela soukromou záležitost, Bacon připouští, že má také svoji cenu pro společnost. Ješitost, která se má ráda s láskou, je často ve veřejném životě nezbytná. Touha rozlišit od sebe čest a dobré jméno je nezbytným předpokladem pro státní službu. Tedy i v eseji s tématem lásky Bacon zmiňuje důležitost veřejného politického života. Opět je zde patrné, co Francis Bacon chápal jako prioritní záležitost v životě člověka: spokojenost a blaho národa. To stavěl výše než osobní spokojenost a mravnost. Přesto, že ješitost není vnímána jako klad lidské povahy, Bacon ji přesto staví na důležité místo ve veřejném životě. Toto je vysvětlitelné tím, že ješitost žene člověka v jeho kariéřním postupu stále výše, je hnacím motorem jeho práce.

⁸⁸ BEJBLIK, A. Doslov, In BACON, F. *Eseje*, s. 206.

⁸⁹ ROTTERDAMSKÝ, F. *Chvála bláznivosti. List Martinu Dorpiovi*, s. 42.

⁹⁰ Tamtéž, s. 42.

⁹¹ JOHNSON, P. *Dějiny anglického národa*, s. 143.

⁹² BACON, F. *Eseje*, s. 33–35.

Právě u vojska, velitelů i obyčejných vojáků, je ješitnost vlastně nezbytnou vlastností.⁹³ „Nevím, proč je to tak, ale vojáci se lásce oddávají. Myslím, že asi jen tím způsobem, jakým se oddávají vínu. Neboť nebezpečí se obvykle ukáží rozkoší.“⁹⁴

Zcela odlišně chápe pojem lásky Erasmus Rotterdamský. Ten se do úvahy o lásce pouští s velkou pokorou, když říká, že ten, kdo miluje, už nežije v sobě, ale v druhé, milované bytosti. „A čím více se vzdaluje sám od sebe a přechází v to, co miluje, tím větší rozkoš pocituje.“⁹⁵

Nicméně Bacon lásku chápe také jako pozitivní vášeň, a to tehdy, pokud slouží k plození lidí. Nelze opomenout, že i láska přátelská má pevné místo v jeho hodnotách, ta dělá lidi lepšími. Jen láska požívačná a pouze smyslná lidi ničím neobohacuje.⁹⁶

Esej O přátelství a eseje O hněvu se svým tématem i názvem shodují jak u Francise Bacona, tak i Michela de Montaigne. Témata několika esejí Bacon zvolil shodná s Montaignem. Nutno připomenout, že tato témata před nimi reflektovali již například Cicero, Seneca či Plútarchos.⁹⁷

V Eseji O přátelství Bacon vysoce oceňuje instituci opravdového přátelství. Pokud člověk nemá opravdového přítele, bývá ve svém životě velmi citově ochuzen. Bacon dokonce používá přirovnání, že člověk samotář je jako divé zvíře či jako Bůh. Tím míní zdůraznit, že právě přátelství je přirozená lidská vlastnost. „Bez opravdových přátel je život prázdná a smutná samota, že svět je bez nich učiněná poušť.“⁹⁸ Pro každého je důležité řešit a dostat rady od někoho, komu věří a o kom ví, že za ním stojí. Vztahy ke členům rodiny nám často nedovolují projevit vše, co nás tíží a co musíme řešit. Ale přítel je ochoten vše vyslechnout a případně nezištně poradit. „Podělí-li se člověk o své myšlenky s přítelem, má to dva protikladné účinky: zdvojuje se tím radost a vedví se štěpí jeho žal.“⁹⁹ Podle Bacona má přátelství i tu velkou devizu, že pokud se nám během života nepodaří zrealizovat to, co jsme si předsevzali, přítel je ochotný a

⁹³ PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*, s. 266.

⁹⁴ BACON, F. *Eseje*, s. 35.

⁹⁵ ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznovství*, s. 89.

⁹⁶ BACON, F. *Eseje*, s. 42.

⁹⁷ BEJBLÍK, A. Doslov. In Bacon, F. *Eseje*, s. 206

⁹⁸ BACON, F. *Eseje*, s. 86.

⁹⁹ BACON, F. *Eseje*, s. 89.

připravený v našem úsilí pokračovat a dílo dovést do konce. „Kdo nemá přítele, kterému by se mohl svěřit, je kanibal požírající vlastní srdce.“¹⁰⁰

Dalo by se tedy předpokládat, že přátelství mělo pro Bacona velkou hodnotu, která se dá jen těžko vyvážit, ať už něčím materiálním, či citovým. Je tedy relevantní předpokládat, že napsaná slova, by měla odpovídat skutkům v běžném životě. Essex byl velkým Baconovým přítelem, přesto jej Bacon při soudním procesu nepodpořil. Naopak, byl velmi tvrdý a nekompromisní.¹⁰¹ Jak si tedy vysvětlit velká a silná slova stavějící pojem přátelství na jeden z nejvyšších stupínků v lidských hodnotách? Odpovědí opět může být to, že Bacon byl příliš politicky loajální člověk oddaný královně a později králi, a vše, co se zdálo být v rozporu s nařízeným zákonem, nepřijímal jako správné a hodnotné; a to i přes to, jaký k situaci zaujímal osobní vztah. Jeho názory byly pravděpodobně podřízeny loajalitou a obdivu ke koruně. V tomto aspektu se Bacon diametrálně odlišuje od Michela de Montaigne.

V eseji O hněvu Bacon radí, jak tuto vášň ovládat, zcela eliminovat, a jakým způsobem hněv vzbuzovat či naopak uklidňovat. Bacon se inspiroval při psaní této eseje Montaignem i Senekou. Seneka ve své knize O hněvu upozorňoval na to, kolik životů bylo už kvůli hněvu zbytečně utraceno. Bacon jej přímo cituje: „Hněv je jako sutiny, které se roztříští na to, nač dopadnou.“¹⁰² Hněváme se nejčastěji, pokud nás někdo urazí a tím také může pošpinit naši pověst. Bacon radí, že pokud už hněv propukne, máme volit raději mírná slova v konverzaci a musíme se snažit co nejvíce ovládat, abychom neřekli něco, čeho bychom v budoucnu mohli litovat.¹⁰³

V této eseji se projevuje Baconova schopnost správně definovat taktní jednání. Ukazuje, jak důležité je sebeovládání. Zde se Bacon projevuje vyjádřeno terminologií jednadvacátého století jako zdatný psycholog. Důraz klade nejen na způsob jednání, ale i na duševní rozpoložení člověka, se kterým jednáme. Důležité je vždy vybrat vhodný okamžik ke komunikaci. Návody, jak správně ovládat své vášně a jak jednat s druhými, najdeme např. i v díle Baldassare Castigliona: „Kdo krotí koně, nezakazuje jim cválat, ale učí je, aby to dělali ve vhodné chvíli podle jezdcova přání. Vášně podřizující se

¹⁰⁰ BACON, F. *Eseje*, s. 89.

¹⁰¹ FRIEDEL, E. *Kulturní dějiny novověku*, s. 250.

¹⁰² BACON, F. *Eseje*, s. 177–179.

¹⁰³ Tamtéž, s. 177–179.

kázni jsou ctnostem užitečné, hněv násobí sílu, nenávisť k zločinům prospívá spravedlnosti.“¹⁰⁴

Další morální názory předkládá Bacon v eseji O lidské přirozenosti: „Svou přirozenou povahou se vyvíjí člověk buď v bylinu, nebo býlí; ať proto první včas zalévá, druhé pleje.“¹⁰⁵ Je této eseji tedy říká, že člověk by měl své dobré vlastnosti rozvíjet, ty špatné naopak eliminovat. Pokud se rozhodne se svojí povahou něco dělat, nějak ji změnit a své špatné vlastnosti dostat pod kontrolu, stojí ho to mnoho úsilí a mnoho času. V sebezdokonalování se nicméně nemá postupovat zbrkle. Pokud je někdo velmi silnou osobností, je tato práce ještě složitější. Je nutno si v tomto úsilí občas odpočinout a načerpat nové síly. Nikdo by si neměl myslet, že svoji přirozenou povahu zcela ovládne. K tomu se Bacon vyjadřuje: „Svou přirozenou povahu můžeme mnohdy utajit, občas překonat, zřídka kdy vykořenit.“¹⁰⁶ Tato sentence Francise Bacona by mohla být i dnes použita jako ověřená rada mnoha rodičům či vychovatelům dětí. Zvyk a okolnosti, ve kterých se určité situace a reakce odehrávají, směřují hodnocení charakteru člověka od povšechného zobecňování směrem k více individuálnímu hodnocení povahy člověka.¹⁰⁷

Z obsahu eseje O kráse je jasné, že nejde o rozpravu o kráse z hlediska estetického, ačkoli název díla k tomu automaticky může vést. Celková kompozice eseje navazuje na téma mnohokrát popisované a diskutované již ve starověku, tj. pochopení pojmu krásna, které je nyní nabízeno v jiném světle. Podle běžné interpretace jsou možné dvě verze vysvětlení pojmu krásna: první, která je charakterizována osobní schopností zastupující krásu, tím jsou míněny naše skutky, druhá, a tou je krásna fyzická, která je paralelou k dobrému charakteru a jednání. Sokrates tvrdil, že je krásna vnější kvalita, dobrotu je kvalitou vnitřní.¹⁰⁸ Zdá se, že Bacon byl obeznámen s tím, že pohyb či gesto je nedílnou součástí krásy. To dokládá svým hodnocením této estetické kategorie: „U krásy víc váží tvář než pleť; a víc váží přitažlivost a šarm než tvář.“¹⁰⁹ Hodnocení samozřejmě nelze vnímat u obrazů a nelze to ani postřehnout u člověka, pokud již nějakou dobu nesledujeme půvab a styl jeho jednání. Toto stanovisko není

¹⁰⁴ CASTIGLIONE, B. *Dvořan*, s. 287.

¹⁰⁵ BACON, F. *Eseje*, s. 128.

¹⁰⁶ BACON, F. *Eseje*, s. 127–128.

¹⁰⁷ PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*, s. 273.

¹⁰⁸ McMAHON, PHILIP, A., „Francis Bacon’s Essay of Beauty“, *Modern Language Association*, 1945, sv. 60, č. 3, s. 720–735.

¹⁰⁹ BACON, F. *Eseje*, s. 85.

v souladu s neoplatonskou teorií vycházející z Platona, teorií, která je založena na tom, že láska či obdiv ke kráse vzniká na první pohled.¹¹⁰

Bacon ve své eseji poukazuje i na to, že v obrazech musí být život, jinak se mu zdají být malovány jako podle šablony.¹¹¹ „Malíř sice nevytváří oblou postavu, ale naznačí oblost svalů a údů tak obratně, že si v duchu představujeme i ty části, které nevidíme, a věříme, že i ty zná a dovedl by je namalovat.“¹¹² Člověk je v renesanci vnímán jako jediný živočich, který dokáže ocenit krásu okolo sebe: „Zato rádi si váží krásy, síly a čilosti jakožto vlastních a příjemných darů přírody.“¹¹³

Bacon tedy dostatečně dokázal ocenit krásu, a nejen tu patřící mládí. Z jeho eseje se dá předpokládat, že krásu vnímal jako něco vycházející z vnitřku člověka, tedy dokázal významně hodnotit krásu nejen fyzickou, ale i duševní.¹¹⁴

Esej O kráse Bacon vyvážil napsáním následující eseje O zmrzačení. Důvodem mohl být fakt, že postrádal důkaz existence opaku, konkrétně v tomto případě zdůvodnění, proč neobvyklost nemusí znamenat škaredost. Bacon totiž nepředpokládal, že by se i v ošklivosti mohla nalézat krása.¹¹⁵ Z jeho popisu charakteru zmrzačeného člověka je patrné, že Bacon příliš nevěří, že by mrzák mohl být i čestným a morálním člověkem. Před zmrzačenými lidmi v podstatě spíše varuje.¹¹⁶

V roce 1612, když byla esej O kráse poprvé vydána, bylo Baconovi necelých padesát let. K napsání následující eseje O zmrzačení ho inspiroval osud jeho nešťastného synovce, Roberta Cecila, hraběte ze Salisbury.¹¹⁷ „Krása je jako plody léta; snadno se kazí, valně nevydrží; a převážně činí mládež prostopášnou, dospělé tak trochu nedospělými; avšak září-li plně, pak zajisté ctnosti propůjčuje lesk, neřesti rumělec.“¹¹⁸ Takto Bacon zakončuje esej věnovanou kráse. Akcentuje rozdílnost mezi mládím a

¹¹⁰ McMAHON, PHILIP, A., „Francis Bacon’s Essay of Beauty“, *Modern Language Association*, 1945, sv. 60, č. 3, s. 720–735.

¹¹¹ BACON, F. *Eseje*, s. 140.

¹¹² CASTIGLIONE, B. *Dvořan*, s. 91.

¹¹³ MORE, T. *Utopie*, s. 86.

¹¹⁴ BACON, F. *Eseje*, s. 85–86.

¹¹⁵ McMAHON, PHILIP, A., „Francis Bacon’s Essay of Beauty“, s. 738.

¹¹⁶ BACON, F. *Eseje*, s. 141.

¹¹⁷ McMAHON, PHILIP, A., „Francis Bacon’s Essay of Beauty“, s. 758.

