

Petr Pavlas

Boží knihy, kniha přírody a věcný jazyk u J. A. Komenského¹

Abstract:

The treatise investigates the question of the metaphor of three God's books in the pansophical writings of Czech philosopher John Amos Comenius. These books are: the book of nature, the book of mind and the book of Scripture. The main goals of the text are (I) to show the way of Comenius' using of the metaphor of book of nature, (II) to place this metaphor into the context of early modern philosophy and (III) to introduce the authors that could influence Comenius in this respect. The secondary goal of the investigation is to acquaint readers with his conception of "lingua realis" (the real language). This perfect language should – according to Comenius – express essences, relations and structure of things in the world.

Keywords: Comenius, book of nature, Scripture, God's books, metaphor, real language, lingua realis

1) Tato studie vznikla za finanční podpory vnitřního grantového systému Západočeské univerzity v Plzni, projekt č. SGS-2012-038 s názvem Libri mundi: příspěvek k metaforologii raného novověku.

1 Úvod

Komeniologové dosud prozkoumali pansofické spisy Jana Amose Komenského (1592 až 1670) z mnoha různých úhlů. Někteří autoři zaměřili svou pozornost na jejich dimenze milenaristické a irenistické. Jiní kriticky posoudili Komenského přírodovědné názory, jež se nesly ve znamení odmítnutí kartezianismu a setrvávání v intencích starší mojžíšovské a alchymicko-paracelsovske tradice. Předmětem zájmu se stal i Komenský-kosmolog, který nikdy nepřijal Koperníka a do konce života zastával upravený Tychonův geo-heliocentrický model. Jiné studie si vzaly pod drobnohled Komenského teologii, srovnaly ji s věroukou Lutherovou a Kalvínovou a shledaly, že ji nelze zařadit do žádného z hlavních proudů reformovaných konfesí: od lutheranismu se liší svým důrazem na lidskou aktivitu, od kalvinismu pak odmítnutím predestinace. Bylo také doloženo, že Komenský je silně ovlivněn novoplatónskou metafyzikou a rosenkruciánskou spiritualitou, s níž se seznámil u svého učitele Alsteda v Herbornu (srov. Eco 2003, 190 a Hotson 2000, 105).

Ve výčtu dosud prozkoumaných aspektů bychom mohli pokračovat. Tato studie si klade za cíl otevřít odlišnou perspektivu, z níž lze pohlížet na Komenského pansofická díla. Tuto perspektivu lze nazvat po vzoru německého filosofa 20. století Hanse Blumenberga perspektivou metaforologickou. Předmětem předložené studie je totiž způsob, jakým Komenský pracuje s metaforou „knihy světa“. Tato dílčí metafora je součástí širší metafory tří Božích knih (knihy světa, knihy mysli a knihy Písma), která má v jeho díle nosnou funkci. Studie tudíž zkoumá smysl, který Komenský této metafoře uvnitř svého pansofického systému přisuzuje, a její místo v kontextu raně novověké filosofie. Součástí studie je též srovnání jejího užívání Komenským a dalšími autory, kteří mohli jeho koncepci ovlivnit.

Kniha světa (kniha přírody) je podle Komenského „*jakoby pokladnicí všech knih*“ (*librorum omnium thesaurus*) (Komenský 1966a, 110). V ní má svůj základ celá jeho epistemologie. Kniha přírody je první knihou, kterou člověk na cestě k vševědouce² (k níž je jako *imago Dei* a *mikrotheos* povolán) musí přečíst. Až po jejím zvládnutí může přistoupit ke knize mysli a ke studiu Písma. Kniha přírody však musí být – stejně jako kterákoliv jiná kniha – napsána v nějakém jazyce. Z Komenského myšlení nepřímo vyplývá, že takovým jazykem je tzv. věcný jazyk (*lingua realis*). Komenský se domnívá, že věcný jazyk dosud neznáme a nemáme, nicméně v budoucnosti by mohl a měl být (vy)nalezen. Tato studie se proto zabývá také Komenského představou univerzálního filosofického

2) *Jedná se o kontroverzní tvrzení, které však Komenský vysvětluje poukazem na to, že se nejedná o vševědouce Boží, ale lidskou, kterou Bůh nejen povoluje, nýbrž dokonce vyžaduje: „Hunc ergo trinum Dei Librum si intelligeremus, omnisci essemus: Omniscentia nempe humana, qualem permittit, aut etiam a nobis requirit, Deus“ (Komenský 1996a, 108).*

jazyka, jak je naznačena ve *Via Lucis* a později rozpracována v *Panglottii*. Tento jazyk má přesně vystihovat uspořádání světa: podstaty, vztahy a strukturu věcí.

Jak ukázaly výzkumy historiků vědy a filosofie, dle renesančního způsobu chápání Bůh napsal knihu přírody jazykem symbolů, emblémů a alegorií. Podle novověkého pojetí však božský autor, když tvořil svět, geometrizoval. Jazyk, kterým napsal knihu přírody, byl tudíž jazyk matematiky. Tak to explicitně vyjádřil například Galileo Galilei (Galilei 1896, 232). Cílem studie je prokázat tezi, že u Komenského kniha přírody není chápána ani jednoznačně renesančně, ani jednoznačně novověce. Komenský se v užití tohoto tropu nachází přesně na rozmezí těchto dvou historických epoch a jeho svým způsobem rozporuplné pojetí je tak modelovým příkladem kulturně-intelektuální transformace, která proběhla v 17. století.

2 Boží knihy

Metafora Božích knih má v dějinách evropské filosofie dlouhou a bohatou tradici. Její předobrazy lze najít již v antice (Blumenberg 1983, 36–46), pochází však z latinského středověku, kdy „*se zrodila v homiletické rétorice, pak byla převzata do mysticko-filosofické spekulace středověku a posléze přešla do obecné řeči*“ (Curtius 1998, 346). Nejčastěji lze ve středověké literatuře nalézt dyádu kniha přírody – kniha Písma, nicméně například Hugo de Folieto (kolem 1100–1174) – v minulosti zaměňovaný s Hugonem ze svatého Viktora, jenž také s oblibou užíval metaforiku knihy – uvádí knihy hned čtyři: první byla Bohem napsána v ráji do srdce člověka, druhá v poušti na kamenné desky, třetí napsal Kristus v chrámu prstem do písku (J 8,1–11) a čtvrtou, která existuje od věků, napsala Boží prozřetelnost (De Folieto 1880, 1170 C).

Podle Komenského jsou na tomto světě Boží knihy tři: příroda (svět), mysl (rozum) a Písmo. Přijde však okamžik, kdy budou tyto svazky odloženy jako knihy klasiků a bude otevřena čtvrtá kniha, kterou dosavadní tři pouze připomínaly, totiž kniha věčnosti. Tehdy, na konci světa, se ukáže Bůh sám se všemi svými dosud nepoznatelnými tajemstvími člověku tváří v tvář (Komenský 1966a, 540). Jakkoli vidíme, že také Komenský mluví tedy vposledku o čtyřech Božích knihách, uvažovat o nějakém ovlivnění ze strany Hugona je bezpředmětné. Mnohem pravděpodobnější je zde vliv Raimunda ze Sabundy (?–1436), Paracelsa (1493–1541), Francise Bacona (1561–1626) či Tommassa Campanelly (1568–1639), kteří se však drží tradiční dyády. Pouze Mikuláš Kusánský (1401–1464), který Komenského významně ovlivnil, používá na různých místech metaforu knihy pro rozum i přírodu (Curtius 1998, 346).

Boží knihy, které Bůh na počátku tohoto světa předložil člověku, aby z nich čerpal své vědění, označuje Komenský za tři světelná tělesa, pochodně či svíce (viz Komenský 1974, 325; dále srov. Komenský 1966a, 148 a Komenský 1966b, 221), paláce neschopné klamat (Komenský 1966a, 185), běhy moře Boží moudrosti (Komenský

1966b, 22) a dále také za tři Boží divadla, zrcadla, zákony a prameny moudrosti (Komenský 1966a, 107). Jak je zřejmé, Komenský zde užívá pro metaforu Božích knih dalších metafor. Tyto metafory vyššího řádu dokládají, jakou cenu Komenský Božím knihám – které jsou mu synonymem pro veškerou realitu – přisuzuje. Knihy spolu musejí být v niterné shodě a harmonii, neboť všechny stvořil týž božský autor, byť každou v jiném čase. Boží knihy si však nejen neodporují, ale dokonce se vzájemně vysvětlují:

„Svět, který zajisté vysvětluje výtvoř rukou Božích, přichází na pomoc myslí, kde není schopna vysvětlit své pojmy, a Písmu, kde pod závojem skrývá svůj smysl. Podobně pojmy myslí někde pomáhají světu, jenž některé své části ukrývá v odlehlých skrýších, i Písmu, jež někde nevysvětluje svůj smysl plně, nýbrž přenechává rozumovému zkoumání více, než přímo říká. [...] Konečně Písmo pomáhá světu tam, kde on sám o sobě nemůže svědčit (například o svém vzniku a zániku, o tom, co je mimo něj atd.), i naší myslí, která není schopna chytit do žádné své pasti to, co jako božské a věčné je jí skryto“ (Komenský 1996a, 130–131).³

