

## **Obsah**

Úvod .....	2
1. Transformace přístupů v bádání o renesančním člověku a jeho kultuře... 4	4
1.1 Jacob Burckhardt .....	4
1.2 Jean Delumeau .....	8
1.3 Varianty studia renesančního člověka a jeho kultury .....	10
2. Francesco Petrarca .....	12
2.1 Petrarcova sebereflexe v díle <i>Secretum meum</i> .....	13
2.1.1 Trudnomyslnost .....	16
3. Erasmus Rotterdamský .....	18
3.1 Erasmove reflexe renesančního člověka .....	19
3.1.1 Bláznivost a její relace k lidskosti .....	19
3.1.2 Aspekt svobodné vůle .....	23
4. Niccoló Machiavelli .....	24
4.1 Machiavelliho reflexe renesančního člověka .....	25
4.1.1 Člověk a osud .....	27
4.1.2 Problematika náboženské víry v Machiavelliho koncepci .....	29
5. Michel de Montaigne .....	30
5.1 Montaignova reflexe renesančního člověka .....	31
5.1.1 Apologie Raimunda ze Sabundy .....	32
5.1.2 Poznávací schopnosti .....	33
5.1.3 Etické projevy .....	35
5.2 Montaignova alternativa vedení života .....	37
6. Francis Bacon .....	38
6.1 Baconova reflexe renesančního člověka .....	39
6.1.1 Poznávací schopnosti .....	40
6.1.2 Etické projevy člověka .....	42
6.1.2.1 Sféra veřejná .....	43
6.1.2.2 Sféra náboženská .....	44

7. Robert Burton .....	45
7.1 Melancholie renesančního člověka .....	45
7.1.1 Terapie melancholie .....	50
8. Komparace .....	51
8.1 Základní rysy lidské „ <i>bědnosti</i> “ .....	52
8.1.1 „ <i>Bědnost</i> “ a poznání .....	54
8.1.2 „ <i>Bědnost</i> “ v kontextu etickém a náboženském .....	56
8.2 „ <i>Bědnost</i> “ a svobodná vůle .....	58
Závěr .....	60
Seznam použité literatury .....	63
Cizojazyčné resumé – Foreign-language resume .....	68

## ÚVOD

Tématem diplomové práce je reflexe renesančního člověka se zaměřením na negativní aspekty jeho lidskosti. Jedním z důvodů volby tématu je variabilita badatelských stanovisek k problematice renesanční epochy a postavení dobového člověka. Rozmanitost názorů je podmíněna časovým kontextem formulování reflexe daného autora, jakož i druhem disciplíny, v jejímž rámci je k tématu přistupováno. Odlišnou metodologii a záměry mají práce antropologického, kulturně-historického, a také filosofického charakteru. Dalším důvodem, který mě přiměl k volbě tématu, je výlučnost hodnocení člověka, jeho lidskosti a bédnosti, z pohledu vybraných renesančních filosofických autorů.

Práce si klade za cíl prověřit hypotézu o významu bédnosti v povaze renesančního člověka, přičemž bude zohledněna transformace uvažování v důsledku kontinuálního přechodu středověku v renesanční epochu, jakož i pozvolný přechod k novověké formě myšlení. Předmětem hodnocení budou díla Francesca Petrarky, Erasma Rotterdamského, Niccola Machiavelliho, Michela de Montaigne, Francise Bacona a Roberta Burtona, protože se koncentrují na nedostatky člověka. Pozornost bude věnována aspektu epistemologickému, etickému a náboženskému v analyzovaných koncepcích výše zmíněných autorů. Zvolená kritéria poslouží jako podklad pro závěrečnou komparaci. Zvláštní zájem bude koncentrován na problematiku svobodné vůle, tj. na její roli v bédnosti lidského charakteru.