¹¹⁸ BACON, F. *Eseje*, s. 140.

stářím v souvislosti s otázkou krásy fyzické a morálním chováním. Zdůrazňuje zranitelnost i pomíjivost mladistvé krásy.¹¹⁹

V eseji O skutečné velikosti království a států nechal autor uplatnit své rozmanité zkušenosti, které nabyt ve státní funkci. Jsou tady patrné i vlivy renesanční italské filosofie, Bacon cituje Plutarcha či Cicera. Zdůrazňuje to, že pouze zdravý a aktivní lid může být platný na poli veřejného života, to samé platí i pro válku. Bacon velmi vysoko hodnotí ochotu obětovat se ve jménu blaha státu.¹²⁰

V eseji je vyjmenováno vše, co Bacon považuje za nezbytné k tomu, aby byla instituce státu úspěšná jak politicky tak vojensky. Toto vše si žádá především schopného vládce. Bacon o státnících píše: „Jsou mezi nimi tací, co dovedou malý stát učinit velkým“.¹²¹ Dobrý státník by měl udržovat zdatné a bojeschopné vojsko, nezatěžovat lid vysokými daněmi, přijímat s otevřenou náručí emigranty či nezvyšovat počty šlechtických stavů.¹²² Téma důležitosti a nezbytnosti státního blaha tedy proniká do celé Baconovy práce. Důležitost státu a jeho rozmach vnímal jako povinnost občana a státního úředníka.

V mnohých myšlenkách se ve své práci Bacon shoduje s myšlenkami interpretovanými v Machiavelliho *Vladaři*. „Ideálem panovníka by měla být vždy shovívavost a lidskost. Vládce by měl mít na zřeteli mír ve své zemi.“¹²³ Za spravedlivou Machiavelli považoval pouze takovou válku, která je nevyhnutelná, která je poslední nadějí pro stát.¹²⁴ Nezbytnou nutností je vyhnout se nenávisti a pohrdání lidmi.¹²⁵ Stejným způsobem jako Machiavelli ve *Vladaři*, tak Bacon ve svých *Esejích* jasně akcentuje důležitost silného a inteligentního panovníka. „Bez cvičení se neobejde žádné tělo, chce-li si uchovat zdraví; ani tělo lidské, ani tělo státu.“¹²⁶

Také Erasmus Rotterdamský je přesvědčený, že správný vládce by měl předcházet vojenským konfliktům a zabránit prolévání krve. „Jestliže pro zbožného vladaře nemá

¹¹⁹ McMAHON, PHILIP, A., „Francis Bacon’s Essay of Beauty“, s. 759.

¹²⁰ PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*, s. 267.

¹²¹ BACON, F. *Eseje*, s. 95–105.

¹²² Tamtéž, s. 95–105.

¹²³ MACHIAVELLI, N. *Vládař*, s. 119–172.

¹²⁴ Tamtéž, s. 119–172.

¹²⁵ PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*, s. 267.

¹²⁶ PELTONEN, M., „Politics and Science: Francis Bacon and the True Greatness of States“, *Cambridge University Press*, sv. 35, č. 2, 1992, s. 286.

být nic dražšího než bezpečnost jeho poddaných, sluší se, aby především nenáviděl válku.¹²⁷

Bacon věřil, že člověk je schopen ovládnout přírodu a právě Machiavelliho myšlenky použil ve své práci. Důkazem je i to, co napsal ve svém *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*: „Věci se brání před zkázou tím, že se vrátí ke své prvotní podstatě, což je zákon fyziky; totéž platí pro dobro v politice, neboť“ těžko může co účinněji zabránit zkáze států než jejich reforma a návrat ke starým obyčejům.¹²⁸ Bylo by ale pravděpodobně chybné, pokud bychom považovali Baconovy etické názory za machiavelismy. Peltonen toto interpretuje tak, že Baconův jazyk etiky se shoduje v otázkách morálky s tím, který používal i Machiavelli.¹²⁹ S Machiavellim má Bacon nicméně společný cíl, a to silný stát a jeho rozkvět. Bacon upozorňuje i na to, jak přemíra bohatství může mít negativní vliv na jednotlivce i celý národ. Tématu bohatství se detailněji věnuje v jedné ze svých dalších esejí O bohatství. Tu přímo otevírá větou: „Bohatství je pouhým břemenem pro ctnostného muže.“¹³⁰ Velké a mocné státy získaly postavení díky své hrdosti a nedostatku finančních prostředků, vděčí za něho ne obrovskému majetku, ale své dobrodružné a odvážné povaze. K veřejnému blahu není možno dospět skrze tituly, podmínkou je chudoba a možnost být schopen vést úspěšné války. Právě chudoba a utrpení slouží jako stimul k válčení a dobývání. Bacon byl ale opatrný v tom, aby spojoval rozvoj státu s jeho ochranou a s jeho prosperitou či blahobytem. Ty on za nezbytnou součást dobře fungujícího státu nepokládá.¹³¹

Chudobu pravděpodobně Bacon osobně nezažil. Sám pocházel z bohaté rodiny a podle informací vycházejících ze sekundárních zdrojů žil v blahobytu, netušil, co je nedostatek.¹³² Prožitek bídy a tím následná motivace k aktivitě a změně svého života k lepším finančním podmínkám, mu tedy zjevně chyběl.

Esej O manželství a mládenectví vypovídá, že Bacon ve své podstatě vlastně nebyl přesvědčený o tom, že i v manželství může muž vykonávat svoji práci záslužně a zodpovědně. Manželku a tím i rodinu v podstatě považoval za přítěž. „Jako jeden

¹²⁷ ROTTERDAMSKÝ, E. *Žalozpěv míru*. In Hlasatel humanistických a mírových myšlenek, s. 81.

¹²⁸ WHITE, M. *Machiavelli nepochopený muž*, s. 259.

¹²⁹ PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*. S. 267.

¹³⁰ PELTONEN, M., „Politics and Science: Francis Bacon and the True Greatness of States“, s. 286–287. .

¹³¹ Tamtéž, s. 286–287.

¹³² ZŮNA, M. *Francis Bacon*, s. 43.

z nejmoudřejších proslul ten člověk, který na otázku, kdy se má muž oženit, odpověděl: Za mlada ne, a ve stáří teprve ne.¹³³ Představitelky feministické filosofie 20. a 21. století ostře reagovaly na to, že Bacon jako přírodovědec srovnával ovládnutí přírody mužem jako ovládnutí a podmanění si ženy.¹³⁴ Bacon v eseji píše o tom, že podle něho ty nejvýznamnější skutky či objevy jsou připisovány právě mužům svobodným a bezdětným.

Mezi autory, kteří ženy neřadili hierarchicky níže než muže, patřili kupříkladu Dante Alighieri, Giovanni Bocaccio či Baldassare Castiglione. „Porovnáte - li udatnost žen a mužů v kterékoli době, shledáte, že nikdy nezůstávaly a nezůstávají za muži v ničem pozadu...Jak jsem ukázal, dala příroda ženám stejné duševní schopnosti jako mužům...“¹³⁵

Bacona ale nelze považovat za někoho, kdo by vnímal ženy jen jako podřadné či méněcenné bytosti. Nutno připomenout, že období raného novověku s sebou přinášelo zcela jiný pohled na instituci manželství, žena měla celkově ve společnosti jiné postavení než dnes. Manželství bylo často tedy pouze rozumovým kalkulem.¹³⁶ Život dospělé ženy renesance byl ve své podstatě životem po sobě následujících porodů, které od sebe oddělovalo jen období laktace.¹³⁷

Rodina v renesanci nebyla obvykle považována za něco, co by mělo být nezbytné a důležité pro veřejný život. Naopak muž, který byl veřejně činným, byl pak v rodině velmi považován. Rodina byla v 16. a na počátku 17. století vnímána jako historické a právě tak ideologické ospravedlnění společnosti.¹³⁸

V Baconově eseji se nedozvídáme jen to, že manželství a potomstvo je pro muže zátěž a ztrácí tak svobodu. Podle něho jsou i tací, kteří zůstali starými mládenci jen proto, že je ovládá lenost a myslí pouze na sebe. Kritizuje manžele za to, že jsou ke svým ženám a k dětem lakomí a šetří na nich. Podle něho mládenectví dají přednost především svobodmilovní muži, kteří se nechtějí přizpůsobovat a omezovat. Manželství má pro muže ale také výhody: vnáší do života řád a činí lidi jemnějšími a

¹³³ BACON, F. *Eseje*, s. 27–29.

¹³⁴ DOCEKAL, H, N. *Feministická filosofie. Výsledky, problémy, perspektivy*, s. 214.

¹³⁵ CASTIGLIONE, B. *Dvořan*, s. 216–227.

¹³⁶ DÜLMEN, V. R. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. – 18. století)*, s. 137–142. ISBN 80-7203-116-3.

¹³⁷ GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 210.

¹³⁸ GREENBLATT, S. *Learning to Curse*, s. 111.

citlivějšími. Co tedy podle Bacona znamená manželka pro svého manžela: „Mladým mužům jsou manželky milenkami, mužům středního věku družkami a starcům pečovatelnkami.“¹³⁹ V eseji O panování používá pro určitý druh manželek název lítice. To jsou takové ženy, které svému muži škodí, dokonce mohou být přímo iniciátorkami jeho zavraždění.¹⁴⁰

Bacon tedy jednotné stanovisko k prospěšnosti manželství nenalézá. Má sice za to, že manželství je pro ambiciózního a inteligentního muže velkým omezením jeho rozvoje (pravděpodobně myšleno na poli politickém či vědeckém), zároveň ale připouští, že otcům jde o to, aby vytvořili pro své potomky lepší budoucnost.¹⁴¹ Tedy jeho názory na téma důležitosti manželství jsou často protichůdné.

Vzhledem k tomu, že Bacon svůj život zasvětil nejen státní službě, ale především vědě, nelze do výčtu Baconových esejí nezahrnout jeho esej O studiu. Bacon opět vyzdvihuje to, co je předpokladem ke studiu a co nám studium přináší, zároveň upozorňuje na to, jak může být s vědomostmi špatně nakládáno. „Zchytralci studii pohrdají, prostáčky k němu vzhlížejí a moudří je využívají.“¹⁴² Četba je pro Bacona důležitá v tom, abychom se naučili správně rozvažovat. Nejde o to polemizovat s autory knih, či dokonce oslňovat ve společnosti svými vyčtenými vědomostmi. To člověka v jeho moudrosti neposune dál. Četba má člověka především poučit a přimět k tomu, aby o věcech přemýšlel.¹⁴³ „Četba z nás dělá celé muže; debata pohotové muže; a písemné zápisky přesné muže.“¹⁴⁴ Je zřejmé, že právě ke studiu přistupuje Bacon s velkou pokorou a uvědomuje si jeho význam. Ještě důrazněji pak vnímá povinnost s nabytými vědomostmi správně zacházet, dokázat je uplatnit v praxi. „Vědění je moc“, to byla jedna z hlavních tezí Francise Bacona.¹⁴⁵ V tomto případě ale neměl na mysli moc politickou, ale vítězství nad přírodou pomocí vynálezů.

Vzdělanost byla nedílnou součástí určité renesanční společnosti. Thomas More ve své Utopii popisuje, jak bylo vzdělání pro obyvatele ostrova důležité. Věnovali se mu

¹³⁹ BACON, F. *Eseje*, s. 25–27.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 65.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 23–25.

¹⁴² Tamtéž, s. 161.

¹⁴³ BACON, F. *Eseje*, s. 161.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 161.

¹⁴⁵ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 264.

muži, ženy i děti. „Lidé jsou vlídní, vtipní, přičinliví; rádi mají volno, dostatečně snášejí tělesné námahy [...] v duchovědném studiu neznají únavy.“¹⁴⁶

V *Esejích* zaznívá myšlenka o nejvyšší hodnotě svobodného bezdětného muže, který se plně oddal službě státu. Přesto ale Bacon nezapomíná na rodiny a výchovu dětí. Tady akcentuje spravedlivou výchovu a stejnou pozornost rodičů pro všechny sourozence. Jako správný příklad rovné péče uvádí Italy, kteří nedělají rozdíly mezi dětmi vlastními a dětmi svých sourozenců. Rodiče by měli o své děti dbát nejen výchovně, ale věnovat do jejich výchovy i finanční prostředky. „Jestliže rodiče odmítají vynakládat na děti dost peněz, je to hrubý omyl [...] Nejlépe se proto osvědčuje, když otcové před dětmi střeží svou vážnost, ale ne svůj měšec.“¹⁴⁷ Nezbytnost výchovného působení na děti akcentuje Thomas More. „Tím, že trpíte prašpatnou výchovu a ponenáhle kažení mravů od útlých let, jako by se měly napravovat teprve tehdy, až dospělí mužové projeví ony mrzkosti, které se od nich již od dětství vytrvale daly do budoucna očekávat, co, prosím, jiného činíte, než že sami vyrábíte zloděje a zároveň je trestáte?“¹⁴⁸

Dalším významným esejistou renesanční doby byl Francouz Michel de Montaigne. V jeho esejích se objevují podobná témata jako u Francise Bacona, nazírána z pohledu člověka, který se uchýlil do ústraní a svůj život podrobuje introspekci.

¹⁴⁶ MORE, T. *Utopie*, s. 87.

¹⁴⁷ BACON, F. *Eseje*, s. 23–25.

¹⁴⁸ MORE, T. *Utopie*, s. 38–39.