I u Francise Bacona jedna Boží kniha vysvětluje druhou, ovšem pouze jednostranně – Bacon se domnívá, že kniha stvoření je klíčem k porozumění tomu, co chce říci kniha Písma, ale už nic nepíše o tom, jak by mohlo Písmo osvětlit knihu stvoření.⁴ Souvisí to s jeho požadavkem na přísné oddělení přírodní filosofie od teologie. Člověk nesmí knihu Písma (*book of God's word*) a knihu přírody (*book of God's works*) smísit nebo splést dohromady (*mingle or confound together*) (Bacon 1859a, 268). To je však přesně to, co Komenský ve své pansofii činí. Považuje přírodní filosofii, metafyziku a teologii za sestry, které pouze

3) „Mundus nempe Opera Manuum Dei explicans succurrat Menti, Notiones suas alicubi explicare non valenti: et Scripturae, sensus suos alicubi sub involucris tegenti. Similiter Mentis Notiones succurrant alicubi Mundo, partes sui quasdam in abditis recessibus occultanti; et Scripturae, sensum alicubi non plene explicanti, sed plura quam dicit rationabili disquisitioni relinquenti. [...] Scriptura tandem succurrat Mundo in iis, quae ille de seipso testari nequit ipse (ut de sui ortu et interitu, et quid extra se habebat etc.) et Menti nostrae, ad abscondita Divina, et aeterna nulla propria indagine penetrare valenti.“ Překlad převzat z Komenský 1992a, 176.

4) Srov. Bacon 1859a, 301: „For our Saviour saith, 'You err, not knowing the Scriptures, nor the power of God;' laying before us two books or volumes to study, if we will be secured from error: first the Scriptures, revealing the will of God, and then the creatures expressing His power; whereof the latter is a key unto the former: not only opening our understanding to conceive the true sense of the Scriptures by the general notions of reason and rules of speech, but chiefly opening our belief, in drawing us into a due meditation of the omnipotency of God, which is chiefly signed and engraven upon His works.“

společně mohou odhalit pravdu věcí a umožnit člověku dosáhnout vševědoucnosti. René Descartes (1596–1650), který se ke Komenského pansofickým snahám staví zpočátku pozitivně, vyjadřuje v souvislosti s nimi obavu, se kterou by se zjevně Bacon ztotožnil. Ani podle Descarta není radno mísit lidské vědění a Písmo svaté (Klosová 2010, 23). Zde je tedy zásadní rozdíl mezi Baconovým a Descartovým „modernějším“ noetickým přístupem na jedné straně a Komenského pojetím na straně druhé.

Přestože spolu Boží knihy podle Komenského vzájemně souzní a vysvětlují se, existují ve vědě rozpory, hádky a disputace. Jejich příčinou je, že lidé tyto knihy neužívají nebo jich užívají špatně. Někteří je dokonce zneužívají. Přestože Raimund ze Sabundy tvrdí, že „nikdo není tak zavržením hodný kacíř, aby mohl falšovat knihu přírody,⁵ Komenský se domnívá, že zneužívání se děje, když „někteří lidé nechtějí používat zraku k vidění a nutí pravdu věcí, Boží svědectví, ba i příkazy svého svědomí k ústupu před svými vlastními výmysly“ (Komenský 1966a, 129).⁶

Aby byly Boží knihy čteny správným způsobem, je třeba trojího oka, které bude pohlížet na každou z nich, totiž oka smyslů, rozumu a víry,⁷ a také trojice brýlí, jimiž Komenský míní metody analýzy, syntézy a synkrize. Představuje také pravidla, kterými se čtení Božích knih řídí. Věci mají být pozorovány pouze přímo, vlastníma čistýma a otevřenýma očima, za přítomnosti světla bez mraků a mlh, upřeně a bez kolísání, ve správné poloze bez převrácení, dostatečně dlouho a bez chvatu, nejprve v celku, pak po částech a po částech (Komenský 1966a, 472).

Všechny Boží knihy jsou zároveň slovem Božím: kniha přírody slovem učiněným, kniha myslí slovem myšleným a kniha Písma slovem vyřčeným. Zatímco ztotožnění Božího slova s myslí je idea velmi originální, jeho identifikace s přírodou není v křesťanském novoplatonismu, kam lze Komenského řadit, nikterak neobvyklá. Například Oswald Croll (cca 1560–1609), kalvinistický paracelsián ovlivněný silně novoplatonismem, považuje svět za vyjádření Božího slova a přírodní léčiva analogicky za znaky označující slovo Boží. A je to právě slovo Boží, které je léčivým elementem, nikoliv samotný lék (Croll 1657, 83). Podle Komenského znalost slova Božího čerpaného ze všech knih Boží moudrosti, které jsou nám pravou a plnou knihovnou, vede k obnově Božího obrazu v člověku a jeho základních mohutností: vědět, chtít, moci (*scire, velle, posse*). Avšak ti, kdož ještě nebyli přivedeni k moudrosti, potřebují i jiné knihy, knihy lidské, které uvádějí do plné knihovny

5) Cit. dle Curtius 1998, 344: „[...] nemo est tam execrandi dogmatis hereticus, qui naturae librum falsificare possit.“

6) „Nocentissimus tamen abusus est, quum quidam videndo videre nolunt, propriis suis figmentis Rerum Veritatem, et Divina testimonia, ipsaque Conscientiae suae dictamina, cedere cogentes.“ Překlad převzat z Komenský 1992a, 174.

7) Triádu smysly – rozum – víra přebírá Komenský od Campanelly.

Boží (Komenský 1966b, 46). Zde se Komenský rozchází s Paracelsem, který lidské knihy zcela zásadně odmítá (Bono 1995, 129).

Lidské knihy jsou podle Komenského jakési glosy, poznámky či komentáře ke knihám Božím, ale jen tehdy, jsou-li dobré. Plní funkci klíčů či úvodů a jsou jako chodítka, které by dospělí muži měli odložit (Komenský 1966b, 112). Descartes se v tomto názoru zcela shoduje s Komenským, když v závěru první části *Rozpravy o metodě* vyznává: „*Proto, jakmile mi věk dovolil odejít z područí preceptorů, opustil jsem docela studium; a rozhodnuv se, že nebudu hledat jiné vědy než tu, jež by se dala nalézt ve mně samém nebo ve velké knize světa [...]*“ (Descartes 1992, 11).

Dle Komenského jsou tři druhy autorů lidských knih, a zároveň trojice vykladačů knih Božích: filosofové vykládají přírodu, politici rozum a teologové Písmo. Jejich díla jsou však pouhé kopie často překrucující originál. Proto bychom jim měli odvykat, a to ze tří důvodů: 1) nevedou ke stručnosti, 2) je jich příliš velké množství, 3) snaží se spíše zalichotit, než aby byla práva pravdě věcí (Komenský 1966a, 187 a Komenský 1966b, 39 a 239).

Také kniha *Pansofie* je samozřejmě knihou lidskou, ale protože se v jejím případě jedná o výtah či výpisky ze tří knih Božích, musí jí být dána přednost před ostatními lidskými knihami. Po jejím doplnění a schválení, které bude mít na starost všeobecný sněm, se má stát *Pansofie* spolu s Božími knihami obecně závaznou věcí (Komenský 1966a, 772). Bude to univerzální kniha, tj. kniha, jež obsáhne všechno. Komenský ji dokonce nazývá Knihou Knih (*Liber Librorum*), a protože tři Boží knihy shrne do jediné, bude to též kniha trojjediná (*triunus liber*) (Komenský 1996a, 223–224).

Důvod, proč si Komenský zvolil namísto tradiční dyády triádu Božích knih, tkví pravděpodobně v jeho přesvědčení, že se ve struktuře celého univerza zrcadlí tajemství Boží Trojice. Tři Boží knihy jsou mu přímo důkazem trojičního učení. Svět je podle něj dílem Otce, mysl dílem Syna a Písmo svaté vzniklo vnuknutím Ducha svatého (Komenský 1996a, 703). Také zde můžeme vidět drobný nesoulad s pojetím Božích knih u Bacona, který předpokládá, že knihu přírody a Písma nám předložil náš Spasitel (*our Saviour*), tedy druhá osoba Trojice.⁸

3 Kniha mysli a Písma

Před charakterizací toho, jak Komenský chápe knihu světa čili přírody, krátce představíme analýzu jeho konceptu knihy mysli. Pojímání lidského intelektu jako knihy má také oporu ve středověké tradici. O knize rozumu hovoří výše zmiňovaný Hugo de Folieto (De Folieto 1880, 1170 C). Z autorů ovlivněných novoplatonismem používá stejnou metaforu

Jan ze Salisbury (kolem 1115–1180), který považuje rozum za knihu popsanou obrazy věcí a božskými idejemi (Curtius 1998, 346). Bonaventura (1221–1274) vyslovuje hypotézu, že Pád zapříčinilo Evino ignorování vnitřní knihy rozumu a podlehnutí vnější knize žádostivosti (Bonaventura 2004, 142). Konečně Mikuláš Kusánský tvrdí: „*Mysl je totiž něco jako kniha intelektu spatřující v sobě samé a ve všech věcech záměr pisatele*“ (Kusánský 2003, 21). Přímý vliv na Komenského měl zcela jistě Herbert z Cherbury (1581–1648), jehož přirovnání mysli k uzavřené knize Komenský cituje jako nesprávné (Komenský 1966a, 367).