Práce bude strukturována do kapitol, jejichž tematické zaměření bude odpovídat logickému členění práce. V úvodní kapitole budou interpretovány přístupy Jacoba Burckhardta, Jeana Delumeaua a dalších vybraných autorů, které přispěly k problematice renesančního bádání. Cílem bude posouzení proměny tématu a výsledků u jednotlivých badatelů. V díle Jacoba Burckhardta bude zhodnoceno tzv. *tradiční*, idealistické vymezení renesanční epochy. Analýza koncepce Jeana Delumeaua má doložit příklad radikální změny ve vnímání renesančního člověka. Autor výslovně překonává Burckhardtovu ideální

interpretaci a zaměřuje se především na témata *strachu*, *hříchu* a další negativní aspekty, jimiž se lidé vymezeného období podle něj primárně vyznačovali. Dále bude pojednáno např. o pluralistickém přístupu historika Petera Burkeho, který se zabývá vedle jiného společností a uměleckou složkou renesance.

V následujících částech práce budou analyzována díla zvolených renesančních autorů. Záměrem rozboru bude nalezení primárních znaků podle výše zvolených kritérií. V závěrečné kapitole pak bude provedena komparace filosofických koncepcí renesančních myslitelů. Předmětem srovnání a závěrečného zhodnocení budou takové znaky vybraných děl, které budou shledány za fundamentální v závislosti na cíli práce.

K interpretaci tématu renesančního období z pohledu odborného budou využita díla J. Burckhardta *Kultura renesanční doby v Itálii*, J. Delumeaua *Strach na Západě ve 14. -18. století* nebo *Hřích a strach*. Z dalších titulů lze zmínit např. *Italskou renesanci* P. Burkeho, nebo dílo E. Garina nazvané *Renesanční člověk a jeho svět*. Pro analýzu uvažování zvolených renesančních autorů budou použity relevantní primární a sekundární české i cizojazyčné tituly. Lze zmínit např. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek* F. Petrarky, *Chválu bláznivosti* E. Rotterdamského, *Vladaře* N. Machiavelliho, *Eseje* M. de Montaigne, *Nové organon* F. Bacona, nebo dílo *Anatomie melancholie* R. Burtona. Pro adekvátní zhodnocení koncepcí uvedených autorů budou použity informace např. z knihy R. H. Popkina *History of Scepticism: From Savanarola to Bayle*, který interpretuje skeptické myšlení Michela de Montaigne, z publikace A. Gowlanda nazvané *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, z článku C. J. Nedermana nazvaném *Amazing Grace: Fortune and Free Will in Machiavelli's Thought*, z článku W. A. Rebhorna *The Metamorphoses of Moria: Structure and Meaning in The Praise of Folly*, z příspěvku I. Boxe nazvaném *Bacon's moral philosophy*, nebo z knihy E. Garina *History of Italian Philosophy*.

# **1. TRANSFORMACE PŘÍSTUPŮ V BĀDÁNĪ O RENESANČNĪM ČLOVĚKU A JEHO KULTUŘE**

V oblasti studia každé dějinné a kulturní epochy lze rozlišit určité specifické tendence. Obecně je lze charakterizovat dle autorovy badatelské pozice na „*anachronní*“ a „*diachronní*“ či „*kontextuální*“.<sup>1</sup> Anachronní bádání reflektuje předmět svého zájmu bez ohledu na jeho kontextuální stránku. Není neobvyklé, že se v něm také odrážejí jisté idealizační konstrukty dotyčného vědeckého pracovníka či výzkumného okruhu jako celku. Diachronní pozice analyzuje zvolenou problematiku s ohledem na dobové souvislosti. Vyjdeme-li z kulturní historie, lze se inspirovat názorem Petera Burkeho na tzv. „*klasické období*“, které je datována převážně v 19. století.<sup>2</sup> Do klasického období náležel i Jacob Burckhardt, o němž bude detailněji pojednáno v následující podkapitole. Tehdejší kulturní historici podle Burkeho tzv. „*malovali portrét doby*“, jíž se zabývali.<sup>3</sup> Znamená to, že se zabývali postihnutím a interpretováním těch rysů kultury, které považovali za stěžejní a které údajně optimálně vystihovali charakter epochy v její komplexitě. Tradiční období lze tedy přiřadit k pozici anachronní. Francouzský historik Jean Delumeau spadá do kategorie kontextuálního bádání o renesanční, respektive novověké kultuře. Tento druh bádání lze také obecně vymezit zájmem o „*každodennost*“<sup>4</sup>, interpretací konkrétních situací a jejich reflexí v mentalitě zúčastněného jedince či určitého společenského celku. V následujícím úseku práce budou analyzovány výše popsané přístupy v osobitém uchopení jednotlivých badatelů.