4. Analýza a interpretace vybraných myšlenek Michela de Montaigne

4.1. Život Michela de Montaigne

Michel de Montaigne (1533 – 1593) se narodil ve Francii na zámku Montaigne v rodině hraběte Pierra Eyquema, bohatého patricije a obchodníka. Montaignův otec poskytl svému synovi všestrannou výchovu. Volil i zvláštní cesty, jak dosáhnout určitých povahových vlastností u svého syna. Hned po narození ho poslal do vesnice mezi drvoštěpy, aby se jeho povaha už v zárodku zocelovala. Montaigne do svých šesti let neuměl rodnou francouzštinu, protože se od malička učil pouze latině, doma se také hovořilo jen kvůli němu latinsky. Studoval práva na univerzitě v Toulouse. Po studiích mu otec koupil úřad radního v Périgeaux a později místo rady parlamentu v Bordeaux. V těchto profesích ale Montaigne příliš šťastný nebyl. Po smrti otce Montaigne zdědil velký majetek, opustil úřady a na svém zámku si ve věži upravil prostory na knihovnu a věnoval se četbě a psaní své slavné knihy *Eseje*¹⁴⁹. Mezi významné životní události, které mimo dalších Montaigne při psaní *Esejí* ovlivnily, bylo přátelství s Etiennem de la Boétie a také náboženské války, jejichž vyvrcholením byla Bartolomějská noc v roce 1572. Montaigne byl sice katolíkem, nicméně odsuzoval náboženský fanatismus.¹⁵⁰ Velmi silně vnímal i vše, co bylo spojeno se zámořskými objevy, především s objevením Ameriky a s její kolonizací. Objevení Nového světa tehdy velmi ovlivnilo vědomí a uvažování lidí v Evropě, a tento fakt se proto odrazil i v Montaignových *Esejích*.¹⁵¹ *Eseje* představují velmi osobní, někdy až intimní výpověď autora o jeho životě, jednání, postojích. Je v nich zobrazen postoj člověka, který ačkoli má dostupné bohatství, má moc, mohl si dopřát vzdělání, cestování a využívat všech výtobytků tehdejší společnosti, raději dává přednost introspekci a mění se v jiného člověka. Montaignovy *Eseje* bývají srovnávány s Augustinovým *Vyznáním*.¹⁵² Jejich cesty skutečně vykazují určitou podobnost. Augustýn na své cestě k Bohu si nejprve užíval světského života, ztratil též jako Montaigne přítele a ve svém putování za nejvyšší pravdou zakotvil u Boha, svůj život mu bezezbytku podřídil. Montaigne si mohl také dostatečně užívat všeho, co mu svět nabízel, tedy bohatství, moci, vzdělání,

¹⁴⁹ SVITÁK, I. Montaigne, s. 27–30.

¹⁵⁰ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 65.

¹⁵¹ LANGER, U. *The Cambridge companion to Montaigne*, s. 74.

¹⁵² HORYNA, B. *Filosofie skepse*, s. 77.

náboženství, také poznal, co je smutek ze smrti přítele, ale jeho zakotvení se v životě nebylo konfesní povahy, v Bohu nenašel spásu jako Augustýn. Výsledkem jeho poznatků byla skepse. Kladl si otázku, jak žít, kde najít pevný bod. Dospěl k názoru, že si nemůže být jistý ani svým myšlením, nemůže si být jistý naprosto ničím.¹⁵³ „Není ubožákovi dáno, aby své hranice vskutku překročil; je spoután a zajat [...]. Znamenitost, kterou si člověk přičítá ve své obraznosti a představě, nemá hlavy ani paty.“¹⁵⁴ Montaigne zde pojmenovává lidskou nedokonalost, jeho introspekce je velmi intimní.

4.2. Obecná charakteristika Montaignových Esejí

Montaigneovy *Eseje*, poprvé vydané v roce 1580, jsou vlastně deníkem, jehož hlavní postavou je sám autor. „Nepředstavuje učenost humanismu, nýbrž jeho moudrost. Uzárlou, pozdní, melancholickou moudrost.“¹⁵⁵ Montaigne v úvodu knihy čtenáři sděluje, že hlavním námětem jeho knihy je on sám. Pokud čtenáři tedy toto téma není dostatečně vhod, nemusí dál plýtvat svým časem.¹⁵⁶

Eseje zaujímají významné místo v literatuře, která se vztahuje k objevům nových věcí, světů, k novým lidským možnostem. Dávají ale také rady v situacích běžného denního života. Podle Montaigne se duše člověka stále zdokonaluje poznáváním nových a neznámých věcí.¹⁵⁷

Michel de Montaigne interpretuje ve své knize své vlastní myšlenky, vybírá také z děl starověkých filosofů či křesťanských náboženství. Celek je však dílem velmi působivým právě tím, jaké myšlenky Montaigne vybral a jak je uspořádal.¹⁵⁸ Jeho cílem bylo v životě najít sám sebe, vědět, kdo skutečně je. Tato cesta vedla přes Montaigneův stoicismus a skepticismus k životní moudrosti, k vnitřní svobodě. Vše autor reflektuje v *Esejích*.¹⁵⁹ Stoický postoj spočívá v tom, že člověk je schopen zbavit se trápení, ale pouze tak, že změní svůj názor, nikoli věci samotné. Montaigne radí změnit pohled na smrt, chudobu či bolest, oprostít se od strachu z nich, jen tak je možno dosáhnout jejich

¹⁵³ HORYNA, B. *Filosofie skepse*, s. 77.

¹⁵⁴ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 163–164.

¹⁵⁵ ČERNÝ, V. *Soustavný přehled obecných dějin literatury naší vzdělanosti*, s. 233.

¹⁵⁶ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 23.

¹⁵⁷ LANGER, U. *The Cambridge companion to Montaigne*, s. 75.

¹⁵⁸ SVITÁK, I. Montaigne a my. In MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 9.

¹⁵⁹ SVITÁK, I. *Montaigne*, s. 58.

ovládnutí. Člověk by se měl naučit ovládat své vášně.¹⁶⁰ Měl by umět i zachovávat zdrženlivý postoj, epoché ve všech svých úvahách i vůči novým přírodovědným teoriím.¹⁶¹

Skepsi Montaigne chápe jako hledání jistoty, jako jistotu v nejistotě. Pochybovat je podle něho nesmírně důležité, poněvadž bez pochybování je vývoj jen jednostranný. Ti, kteří věří v pevné pravdy, jsou nazýváni dogmatiky. Naopak mezi skeptiky se řadí lidé, kteří mají určitý odstup od platných závěrů a pravd, neustále se ptají a ověřují si, zda je jejich cesta tou správnou. Třetí skupinou jsou agnostici, kteří rezignovali na hledání pravdy. Skepse Michela de Montaigne je tedy chápána jako pozitivní přístup k hledání pravdy a není na ní nic zavrženého či podivného, je to neexistence jakékoli jistoty.¹⁶² Fakt, že je člověk tou nejchytřejší a nejdokonalejší bytostí na světě, Montaigne odmítá. Toto přesvědčení vnímá jako omyl člověka, který se sám charakterizoval za nejmocnější a vše ovládající bytost na světě. V některých vlastnostech či spíše instinktech nedosahuje ani úrovně některých zvířat. Přesto ale Montaigne člověkem nepohrdá, jeho skepse je výsledkem dlouhodobého poznání.¹⁶³ „Domýšlivost je naší vrozenou a prapůvodní nemocí. Nejbědnější a nejkřehčí ze všech tvorů je člověk, i když je zároveň tvorem nejnadutějším [...] chce se rovnat Bohu, přisuzuje si božské přídomek, hodnotí sám sebe a vyděluje se z davu ostatních tvorů.“¹⁶⁴ Vědění jako takové Montaigne neodmítá, jde mu ale o to, aby poznání a vědění nezapomínalo na to, co člověka trápí, a na to, čemu se v obyčejném životě věnuje.¹⁶⁵ „Soudím alespoň, že se lidský život nedá vyvážit ani úhrnem veškerého pozemského majetku.“¹⁶⁶

V Montaignových *Esejích* najdeme i prvky epikureismu, když rozkoš chápe jako jeden z nejpříjemnějších požitků. Jeho dílo je ale především vlastní introspekci, hloubavou, chápavou, laskavou a mnohdy nekompromisní.¹⁶⁷ Jeho styl je velmi osobitý:

¹⁶⁰ SVITÁK, I. *Montaigne*, s. 47–48.

¹⁶¹ HORYNA, B. *Filosofie skepse*, s. 88.

¹⁶² SVITÁK, I. *Montaigne*, s. 53–54.

¹⁶³ Tamtéž, s. 64.

¹⁶⁴ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 159.

¹⁶⁵ HORYNA, B. *Filosofie skepse*, s. 93.

¹⁶⁶ MORE, T. *Utopie*, s. 39.

¹⁶⁷ FRIEDEL, E. *Kulturní dějiny novověku*, s. 241.

„Filosofie se prolíná s poezií, jako by chtěla dokazovat, že obě jsou totéž, filosofie poezií a poezie filosofií slova.“¹⁶⁸

Michel de Montaigne se odmítal striktně zařadit k epikúrejismu, skepticizmu či stoicismu. „Nebyl ani skeptikem, ani stoikem, ale někdy to i ono.“¹⁶⁹ Sám říkal, že teprve na konci života člověk zjistí, kam vlastně patří, čím je.¹⁷⁰

Montaignovy *Eseje* nejsou chápány jako určitý filosofický program, nedávají obecně platný návod k tomu, jak žít. „Chtěl-li Montaigne studovat člověka, musel se zabývat sám sebou. Z nezbytnosti.“¹⁷¹ Jedná se o dílo, které vzniklo ze soukromé potřeby autora, jde o duševní hygienu, o nutnost se sám před sebou „vyzpovídat“, nahlédnout své vnitřní postoje, zhodnotit je. Montaigne se v *Esejích* ptá: „Jak žít ve světě, jestliže si nemůžeme být jisti žádnou věcí a jestliže naše domněnka, že víme, je tím nejhorším morem, který nás zabíjí.“¹⁷²

4.3. Interpretace a analýza vybraných myšlenek Michela de Montaigne

Velkou pozornost Montaigne věnoval zámořským plavbám, konkrétně objevu Ameriky a chování Evropanů při kolonizaci nového kontinentu. V eseji *Objev Nového světa* Montaigne kritizuje kolonizátory, kteří se velmi panský chovali k původním obyvatelům Ameriky, tehdy nazývané Indií. Evropané jim předvedli jen své nemravné chování, ukázali krutost a nelidskost. Kolumbus zde coby ozbrojený vetřelec zabíral půdu, kterou si přivlastňoval, s domorodci zacházel jako se svými otroky. Své chování ale vůbec nepovažoval za nemorální.¹⁷³ Kolonizátoři sami nenabídli nic dobrého, pouze chtěli vnutit domorodcům násilím své náboženství.¹⁷⁴ Jejich snahou bylo přesvědčit je, že jejich božstva jsou ďábelská. „Indiánské modloslužebnictví tedy unese všechno: ospravedlnilo kolonizaci a s ní spojené drancování, vysvětlilo pokles počtu domorodého obyvatelstva.“¹⁷⁵ Misionáři ve snaze učinit svá kázání před Indiány ještě působivějšími, demonstrovali přímo na sobě různá týrání za fiktivní provinění. Koncily

¹⁶⁸ SVITÁK, I. *Montaigne*, s. 39–40.

¹⁶⁹ HÉN, J. *Já Michel de Montaigne*, s. 108.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 108.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 162.

¹⁷² HORYNA, B. *Filosofie skepse*, s. 76–77.

¹⁷³ GREENBLATT, S. *Podivuhodná vlastnictví*, s. 87.

¹⁷⁴ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 295–298.

¹⁷⁵ DELUMEAU, J. *Strach na západě ve 14. – 18. století, Díl 2*, s. 82.

v Limě v letech 1551 a 1567 dokonce ukládaly povinnost zničit indiánské svatyně a modly. Šlo tedy o nucenou christianizaci, která se neobešla bez obětí.¹⁷⁶

Naopak o domorodcích Montaigne s pokorou píše jako o lidech, kteří ani v nejmenším nezaostávají za Evropany.¹⁷⁷ Nesnaží se prezentovat krásy a divy nové země. Píše úvahu o tom, co vlastně Nový svět nabízí, čím Evropu může obohatit. Montaigne vytváří nápaditý a rozumově logický názor na svět, jehož geografické hranice už byly objeveny.¹⁷⁸

Montaigne jednoznačně odsoudil chování Evropanů.¹⁷⁹ Bartolomé de las Casas při zpětném pohledu na to, jak se v Americe chovali Španělé, napsal: „Jaké škody a neštěstí sklídí koruna Kastilie a Leónu, a pak i celé Španělsko, za tato pustošení Ameriky. [...]. A pochybností není, že pro hříchy, které jsou páčány v těchto krajinách, Bůh (jak mě písmo svatá učí a bezpečně naučila) hrozným trestem a odvetou a snad úplnou zkázou Španělsko navštíví a ztrestá.“¹⁸⁰ Zároveň Montaigne tuto novou zemi obdivoval, byla pro něho inspirací jak svojí přírodou, tak chováním domorodých obyvatel.¹⁸¹

V eseji O kanibalech Montaigne představuje čtenáři chování a zvyky domorodých obyvatel Ameriky. Hovoří zde o kanibalismu, který je projevem jejich nenávisti vůči nepříteli, kterého nejprve zajmou, pak ho zahrnou péčí, aby ho nakonec, jak jim velí jejich obyčej, ubodali a pak snědli. Domorodci po tom, co viděli u Portugalců, že používají jiné zacházení s válečnými zajatci, od svého zvyku pojídat nepřátele upustili.¹⁸² Montaigne v této eseji opět akcentuje svůj odpor proti občanským válkám, když hodnotí kanibalismus jako menší zlo než to, jaké proti sobě vedou lidé stejné národnosti, když se dokážou zabíjet ve jménu boha.¹⁸³ Zde Montaigne nechává plně zaznít svůj obdiv ke společenským vztahům v Novém světě, kde podle něho neexistuje třídní uspořádání takové, jaké existuje v Evropě. Indiáni neznají zotročování na rozdíl od Evropanů.¹⁸⁴

¹⁷⁶ DELUMEAU, J. *Strach na západě ve 14. – 18. století, Díl 2*, s. 84–87.

¹⁷⁷ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 295–298.

¹⁷⁸ PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*, s. 74.

¹⁷⁹ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 384.

¹⁸⁰ LAS CASAS, B. *O zemích indijských pustošení a vyliďňování zpráva nejstručnější*, s. 131–132.

¹⁸¹ PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*, s. 74.

¹⁸² GREENBLATT, S. *Podivuhodná vlastnictví*, s. 179.

¹⁸³ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 243–244.