Komenský je v duchu novoplatonismu přesvědčen o tom, že v knize mysli jsou vtištěny věčné ideje, a to díky přítomnosti Božího obrazu v člověku. Naopak ve shodě s aristotelismem tvrdí, že cílem poznání je smír mysli s věcmi. Mysl je popsána pravidly, která věci poměřují, klasifikují a tím umožňují jejich poznání. Tato pravidla jsou vrozené pojmy, puzení a schopnosti. Mysl je aktivním vnitřním zrcadlem věcí, které odráží znaky napsané v ostatních Božích knihách, to jest bytnosti všech věcí, a tvoří tak představy (Komenský 1996a, 375).

Kniha mysli je abecedou věcí (*alphabetum rerum*), abecedou všeho myšleného, řečeného a vykonaného. Písmena abecedy mysli se přeskupují nekonečným počtem různých kombinací, moudře nebo hloupě, podobně jako písmena abecedy (Komenský 1996a, 216–218). Kniha mysli je abecedou věcí zvláštních čili metafyzikou. Pavel Floss výstižně charakterizuje přínos tohoto Komenského pojetí metafyziky:

„*Svým pojetím ‚abecedy‘ věcí, tj. metafyzických pojmů jako pouhých subjektivních nástrojů k uchopení skutečnosti, tedy svou subjektivizací tradiční metafyziky, naznačuje meze tradičního, objektivistického pojetí této disciplíny a připravuje vzdáleně i kritiku metafyziky, kterou provedl Kant*“ (Floss 1971, 35–36).

Jak nazírá Komenský knihu Písma, neboli, jak ji na jednom místě také nazývá, knihu života (Komenský 1966b, 375)? Jedná se o knihu výroků vyřčených Božími ústy. Tato kniha nevznikla naráz na počátku světa jako dvě zbylé, chyběla tudíž pohanským filosofům. Na rozdíl od knihy světa a knihy mysli nevykazuje systematickou harmonii (vykazuje však harmonii vnitřní) a není tak nepochybná, neboť ji nemá každý člověk. Avšak nyní, na sklonku světa, ji Bůh chce mít dostupnou pro všechny (Komenský 1996b, 20). Proto je, nebo alespoň může být, přeložená do živých jazyků (Komenský 1996b, 44).

Komenský je bibliista a ve svých pansofických spisech často argumentuje odkazem na Písmo. Tato praxe byla typická pro českou reformaci od dob husitské revoluce, ale také pro anglickou filosofickou tradici 16. a 17. století, mj. právě pro Francise Bacona, který se přes své volání po oddělení přírodní filosofie a teologie argumentaci Písmem nevyhýbá. Baconův nejvýmluvnější biblický citát, který se objevuje například

8) Srov. s výše uvedenou citací (poznámka č. 4).

v díle *The Advancement of Learning*,⁹ zní: „*Přemnoží budou procházet a zmnoží se poznání*“ (Da 12,4)¹⁰. Podle Jamese Josepha Bona právě tato věta z knihy Danielovy je „*biblický úhelný kámen pro baconovskou a milenaristickou naději na nastávající pokrok vědění*“ (Bono 1995, 209). Nepřekvapí proto, že Komenský si tento biblický verš v předmluvě ke *Consultatio* nazvané *Europae lumina* vypůjčuje také, přičemž jej chápe v identickém smyslu (Komenský 1966a, 32).¹¹ Není bez zajímavosti, že součástí tohoto verše, kterou Bacon ani Komenský již necitují, je pokyn Danielovi, aby zapečetil jistou knihu (označovanou obzvlášť v kontextu středověké teologie za tzv. knihu života), která bude rozpečetěna až v době konce světa.

4 Kniha přírody

Metaforika Božích knih se rodí v myšlení Komenského postupně. V *Pansophiae praeludium* je pouze naznačena, ve *Via Lucis* rozvinuta a v *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* již plní stěžejní roli. První a základní Boží kniha je pro Komenského kniha přírody, která je zde naším hlavním předmětem zájmu.

Přírodu či svět (přesněji *mundus materialis* a také *mundus artificialis*, který bývá v současnosti nazýván „druhá příroda“) přirovnává Komenský k mnoha entitám. Přestože Komenský není stoupcem mechanicismu a chápe svět po vzoru Paracelsa spíše jako jeden velký organismus, je již natolik ovlivněn novověkou metaforikou, že často přirovnává svět ke stroji, mechanismu či automatu. Zároveň je pro něj univerzum domem a zdrojem zásob, chrámem, královstvím a oceánem. Svět je školou či dílnou a příroda nejlepší učitelkou a umělkyní. Notoricky známé jsou také jeho metafory labyrintu či divadla světa. Příroda je vnitřní dovedností (*ars intrinseca*), matkou věcí, pravící Boha, Boží dcerou a služkou (Komenský 1966a, 301). Setkáme se u něj i s pojmem tajemství přírody.¹²

Pro nás nejdůležitější je však Komenského představa, že příroda je kniha. Jejich písmen je nekonečné (nesčetné) množství a jedná se o znaky vtištěné do smyslově vnímatelné látky. Těmito znaky jsou všechny Boží výtvořiny (Komenský 1974, 288 a 294). Přirovnání tvorů k písmenům nalezneme také u Luise z Granady (1504–1588) v díle *Simbolo de la fé*. Tento španělský kazatel a mystik připodobňuje světská stvoření k živým lomeným a iluminovaným písmenům (Curtius 1998, 345). Později se stejná metaforika objevuje u Johna Webstera (cca 1580–cca 1634) v díle *Academiarum examen* (Webster

1654, 28). Přímý vliv na Komenského však lze u tohoto přirovnání doložit pouze v případě Raimunda ze Sabundy, který v díle *Theologia naturalis seu Liber Creaturarum* uvádí, že v knize vesmíru tvorů (*liber universitatis creaturarum*) je každý tvor jedním písmenem (Blumenberg 1983, 59). Jan Ámos Komenský totiž roku 1661 vydal obnovenou a přepracovanou latinskou verzi tohoto díla pod názvem *Oculus fidei* (Groh 2010, 540). Na titulní straně jeho vydání je vyobrazen orel, sova a holubice. Orel, kterak listuje v knize Písma, sova, jež čte v knize světa, a konečně holubice prohlížející si knihu lidského srdce (Blumenberg 1983, 59).

Na jiných místech Komenský přirovnává svět ke knihovně a každého tvora v něm ke knize:

„*Tak je tedy jakékoli stvoření na nebi nebo na zemi jakousi zvláštní živou Boží knihou, která se skládá z tolika listů, kolik má údů, z tolika písmen, kolik má částí údů, a konečně z tolika teček, kolik má nejmenších částíček své bytnosti. Kdykoli se libovolná z těchto knížek naskytne našim zrakům nebo jiným smyslům, otvírá se nám jakoby před očima a volá: Pohleď na mě, čti mě, rozumem postihni, jakým způsobem jsem uspořádána, co a jak dělám a jaký užitek ti na Stvořitelův příkaz svým konáním poskytnu*“ (Komenský 1966a, 110).¹³

Toto Komenského přirovnání můžeme srovnat například s poetickou koncepcí středověkého teologa Alana de Insulis (cca 1117–1203), pro kterého je každý tvor knihou a zároveň obrazem a zrcadlem pro lidi (De Insulis 1855, 579 A). Komenský se však mohl inspirovat spíše u Paracelsa, kterému je příroda knihovnou knih, které „*Bůh sám napsal, vytvořil a svázal*“ (cit. v Harrison 1998, 194). Paracelsus také přirovnává všechny země ke stránkám jediné knihy a proces jejich prošlapávání k otáčení listů (Paracelsus 1996, 29). Komenský, když chválí cestování, uvádí nikoli nepodobně, že „*tento svět je jako kniha; každý kraj, obec, univerzita a také každý muž nad jiné vzdělaný, moudrý a zbožný je stránkou této velké knihy; nahlížením do ní lze něco získat*“ (Komenský 1966b, 358).¹⁴

13) „*Quaelibet ergo Creatura in Coelo et in Terra, veluti peculiaris quidam Dei Liber est, tot constans foliis, quot membris; totque characteribus, quot membrorum articulis; tot denique apicibus, quot minimis essentiae suae portiunculis. Quilibet hic libellus, quotis se oculis aliisque sensibus offert, toties velut in conspectu nostro se explicans clamat, Vide me, lege me, intellige me, qua sim arte compositus; quid et qua vi agam; quosque sic mea agendo tibi usus, Creatoris jussu praestem!*“ Překlad převzat z Komenský 1992a, 151. Ke Komenského představě tvorů jako knih viz také Komenský 1974, 288.

14) „*Mundus enim hic Liber est, quaelibet regio, Civitas, Academia, Vir item aliquis prae alijs doctus, prudens, religiosus, particula illius magni libri, qua inspecta aliquid proficere datur.*“ Překlad převzat z Komenský 1992c, 416.