## **1.1 JACOB BURCKHARDT**

Jacob Burckhardt žil v letech 1818 až 1897. Studoval nejprve teologii, poté se zaměřil výhradně na kulturní historii, která se v tehdejšímu německém

---

<sup>1</sup> ŠPELDA, D. *Proměny historiografie vědy*, s. 16.

<sup>2</sup> BURKE, P. *Co je kulturní historie?*, s. 15.

<sup>3</sup> BURKE, P. *Co je kulturní historie?*, s. 16.

<sup>4</sup> BURKE, P. *Italská renesance: kultura a společnost v Itálii*, s. 10.

prostředí označovala jako tzv. „*Geistgeschichte*“, neboli historie ducha, lze ji vyložit i jako „*historii kultury*“.<sup>5</sup> Metodologicky jej inspiroval Leopold von Ranke, který byl tehdejším význačným představitelem německé historiografie. Svůj badatelský zájem věnoval Burckhardt kulturní historii starověkého Řecka a renesanční Itálie. Mezi jeho práce patří např. *Cicerone, eine Einleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens* vydané roku 1855, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, která byla poprvé publikovaná roku 1860. V českém překladu vyšla roku 1912. Dále posmrtně vydané *Griechische Kulturgeschichte* z let 1912 až 1902.<sup>6</sup>

S ohledem na záměry práce bude pojednáno o Burckhardtově knize *Kultura renesanční doby v Itálii*. Důvodem primární zaujatosti Jacoba Burckhardta renesanční Itálií bylo přesvědčení, že se v tamním kontextu formuloval intelektuální a tvůrčí individualismus. Podle Burckhardta se jednalo výslovně o „*objevení člověka*“ s potencionálními povahovými klady i záporů.<sup>7</sup> Lidská bytost zde měla dospět k sebepoznání, otevřenosti i určité kritické reflexi a ironii. Burckhardt konstatuje, že „*l'uomo universale*“ neboli „*všestranný člověk*“ vznikl v italském prostředí.<sup>8</sup>

Reflexe vlastní svébytnosti byla umožněna charakterem prostředí, požitkářskou a senzitivní společností, ale také studiem starověkých autorů. Burckhardt v této souvislosti zmiňuje např. četbu Aristotela a jeho tezi o „*šlechtě jako čímisi jsoucím*“.<sup>9</sup> Starověká učenost se stala kulturním východiskem a podnětem životní orientace vůbec. Podle Jacoba Burckhardta nešlo pouze o reprodukci starověku, o pouhý jeho „*odlesk*“, ale o „*věcnou účast*“ italské populace na něm.<sup>10</sup>

Pro renesanční Itálii byla podle Burckhardta typická jedinečnost ve způsobu ztvárnění a pluralita, jejíž projevy nacházel v okruhu vzdělanců

---

<sup>5</sup> BURKE, P. *Co je kulturní historie?*, s. 16. -17.

<sup>6</sup> MAREK, J. Jacob Burckhardt. In *Úvahy o světových dějinách*, s. 245-246.

<sup>7</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 2, s. 7.

<sup>8</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 1, s. 144-145.

<sup>9</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 2, s. 106-107.

<sup>10</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 1, s. 187.

i umělců. Připouští ovšem, že výsledné dílo mělo někdy nevalný charakter. Jako dobový objev deklaruje Burckhardt „*moderní slávu*“.<sup>11</sup> Proslulost byla žádaná, ale na druhou stranu i relativní kvůli vrtkavosti recipientů daného umělce. Někteří tvůrci byli natolik vážení, že byli korunováni, což hraničilo až se „*zbožněním*“.<sup>12</sup> Burckhardt reflektoval také aspekt soutěživosti v oblasti tvorby. Vedle oblasti umělecké vynikal „*italský duch*“ i v zámořských objevech, v čemž měl „*časnou převahu*“.<sup>13</sup> Burckhardt připomíná v této souvislosti převratné objevení Nového světa.