¹⁸⁴ GREENBLATT, S. *Podivuhodná vlastnictví*, s. 177.

Voltaire se ve svém *Filosofickém slovníku* také vyjadřuje ke kanibalismu. Neodsuzuje ho, ačkoli připouští, že při rozhovoru s jednou ženou z Mississippi převezenu v roce 1725 do Evropy mu nebylo příjemné, když o požívání lidí hovořila. Žena pojídání nepřátel obhajovala s tím, že pokud už je nepřítel mrtvý, nač plýtvat jeho masem. Voltaire jí v podstatě dává za pravdu: „My pobíjíme v řádné nebo méně řádné bitvě své sousedy a za mizernou odměnu zásobujeme kuchyni havranů a červů. V tom je hrůza, v tom je zločin; je-li člověk zabít, co na tom, je-li sněden vojákem, nebo krkavcem a psem? Šetříme mrtvých více nežli živých. Měli bychom šetřit těch i oněch.“¹⁸⁵ Odsouzeníhodným se jeví mnohem více obětování dívek či chlapců, což v dějinách lidstva není nic neobvyklého.¹⁸⁶ I Voltaire tady namířuje kritiku do vlastních řad, v tomto případě tedy na chování a zvyky Evropanů.

Montaigne ve své eseji zmiňuje také víru domorodců v nesmrtelnost duše a jejich náboženství, jejich důvěru ve slova proroka. Pokud se ale nesplní jeho věštby, domorodci takového proroka tvrdě trestají.

Jednou z nejvýznamnějších pasáží této eseje je popis, ve kterém Montaigne vyzdvihuje bezprostřednost domorodců: „Ani slova, jež označují lež, zradu, přetvářku, lakomství, závist, pomluvu, odpuštění, nebyla tu nikdy slýchána.“¹⁸⁷ Tento utopistický popis nakonec inspiroval Rousseaua v jeho úvahách o ušlechtilých divoších a stal se terčem posměšků v 2. dějství Shakespearovy *Bouře*.¹⁸⁸ „Nohy to má a ploutve jako ruce. A je to teplý, no ne! Dám průchod svému mínění, stejně je už k neudržení: to není ryba, ale ostrovan, do kterého právě prásknul blesk.“¹⁸⁹ Shakespeare postavu svého domorodce nazývá Kalibánem, což je přesmyčka slova kanibal. Jeho hra vykazuje paralely s tématem, kterého se Montaigne ve své eseji dotýká, tedy se zneužitím moci, nadřazeností a s kolonialismem.¹⁹⁰

¹⁸⁵ VOLTAIRE. *Filosofický slovník*, s. 138.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 138–139.

¹⁸⁷ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 240.

¹⁸⁸ HOFFMANN, G., „Anatomy of the Mass: Montaigne's „Cannibals“, *Modern Language Association*, 2002, sv. 117, č. 2, s. 208.

¹⁸⁹ SHAKESPEARE, W. *Bouře*, s. 44.

¹⁹⁰ HILSKÝ, M. Shakespearova *Bouře*. In Shakespeare, W. *Bouře*, s. 91.

Montaigneův výše zmíněný popis domorodců je ale v rozporu se zbytkem eseje, ve které se Montaigne snaží demonstrovat, že domorodci byli schopni vytvořit vysoce rozvinutou civilizaci.¹⁹¹

Podle objevitele Ameriky Kryštofa Kolumba Indiáni neměli své vlastní náboženství. Kolumbus se při setkání s nimi velmi podívoval tomu, že jsou nahí. Podle názoru té doby totiž civilizovaný člověk musel chodit oblečený, neboť svoji nahotu opustil po vyhnání z ráje. Odtud tedy pravděpodobně plynul názor, že Indiáni jsou bez náboženství a kultury. Kolumbova myšlenka, že jsou Indiáni nejvelkorysejší lidé na světě, velmi podpořila vytvoření mýtu ušlechtilého divocha.¹⁹² Kolonizátoři spravovali novou zemi velmi krutě a bez jakýchkoli morálních zábran.¹⁹³ Způsob, jak se choval Kolumbus v nových provinciích, je často hodnocen jako skutečná hrůzovláda. „Vidíme nenasytnost po zlatě, nesmyslnou krutost k domorodcům [...]. Úctu si zaslouží jen pro neotřesitelnou, ničím nezastrašitelnou výdrž a čínorodost, s nimiž šel za svými plány.“¹⁹⁴ Montaigne v *Esejích* zaměřuje svoji kritiku na nemorální chování Evropanů: „Můžeme tedy ony národy nazývat barbarskými, měříme-li pravidly rozumu, nikoli však, vezmeme-li za pravidlo sebe samé, kteří je všemožným barbarstvím překonáváme.“¹⁹⁵

Jazyku Indiánů objevitelé Nového světa nevěnovali příliš pozornosti, ani se nesnažili zjistit, co indiánské názvy znamenají a jak by se daly přeložit do španělštiny.¹⁹⁶ Montaigne obdivoval jazyk, kterým se Indiáni dorozumívali. Sám ho vnímal nikoli jako barbarský, ale jako velmi přívětivý a v určitých výrazech mu dokonce připomínal řeckou terminologii.¹⁹⁷ V eseji doslova píše: „V těchto obrazech nejen že není barbarského nic, ale že jsou zcela jakoby z Anakreonta. Jejich řeč je ostatně jazyk sladký a příjemně zvučící, připomíná řecké koncovky.“¹⁹⁸

V této eseji se autor věnuje i manželským zvykům v Novém světě a srovnává je s evropskými zvyky. Ženy Indiánů podle něho skutečně milují svého muže, a to

¹⁹¹ HOFFMANN, G., „Anatomy of the Mass: Montaigne's „Cannibals“, *Modern Language Association*, 2002, sv. 117, č. 2, s. 208.

¹⁹² TODOROV, T. *Dobytí Ameriky*, s. 46–50.

¹⁹³ GREENBLATT, S. *Velký příběh neznámého muže*, s. 325.

¹⁹⁴ FRIEDEL, E. *Kulturní dějiny novověku*, s. 169.

¹⁹⁵ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 243–244.

¹⁹⁶ TODOROV, T. *Dobytí Ameriky*, s. 39.

¹⁹⁷ GREENBLATT, S. *Learning to Curse*, s. 26.

¹⁹⁸ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 247.

nesrovnatelně více, než ženy v Evropě. Jejich projev naprosté oddanosti a bezpodmínečné lásky je absolutní nepřítomnost žárlivosti. Naopak svému muži přejí co nejvíce milenek, což podle nich svědčí o vysoké hodnotě jejich muže.¹⁹⁹ Právě v těchto pasážích svých esejí Montaigne předkládá zajímavou antropologickou studii zvyklostí a chování domorodých obyvatel Nového světa viděnou očima člověka 16. století.

Téma objevování nových světů bylo často reflektováno v dílech renesančních autorů. V utopistických dílech Mora i Campanelly se setkáváme s názory na chování osadníků a mořeplavců. More ve své studii o společenských vztazích mezi utopickými sice domorodce chápe jako spoluobčany, ovšem jen v případě, že přijmou mravy nových přistěhovalců. Pokud ne, budou vyhnáni.²⁰⁰ Campanella naopak zdůrazňuje absenci násilí a panovačnosti u obyvatel Slunečního státu: „Mořeplavectví se u nich těší velké úctě. [...] Plavby podnikají proto, aby poznali různé národy, země a věci. Sami se nikdy nedopouštějí násilí a nedají si též ublížit, bojují však, jen když jsou napadeni.“²⁰¹

Důvod názvu eseje O krutosti, ve které pokračuje Montaigne ve svých úvahách o morálce, není zcela zřejmý. Je rozdělena vlastně do dvou samostatných částí, které spolu souvisejí pouze okrajově: na rozpravu o slušnosti a poctivosti a na úvahu o krutosti. V této souvislosti zmiňuje Montaigne vztah člověka ke zvířatům. Aby podstata celého textu byla správně pochopena, je nutno nahlédnout souvislost těchto dvou částí. Vztah mezi nimi je více zřetelný, pokud si uvědomíme, že v každé z nich věnuje Montaigne pozornost jak věcem vznešeným, tak i věcem „nizkým“. Hovoří o vysoké mravnosti člověka, která by měla dosahovat božských kvalit: „Abychom odesílali na onen svět duše v náležitém stavu, což není možné, když je nejprve nesnesitelným mučením rozrušíte a uzoufáte.“²⁰² Esej končí pak diskusí o příbuznosti člověka se zvířaty. Podobnost popisuje se záměrem kritizovat lidský požadavek nadřazenosti všemu živému. Montaigne osciluje mezi zdánlivou chválou neotřesitelné morálky až ke zjištění, že taková morálka může být často pouhým klamem. Dochází tak ke kritickému pohledu na utrpení, které si lidé připravují mezi sebou a které působí i zvířatům.²⁰³ „Uvážíme-li, že nás všechny v tomto paláci ke své službě ubytoval tentýž Pán, a že

¹⁹⁹ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 246–247.

²⁰⁰ MORE, T. *Utopie*, s. 69.

²⁰¹ CAMPANELLA, T. *Sluneční stát*, s. 37.

²⁰² MONTAIGNE, M. Tamtéž, s. 278.

²⁰³ SCHAEFER, D., L., „The Good, the Beautiful, and the Useful: Montaigne's Transvaluation of Values“, *American Political Science Review*, 1979, sv. 73, č. 1, s. 140–143.

zvířata jako my náležejí do jeho rodiny, předpisuje nám teologie jistou úctu a lásku k nim právem.²⁰⁴ Ve středověku byla zvířata vnímána jako níže postavený bližní. Přesto, že zvířata byla v této době i krutě využívána, vztah člověka ke zvířeti nebyl o nic horší, než vztah člověka k člověku. V novověku se ale toto postavení diametrálně mění, člověk chápe zvíře jako surovinu.²⁰⁵ Z etického hlediska byly tak Montaignovy názory vysoce uvědomělé.

O důležitosti morálky mluví také Pico della Mirandola: „Aby se vášně slepě nevybijely a zbrklý rozum nezběhl na scestí, očistíme duši tím, že morální naukou zkrotíme útok vášní a dialektikou rozptýlíme mrákoty rozumu, jako bychom vymývali špínu neznalosti a nepravosti.“²⁰⁶ Nad svárlivostí lidí se pozastavuje i Erasmus Rotterdamský, který říká, že lidé neumějí být mezi sebou svorní, přátelští a láskyplní: „Ani vzdělání není s to je sjednotit, ani prospěch plynoucí ze vzájemné shody je nedovede sblížit, ani posléze vědomí a zkušenost z prožití velikých neštěstí není s to je přivést k vzájemné lásce.“²⁰⁷ Agresí byla prosycena celá společnost. Křesťané se obávali smrti, měli strach ze Satana. „Vznikla tak ‚země strachu‘, uvnitř které celá jedna civilizace pocítovala ‚ne-volnost‘ a kterou zabydlila morbidními vidinami.“²⁰⁸ Toho využili duchovní, kteří ve svých kázáních sestavili seznam všech lidských strachů a obav, za které je satan zodpovědný. Neváhali označit i jeho spolupracovníky, a tak začal hon na čarodějnice, pronásledování Turků, Židů, kacířů.²⁰⁹ „Modlíme se ze zvyku a návyku, či lépe řečeno, své modlitby čteme nebo odříkáváme. Jsou venkoncem jen vnějším zdáním [...]. Ať už se jakkoli dovoláváme Boha ve svém společenském styku a mezi sebou, má se to dít vážně a nábožně.“²¹⁰ Montaigne ve své eseji O modlitbách vysvětluje, že Bůh je pro něho velkou autoritou, člověk ale jeho pomoc žádá nadmíru často a s nepokorou: „Vždyť máme duši plnou zlé žádostivosti, nedotčenou pokáním, neočištěnou usmířením s Bohem, a přece mu spěcháme nabízet slova modlitby, která našemu jazyku dodala paměť, a doufáme, že si tím opatříme očištění od svých hříchů.“²¹¹ Je tedy patrné, že Montaigne byl věřícím člověkem, nicméně věděl, že pravý klid, důvěru, jistotu musí člověk najít jen sám v sobě, musí se učit být morálním

²⁰⁴ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 280.

²⁰⁵ KOHÁK, E. *Zelená svatozář*, s. 31.

²⁰⁶ MIRANDOLA, P. *O důstojnosti člověka*, s. 67.

²⁰⁷ ROTTERDAMSKÝ, E. *Žalozpěv míru*, s. 62.

²⁰⁸ DELUMEAU, J. *Strach na západě ve 14. – 18. století*, s. 34.

²⁰⁹ DELUMEAU, J. *Tamtéž*, s. 34.

²¹⁰ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 266–271.

²¹¹ *Tamtéž*, s. 273.

člověkem. Bůh mu v tom, být dobrým, nemůže pomoci, za svůj život je každý sám za sebe zodpovědný.