9) Srov. Bacon 1859a, 340: „*Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia.*“ *Tento překlad se shoduje s Vulgátou.*

10) *Veškeré biblické citace jsou převzaty z Českého ekumenického překladu.*

11) „*Plurimi pertransibunt, et multiplicabitur scientia.*“

12) *Dějiny metafory tajemství přírody popisuje podrobně Hadot 2010.*

Historik vědy Peter Harrison na základě svého výzkumu dochází k závěru, že pro středověkou a renesanční přírodní historii (*natural history*) je typické přisuzovat tvorům hlubší význam, než mají v moderní vědě. Uvádí, že každé stvoření má svůj určitý příběh a je emblémem určitých morálních či teologických pravd. Před novověkou matematizací přírody v 17. století je tedy přírodní historie spíše humanitní a interpretační vědou než vědou prostě popisnou a klasifikující (Harrison 1998, 2). Kniha přírody je ve středověku a renesanci čtena alegoricky či symbolicky.

Ke stejným závěrům dochází i William Ashworth jr., který světonázor renesančních přírodních historiků nazývá „emblematickým viděním světa“ (*emblematic worldview*) (viz Ashworth 1996). James Joseph Bono souhlasí, ale podotýká, že „emblematické vidění světa“ je synekdocha za širší a adekvátnější pojem, kterým je „symbolická exegeze“ (*symbolical exegesis*) (Bono 1995, 177). Bono termínu „symbolická exegeze“ se budeme nadále držet jako označení pro renesanční sémantické čtení knihy přírody. Protikladem k „symbolické exegezi“ je matematické či syntaktické čtení, které prosazovali Galileo Galilei, René Descartes, Johannes Kepler a další představitelé tzv. vědecké revoluce. Toto čtení budeme nazývat po Bonově příkladu pojmem „deinskriptivní hermeneutika“ (Bono 1955, 84).

Zdá se, že Komenského pojetí znaků zapsaných v knize světa na první pohled neproblematicky patří k symbolické exegezi. Ve *Via Lucis* Komenský píše, že stvořená jsoucna vyjevují pravý význam jednotlivých míst v Písmu:

„*Bůh si ve Starém zákoně přál, aby to, co se mu podává jako oběť, se spálilo ohněm. Proč to? Zkoumej přirozenost ohně a pochopíš, kam směřuje Boží příkaz. [...] Nechtěl rovněž Bůh, aby se mu obětovalo bez soli. Proč to? Jestliže znáš přirozené vlastnosti soli, nemůže ti uniknout tajný smysl*“ (Komenský 1974, 332).¹⁵

Jako příklad jeho alegorického chápání knihy světa poslouží také následující ukázka z *Consultatio* uvádějící příklady znaků, které nám Bůh dal pro snazší zapamatování starozákonních událostí:

„*Bůh nám dal poznat mnoho příkladů takových znaků. Tak den sobotní je znakem stvoření, šat znakem pádu, duha znakem potopy světa, obřízka znakem znovuzrození, páchnoucí jezero znakem zničení Sodomy, hod beránka znakem*

15) „*Ex gr. quod quicquid Deus in Veteri testamento sacrificiis offerri voluit, igne cremari voluit, quid hoc? Examina ignis naturam, et quo mandatum Dei tendat intelliges. [...] Noluit item Deus sacrificia offerri sine sale; quid hoc? Salis proprietates naturales si scias, sensus mysticus fugere te non poterit.*“ Překlad převzat z Komenský 2009, 102.

odchodu z Egypta, slavnost pod zelenou znakov vydání zákonů, znakov prodlévání na poušti je slavnost stánků“ (Komenský 1966a, 498).¹⁶

Tyto a jim podobné znaky v knize světa vysvětlují *artes signorum*, tj. fyziognomika, sémiotika a kabala. Nejviditelnějším znakov je sám člověk, který jako mikrokosmos, svět v malém, v sobě zrcadlí celé univerzum, makrokosmos. Tak krevní oběh v lidském těle odkazuje svým pohybem k oběhu Slunce a nebes (Komenský 1966a, 401). Komenský tím navazuje na starou platónskou představu, že lidská kostra zrcadlí tvar univerza – i podle Komenského znalost anatomie poučuje člověka o vzájemném vztahu mikrokosmu a makrokosmu (Komenský 1966a, 453).

Člověk má napodobit dovednost, kterou užil Bůh při utváření lidského těla, a tak, jak Komenský doslova tvrdí, vše, co člověk dělá, má mít hlavu a srdce (*caput et cor*), ruce a nohy (*manus et pedes*). Napodobením různých dutin, kostí a orgánů lidského těla vznikají pevné či měkké nádoby (vaky). Člověk však má napodobovat také ostatní přírodu, rostliny a živočichy. Nápodobou přírody jsou lidská umění a dovednosti: napodobením kůry a lýka se naučili lidé splétáním vláken vyrábět sukna, plátna či papír. Plavbou napodobujeme ryby, plachtěním křídla ptáků. Také oděv je nápodobou přírody. Od zvířat se lze naučit ctnostem i neřestem, přičemž posledně jmenovaných je třeba se vyvarovat. Komenský odkazuje k Alstedovi, který tvrdí, že se lze od zvířat naučit dokonce dobrým mravům (Komenský 1966a, 444–448).

Číst v knize přírody lze také prostřednictvím astrologie, neboť nic na nebi se neděje nadarmo, a ani jeho pozorování tudíž není marným počínáním, naopak, je ho zapotřebí. Obloha je – stejně jako to, co je pod ní – popsána různými znaky a znameními. Jak doložil Hans Blumenberg, tuto představu lze poprvé nalézt už u Plótina (205–270), pro kterého konstelace hvězd nejsou příčinami jednotlivých lidských osudů či faktory způsobujícími pozemské děje, ale pouze znaky, které lze číst podobně jako písmena, pokud člověk zná „gramatiku“ jejich vztahů (Blumenberg 1983, 42–43). Ani pro Komenského hvězdné události nejsou účinnou příčinou pozemských dějů, a pokud ano, pouze příčinou vzdálenou (*causa remota*), příčinou druhého řádu. Proto podle něj někteří soudí, že astrologové jsou špatní přírodní filosofové, neboť si nevšímají nejbližších příčin (*causae proximae*), špatní etikové, neboť se spoléhají na hvězdy a nesoustředí se na vlastní usilování o dobro, a špatní křesťané, neboť zapomínají na prvotní příčinu všeho dění – na Boha. Hvězdy jsou pouze znaky Božích činů. Komenský kritizuje astrologický determinismus

16) „*Talium signorum Deus multa exempla dedit. Ut Sabbathum Creationis: Vestem Lapsum: Iridem Diluvij. Circumcisionem regenerationis: Subversionis Sodomae lacum faetidum: Eductionis ex Aegypto Pascha: Legis lationis festum Scenopogiorum: Commorantionis in deserto, festum tabernaculorum.*“ Překlad převzat z Komenský 1992b, 108.

a představu, že osudy křesťanů jsou řízeny hvězdami, pokládá za nedůstojnou (Komenský 1966a, 438–439).

Komenský se shoduje s Baconem (a také s Bonaventurou¹⁷), že kniha přírody je uspořádána a má být čtena po stupních.¹⁸ Nesouhlasí však s Baconovým názorem, že z přírody lze poznat pouze všemohoucnost a moudrost Tvůrce, nikoliv však jeho vůli, přirozenost a obraz (podobu) (Bacon 1859a, 349–350; Bacon 1859b, 218). Podle Bacona je obrazem Božím pouze člověk, nikoli svět. Komenskému je Božím obrazem i svět, což vyplývá z jeho představy mikrokosmu a makrokosmu: je-li totiž svět obrazem člověka a člověk obrazem Boha, potom i svět je obrazem Boha.

Komenský přímo uvádí, že svět je obrazem Boží moci, moudrosti a dobroty (Komenský 1966a, 107). Kniha přírody a na ní založená *theognosia naturalis* nám v jeho pojetí vyjevuje více vlastností Božích, než je tomu v pojetí Baconově: kromě samotné existence a triády transcendentálií (*unum, bonum verum*) jsou to vlastnosti trojjednosti, maximality, nekonečnosti, svrchované dokonalosti, života, vševedoucnosti. Z přírody lze také poznat, že Bůh je pán, původce a udržovatel všech věcí (Komenský 1966a, 395 a 396–399).