Burckhardt ve svém díle poukazuje na důležitost politického a vojenského faktoru pro utváření renesance v Itálii. Vyzdvihuje „*rozumovou vyspělost*“ v politice, nebo ve formě válečné strategie kvůli snaze o vyhnutí se bezuzdnému zabíjení.<sup>14</sup> Domníval se, že podstata italských států je zcela odlišná vzhledem k předchozí vývojové etapě, tj. středověku s jeho „*pověrou*“, a proto „*dětskou nevyspělostí*“.<sup>15</sup> Změnu spatřoval v pragmatismu, v racionálním posouzení okolností a užitých mocenských prostředků. Burckhardt také reflektoval „*vítězství osobnosti*“.<sup>16</sup>

Dalším znakem renesanční Itálie byl podle Burckhardta poměr jejího obyvatelstva k církvi a náboženství. Burckhardt reflektuje náboženskost, ale upozorňuje na její proměnu. V rámci osobní víry se rovněž odrazila individuální podstata jedince, posléze byla původní dogmatická náboženskost transformována směrem k „*světskosti*“ až „*skepsi*“<sup>17</sup> Neznamenal to prozatím odvrát či popření víry, ale vlivem výše popsaných faktorů, tj. nalezením svěbytnosti lidské bytosti a racionálnosti, nastalo dle názoru Burckhardta určité odstoupení a osvobození ducha od autoritativního a jediného náhledu v otázce náboženské.

---

<sup>11</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 1, s. 150.

<sup>12</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 1, s. 152.

<sup>13</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 2, s. 9.

<sup>14</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 1, s. 110.

<sup>15</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 1, s. 139.

<sup>16</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 1, s. 110.

<sup>17</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 2, s. 276.

Koncepce Jacoba Burckhardta se vyznačuje nepřesností a zkreslením v důsledku jeho badatelské orientace. Italská renesance pro něj znamenala určitý ideální obraz a začátek nového dějinného období, kdy člověk začal rozvíjet svou soběstačnost a mohl objevovat možnosti svých intelektuálních potencií. Zrod a vývoj tohoto fenoménu považoval Burckhardt za nevyhnutelný, přesněji za „světodějinné dopuštění“.<sup>18</sup>

Forma Burckhardtovy interpretace renesančního člověka a kultury odráží nejen jeho vlastní přesvědčení o tom, jaká je lidská povaha. Renesanční člověk se stal pro svou „*dravou podnikavost*“ vzorem pro společnost 2. poloviny 19. století.<sup>19</sup> Burckhardt ve svém díle vytvořil generalizovanou konstrukci *ducha* renesance, která měla být poplatná jeho době. V tom se dopouští anachronismu. Burckhardt sice místy připouští určité nežádoucí jevy v povaze nového typu člověka a jeho duchovní tvorbě a jednání, ale on sám to považuje spíše za jednotlivé selhání. Konstatuje „*souladnost osobní stránky*“ a „*velkolepého umění*“ vedle „*hluboké zvrhlosti*“.<sup>20</sup> Zdůrazňuje primárně pozitivní charakter renesanční epochy, v jeho případě zúžené na italský region. Pro větší názornost renesanci ostře odděluje a staví do kontrastu se středověkem. Tato období jsou ale přes své odlišnosti svázána, proto je nelze striktně oddělovat. Dokladem je „*propracovaný systém středověké vzdělanosti*“, který převzali renesanční myslitelé, na což upozorňuje P. O. Kristeller.<sup>21</sup>

Renesance nebyla pouze zahájením tzv. *moderního* období, jak se domníval Jacob Burckhardt. Byla také obdobím společenského napětí a náboženské krize. Přesto lze o Burckhardtově vizi renesančního člověka a kultury sdělit, že byla a svým způsobem stále je vlivná, neboť badatelé z ní kriticky vycházejí a nově interpretují Burckhardtova témata.<sup>22</sup> V laických kruzích v určitém smyslu přetrvává tendenční názor, že renesance je

---

<sup>18</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 2, s. 225.