Montaigne se zamýšlí nad tím, jak je krutost vlastně součástí naší lidské přirozenosti; ačkoli s někým velmi soucítíme, přes to někde uvnitř dotyčnému jeho utrpení přejeme. Je to patrné i z chování dětí. Tyto mechanismy jsou uplatňovány i na poli politickém, kde krutost lidé zakrývají potřebou společenského pokroku a nutnosti. V těchto názorech Montaigne uvažuje o společenském a politickém řádu: „Veřejný zájem požaduje, aby se zrazovalo, aby se lhalo, aby se vraždilo.“²¹² Otevřeně Montaigne sice nikdy proti trestu smrti nevystoupil, takovéto projevy nesympatizování s nastaveným právním řádem nebyly v jeho době obvyklé, a pokud už k nim došlo, tvrdě se trestaly. S trestem smrti ale nesouhlasil.²¹³ Otevřeně se vyjádřil v *Esejích* i k tomu, jak hrozným prostředkem je mučení, kterým skutečné pravdy od obviněného dosáhnout nelze.²¹⁴ „Výslechy na mučidlech jsou vynálezem věru nebezpečným a zdá se, že jsou spíš zkouškou odolnosti nežli pravdivosti. A pravda zůstává zatajena stejně, když je člověk snese, jako když je snést nedokáže.“²¹⁵ Z toho je patrné, že Montaigne dobře tušil, že se člověk raději vyhne velkým bolestem a přizná svou vinu, než aby snášel nesnesitelnou bolest.²¹⁶

Ani sklony k alchymii, ani záliba v astronomii, ani pátrání po čarodějnicích a jejich vymítání Montaigne příliš neoslovují. Nejvyšší hodnotu má lidský život sám.²¹⁷

Ironie, kterou ve své práci Michel de Montaigne hojně užívá, hraje klíčovou roli v jeho vyjadřování a je i velmi úspěšná v jeho průkopnickém způsobu etického poznávání světa a člověka, tedy v tomto případě samotného autora. V eseji představuje svůj osobní portrét, ve kterém s humorem vysvětluje důvody zřejmé pro jeho nezpůsobilost účastnit se politického života. Naopak tytéž důvody či vlastnosti, které Montaigne představuje, jsou v běžném denním životě předností. Autorův osobní portrét může být pochopen jako ironická obrana sloužící k ospravedlnění Montaignova odchodu z veřejného života do ústraní. Ideálem raných humanistů bylo spojit osobní morální krédo s veřejnou službou, ale Montaigne si nebyl jist, podobně jako myslitelé

²¹² MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 317–318.

²¹³ HÉN, J. *Já Michel de Montaigne*, s. 90.

²¹⁴ Tamtéž, s. 90–91.

²¹⁵ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 276.

²¹⁶ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 276.

²¹⁷ HÉN, J. *Já Michel de Montaigne*, s. 91–92.

patřící ke generaci jeho doby, zda je tento ideál realizovatelný. Sociopolitické pozadí změn a nejistota vedly Montaigne k apologii svého života, své povahy a úsudků.²¹⁸

Tento autoportrét může být chápán jako projekt, jehož úspěch je postaven na fenoménu eironaia, tedy na ironii. Právě díky ironii Montaigne vyjadřuje své morální principy. Montaignovo dílo ale nesvědčí o uzavření se do sebe a opuštění aktivního života. Jde především o vzkříšení dialogu a o změnu pohledu týkajícího se přátelství a vztahu mezi jedincem a společností.²¹⁹

Svým kritickým názorům na tehdejší život propůjčuje fenomén eironaia i Erasmus Rotterdamský. Jeho chvála bláznovství je plná ironických narážek, za kterými se často skrývá ostrá kritika. „Kdyby se neschopnost mudrců vztahovala pouze na veřejný život, dalo by se to už nějak omluvit [...]. Ale oni se nehodí vůbec k ničemu v životě! Pozvi si mudrce k hostině: celou ti ji pokazí buď zatrpklým mlčením, nebo trapnými otázkami. Vyzvi ho k tanci: Učiněný velbloud!“²²⁰ Ironie tady není vztažena na autora samotného, jak je tomu většinou u Montaigne, nýbrž na společnost obecně a také na církev.²²¹

V životě Michela de Montaigne byla ale i neveselá období, zvláště v období nastupujícího stáří a s ním spojenými nemocemi. Další věcí, které se mu po smrti jeho velkého přítele Etiena de La Boétie nedostává, je opravdu blízký přítel, se kterým by si intelektuálně rozuměl a mohl s ním sdílet své názory, zkušenosti, radosti i bolesti. V eseji O domýšlivosti se ale zmiňuje o nové osobě v jeho soukromém životě: „S radostí jsem na mnoha místech vyjádřil naději, kterou ve mně budí Marie de Gournay Le Jars, moje adoptivní dcera, kterou miluji daleko víc než jako otec.“²²²

Na počátku úvahy o Montaignově vztahu k ženám je potřeba uvést, že za zcela výhradní a nejbližší přátelství považoval Montaigne velkou část svého života vztah s Etienem de La Boétie. Esej O přátelství je úvahou o náklonnosti mezi otcem a synem, mezi bratry, o lásce mezi mužem a ženou i mezi osobami stejného pohlaví, v tomto případě muži.²²³ „Dovolávat se pro srovnání lásky k ženám, ačkoli se i tato rodí z naší

²¹⁸ FARQUHAR, S. W. „Irony and the Ethics of Self – Portraiture in Montaigne’s De la praesumption“, *The Sixteenth Century Journal*, 1995, sv. 26, č. 4, s. 791.

²¹⁹ Tamtéž, s. 803.

²²⁰ ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*, s. 31.

²²¹ Tamtéž, s. 31.

²²² HÉN, J. *Já Michel de Montaigne*, s. 250–251.

²²³ KURZ, H., „Montaigne and la Boétie in the Chapter on Friendship“. *Modern Language Association*, 1950, sv. 65, č. 4, s. 483.

volby, nikterak nemůžeme, a také nelze lásku k ženě s pravým přátelstvím ztotožnit.“²²⁴ Názory autora *Esejí* na ženy byly ovlivněny tehdejší názorem, podle kterého byla žena bytostí iracionální, posedlou vášněmi a emocemi. Montaigneovo vnímání žen se ale během jeho života vyvíjelo. Významně jej formoval vztah s matkou, manželkou a v neposlední řadě s již výše zmiňovanou adoptivní dcerou.²²⁵

Do manželství Montaigne vstoupil roku 1566, tedy ve svých třiatřiceti letech. Jeho přesvědčením v té době bylo, že se jedná o náboženský a posvátný svazek. Montaigne byl sice katolíkem, ale jak píše Jozéf Hén, byl katolíkem reformovaným. Měl tedy určitá náboženská pravidla, která si nadefinoval jen on sám.²²⁶ O své roli manžela měl ale vyhraněné představy a toužil po volnosti: „I když se žena dívá svému muži do očí sebeněžněji, má být ráda, když mu sem tam vidí paty.“ Montaigne přesto nahlíží na manželství jako na instituci, ve které chybují jak muži, tak ženy. Zdá se tedy, že není tolik zatížen názorem na submisivní a zcela oddané postavení manželky, které bylo v té době vyžadováno a respektováno: „My muži chceme ženy zdravé a silné, bujné i ctnostné zároveň, to znamená žhavé, i cudné. Ale manželství, které jim má podle všeobecného názoru zabránit, aby je stravovala vášně, jim přináší podle toho, jak se chováme, málo uspokojení.“²²⁷ V tomto ohledu je jeho postoj podobný jako u Francise Bacona, který také apeluje na mravní kodex manžela. „Někteří z těch, kdo žijí mládeneckým životem, nemyslí ovšem na nic než na sebe a budoucnost považují za věc, jež se jich netýká. Ba jsou i tací, co počítají manželky a děti jen jako položky v nutných vydáních.“²²⁸

Asi nejpozitivnější vliv na Montaigne měla Marie de Gournay. Tu viděl autor jako mladou, inteligentní, samostatnou a rovnocennou s mužem.²²⁹ U této ženy se Montaigne setkal s takovou intenzitou nejen emocí, ale i hlubokého porozumění a vhledu do intelektuálních témat, že pravděpodobně změnil svůj názor na to, co dříve napsal o svém vztahu k La Boétie. Dříve měl Montaigne za to, že už nikdy po smrti svého přítele nepozná tak hluboké přátelství a souznění. Existence slečny de Gournay

²²⁴ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 69.

²²⁵ INSDORF, C., „Montaigne and Feminism.“ *The Sixteenth Century Journal*, 1078, sv. 9. č. 2, s. 119.

²²⁶ HÉN, J. *Já Michel de Montaigne*, s. 149.

²²⁷ SVITÁK, I. *Montaigne*, s. 94.

²²⁸ BACON, F. *Eseje*, s. 25.

²²⁹ INSDORF, C., „Montaigne and Feminism,“ s. 119.

ho přiměla tento názor poopravit.²³⁰ Marie de Gournay patřila k prvním průkopnicím feminizmu té doby.²³¹ Dá se tedy spekulovat o tom, jaký byl skutečný vztah Montaigne k této ženě a jejím názorů, zda jí byla plně akceptována, a zda by byl skutečně ochoten připustit, zatím v rovině svých představ, obecné zrovnoprávnění žen s muži.

V eseji O zvyku Montaigne píše, že není záhodno měnit vžitý zákon. V době života Michela de Montaigne ještě nebyly definovány psychologické termíny jako nevědomí či podmíněnost určitých reakcí organismu. Těchto témat se ale Montaigne svými názory bezprostředně dotýká.²³² Esej představuje hledání původu a zdůvodnění závěrů týkajících se pojmů jako je zvyk, příčina či podstata. Montaigne tady zdůrazňuje, že zvyk nelze z hlediska lidského vývoje chápat jako přirozený a normální. „Vždyť je to opravdu násilnický a zrádný školmistr, takový zvyk.“²³³

Velký význam při utváření člověka, v tomto případě jeho zvyků, přisuzoval období dětství a tomu, co do dítěte vloží výchovou jeho rodiče či chůvy. Montaigne tak už v 16. století obrátil svoji pozornost na zvyky vytvořené v dětském věku. Rodiče často nevědomky ve svých dětech podporují zlomyslnost, nadřazenost, krutost a tyranii. Často omlouvají chování svých dětí tím, že jsou ještě malé a nemají ze svých skutků rozum. Taková výchova je ale podle Montaigne velmi nebezpečná. „Dětem je nutno pečlivě vstřípit, aby neřesti nenáviděly z vlastního založení, musíte je přesvědčit o jejich zásadní mrzkosti, aby se jim vyhýbaly netoliko ve svém jednání, ale hlavně ve svém srdci,“²³⁴ vysvětluje autor s tím, že dětské hry nejsou jen hrami, ale že je třeba je chápat jako naprosto relevantní konání. Uvědomuje si i rozdílnost zvyků v souvislosti s jinou historií národa a jinými společenskými pravidly. Zvyk je tedy věcí relativní, je zakotven pouze v dané společnosti, nikoli transcendentálně. To, co v jedné společnosti je chápáno jako cudnost, je v té druhé odsuzováno jako nemravnost. „Každý ve svém nitru cítí názory a mravy schvalované a přijímané okolo něho.“²³⁵

Pravidly společenského chování a zvyky, které se sluší dodržovat, se zabýval také Erasmus Rotterdamský. Na rozdíl do Montaigne, který pouze různé zvyky čtenáři

²³⁰ HÉN, J. *Já Michel de Montaigne*, s. 249–250.

²³¹ Tamtéž, s. 262.

²³² Tamtéž, s. 132.

²³³ HANDLER, R., „Of Cannibals and Custom: Montaigne's cultural relativism, *Anthropology Today*, 1986, sv. 2, č. 12.

²³⁴ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 303–304.

²³⁵ Tamtéž, s. 303–306.

představuje, předkládá Erasmus Rotterdamský přesné předpisy společenského chování, ve které radí, jak se chovat při různých příležitostech a v institucích, a jakým zvykům je nejlépe se vyhýbat. „Vyplachovat si ráno ústa čistou vodou je způsobné a zdravé. Dělat to však neustále se nehodí [...]. Polykat slinu se nehodí stejně jako to, co vidíme u některých lidí, že si při každém třetím slově odplivnou, nikoli z nutnosti, nýbrž ze zvyku [...]. Dávat při sezení pravou nohu přes levé stehno bylo neschvalovaným zvykem dávných králů.“²³⁶ Takto byla koncipována renesanční etiketa Erasma Rotterdamského.

Montaignovy Eseje obsahují také témata ryze politická. Montaigne většinu změn politického systému jako krok zpátky, když píše, že změny mohou vést k nespravedlnosti a tyranii. „Zbavit se okamžitě trýzně ještě neznamena uzdravit se.“²³⁷ Revoluci tedy Montaigne nepovažuje za tu nejsprávnější cestu. Při té by totiž mohlo dojít k velkým a nenapravitelným ztrátám. Tento proces přirovnává k práci chirurga, který nechce jen odstranit odumřelou tkáň, chce léčit, uzdravovat.²³⁸ Podobně vidí nebezpečí spiknutí či revolucí Machiavelli ve svém *Vladaři*: „Jediné, co ho ještě mohlo ohrozit, je spiknutí, odnepaměti postrach všech trůnů. A proti tomu se zabezpečí (vladař) právě tím, že jeho vláda a osoba nebudou vyvolávat nenávist a opovržení...nic nepřináší tak pramalou naději na úspěch jako zavádění nového řádu.“²³⁹

Politické názory Michela de Montaigne a Niccola Machiavelliho nacházejí některé společné paralely, odlišná je nicméně razantnost a nekompromisnost Machiavelliho přístupů: „Machiavelli bez váhání konstatuje, že člověk je špatný, kdežto pro Montaigne je člověk jen nedokonalý. Vždy kolísá – ve velikosti i malosti, v milosrdenství i krutosti.“²⁴⁰ Zatímco ale Machiavelli hodnotí politické aktivity pozitivně a prožívá uspokojení z politické slávy a štěstěny²⁴¹ („Je snadné někoho o něčem přesvědčit, ale těžké ho v přesvědčení udržet. Proto je zapotřebí být připraven prosadit vlastní záměry silou.“²⁴²), Montaigne se zřiká myšlenky na to, že by takový život mohl být uspokojivý pro soudného člověka.²⁴³ Potvrzuje to ve své eseji *Moje*

²³⁶ ROTTERDAMSKÝ, E. *O slušném chování dětí*, s. 92–93.

²³⁷ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 320.

²³⁸ Tamtéž, s. 320.

²³⁹ MACHIAVELLI, N. *Vladař*, s. 128.

²⁴⁰ HÉN, J. *Já Michel de Montaigne*, s. 123.