Komenského fyzika se zakládá na třech základních principech: látce (*materia*), duchu (*spiritus*) a světlu (*lux*). Látka je pasivní element, kterému duch vtiskuje tvar. Neustálou změnu, která je přírodě vlastní, způsobuje světlo. Jazyková dovednost (*ars linguae*) není nic jiného než napodobení Boží činnosti, která přírodu tvoří a uchovává v bytí. Nástroje jazykové dovednosti – slova, slovníky a gramatika – odpovídají triádě fyzikálních principů:

„Slova jsou zde totiž něco jako látka, která tvoří základ viditelného světa. Slovníky, které přizpůsobují slova věcem (aby se nedošlo dvojsmyslnosti některých označení k zmatkům), jsou něco jako onen živý duch, který přebývá v látce a vdechuje do ní život. Gramatika, která rozvíjí zákonitost slov a působí, aby všechno

17) Srov. Bonaventura 2004, 136: „[...] stvoření světa je jakoby nějakou knihou, z níž vyzařuje stvořitelská Trojice a která tuto Trojici představuje a v níž se o této Trojici čte podle trojího stupně vyjadřování, tedy po způsobu stopy, obrazu a podoby.“

18) Srov. Bacon 1859b, 224: „[God] hath blessed an humility of mind, such as rather laboureth to spell and so by degrees to read in the volumes of his creatures, than to solicit and urge and as it were to invoke a man's own spirit to divine and give oracles unto him.“

zřetelně a jasně pronikalo do mysli, je jako světlo v oblasti přirozeného světa“ (Komenský 1966a, 501).¹⁹

Komenský má blízko k deistickému kreacionismu. Jak píše Pavel Floss, Komenský odmítá myšlenku postupné tvořivé činnosti Boží, tzv. *creatio continua*, která má svůj původ u Augustina Aurelia (354–430). Dle Komenského by bylo nedůstojné, kdyby Bůh svět stále znovu utvářel. Proto dal hmotě pouze první impuls a zákony jejího vývoje. Podle těchto fyzikálních zákonů se dále již svět vyvíjel sám (Floss 1971, 38).

Markus Tullius Cicero (106–43 př. Kr.) vkládá stoickému filosofovi Quintu Luciliovi Balbovi (působil kolem roku 100 př. Kr.) do úst tvrzení, že je absurdní, aby tak vynikající a krásná věc jako svět vznikla náhodným shluknutím atomů. Je to jako kdyby po zamíchání a vysypání velkého množství zlatých latinských písmen vznikl celý Enniův epos, nebo i jen jeho jediný verš (Cicero 1948, 96). Tento argument, který si oblíbili také někteří současní kreacionisté, užívá v *Consultatio* i Komenský:

„Tento důsledný řád světa učí, že existuje Bůh, neboť řád nemůže pocházet z nějaké náhody. Neboť si představ: Kdybys měl připravena písmena této knihy a kdybys je rozmetal a naházel zase na hromadu, tisíckrát a tisíckrát a zase tisíckrát a nekonečně častěji, přece nikdy nevznikne taková kniha, jakou jednou složilo umění. Jak tedy mohl svět, tak uspořádaná soustava, vzejít náhodou?“ (Komenský 1966a, 381).²⁰

Co se týče žánru knihy přírody, Komenský nikde nepíše, že by příroda byla básní či knihou básní,²¹ naopak, setkáme se s tvrzením, že příroda je učebnicí či zákoníkem (*panfecta*) (Komenský 1966a, 107 a 109). Domnívá se také, že mnoho věcí v přírodě je dosud opředeno bájemi, bajkami a výmysly (Komenský 1974, 342–343). I u něj tedy částečně dochází

19) „Voces enim habent se ut Sermonis materia, Mundi Vissibilis basin constituens. Vocum Rebus adaptatio (ne significationum ambiguitate Intellectus perplexetur) terminantia Lexica sunt ut Spiritus ille vivus Materiae incubans, illique Vitam inhalans. Verborum leges dispendens Grammatica est Lux illa, ut omnia clare et distincte Mentibus Influant, efficiens.“ Překlad převzat z Komenský 1992b, 111.

20) „Ordo iste Mundi constans Deum esse docet, utpote qui a Cassu esse non possit. Cogita enim si libri hujus characteres paratos haberes, disjceresque et jaceres rursus in cumulum, millies et millies, et iterum millies et infinities saepius, talis tamen Liber nunquam prodibit, quem tamen ars composuit semel. Et quomodo ergo Mundus tam ordinatum Systema a casu prodire potuit?“ Překlad převzat z Komenský 1992a, 496. Pozměněn překlad lat. characteres na „písmena“ namísto původního „typy“.

21) O přírodě jako básníkovi či básni viz Hadot 2010, 194nn.

k depoetizaci přírody, jež je typická pro novověk a kterou najdeme například u Galilea Galileiho, jenž tvrdí, že příroda si nelibuje v poezii (Galilei 1896, 232). Jestliže výše jsme poukázali na rysy, kterými Komenský spadá do renesanční symbolické exegeze knihy přírody, v následující kapitole se zaměříme právě na fakta, která dokládají, že Komenský se „jednou nohou“ nachází již v rámci novověké deinskriptivní hermeneutiky.

5 Lingua realis – věcný jazyk

Komenského pokus o nalezení jazyka věcí je pouze jednou z kapitol dějin hledání dokonalého jazyka. Tyto dějiny mají svůj pramen v biblické naraci o *lingua Adamica*, adamovském jazyce, který vznikl pojmenováním tvorů v Ráji:

„Když vytvořil Bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, aby viděl, jak je nazve. Každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak jej nazve. Člověk tedy pojmenoval všechna zvířata a nebeské ptactvo i všechnu polní zvěř“ (Gn 2,19–20).

Tato pasáž dala postupně vzniknout dlouhé a všeobecně známé tradici založené na přesvědčení, že původní, rajský prajazyk lidstva byl dokonalý, neboť vyjadřoval esence jsoucna. Neměl tedy pouze arbitrární či konvenční povahu jako současné lidské jazyky, ale protože šlo o Boží výtvar a dar Adamovi, byl to jazyk v pravém slova smyslu přirozený či spíše nadpřirozený (*preternatural*), jak na základě argumentace Johannese Buxtorfa (1564–1629) upřesňuje Bono (Bono 1995, 59). Spekulovalo se o možných osudech *lingua Adamica* po Pádu a babylonském *confusio linguarum*.

Podle Bona (1995, 61–63) se nabízejí v podstatě tři možné interpretace osudů Adamova jazyka po Pádu. Budto přežil Pád neporušený, ale ztratilo se plné porozumění jeho významu. Nebo Pád sice přežil, ale byla nějak porušena jeho forma a dokonalost. Třetí možností je, že Pád nepřežil a je člověku definitivně nedostupný. Tato poslední možnost má problém s vysvětlením toho, co vlastně nastalo při babylonských událostech. Určitým řešením by byl výklad, že v Babylonu došlo pouze k porušení sociální harmonie, nicméně arbitrární lidské jazyky existovaly už předtím.

Pokud *lingua Adamica* nějakým způsobem přežila Pád, existují opět tři její možné osudy po Babylonu. První možností opět je, že přežila Zmatení neporušena. Důvodem mohla být nepřítomnost jejich mluvčích při stavbě věže. Například John Webb (1611–1672) se domnívá, že Šémovi synové se po Potopě usadili v Číně, nepodíleli se tudíž na stavbě babylonské věže a nenesli podíl na vině ostatních Noemových potomků. *Lingua Adamica* díky nim přežila nedotčena (Webb 1678, 31–32). Druhá možnost je, že adamovský jazyk Zmatení nepřežil, ale současné lidské jazyky v něm mají své kořeny a ve větší či menší míře nesou jeho stopy. Renesanční autoři jako Pico della Mirandola (1463–1494)

nebo Marsilio Ficino (1433–1499) jsou přesvědčeni, že prostřednictvím *prisca theologia*, magie a kabaly může být tento jazyk obnoven.²² Podle třetí skupiny myslitelů, mezi něž patří i Martin Luther (1483–1546), je Adamův jazyk nenávratně ztracen a snaha o jeho obnovení je marná (Bono 1995, 62–64).

Právě představa, že Adamův jazyk je navždy ztracen a pokoušet se o jeho obnovení pomocí etymologie a filologie nemá žádný smysl, byla ústředním motivem novověkého obratu: pokud v existujících jazycích není otištěn jazyk věcí, pak je třeba zkonstruovat nový. Základní otázka, kterou je nutné zodpovědět, zní: Chtěl Komenský po vzoru středověkých a renesančních myslitelů věcný jazyk znovuobjevit (obnovit), nebo v intencích novověkých snah vytvořit (konstruovat)?

Komenský se domnívá, že adamovský jazyk nějakým způsobem přežil Pád, ale po babylonském Zmatení došlo k jeho ztrátě, ovšem nikoli úplné. Zmatení jazyků si představuje jako oněmění, jehož příčinou bylo jakési otupění mysli. Po rozptýlení, které následovalo, si lidé začali vytvářet svou řeč znovu. Tato řeč byla podobná adamovskému jazyku jen vzdáleně a jen do té míry, do jaké si její lidé pamatovali (Komenský 1989a, 119). Komenský tedy, jak vidíme, není toho názoru, že původní jazyk je nenávratně ztracen. Je přesvědčen, že současné jazyky nesou jeho stopy, a mluví o potřebě jeho obnovení (*reparatum*) (Komenský 1966b, 165). Problémem však je, že po Zmatení žádný z lidských jazyků nevyjadřuje charakter věcí, jak je uvedeno již v první části *Consultatio* nazvané *Panegersia*:

„O jednotlivých jazycích, jak jsou všechny zmatené, nedokonalé, nesrozumitelné a barbarské (nevyjímaje naprosto žádný), zde není záhodno mluvit. Na patřičném místě se ukáže, že žádný z nich nedokáže postihnout mnohost věcí, žádný nevyjadřuje povahu věcí“ (Komenský 1966a, 155).²³

Ze současných jazyků je dle Komenského nejbliže adamovskému jazyku hebrejšтина, neboť je stejně stará jako svět (Komenský 1966b, 165 a 185). Má i další přednosti, přesto Komenskému nevyhovuje:

22) Na základě této představy se později objevuje mnoho hypotéz, který jazyk by mohl být nejbliže *lingua Adamica*: většina myslitelů prosazuje po vzoru Augustinově hebrejštinu, John Webb čínštinu, jiní staroegyptštinu.