<sup>19</sup> MAREK, J. Jacob Burckhardt. In *Úvahy o světových dějinách*, s. 242.

<sup>20</sup> BURCKHARDT, J. *Kultura renesanční doby v Itálii*. Díl 2, s. 225.

<sup>21</sup> KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance* s. 148.

<sup>22</sup> Viz COPENHAVER, B. P. - SCHMITT, CH. B. *Renaissance Philosophy*, s. 19.



znovuoživením, obdobím převažující prosperity a vědeckých a zámořských objevů.

## **1.2 JEAN DELUMEAU**

Jean Delumeau se narodil roku 1923 ve francouzském Nantes. Působil jako profesor dějin na *Collège de France*. Svůj badatelský zájem zaměřil na období pozdního středověku a raného novověku. Jeho publikace reflektují problematiku mentalit, resp. příčiny strachu a úzkostných stavů a jejich důsledky v podobě často vyhrocených reakcí. K jeho pracím náleží *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století* z roku 1998, dvoudílný *Strach na Západě ve 14. -18. století* z let 1997 a 1999 nebo *Tisíc let štěstí* z roku 2010.<sup>23</sup>

Od 14. století je podle stanoviska Delumeaua příznačná eskalace strachu a „*chorobné úzkostlivosti*“.<sup>24</sup> Důvody nachází v tehdejších mezních situacích, kterým byla evropská populace vystavena. Patří sem morová epidemie, která zasáhla téměř celý kontinent, zhoršující se ekonomické, sociální, a také náboženské poměry. Rovněž nelze pominout dobovačné snahy osmanských Turků. Vedle toho objevuje také souvislost mezi strachem a „*rozvojem duševní výzbroje*“.<sup>25</sup> Delumeau ironicky poukazuje na skutečnost, že čím více je určitý jedinec kultivovaný, respektive snaží se budit takové zdání, tím větší má strach. Kumulace těchto faktorů učinila společnost více senzitivní, pro renesanci byly proto charakteristické podle Delumeaua „*hluboký pesimismus*“ a „*pochmurnost*“.<sup>26</sup>

Jean Delumeau odlišil formy strachu v závislosti na jeho charakteru. Strach se vyvíjí přirozeně či je záměrně vyvolaný, s čímž souvisí jeho dosah. Postihnuta je společnost jako celek, nebo pouze určitá skupina. Společným jmenovatelem každé bázně byla přítomnost odlišnosti, domněle cizorodého prvku. Delumeau

---

<sup>23</sup> DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. – 18. století*. Díl I, s. 288.

<sup>24</sup> DELUMEAU, J. *Hřích a strach*, s. 7.

<sup>25</sup> DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. – 18. století*. Díl I, s. 18.

<sup>26</sup> DELUMEAU, J. *Hřích a strach*, s. 10.

uvádí jako názorný příklad strach z moře, který se projevoval u „*suchozemských civilizací*“ nebo z osob cizí národnosti či vyznání.<sup>27</sup> Moře svou rozlehlostí vyvolávalo hrůzu, neboť lidé obtížně přijímali vjem nekonečna. Od cizinců si lidé udržovali odstup, neboť od nich očekávali jen to nejhorší. Církev s jejími kněžími považuje Delumeau za významného tvůrce uměle vyvolaného strachu. Vedle skutečné pomoci sužované společnosti byla záměrem církve ochrana jí samé, tj. forma určitého pragmatismu. Pronásledování bylo obhajováno eliminací zla. Z toho důvodu, jak upozorňuje Delumeau, církev rozlišila konkrétní hrozby, např. Turky, Židy, čarodějnice. „*Přisluhovačem Satana*“ se mohl stát kdokoliv, jak konstatuje Delumeau.<sup>28</sup> Požadavek obratu k sobě samému a prozíravosti měl vést k určité sebekázni. Podle Delumeaua se lidé stali naopak více „*neurotickými*“.<sup>29</sup>