²⁴¹ NANNERL, O. K., „Montaigne's Individualism“, *Political Theory*, 1977, sv. 5, č. 3, s. 364.

²⁴² MACHIAVELLI, N. *Vladař*, s. 55.

²⁴³ NANNERL, O. K., „Montaigne's Individualism“, s. 364.

veřejné působení a můj poměr k němu, ve které vysvětluje důvody, proč odešel z veřejného života. Jeho samota je mu potěšením. „Omezují se na sebe samého, pravidelně si žádám všeho, po čem toužím, jen mdle, a toužím ostatně po máločem; [...] Co se mne týče, schvaluji život lehce plynoucí, nenápadný a němý.“²⁴⁴ Lidské působení ve společnosti vnímá jako určitý druh poddanství, podle něho lidé svůj život ve skutečnosti nevlastní. Duše člověka by měla zůstat nezávislá. „Nikdo druhým nerozdává své peníze; ale svůj čas a svůj život rozdává každý: ničím tak nemrháme, jako těmito statky,“²⁴⁵ To ale neznamená, že život Michela de Montaigne má být pochopen jako proces odevzdání se či podrobení se vynucené izolaci. Naopak, Montaigne vede život, ve kterém objevuje sám sebe, ustavuje si sám své požadavky v rámci fungování tohoto světa i v rozporu s ním. Jeho *Eseje* byly tak úspěšné především proto, že se ve svých úvahách o životě věnoval převážně sám sobě, popsal osobitým stylem a zároveň čtenáři předložil edukaci individualismu jako uspokojujícího způsobu života, který zároveň apeluje na etické normy.²⁴⁶

Józef Hén zvažuje, zda Montaignovo osamění a odchod do věže, kde se věnoval už pouze psaní *Esejí*, mohlo být projevem Montaignovy zlomené ctižádosti. Tuto vlastnost Montaigne ve své práci příliš vysoko necení. Zároveň ale lze připustit, že cesta k samotě bez společenského života nebyla pro Montaigne vůbec snadná. Sám se ve svých *Esejích* často přesvědčuje o pozitivěch života v ústraní, v eseji O osamělosti (O samotě) doslova píše, že se raději učenec vyhne pohledu na paláce. Opravdová samota a pohroužení se do sebe je předpokladem k tomu, aby se učenec dobral správných a svobodných názorů.²⁴⁷ Přesto lze tyto jeho úvahy chápat spíše jako určitou hru slov, jako žonglování s myšlenkami. Z obsahu *Esejí* nelze předpokládat, že by Montaigne byl egoisticky do sebe zahleděný člověk. „Skutečný egoismus ostatně nespočívá v izolaci od světa, nýbrž v jeho využívání pro sebe“²⁴⁸ Své *Eseje* totiž Montaigne píše pro ostatní, ne pouze pro sebe.²⁴⁹ Přesto pro ostatní neznamená totéž, co u Francise Bacona. Ve svých názorech byl Montaigne výrazně svobodnější, nebyl svázaný politikou a povinností loajality.

²⁴⁴ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 106–111.

²⁴⁵ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 106.

²⁴⁶ NANNERL, K. O., Montaigne's Individualism, s. 365.

²⁴⁷ MONTAIGNE, M. *Eseje*, 249–259.

²⁴⁸ HÉN, J. *Já Michele de Montaigne*, s. 107.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 106–108.

V myšlenkách Michela de Montaigne a Francise Bacona mají velmi důležité místo jejich úvahy o smrti a možném následném putování lidské duše. Tématem se bude zabývat poslední kapitola, v které bude i zohledněn vztah těchto dvou filosofů k víře.

Se smrtí byli lidé ve středověku i renesanci v těsnějším kontaktu než dnes. Na mrtvé se vzpomínalo při mších, lidé většinou umírali doma. „Kdyby snad měla smrt zastihnout člověka nepřipraveného, měl včas pomýšlet na duši, která bude žít po smrti.“²⁵⁰ Katolíci byli přesvědčeni, že po smrti duše putuje dál, hříšná duše směřuje do pekla, ta zbožná do nebe. Ale většina duší měla za sebou drobné hříchy, a tak musela nejprve do očiště, kde na ni ale čekala velká muka, kterými musela zaplatit své hříchy. Pak byla teprve spasena. Katolická církev nabízela v podobě modliteb, různých darů či sloužení mši vykoupení z hříchů již na zemi. A tak bohatí věnovali své peníze církvi, respektive různým nadacím, chudobincům, nemocnicím. A kněží se za ně modlili, aby spasili jejich duši a ta pak v posmrtném životě netrpěla. Na své spasení šetřili i ti nejchudší. Někteří se dokonce domnívali, že duše zemřelého, pokud nebude mít na onom světě klid, může člověka pronásledovat i na zemi, což popisuje též William Shakespeare ve svém *Hamletovi*:²⁵¹ „Ó, nebýt mi zakázáno mluvit o tajnostech mé věznice, zvěst počal bych, z níž slůvko by zdrtilo tě, zmrazilo tvou krev, tvým očím dalo jako povětroňům vyskočit z důlků.“²⁵² Thomas More v *Utopii* také akcentuje víru v posmrtný život: „Naším ctnostem a dobrým činům jsou po skončení vezdejšího života určeny odměny, mrzkostem tresty.“²⁵³ Názory na duchovní a jejich vybírání peněz ve jménu klidu duše po smrti vyvolávaly i kritické ohlasy. „O kolik výhod by přišli, kdyby je jednou posedla moudrost? [...]. Tolik bohatství, poct, tolik moci, tolik vítězství, tolik úřadů, tolik peněžních správ, tolik poplatků a odpustků, tolik koní, mezků a sluhů, tolik rozkoší by ztratili.“²⁵⁴

V úvodní kapitole byl již spor o nesmrtelnosti duše představen. K otázkám smrti či nesmrtelnosti duše se vyjadřovali ve svých *Esejích* i Francis Bacon a Michel de Montaigne.

²⁵⁰ OHLER, N. *Umírání a smrt ve středověku*, s. 35.

²⁵¹ GREENBLATT, J. *William Shakespeare. Velký příběh neznámého muže*, s. 271–276.

²⁵² SHAKESPEARE, W. *Tragédie*, s. 151.

²⁵³ MORE, T. *Utopie*, s. 79.

²⁵⁴ ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*, s. 74.

5. Interpretace Montaignových a Baconových Esejí se zřetelem na jejich reflexi otázky nesmrtnosti

Smrt je chápána jako konec našeho fyzického těla. Většina náboženství ale hlásá, že po smrti jedinec nějakým způsobem dál existuje, přetrvává jeho duše.²⁵⁵ Tato existence lidské duše po smrti je umožněna boží vůlí.²⁵⁶ Pomponazzi ve své knize *O nesmrtnosti duše* říká, že duchovní si nesmrtnost vymysleli, aby mohli lépe ovládat lid: „Na námitku, že v nesmrtnost se věřit musí, jinak by náboženství bylo podvod, odpovídá, že podvodem vskutku je.“²⁵⁷

Interpretace, jak se duše po smrti chová, se chopili učenci, mezi něž patřili například Gaspar Contarini, který se později stal kardinálem. Ten tvrdil, že konání duše je samopohyb, a z toho tedy vyplývá její nesmrtnost. Některé její vlastnosti, právě stav po smrti, zůstávají nepoznány.²⁵⁸ Dalším duchovním badatelem věnujícím se nesmrtnosti duše byl dominikán Bartolomeo Spina, který nesmrtnost výlučně spojuje s duší.²⁵⁹ Podle Aristotela sice duše umírá, její poznávací schopnost ale dále žije ve formě intelektu. Profesor filosofie Agostino Nifo duši vidí jako nezávislou na těle, ale v těle existující. „V komentáři k pojednání *O duši* Nifo výslovně prohlásil, že středem není lidská duše, nýbrž člověk, neboť intelekt je „formou“ poznávací duše.“²⁶⁰

Téma nesmrtnosti reflektovala většina filosofů té doby, např. Erasmus Rotterdamský: „Duše je sevřena a spoutána okovy tělesnosti [...] zbožní lidé někdy pocítují jakousi chuť a vůni oné nebeské odměny zde na zemi, poněvadž jejich život není ničím jiným než rozjímáním o posmrtném životě.“²⁶¹ Michel de Montaigne se tématu smrti věnuje poměrně obsáhle. Myšlenky na smrt nechápe Montaigne jako něco negativního, co v člověku může vzbuzovat strach a obavy. Právě naopak: pokud je odpovědí na otázku po smrtelnosti její jistota, vede nás toto uvědomění k aktivnímu životu. Montaigne život chápe jako přípravu na smrt. Je podle něho důležité, jakým způsobem vedeme svůj život, protože tak, jak jsme žili, tak budeme i umírat. Nelze na

²⁵⁵ CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 17.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 189.

²⁵⁷ FIEDELL, E. *Kulturní dějiny novověku I*, s. 181.

²⁵⁸ HANKINS, J. *Renesanční filosofie*, s. 299.

²⁵⁹ Tamtéž, s. 300.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 302.

²⁶¹ ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*, s. 87–91.

smrt prostě zapomenout, smrt je totiž podle Montaigne lidská, stejně tak, jako život.²⁶² Jak sám píše v eseji O tom, že filosofovat znamená učit se umírat, lidé se smrt dokonce bojí i pojmenovat. Tím ale ještě více rozšiřují propast mezi přijetím a pochopením smrti jako takové a strachem a odmítáním přirozené smrtelnosti. „Cílem našeho životního běhu je smrt, smrt je nevyhnutelnou metou, ke které míříme: plní-li nás strachem, jak je možné pokročit, byť i jen o jediný krok, a nemít horečku?“²⁶³

Smrt je potřeba podle Montaigne zahrnout do našeho života, přijmout ji jako nevyhnutelnou součást, jako nutnost, jako každodennost i jako přednost. „Kdo se naučil umírat, odnaučil se otročit.“²⁶⁴ V eseji Zázitek vlastní smrti popisuje pocity, které sám zažil po pádu z koně. Ocítl se totiž mimo vědomí a Montaignova družina ho již považovala za mrtvého. V tomto zážitku dává prostor i pocitu rozkoše z faktu, že mu ubývá sil a dochází životní energie. „Byla to představa, která v mé duši pouze tak na povrchu plavala, stejně prchavá a slabá jako všechno ostatní, ale nejenom prostá vši nelibosti, nýbrž i smíšená se sladkostí, kterou pocítují ti, kdo se svolně hrouží do spánku; a mám také za to, že je litujeme bezdůvodně, domníváme-li se, že jimi zmítají těžké bolesti.“²⁶⁵ Zázitek vlastní smrti Montaigne vnímal jako něco, co mu pomáhá pochopit běh života zakončený smrtí, co mu smrt dovolí vnímat s pokorou, smířením, pochopit smrt jako nezbytnost v tomto životě.²⁶⁶

Montaigne tak nabízí cestu beze strachu z životního konce, který může přijít prakticky kdykoli. Montaigne vybízí k odvaze a nabádá k tomu, abychom se smrti přestali bát. Proto je potřeba ji do svého života pozvat, učinit ji ne náhodným hostem, ale nezbytnou součástí.²⁶⁷ „Je nejisté, kde nás smrt čeká, čekejme ji tedy všude.“²⁶⁸ Montaigne přiznává, že myšlenkám na smrt se věnoval celý svůj život, i v dobách bezstarostného mládí. Vždy jej zajímaly příběhy umírajících, protože: „Kdo by naučil lidi umírat, naučil by je žít.“²⁶⁹

Montaigne zdůrazňuje, že smrt je počátkem nového života. Přesto se nedá říci, že by se k otázce nesmrtelnosti duše nějak konkrétněji vyjadřoval. Život přirovnává

²⁶² SVITÁK, I. *Montaigne*, s. 49.

²⁶³ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 134.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 137.

²⁶⁵ Tamtéž, s. 219.

²⁶⁶ Tamtéž, s. 219.

²⁶⁷ SVITÁK, I. *Montaigne*, s. 49.

²⁶⁸ MONTAIGNE, M. MONTAIGNE, M. *Eseje*,. *Eseje*, s. 137.

²⁶⁹ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 141.

k jevišti, kde se odehrávají skutky dobré či zlé, a pokud si člověk života užil správně, může zemřít spokojený. Montaigne zde promlouvá jakoby božími slovy, když píše o tom, co přijde po konci života: „Já vás pak uvedu do postavení, že neprojevíte nejmenší nespokojenost. Po životě, jež tolik litujete, ani nevzdychnete.“²⁷⁰ O smrti Montaigne hovoří i ve spojitosti se svou dlouholetou nemocí a bolestmi, které mu způsobuje: „Má kolika: čím víc mě bude obtěžovat a sužovat, tím méně se budu smrti strachovat.“²⁷¹

V eseji O sebevraždě připouští, že člověk je svrchovaným pánem svého života a tudíž má právo si jej i vzít. Přesto se vyslovuje k tomu, že právo dávat a brát život je na Bohu, ne na nás samých. Ospravedlnění sebevraždy vidí Montaigne pouze v nesnesitelné bolesti nebo v případě ještě horší smrti. Zdůrazňuje ale, že pokud se rozhodneme pro sebevraždu, „sběhli jsme od své povinnosti a jsme trestáni na světě tomto i onom.“²⁷² Zde je tedy opět odkaz na život po životě, tedy dá se usuzovat, že Montaigne v existenci posmrtného života věřil.