23) „De singulis Linguarum, quam confusae, imperfectae, obscurae, barbarae sint omnes, (nulla prorsus excepta) dicere hic integrum non est: apparebit suo loco nullam earum sufficere amplitudini Rerum; nullam naturas Rerum exprimere [...]“ Překlad převzat z Komenského 1992a, 88.

„Sotva je pod nebem nějaký jazyk (alespoň z těch, které jsme dosud poznali), který by neměl některá slova nebo slovní formy společné s hebrejštinou. Z toho je velmi pravděpodobné, že prvním jazykem byla hebrejšтина. Nuže, budeme si přát a radit, aby byla znovu zavedena? Aby konec odpovídal začátkům? Leckdo by se mohl tak domnívat. Přidej, že byla posvěcena Bohem, jeho slovem a nápisem na kříži Kristově. To by tedy znamenalo vracet se k počátkům. Ale sotva bude možné toho dosáhnout, neboť co začíná, je nedokonalé, co končí, má být dokonalé. Jazyk hebrejský 1. je nedokonalý a drsný; 2. je chudý; 3. hemží se homonymiemi; 4. jeho čtení bez teček je nesnadné a nejisté, s tečkami zdoluhavé. Přidej k tomu nedostatečný počet slov a jejich neschopnost k rozmnožování podle potřeby. Navíc i to, že hebrejštinu nemáme celou, nýbrž jen její část“ (Komenský 1966b, 166).²⁴

Zdá se tedy, že Komenský si protiřečí: chce původní jazyk obnovit, a přece mu hebrejščina, ve které ho nachází ztělesněný, nevyhovuje. Abychom pochopili tento zdánlivý nesoulad, je třeba chápat Komenského záměry v širších souvislostech. Hebrejščina sice byla jazykem Stvoření a zároveň prvním darem Boha člověku,²⁵ Komenský však neusiluje o obnovení protologického jazyka, nýbrž chce se přiblížit jazyku eschatologickému, což s ohledem na jeho chiliasmus nepřekvapuje. Eschatologickým jazykem – jak výslovně uvádí (Komenský 1966a, 747) – hebrejščina nebude.

Prvotní, nejstarší jazyk pro něj tedy není ideálem, z čehož by mělo být jasné, že Komenský ve skutečnosti nechce dokonalý jazyk obnovit, nýbrž vytvořit. Ideálem, jehož se chce držet, jsou pro něj pouze dvě vlastnosti prvotního jazyka, totiž (I) univerzalita, tj. skutečnost, že před Zmátením byl společný všem lidem, a (II) věčnost, tedy dokonalý soulad mezi slovy a věcmi. Prvotní jazyk však nevyhovuje dalším požadavkům, které na dokonalý jazyk klade. Tyto požadavky si nyní přiblížíme.

24) „Vix ulla Lingua est sub Caelo (ex illis sane quae nobis innotuerunt hactenus) quae non Voces aliquas, aut Vocum formas cum Hebraea communes habeat. Unde prorsus verisimile fit, Linguam primam fuisse Hebraeam. An ergo eam reduci optabimus, aut suadebimus? ut ultima respondeant primis? Ita non nemini videri possit. Adde, quod Sanctificata sit a Deo Verbo suo, et titulo Crucis Christi. Hoc ergo esset redire ad principia. Sed vix illud impetrari poterit: quia quod incipit rude est; quod perficit, absolutum esse debet. Lingua Hebraea 1. rudis est et aspera. 2. pauper. 3. Homonymiis scatet. 4. Lectio ejus sine punctis difficilis et incerta: cum punctis tarda: adde his, insufficientiam Vocum, atque inidoneitatem multiplicandi ad necessitatem. imo, quod non totam habeamus, sed partem ejus tantum.“
Překlad převzat z Komenský 1992c, 190–191.

25) Přesto není podle Komenského jazyk výtvořem zcela Božím, ale i lidským. Srov. Komenský 1989a, 110 a 120.

V první řadě má být věcný jazyk (*lingua realis*) významonosný. Slova mají být vytvořena podle struktury věcí – podle čísel, měř a vah (Komenský 1974, 356; srov. Mdr 11,20). Označením obecných rodů mají náležet jména co nejkratší, která mají být kořeny méně obecných slov. Připojením afixů označujících druhový rozdíl mají vzniknout složená slova, která se budou rovnat definicím. Věcný jazyk se má držet pravidel a analogií a vyjadřovat vnitřní uspořádání věcí již samotným uspořádáním hlásek, slabik a slov (Komenský 1966a, 152). Každá čárka, každé písmeno a každá slabika má být nositelem významu. S pomocí analogií se mají vyjadřovat věci nehmotné a duchovní, neboť slova jsou prvotně označeními hmotných těles. Jazyk má být paralelní (dnes bychom řekli spíše izomorfní) s idejemi v mysli a věcmi ve světě, má se jim co nejvíce podobat.

Druhým požadavkem na věcný jazyk je jeho přirozenost a zvukomalebnost. Jazyky dosud užívané jsou konvenční, jejich význam závisí na zvyklosti. (Výjimkou jsou onomatopoická citoslovce, která jsou přirozená.) Nový jazyk bude sice uměle konstruovaný, přesto přirozený, neboť vyjádří přirozené vztahy mezi jazykovou a mimojazykovou realitou. Mluvčí nového jazyka bude mluvit věci, nikoli slova, protože slova již samotným svým zněním budou vystihovat podstatu věcí (*natura rerum*) (Komenský 1966b, 193; Komenský 1974, 353):

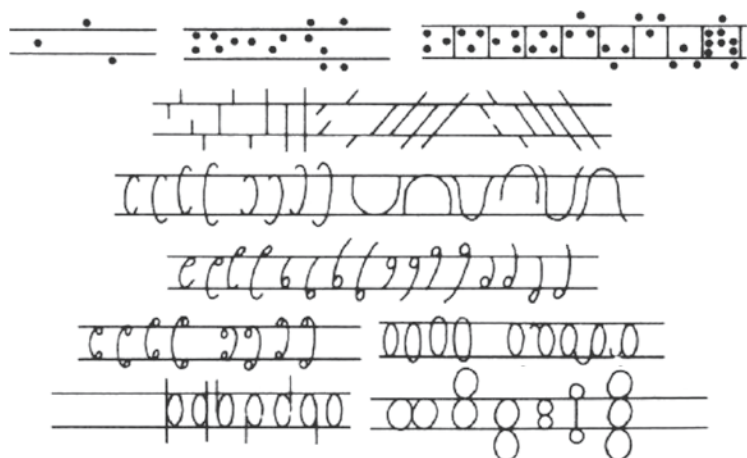
„To znamená, že jednoduché se má vyjadřovat jednoduše, složené složeně, tvrdě tvrdě, měkké měkce, krátké krátce, dlouhé dlouze, podobné podobně, opačné opačně, aby tak zvuk a struktura slov nebyly nikdy v neshodě s věcmi“ (Komenský 1966b, 171).²⁶

Také písmo má být přirozené. Bacon dělí písmo na (I) *ex congruo* (ikonické), které reprodukuje vlastnosti označovaného předmětu (např. hieroglyfy), (II) *ad placitum*, které je pouze arbitrárními či konvenčními znaky (latinka) a (III) tzv. *real characters*, což jsou vlastně znaky *ad placitum*, které zastupují přímo věci či pojmy, přestože se jim nepodobají (čínské znaky).²⁷ Komenský podobně konstatuje, že evropské písmo zastupuje pouze slova, ale egyptské hieroglyfy či čínské znaky vyjadřují samotné věci (Komenský 1966a, 502). Ani věcné znaky čínské a egyptské však neodpovídají Komenského ideálu, protože je jich příliš mnoho a jsou nesnadné. Písmo se má vyznačovat jednoduchostí a průzračností, kterou

26) „Nempe, ut Simplicia simpliciter, Composita compositae, dura duriter, mollia molli-ter, brevia breviter, prolixa prolixae – similia similiter, contraria contrarie exprimantur, ut Verborum sonus et structura nunquam a rebus discordent.“ Překlad převzat z Komenský 1992c, 197.