Delumeau se dále koncentruje na projevy patologického strachu. Reflektuje nejrůznější formy násilí, např. pronásledování a upalování tzv. čarodějnic, protestní bouře týkající se náboženského vyznání. Tyto projevy jsou důsledkem potřeby duševní katarze. Podle Delumeaua jsou také znakem „*vzrušení*“ a „*oblíby*“ ze samotného utrpení.<sup>30</sup> Zvyšovalo se rovněž požitkářství během epidemií, což Delumeau dokládá na konkrétních písemných pramenech.<sup>31</sup> Také dobově oblíbené věštění budoucího dění bylo odrazem úzkosti a pochybností, zda vůbec a co nadcházející vývoj přinese. Důsledkem bylo formování eschatologických hnutí. Víru v uskutečnění „*pozemského ráje*“ dává Delumeau do souvislosti se „*zmizelým zlatým věkem*“, kdy bylo vše nevinné a blažené.<sup>32</sup> Ideální představy o existenci dokonalého společenského uspořádání nachází Delumeau v písemném díle Thomase Mora nebo Tommase Campanelly.<sup>33</sup>

---

<sup>27</sup> DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. – 18. století*. Díl I, s. 56 - 58.

<sup>28</sup> Viz DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. – 18. století*. Díl I, s. 34-35.

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> Viz DELUMEAU, J. *Hřích a strach*, s. 126-127.

<sup>31</sup> DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. – 18. století*. Díl I, s. 147.

<sup>32</sup> DELUMEAU, J. *Tisíc let štěstí*, s. 17.

<sup>33</sup> Viz DELUMEAU, J. *Hřích a strach*, s. 140.

Jean Delumeau patří k badatelům, kteří radikálně a kriticky přehodnotili tradiční studium renesančního člověka a jeho kultury. Delumeau se zaměřuje na výlučně negativní aspekty tohoto období. Analyzuje projevy lidské psychiky v mezních a potencionálně konfliktních situacích, přičemž se snaží brát v úvahu její manipulovatelnost. Zohledňuje souvislost s dobovým kontextem, s rozvojem individuality člověka. Na rozdíl od Burckhardta nečiní výrazný předěl mezi středověkem a renesancí. Delumeau nepopírá změnu, která s renesancí nastala. Naopak se soustředí na dopad novinek, které byly v jejím rámci vytvořeny či byly odhaleny, např. objev Nového světa. Jean Delumeau reinterpretuje proklamovanou optimistickou vizi o osvobození člověka a jeho intelektuálních projevů. Renesanční lidskou bytost zachycuje spíše jako nepřipravenou, přecitlivělou a více náchylnou k extrémním projevům vlivem vlastního selhání nebo narušení sociálních integrujících procesů.

### **1.3 VARIANTY STUDIA RENESANČNÍHO ČLOVĚKA A JEHO KULTURY**

Bádání o renesanci předkládá mnoho dalších dílčích a osobitých variant, které oproti výše analyzovaným přístupům nejsou tak jednoznačně vymezené. Nezaměřují se výhradně na pozitivní či negativní charakter renesance, nýbrž jsou tematicky pluralitní. Mohou sem být přiřazeny publikace vyšlé v českém prostředí, které se zabývají sociálními a kulturními dějinami renesance, např. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii* z roku 1996, jejímž autorem je Peter Burke, nebo *Renesanční člověk a jeho svět*, kterou editoval Eugenio Garin a která byla publikována roku 2003.