Lidský rozum má potřebu vše pojmenovat, vysvětlit, zdůvodnit, má potřebu objevit skutečné trvání, Montaigne ale ujišťuje, že všechno buď bytí nabývá, anebo počíná odumírat. Tak charakterizuje průběh lidského života, člověk je nejprve kojeneček, aby se pak stal chlapcem, mladíkem a tak je tomu až do stáří: „Tímto způsobem věkový postup a následující rození vždy jen ruší a maří rození předcházející.“²⁷³ Život je konečný, jen Bůh zůstává jako trvajícím a neměnná věčnost.²⁷⁴

V Apologii Raimunda ze Sabundy Montaigne reflektuje lidskou nadutost a vědomí největší dokonalosti na světě. Nechápe, proč se člověk staví na piedestal nejrozumnější bytosti na Zemi.²⁷⁵ Lidský rozum zatím není schopen uchopit žádný z jevů pevně a neochvějně. Pravdu střídá omyl a toto se stále v cyklech opakuje. Lidské smysly jsou nedokonalé. Lidský rozum sám nedokáže bez víry zdůvodnit náboženské pravdy, podle Montaigne nedokáže vytvářet definitivně platné závěry. Lidský rozum nedokáže totiž zdůvodnit nic.²⁷⁶

²⁷⁰ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 144.

²⁷¹ Tamtéž, s. 62.

²⁷² Tamtéž, s. 148–150.

²⁷³ Tamtéž, s. 205.

²⁷⁴ Tamtéž, s. 206–207.

²⁷⁵ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 159.

²⁷⁶ ČERNÝ, V. Poznámky a komentář. In MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 366–367.

Pokud Montaigne píše o duši, nejde o konflikt smrtelnosti či nesmrtelnosti. Podle něho je duše umístěna v mozku, protože pokud je mozek poškozený, je to patrné i na duši člověka. Duši vnímá jako součást našeho rozumu, naší povahy.²⁷⁷ „Otázka posmrtného života je pro Montaigna čímsi neřešitelným.“²⁷⁸ Montaigne příliš nechápe touhu člověka po nesmrtelnosti. „Mně se nicméně zdá, že smrt je zakončením, nikoli však cílem života, je jeho závěrem, jeho mezí, nikoli však jeho předmětem.“²⁷⁹ Důvodem může být touha po velké, tedy nesmrtelné slávě. Právě 16. století bylo stoletím renesance myšlenek učenců žijících před mnoha sty lety. Nesmrtelnost může být tedy chápána jako snaha o prodloužení existence myšlenek.²⁸⁰ Montaigne zdůrazňuje, že strach ze smrti je silný. V tom se shoduje s Baconem, který poukazuje na to, jak přílišně se lidé smrti bojí. A oba filosofové nacházejí paralely ve vnímání smrti jako opaku narození.²⁸¹

„Montaigne si nosí svou smrt stále s sebou.“²⁸² Montaigne vnímá každý moment života jako krok ke smrti. Každým minutou se podle něho ke smrti blížíme. Tedy náš život je v podstatě přípravou na naši smrt. Každým okamžikem života tak tvoříme nejen naši současnost, ale i naši budoucnost, naši smrt. Smrti je nutno věnovat velkou pozornost, člověk žije, ale během života už umírá.²⁸³ Smrt je v přímém opaku našeho narození, smrt je naší součástí.²⁸⁴

Bacon se tématu smrti nevěnoval s takovou důkladností jako Montaigne. Je to pochopitelné, neboť Montaigne smrt ve svých úvahách stále podrobuje reflexi, je totiž součástí jeho životní filosofie, jeho samotného. Francis Bacon své životní naplnění viděl nikoli v introspekci a úvahách o smyslu života a smrti, ale ve zdokonalení vědy a vědeckých metod. Neviděl smysl života ve filosofickém poznání a nazírání nejvyšších pravd, které samo o sobě přináší filosofovi uspokojení. Bacon zdůrazňoval užitečnost vědění, ovládnutí přírody. Podle něho sice lidé byli vyhnáni z Ráje, a tím pádem jsou smrtelní, ale společnou pílí a spoluprací na poli vědeckém mohou opět dosáhnout

²⁷⁷ HÉN, J. *Já Michel de Montaigne*, s. 153.

²⁷⁸ STARK, S. *Filosofie člověka v historickém kontextu*, s. 25–26.

²⁷⁹ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 216.

²⁸⁰ HÉN, J. *Já Michel de Montaigne*, s. 154.

²⁸¹ BACON, F. *Eseje*, s. 46–47.

²⁸² SVITÁK, I. *Montaigne*, s. 49.

²⁸³ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 143.

²⁸⁴ Tamtéž, s. 142.

obnovení rajského stavu.²⁸⁵ Ve svých *Esejích* se tématu smrti věnuje nicméně také. „Děti [...] Násobí starosti o živobytí; avšak zahánějí vidinu smrti.“²⁸⁶ Zde je patrné, že si uvědomuje všeobecný strach ze smrti a umírání.

Montaigne i Bacon se shodují v tom, že smrt je přirozenou součástí života. „Smrt je čímsi nutným a od přírody daným jevem.“²⁸⁷ Přípravy na smrt ji dělají mnohem hrozivější, než ve skutečnosti je. Bacon nepokládá za dobré, pokud je smrt brána jako něco, čím splácíme své hříchy přírodě. Myslí si, že slavní muži tohoto světa přistupovali ke smrti s odvahou, která většinou lidem chybí. Smrt oslavuje jako něco, co otevírá bránu k dobré pověsti a hubí zášť.²⁸⁸

²⁸⁵ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 82–83.

²⁸⁶ BACON, F. *Eseje*, s. 23

²⁸⁷ STARK, S. *Filosofie člověka v historickém kontextu*, s. 30.

²⁸⁸ BACON, F. *Eseje*, s. 9–11.

6. Závěrečná komparace Montaignových a Baconových Esejí v kontextu renesančního myšlení

Francis Bacon začal psát své dílo v době, kdy byl významný politikem a vědcem. Baconovy *Eseje* jsou tedy psány pro širokou veřejnost, zachycuje v nich dobové problémy, lidské touhy, vlastnosti i citová rozpoložení, nahlíží i politické názory.²⁸⁹ Výběrem témat jsou podobné s *Eseji* Michela de Montaigne. Je zde ale patrný rozdíl, Montaigne dílo psal v podstatě pro sebe, jako svoji zpověď, introspekci, nebyl zatížen povinnostmi veřejného života. Na rozdíl od něho Bacon byl známým státníkem a vědcem. „Je to otázka jiného úhlu pohledu, jiné životní zkušenosti.“²⁹⁰ Montaigne si tedy mohl dovolit více intimní zpověď, než Bacon, který byl veřejně známou osobou. „Ano, budu mít odvalu říci, co si myslím, a po příkladu Montaignově se budu ukazovat zrakům světa takový, jaký jsem sám před sebou.“²⁹¹ Tak to Bacon zřejmě chtěl, mohlo to být jeho přáním, nicméně jeho *Eseje* jsou skutečně a doslova radami občanskými a mravními. Jakékoli „obnažení“ svého nitra nebylo možné vzhledem k jeho v pracovním povinnostem v politice. Montaignova sebereflexe často prosycena ironií a kritikou je výrazným prvkem odlišujícím jeho práci od Baconovy. Baconovy *Eseje*: „V podstatě formulovaly modelové řešení lidských a společenských vztahů – právě tak jako předkládaly modely nejúčelnějších zahrad a staveb.“²⁹² Proto jeho eseje nedosahují tak ryzích výpovědí o osobních pocitech, o kritice vlastností, o odsouzení panských způsobů jako práce Michela de Montaigne. Montaigne je sobě tím nejostřejším kritikem, otevřeně přiznává své špatné vlastnosti, svoji lenost, svoji neschopnost porozumět do hloubky mnoha věcem. Bacon je ale ve svých *Esejích* v pozici toho, který se nemýlí, on není terčem kritiky, on je tím, kdo moudrost dává, tedy tím, kdo by sám chyby mít neměl.

Oba filosofové se přesto shodují např. v kritice dobové vzdělanosti, oběma vadí tehdejší způsob studia, neustálé opakování Aristotelových pouček. Je u nich patrné odsouzení scholastických principů studie.²⁹³ Právě esej byla jednou z nových literárních forem, na rozdíl od scholastických sum či komentářů.²⁹⁴ Oba také měli v úctě přírodu,

²⁸⁹ ZŮNA, M. Doslov. In BACON, F. *Nová Atlantida a Eseje*, s. 103.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 104.

²⁹¹ LA METTRIE, J. O. *Pojednání o duši*, s. 33.

²⁹² BEJBLÍK, A. K Baconovým esejím. In BACON, F. *Eseje*, s. 213.

²⁹³ ZŮNA, M. *Francis Bacon*, s. 44.

²⁹⁴ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 16.

Montaigne ji vnímal jako něco, co má svůj přirozený správný řád a člověk se ho snaží ke svému prospěchu měnit.²⁹⁵ Podle něho by měl člověk přírodu ctít, žít s ní v souladu, respektovat její zákony.²⁹⁶ Bacon naopak toužil přírodu ovládnout pomocí lidského rozumu a vynálezů. Montaigne přírodu ctí, Bacon si ji chce podmanit a tím upevnit jasné panství člověka ve světě.²⁹⁷

Nabízí se i srovnání politického života Francise Bacona a Michela de Montaigne. Montaigne opustil své politické postavení soudce a rady v parlamentu v Bordeaux, aby raději v ústraní hledal odpovědi na otázky po smyslu života.²⁹⁸ Bartolomějská noc a hrůzy s ní spojené zřejmě na Montaigne velmi silně negativně zapůsobily.²⁹⁹ Naproti tomu Francis Bacon byl ve svých politických funkcích spokojen. Ale ne celý život. Uplácení úředníků nebylo v době jeho života ničím neobvyklým, ale Bacon byl zřejmě obětí svého vysokého postavení, byl tedy pravděpodobně exemplárně odsouzen jako představitel celého systému.³⁰⁰

Michel de Montaigne byl také tvrdým kritikem toho, jak kolonizátoři postupovali v Americe. Bacon ve srovnání s Montaignem ve své eseji O zámořských osadách neuzivá tak silné argumenty k odsouzení chování Evropanů, jak je tomu u Montaigne. Tady se zdá být Bacon tolerantnější k evropské morálce uplatňované za mořem. Přesto akcentuje spravedlivé a vlídné zacházení s domorodci, nabádá ale také k nezbytné ostrážitosti.³⁰¹ Jeho stanovisko k panskému přístupu ale není tak důrazné jako u Montaigne, do otevřené kritiky se nepustí. Ta by totiž musela být namířena do nejvyšších politických kruhů, kam rozhodně Bacon zacílit nehodlal. V podstatě dává návody Angličanům, jak se v koloniální říši chovat, přičemž ji vnímá jako důležitou oblast obchodního vlivu Anglie. Opět se zde tedy projevuje jeho určité vazalství k politické moci dvora.³⁰² Svět vysoké politiky Montaigne příliš nezajímá a veřejně ve své práci odsuzuje nelidské praktiky evropských kolonizátorů. Opět je potřeba zdůraznit, že Montaigne nelpěl na světských statecích, tedy konkrétně na pozici

²⁹⁵ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 225.

²⁹⁶ SVITÁK, I. *Montaigne*. S. 48.

²⁹⁷ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 79.

²⁹⁸ HEER, F. *Evropské duchovní dějiny*, s. 409.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 409.

³⁰⁰ FIEDELL, E. *Kulturní dějiny novověku I*, s. 251.

³⁰¹ BACON, F. *Eseje*, s. 114.

³⁰² HEER, F. *Evropské duchovní dějiny*, s. 447.

politické, která naopak pro Bacona velmi znamenala, jak je uvedeno v kapitole věnované jeho životu.

Bacon na základě nabytých životních zkušeností radí, jak se v životě orientovat, jak správně k problémům přistupovat a jak je zvládat. „Myslí však a píše pouze pro mladé šlechtice, kteří na svých zahraničních cestách za vzděláním mají navštěvovat přístavy a tržiště, obchodní domy, továrny, stejně jako vyslance a společnosti.“³⁰³ Jeho rady jsou tedy spíš neosobní, ve srovnání s *Esejemi* Michela de Montaigne mohou působit poněkud formálně. Montaigne své *Eseje* píše proto, aby co nejlépe poznal sám sebe.³⁰⁴ „Eseje jsou krásné proto, že jsou napsány pro nejdražší osobu, pro Montaigne samého.“³⁰⁵ Právě v tom se může skrývat jejich hloubka, Montaigne se neobává přesně formulovat své nejnítěrnější pocity, dokáže obrátit kritiku proti sobě. A nemusí se přitom obávat ztráty popularity, postavení či moci. Bacon z pozice své politické funkce si takovéto názory a jejich interpretaci nemohl logicky dovolit.

Na závěr je potřeba zvážit relevantnost předpokladu formulovaného v úvodu práce. Výše provedená analýza a interpretace Montaignových *Esejí* v příslušném kontextu nicméně ukazuje, že uvedený předpoklad je třeba korigovat. Tedy nelze konstatovat, že Michel de Montaigne vnímal smrt bez zbytku jako něco, co je pro život naprosto nevýznamné. Smrt je totiž jedním z klíčových témat Montaignova života. Montaigne dokonce zažil i slovy dnešní lékařské terminologie klinickou smrt. Poprvé je v jeho díle popsáno umírání od někoho, kdo jej skutečně zažil, od někoho, kdo byl již považován za mrtvého.³⁰⁶ „Tato vzpomínková stopa smrti, kterou uchovávám pevně vtištěnou v duši, mi podává její tvář a její představu tak věrně podle přírody, že mě s ní do jisté míry smíruje.“³⁰⁷ Dá se uvažovat o tom, zda zážitek klinické smrti Montaigne ještě více nasměroval k úvahám o smrti jako součásti života, o smrti, která je opakem narození, a stojí na konci života. Z jeho práce je ale patrné, že s blížící se smrtí hodnotil průběh života opět jiným způsobem. Uvědomuje si zcela jasně, že mnoho věcí v životě ztrácí svůj původní smysl. Už pro něho není podstatné zkoumat nové věci a shromažďovat zážitky a informace o světě a životě. Na konci života touží po tom, aby

³⁰³ HEER, F. *Evropské duchovní dějiny*, s. 447.