27) Srov. Bacon 1858, 438nn. Bacon si nebyl vědom ikoničnosti čínského písma.

nacházíme u číslic (Komenský 1966b, 177). Jeho znaky mají být body, čáry a obrazce. Na Obrázku 1 vidíme Komenského ukázkou takového znakového systému.²⁸



Obr. 1. Ukázka písma věcného jazyka
The illustration of the real language script

Co se týče lexikální roviny věcného jazyka, mají být odstraněna jména označující neexistující (fikční) entity. Pro každou novou věc, která vznikne nebo se objeví, mají být naopak vynalezeny neologismy. Komenský totiž požaduje, aby věcný jazyk neměl ani více, ani méně slov, než jest věcí. Současný jazyk obsahuje obrovské množství „*synonym, homonym, paronym, tropů, figur, perifrází čili dvojsmyslností, zbytečností a zmatků*“ (Komenský 1974, 353).²⁹ Komenského nový jazyk má být těchto jevů zcela prost (především synonyma a homonyma výslovně odmítá). Celkově přebujelost řeči velice škodí: pravda věcí se má totiž vyjadřovat stručně, jasně a srozumitelně, „*v čirém světle a bez vnějšího nátěru*“ (Komenský 1989b, 25).³⁰

Komenský jde ve svém „logickém purismu“ ještě dále a přímo se dovolává jazyka matematiky jako ideálu pro věcný jazyk:

28) Obrázek převzat z Komenský 1992c, 222.

29) „*Hinc homonymiarum, synonymiarum, paronymiarum, troporum, figurarum, periphrasium, i. e. ambiguitatum, superfluitatum, confusionum plena omnia.*“ Překlad převzat z Komenský 2009, 136.

30) „*Rerum certe veritas puro lumine sine adventitio colore spectari vult.*“ Překlad převzat z Komenský 2010, 56.

„*Že nový jazyk může být zároveň bohatý a přesto stručný, to nám potvrzují čísla, váhy a míry. Vynález čísel se zakládá na číslicích, jejich umístění a skládání. Číslice jsou 1, 2, 3 atd. Podle umístění jsou jednotky, desítky, sta, tisíce, z čehož lze skládat nesmírné sumy. A když tedy deset číslic s příslušnými místy stačí na vyjádření miliard, jak by nestačilo 24 písmen k vyjádření sta tisíc slov (neboť více jich nebude nový jazyk potřebovat)? I kdyby slova byla co nejkratší, o jednom, dvou, třech písmenech, nejvýše o dvou, třech, čtyřech slabikách!*“ (Komenský 1966b, 173–174).³¹

Komenský chce tedy nový, věcný jazyk zkonstruovat, nikoli obnovit. Na Adama se odvolává pouze jako na vzor, který svědčí o tom, že Bůh vytvoření nového jazyka dovoluje. Komenský však neusiluje o návrat k *lingua Adamica*. Svým matematizujícím pojetím se blíží anglickým *language planners* Johnu Wilkinsovi (1614–1672), Francisu Lodwickovi (1619–1694) (viz Miškovská-Kozáková 1974) a dalším, s jejichž plány přes Hartlibův kruh přímo přišel do styku. Často cituje George Dalgarna (kolem 1616–1687), jeho pokus o univerzální jazyk však nijak nereflektuje, neboť *Panglottia* je zřejmě starší než Dalgarnova *Ars signorum* z roku 1661. Dopisuje si s Marinem Mersennem (1588–1648), který je považován za prvního Evropana, jenž vytvoření univerzálního jazyka jako nástroje přesného myšlení navrhl (ve svém spisu *Harmonie universelle*) (Přívratká 1988, 82).

Komenského lze tak na základě výše uvedeného spolu s anglickými tvůrci apriorních filosofických jazyků a s Mersennem zařadit do rámce novověké deinskriptivní hermeneutiky. Zajímá ho sice ještě (na rozdíl právě od Mersenna; Bono 1995, 260–262) sémantika knihy přírody – vždyť nový jazyk má vyjadřovat podstaty věcí samotných. Avšak svou snahou věcný jazyk vytvořit a svými matematizujícími tendencemi již je zcela novověkým, nikoli renesančním myslitelem.

31) „*Tandem, Linguam novam posse esse locupletem simul et tamen brevem, fide faciant Numeri, Pondus, Mensura. Inventum Cifrarum constat Numeris et Locis et Compositione. Numeri 1, 2, 3 etc. Loci, Unitas, decas, Centenarius, millenarius – Unde Compositio fit summarum ingentium – lam, quoniam decem Cifrae cum Locis sufficiunt ad millies millies millena exprimenda: quidni 24 literae, ad centum millia Vocum (nec enim pluribus egebit Lingua nova) exprimendum? etiamsi voces brevissimae, monogrammae, digrammae, trigrammae, ad summum dissyllabae, trisyllabae, quadrisyllabae fuerint.*“ Překlad převzat z Komenský 1992c, 200.

6 Závěr

Jiřina Popelová-Otáhalová v roce 1964 zdůraznila, že Komenského jazyková teorie je materialistická (Popelová-Otáhalová 1964, 21). Dnes bychom na základě odlišných preferencí i módních vlivů mohli podobně říci, že jeho teorie jazyka je analytickofilosofická či analytická. Vždyť na čem je založeno paradigma logického atomismu, ne-li na představě paralelismu či izomorfismu jazyka, myslí a světa? Co jiného tvrdí Ludwig Wittgenstein (1889–1951), než že „řeč je obraz věcí“ (Komenský 1989a, 111)?³² Co jiného Willard Van Orman Quine (1908–2000), než že „naše myslí [...], uzavřené v tělech, jsou [...] vzájemně tak odděleny, že si nemohou sdělovat to, co obsahují, jinak než nějakým vnějším prostředníkem, tj. jazykem“ (Komenský 1989a)?³³

Důležitější než toto anachronické „škatulkování“ je docenění toho, že Komenského pansofické spisy obsahují vedle teorie jazyka také přírodní filosofii, politickou a sociální filosofii, etiku, pedagogiku. Jejich záběr je tedy velice široký a není divu, že pansofický projekt byl už ve své době považován za nedosažitelnou utopii. Z hlediska Komenského koncepce věcného jazyka byla však pansofie nutností, neboť, jak několikrát upozorňuje (a stejného názoru je i Dalgarno; Eco 2003, 197), nelze budovat systematiku nového jazyka, dokud nebudou uspořádány věci podle svých rodů a druhů. Nezapomíná také dodat, že je nutné postupovat ve vynalézání nového jazyka kolektivně, jinak nastane nový Babylon (Komenský 1966b, 189–190).

Babylon umělých filosofických jazyků skutečně nastal a paradoxně jej podnítil svými idejemi ve *Via lucis* právě Komenský (De Mott 1955, 1080). Angličtí jazykoví reformátoři byli obecně nespokojeni se stavem jazyka (*ordinary language*), který kvůli své mnohoznačnosti a nepřesnosti nevyhovoval vědeckým ambicím novověku, jak to svými idoly tržiště (*idola fori*) naznačil už Bacon. Byli vedeni laičtějšími inspiracemi než Komenský a matematický duch novověku se u nich projevil mnohem explicitněji. Je však nepochybné, že Komenský byl jedním z těch, kdo ideu univerzálního věcného jazyka v Anglii rozšířili.

Zopakujme na úplný závěr, že Komenský se nachází na půli cesty mezi renesančním a novověkým čtením knihy přírody. Svým symbolismem a esencionalismem náleží k renesanci, pokusem o konstrukci matematicky přesného a pravidelného jazyka odráží její strukturu věcí patří již do novověku. Jak uvádí Eco, u Komenského (srov. např. Komenský 1989a, 122–123) se již stejně jako u Marina Mersenna, Christophera Clavia (1538–1612) či Paula Guldina (1577–1643) objevuje téma nekonečných možností kombi-

natoriky, neboť tito myslitelé „už nepočítají s pojmy (jako to dělal Lullus), nýbrž s pouhými sledy písmen, s čistě výrazovými prvky, které nejsou kontrolovány žádnou jinou ortodoxií, než je ortodoxie čísla. Tito autoři se, aniž by si to uvědomovali, blíží myšlence slepého myšlení, kterou s kritičtějším uvědoměním uskutečnil Leibniz“ (Eco 2003, 131). Leibnize v jeho snaze o *characteristica universalis* vedou podobné irenistické motivy jako Komenského. Snad právě proto Leibniz jeho odkaz velebí slovy: „Nadejde, Komenský, čas, kdy zástupy šlechtěných budou ctít, cos vykonal sám, ctít i Tvých nadějí sen“ (cit. v Čapková 1992, 11).

Summary

The God's Books, the Book of Nature and the Real Language in J. A. Comenius
Comeniologists so far investigated the pansophical writings of John Amos Comenius (1592–1670) from many different points of view. Some authors focused on its millenarist and irenic dimensions. Others explored Comenius' scientific thinking which was grounded in denying of cartesianism and remaining in intentions of older mosaic and alchemic-paracelsian tradition. The subject of inquiry were Comenius-cosmologist too, who never had accepted Copernicus and held modified Tycho's geo-heliocentrism until the end of his life. Other studies examined Comenius' theology, compared it with religious doctrine of Luther and Calvin and found out that it cannot be put into none of main streams of reformed confessions: it differs from lutheranism in its emphasis on human activity and from calvinism in its denial of predestination. It was supported with evidence that Comenius is strongly influenced by neoplatonic metaphysics and rosenrucian spirituality that he encountered during his study in Herborn.

We could enumerate so far investigated aspects of Comenius' thinking on. But the aim of our treatise is to open new, different perspective of viewing of the pansophical writings of Comenius. The perspective could be – in the manner of German philosopher of the 20th century Hans Blumenberg – called the metaphorological perspective. The subject of presented treatise is the way of Comenius' using of the metaphor of "book of nature". This partial metaphor is the part of the wider metaphor of three God's books (book of nature, book of mind, book of Scripture) which has an important function in his work. The treatise investigates the sense of this metaphor and its place in the context of early modern philosophy. The part of the treatise is the comparison of using of this metaphor by Comenius and by other authors who could influence his conception.

The book of nature is (according to Comenius) like "the treasury of all books" (*librorum omnium thesaurus*). His epistemology has its basis in this book which is the first book that man (*imago Dei* and *mikrotheos*) has to read to reach the earthly omniscience. After its control can he come to the study of the book of mind and the book of Scripture. However, the book of nature had to be written – as any other book – in some kind of language. Comenius' thinking implicates that this language is so-called real language (*lingua realis*). Comenius asserts that we do not have the real language yet but it could and shall be invented in the

32) „Unde consequitur: primo, sermonem esse pictam rerum imaginem.“

33) „Mentes enim nostrae corporibus inclusae, eoque ab invicem ita seclusae sunt, ut non nisi externo aliquo internuncio communicare sua inter se possint: hunc itaque internuncium illis Deus addidit, linguam.“ Překlad převzat z Komenský 1964, 61.

future. This treatise is interested in Comenius' idea of universal philosophical language that is outlined in *Via Lucis* and worked out in *Panglottia*. This language should give a true picture of the world expressing essences, relations and structure of things.

The research of historians of science and philosophy showed that according to renaissance thinkers God has written the book of nature by means of symbols, emblems and allegories. Nevertheless, according to modern thinkers the divine author geometrised when he created the world. For a modern thinker the language of nature was the language of mathematics. (Galileo Galilei explicitly asserted this.) The goal of the treatise is to prove the thesis that in Comenius' thinking the book of nature is understood neither in the spirit of renaissance nor in the modern way. Comenius' using of this trope is exactly on the borderline between these two historical periods. His partially inconsistent conception is exemplary instance of the described transformation.

Literatura

ASHWORTH, William (1996): Emblematic Natural History of the Renaissance. In: Jardine, Nicholas, Secord, James A. a Spary, Emma C. (eds.): *Cultures of Natural History*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 17–37.

BACON, Francis (1858): Translation of „De augmentis“. In: Spedding, James (ed.): *The Works of Francis Bacon: Volume IV*. London, s. 275–498.

BACON, Francis (1859a): The Advancement of Learning. In: Spedding, James (ed.): *The Works of Francis Bacon: Volume III*. London, s. 253–492.

BACON, Francis (1859b): Valerius Terminus. In: Spedding, James (ed.): *The Works of Francis Bacon: Volume III*. London, s. 215–252.

BLUMENBERG, Hans (1983): *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BONAVENTURA (2004): *Breviloquium: Compendium scholastické teologie*. Praha: Vyšehrad.

BONO, James Joseph (1995): *The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine, Volume 1 Ficino to Descartes*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

CICERO, Marcus Tullius (1948): *O přirozenosti bohů*. Praha: Jan Laichter.

ROLL, Oswald (1657): *Philosophy Reformed and Improved in Four Profound Tractates. The I. Discovering the Great and Deep Mysteries of Nature: By That Learned Chymist & Physitian Osw. Crollius*. London.

CURTIUS, Ernst Robert (1998): *Evropská literatura a latinský středověk*. Praha: Triáda.

ČAPKOVÁ, Dagmar (1992): Úvod. In: Komenský, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských: I. svazek*. Praha: Svoboda, s. 11–43.

DE FOLIETO, Hugo (1880): De clastro animae – liber IV. In: Migne, Jacques-Paul (ed.): *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina prior: Tomus 176*. Petit-Montrouge, s. 1130–1182.

DE INSULIS, Alanus (1855): Rhythmus alter quo graphice natura hominis fluxa et caduca depingitur. In: Migne, Jacques-Paul (ed.): *Patrologiae Cursus Completus, Series secunda: Tomus 210*. Petit-Montrouge, s. 579–580.

DE MOTT, Benjamin (1955): Comenius and the Real Character in England. *PMLA*, roč. 70, č. 5, s. 1068–1081.

DESCARTES, René (1992): *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda.

ECO, Umberto (2003): *Hledání dokonalého jazyka*. Praha: NLN.

FLOSS, Pavel (1971): *Nástin života, díla a myšlení Jana Amose Komenského*. Přešov: Vlastivědný ústav.

GALILEI, Galileo (1896): Il Saggiatore. In: Favaro, Antonio (ed.): *Le opere di Galileo Galilei*. Florencie: G. Barbera, s. 199–372.

GROH, Dieter (2010): *Göttliche Weltökonomie: Perspektiven der Wissenschaftlichen Revolution vom 15. zum 17. Jahrhundert*. Berlin: Suhrkamp.

HADOT, Pierre (2010): *Závoj Isidin*. Praha: Vyšehrad.

HARRISON, Peter (1998): *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOTSON, Howard (2000): *Johann Heinrich Alsted 1588–1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*. Oxford: Clarendon Press.

KLOSOVÁ, Markéta (2010): O Předehře pansofie a jejím Objasnění. In: Komenský, Jan Amos: *Předehra pansofie*. Praha: Academia, s. 7–27.

KOMENSKÝ, Jan Amos (1964): *Vybrané spisy Jana Amose Komenského: Svazek III*. Praha: SPN.

KOMENSKÝ, Jan Amos (1966a): *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica: Tomus I*. Vlasta. Praha: Academia.

KOMENSKÝ, Jan Amos (1966b): *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica: Tomus II*. Vlasta. Praha: Academia.

KOMENSKÝ, Jan Amos (1974): *Via Lucis*. In: Svoboda, Ludvík (věd. red.): *Johannis Amos Comenii Opera Omnia 14*. Praha: Academia, s. 285–385.

KOMENSKÝ, Jan Amos (1989a): *Novissima linguarum methodus*. In: Kamínková, Eva (věd. red.): *Johannis Amos Comenii Opera Omnia 15/II*. Praha: Academia, s. 91–361.

KOMENSKÝ, Jan Amos (1989b): *Pansophiae praeludium*. In: Kamínková, Eva (věd. red.): *Johannis Amos Comenii Opera Omnia 15/II*. Praha: Academia, s. 9–55.

KOMENSKÝ, Jan Amos (1992a): *Obecná porada o nápravě věcí lidských: I. svazek*. Praha: Svoboda.

KOMENSKÝ, Jan Amos (1992b): *Obecná porada o nápravě věcí lidských: II. svazek*. Praha: Svoboda.

KOMENSKÝ, Jan Amos (1992c): *Obecná porada o nápravě věcí lidských: III. svazek*. Praha: Svoboda.

KOMENSKÝ, Jan Amos (2009): *Cesta světla*. Blansko: ALMI.

KOMENSKÝ, Jan Amos (2010): *Předehra pansofie*. Praha: Academia.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš (2003): *O vrcholu zření*. Praha: Vyšehrad.

MIŠKOVSKÁ-KOZÁKOVÁ, Vlasta (1974): K lingvistickým konstrukcím doby Komenského. In: *Studia Comeniana et Historica* 8–9/1974, s. 98–102.

PARACELSUS (1996): Seven defensiones, the Reply to Certain Calumniations of His Enemies. In: PARACELSUS: *Four Treatises*. London: Johns Hopkins University Press, s. 1–42.

POPELOVÁ-OTÁHALOVÁ, Jiřina (1964): Filosofický význam Nejnovější metody jazyků. In: Komenský, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského: Svazek III*. Praha: SPN, s. 15–30.

PŘÍVRATSKÁ, Jana (1988): Komenský a jazykové hnutí v Anglii 17. století. In: *Studia Comeniana et Historica* 35/1988, s. 80–91.

WEBB, John (1678): *The Antiquity of China, or an Historical Essay, Endeavouring a Probability That the Language of the Empire of China is the Primitive Language Spoken Through the Whole World Before the Confusion of Babel*. London.

WEBSTER, John (1654): *Academiarum examen*. London.

Petra Klímová

Vztah tvůrců Encyclopédie k Chambersovi a jeho Cyclopaedii¹

Abstract:

From the beginning of the early modern period encyclopaedias gradually began to be organized differently in terms of their contents and their arrangement. In the 18th century many encyclopedic works were created and their format was gradually changing. This article represents a brief glimpse at the issue of the birth and function of encyclopedic works in the way they were approached by Ephraim Chambers in the Cyclopaedia (1728) and Denis Diderot in the Encyclopédie (1751). On their opinions on ordering of knowledge we can trace the shift, which is reflected in the differences of their understanding of the organization of knowledge, in their motivation and other factors.

Keywords: organization of knowledge, encyclopedia, Denis Diderot, Ephraim Chambers, Cyclopaedia, Encyclopédie

1) Tato studie vznikla za finanční podpory vnitřního grantového systému Západočeské univerzity v Plzni, projekt č. SGS-2012-038 s názvem *Libri mundi: příspěvek k metaforologii raného novověku*.