³⁰⁴ BEJBLÍK, A. K Baconovým esejím. In BACON, F. *Eseje*, s. 206–207.

³⁰⁵ ŠVITÁK, I. Životopisná poznámka. In MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 395.

³⁰⁶ ČERNÝ, V. Poznámky a komentář. In MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 374.

³⁰⁷ MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 219.

mohl své zkušenosti předat někomu mladému, majícímu život před sebou. To proto, aby je mohl on zase dál předávat.³⁰⁸

³⁰⁸ HÉN, J. *Já Michel de Montaigne*, s. 272.

7. Závěr

Tématem této bakalářské práce byly Baconovy a Montaignovy *Eseje* v kontextu renesanční filosofie člověka. Úvod práce byl věnován nastíněnu charakterizace pojmu renesance. Jelikož renesanční filosofie je tématem nesmírně obsáhlým, pozornost byla zaměřena především na stručnou charakteristiku renesanční doby, pozornost byla věnována koncepci Burckhardtově a zároveň byl reflektován i pohled současných filosofů na daný problém. Analýza Montaignových a Baconových *Esejí* pak byla soustředěna na jejich názor na morálku, politický život, na jejich vztah k přírodě a ženě, a zejména pak jejich přístup ke smrti.

Hlavním kritériem výběru se staly eseje a témata, které byly oběma filosofům společné. Některé eseje mají i stejný název, nicméně názory Bacona a Montaigne se často liší. V jejich názorech lze nalézt paralely, např. v odsouzení scholastické filosofie.

Jak je z práce patrné, Bacon i Montaigne neměli stejný společenský status, tudíž jejich názory interpretované v *Esejích* mají odlišný rozměr. Bacon jako osoba veřejně známá ve vysokém státnickém postavení reflektuje svoje myšlenky s určitou dávkou odstupu, není mu tedy dovoleno vyřknout vše, co bezprostředně myslí a cítí. V Montaignových *Esejích* je naopak patrná přímočarost. Montaigne nezajímá, co si lidé o jeho práci myslí, nemá ambice dosáhnout vysokých postů, nepotřebuje veřejnou podporu. Tím je jeho myšlení svobodnější, jeho *Eseje* osobnější a dokonce i osobitější.

Práce též komparuje názor Bacona a Montaigne na postup Evropanů při objevování Nového světa. Tam je Montaigne opět důraznější v kritice chování kolonizátorů, Bacon se spíše zdržuje názoru kritického, akcentuje pouze obecné rady o morálce. Přírodu oba filosofové vnímají s úctou, Montaigne ale nabádá přírodu a zvířata v plné míře respektovat a ctít, Bacon jí touží coby vědec ovládnout.

Téma smrti, jedna z důležitých podkapitol práce, v podstatě prolíná celým životem Michela de Montaigne, vnímá ji jako jeho součást. Zdůrazňuje také, že je potřeba se na smrt připravit, že je nutno ji včlenit do běžného života. Smrt naproti tomu Bacon tak hluboce nezajímá, akcentuje jen to, že je potřeba se smrti nebát. Nefilosofuje tedy o smrti s takovým důrazem a s takovou intenzitou jako Montaigne. Lze to vysvětlit právě jeho postojem k aktivnímu politickému životu. Bacon chce vynalézat, zlepšovat, míří ke světu, k přírodě s nutností podmanění, ovládnutí.

Montaigne se spíše uzavírá do sebe, ale ne tak, že by zanevřel na svět nebo že by ho nezajímal. Nahlíží svět skrze sebe sama, provádí introspekci, někdy i velmi přísnou, nebojí se čtenáře konfrontovat se svými špatnými vlastnostmi.

V práci jsou zohledněny i názory některých renesančních filosofů na témata reflektovaná u Bacona a Montaigne, tedy Machiavelliho názory na politické vedení, Morův pohled na vzdělání, Rotterdamského přístup k morálce či Castiglionova interpretace postavení ženy.

V závěru práce je zvažena relevantnost předpokladu týkající se názoru Michela de Montaigne na význam úvah o smrti. Montaigne se tématu smrti věnoval téměř po celý svůj život, chápal ji jako jeho součást a ve svých úvahách jí věnoval velký prostor. Montaigne analyzuje život v mnoha jeho aspektech, jedním z nich je právě smrt. S vlastní smrtelností je potřeba se vyrovnat, je to jediná lidská jistota. Montaigne ale zdůrazňuje potřebu žít. Život je naplněn radostí, ale také strastí.³⁰⁹

³⁰⁹ STARK, S. *Filosofie člověka v historickém kontextu*, s. 25–26.

8. Seznam použité literatury

- BACON, F. *Eseje*. Praha: Odeon, 1985.
- BACON, F. *Nová Atlantida a Eseje*. Praha: Mladá fronta, 1980.
- BARNET, S. *Shakespeare: An Overview*. In SHAKESPEARE, W. *Romeo and Juliet*. Rev. edition. Signet Classics, 1998. ISBN 978-0451526861.
- BONDY, E. *Středověká islámská a židovská filosofie. Filosofie renesance a reformace*. Praha: Vokno, 1995. ISBN 80-85239-30-2.
- BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Praha: Karel Stanislav Sokol, 1912.
- BURCKHARDT, J. *Úvahy o světových dějinách*. Praha: Melantrich, 1971.
- BURKE, P. *Italská renesance*. Praha: Mladá fronta, 1996. ISBN 80-204-0589-5.
- BURKE, P. *Variety kulturních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. ISBN 80-7325-081-0.
- CAMPANELLA, T. *Sluneční stát*. Praha: Mladá fronta, 1979.
- CARBONELL, Ch., O. *Evropské dějiny Evropy*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2003. ISBN 80-246-0410-8.
- LAS CASAS, B. *O zemích indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. Praha: Lidová demokracie, 1954.
- ČERNÝ, V. *Soustavný přehled obecných dějin literatury naší vzdělanosti*. Jinočany: H&H, 1998. ISBN 80-86022-29-3.
- CASTIGLIONE, B. *Dvořan*. Praha: Odeon, 1978.
- DELUMEAU, J. *Strach na západě ve 14 - 18. století, Díl 1*. Praha: Argo, 1997. ISBN 80-7203-156-2.
- DELUMEAU, J. *Strach na západě ve 14 - 18. století, Díl 2*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-208-9.
- DOCEKAL, H., N. *Feministická filosofie. Výsledky, problémy, perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, S. 214. ISBN 978-80-86429-68-7.
- DŮLMEN, R. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. – 18. století)*. Praha: Argo, 1999, s. 137–142. ISBN 80-7203-116-3.

- FELLOWSOVÁ, V., M. *Shakespearův kód*. Praha: Mladá fronta, 2008. ISBN 978-80-204-1638-4.
- FRIEDEL, E. *Kulturní dějiny novověku*. Praha: Nakladatelství TRITON, 2006, s. 250. ISBN 80-7254-683-X.
- GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-653-0.
- GREENBLATT, S. *Learning to Curse*. New York - London: Routledge, 2007. ISBN 978-0-415-77160-3.
- GREENBLATT, S. *Podivuhodná vlastnictví. Zázraky Nového světa*. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0861-8.
- GREENBLATT, S. *William Shakespeare: Velký příběh neznámého muže*. Praha: Albatros, 2007. ISBN 978-80-00-01930-7.
- HANKINS, J. *Renesanční filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-418-3.
- HEER, F. *Evropské duchovní dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-333-7.
- HÉN, J. *Já Michal de Montaigne*. Praha: Odeon, 1990. ISBN 80-207-0212-1.
- HORYNA, B. *Filosofie skepse*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2008. ISBN 978-80-7182-268-4.
- HUIZINGA, J. *Podzim středověku*. Praha: Paseka, 2010. ISBN 978-80-7432-027-9.
- JOHNSON, P. *Dějiny anglického národa*. Řevnice: Rozmluvy, 2002. ISBN 80-85336-36-7.
- JOHNSON, P. *Dějiny renesance*. Brno: Barrister & Principal, 2004. ISBN 80-86598-68-3.
- KOHÁK, E. *Zelená svatozář*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2011. ISBN 978-80-85850-86-4.
- KRISTELLER, P., O. *Osm filosofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-832-7.
- LA METTRIE, J. O. *Pojednání o duši*. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1959. 56/1-9.
- LANGER, U. *The Cambridge companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. ISBN 0-521-43534-X.
- MACHIAVELLI, N. *Vladař*. Praha: Ivo Železný, 1997. ISBN 80-237-3544-6.

- MIRANDOLA, P., D. *O důstojnosti člověka*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-164-1.
- MONTAIGNE, M. *Eseje*. 1.vyd. Praha: Odeon, 1966.
- MORE, T. *Utopia*. Praha: Mladá fronta, 1978. 23-074-78.
- OHLER, N. *Umírání a smrt ve středověku*, Praha: H&H, 2001. ISBN 80-86022-69-2.
- PELTONEN, M. *The Cambridge companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0-521-43534-X.
- PARKINSON, G. H. R. *The Renaissance and Seventeenth – century Rationalism*. New York – London: Routledge, 1993, s. 46. ISBN 0-415-05378-1.
- RÖD, W. *Novověká filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-039-4.
- RUTHERFORD, D. *Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. ISBN 0-521-52962-X.
- ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti. List Martinu Dorpiovi*. Praha: Aurora, 1995. ISBN 80-85974-00-2.
- ROTTERDAMSKÝ, E. *Žalozpěv míru*. In Hlasatel humanistických a mírových myšlenek. Praha: SPN, 1958.
- SHAKESPEARE, W. *Bouře*. Praha: Evropský literární klub a Euromedia Group, 2001. ISBN 80-242-0599-8.
- SHAKESPEARE, W. *Tragédie*. Praha: Odeon, 1983.
- STARK, S. *Filosofie člověka v historickém kontextu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2008. ISBN 978-80-7043-711-7.
- SVITÁK, I. *Montaigne*. Praha: Orbis, 1966. 11-020-66.
- ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009. ISBN 978-80-7043-822-0.
- STŘÍBRNÝ, Z. *Dějiny anglické literatury*. Praha: Academia, 1987, 243. 21-030-87.
- TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení (Od Thaléta k Rousseauovi)*. Praha: Ladislav Horáček – Pasek, 2000. ISBN 80-7185-278-3.
- VOLTAIRE. *Filosofický slovník*. Praha: Votobia, 1997. ISBN 80-7220-061-5.
- TODOROV, T. *Dobytí Ameriky*. Praha: Mladá fronta, 1996. ISBN 80-204-0582-8.
- WHITE, M. *Machiavelli, nepochopený muž*. Praha: BB/art, 2006. ISBN 80-7341-667-0.
- ZŮNA, M. *Francis Bacon*. Praha: Svoboda, 1970. 25-010-70.

Elektronické cizojazyčné zdroje:

FARQUHAR, S. W. „Irony and the Ethics of Self – Portraiture in Montaigne’s De la praesumption“, *The Sixteenth Century Journal*, 1995, sv. 26, č. 4.

Dostupný z URL <http://www.jstor.org/stable/2543786>

HANDLER, R., „Of Cannibals and Custom: Montaigne’s cultural relativism, *Anthropology Today*, 1986, sv. 2, č. 12.

Dostupný z URL <http://www.jstor.org/stable/3032977>

HOFFMANN, G., „Anatomy of the Mass: Montaigne’s „Cannibals“, *Modern Language Association*, 2002, sv. 117, č. 2.

Dostupný z URL <http://www.jstor.org/stable/823269>

INSDORF, C., „Montaigne and Feminism.“ *The Sixteenth Century Journal*, 1078, sv. 9, č. 2.

Dostupný z URL <http://www.jstor.org/stable/2539670>

KURZ, H., „Montaigne and la Boétie in the Chapter on Friendship“. *Modern Language Association*, 1950, sv. 65, č. 4.

Dostupný z URL <http://www.jstor.org/stable/459652>

McMAHON, PHILIP, A., „Francis Bacon’s Essay of Beauty“, *Modern Language Association*, 1945, sv. 60, č.3, s. 720–735.

Dostupný z URL <http://www.jstor.org/stable/459174>

PELTONEN, M., „Politics and Science: Francis Bacon and the True Greatness of States“, *Cambridge University Press*, sv. 35, č. 2, 1992.

Dostupný z URL <http://www.jstor.org/stable/2639669>

SCHAEFER, D., L., „The Good, the Beautiful, and the Useful: Montaigne’s Transvaluation of Values“, *American Political Science Review*, 1979, sv. 73, č. 1.

Dostupný z URL <http://www.jstor.org/stable/1954737>

9. Resume

The crucial topic of the thesis are *Essays* of Michel de Montaigne and Francis Bacon in the context of Renaissance philosophy. The period of Renaissance and Renaissance philosophy was partially defined in the first part of the work with the help of Burckhardt's, Delumeau's, Burke's and Garin's works.

Main thoughts of Bacon and Montaigne concerning individualism, morality, political views, their approach to women and the question of immortality and death were investigated in the next part. Montaigne emphasizes that his philosophy is only about Michel de Montaigne, so he wrote his essays above all to study himself. On the contrary Bacon considers man mainly in the relation with society. Francis Bacon was a politician and a statesman for the most of his life. This is probably the reason, why he had to think and write as a statesman.

Essays of Montaigne contain also certain reflections on the discovery and colonization of the New World. Montaigne criticizes the system of knowledge as well as Bacon.

The last part of the bachelor thesis analyses and compares the views of Montaigne and Bacon on the themes, which are identical to both philosophers. It was concluded that the hypothesis formulated in the beginning of the work was not precise. Montaigne perceived death as a basic and important part of human living.

Not only the ideas of both the philosophers were cited in the work. Chosen concepts of the other Renaissance philosophers (e.g. More, Machiavelli, Mirandola, Campanella or Rotterdam) were considered.