V díle *Italská renesance* se Burke zaměřuje především na vztah mezi kulturou a společností, na jejich vzájemnou podmíněnost, na kulturní pluralismus a vývoj určitých aspektů, které se týkaly vymezeného tématu. Burke postupuje od „*středu*“, tj. od kulturní tvorby, k „*vnějším složkám*“<sup>34</sup>. Využívá kombinace přístupu „*mikrosociálního*“, který se soustředí na analýzu drobných

---

<sup>34</sup> BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*, s. 11.

společenských jevů, menších struktur a vztahu s kulturou, s „*makrosociálním*“, který reflektuje spíše větší společenský celek.<sup>35</sup> Podobně jako Jean Delumeau přehodnocuje i Peter Burke tradiční přístup k renesančnímu bádání, např. vyzdvihování ducha doby, odsvětštění a individualismus. Burke individualismus interpretuje jako jev nikoliv generalizovaný, ale pouze „*relativně nový*“.<sup>36</sup> Dále upozorňuje na nutnost diferencovat vědomí sebe samého, svých schopností. Burke si všímá důrazu na racionální stránku člověka a na narůstající zájem o „*utilitárnost*“ jednání.<sup>37</sup> Problematiku sekularizace vysvětluje Burke jako určitý anachronismus. Důvodem je, že je to „*pozdější kategorie*“.<sup>38</sup> Hodnocení renesance pod termínem sekularizace je nekompetentní. Připouští pouze omezený příklon k pozemským problémům. Burke také Burckhardtovi oponuje v tom, že Itálie svou kulturou není výlučná. Podle Burkeho má italská renesanční kultura „*mnoho společných rysů*“ s kulturami jinými.<sup>39</sup>

Charakteristickým rysem renesance je podle Burkeho mimo jiné „*zápal pro klasický starověk*“, který reflektoval v nejrůznějších typech uměleckých děl.<sup>40</sup> Burke konstatuje, že dosavadní techniky a vzory nebyly vytěsněny přejatými, ale byly využívány stejnoměrně. Burke se také zmiňuje o některých rozporných jevech renesančního období, tj. inovace či nový cit pro minulost neboli nápodobu.<sup>41</sup> Důvodem jejich paradoxnosti byl rozdíl mezi jejich skutečnou hodnotu a reálnou pozicí v mínění lidí. Nápodoba neodpovídala době, čímž pozbývala smyslu. Zavádění novinek v italské kultuře bylo podle Burkeho zprvu „*všeobecně*“ považováno za cosi špatného“, nežádoucího.<sup>42</sup>

Eugenio Garin se v knize *Renesanční člověk a jeho svět* určitým způsobem vymezuje vůči užívání pojmu *renesanční člověk* v generalizovaném měřítku.

---

<sup>35</sup> Viz BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*, s. 47.

<sup>36</sup> BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*, s. 32.

<sup>37</sup> BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*, s. 219.

<sup>38</sup> BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*, s. 31.

<sup>39</sup> BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*, s. 266.

<sup>40</sup> BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*, s. 24.

<sup>41</sup> BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*, s. 211.

<sup>42</sup> BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*, s. 211.

Podle Garina je třeba rozlišovat více lidských typů se specifickými vlastnostmi. Autor deklaruje, že typy nebyly konstantní, ale s vývojem renesanční společnosti se proměňovaly.<sup>43</sup> Garin rovněž přehodnocuje klasickou představu o renesanční epoše. Tezi o „*obrození*“ označuje jako mýtus, renesance je podle něj „*obnoveným potvrzením člověka*“.<sup>44</sup> Z typů, které jsou v publikaci analyzovány, bude pozornost věnována filosofovi s ohledem na následné zaměření práce na filosofickou tvorbu renesančních autorů. Eugenio Garin předjímá, že kritérium pro zvolenou klasifikaci typů, vychází z jejich charakteru novosti, který do nich promítla „*nová doba*“.<sup>45</sup> Renesanční filosof nebyl podle Garina „*vázán žádnými doktrínami*“, duchem byl „*kritik až rebelant*“.<sup>46</sup> Garin se zabývá např. Francescem Petrarcou, o kterém bude v této práci pojednáno. Tento myslitel podle něj ztělesňuje určitou výlučnost, protože svým dílem manifestoval polaritu „*filosofie školské*“ a „*antické*“.<sup>47</sup> Dále Garin reflektuje Petrarcův inovativní přínos v pohledu na člověka, kdy se předmětem stává on sám se svou duší. Petrarca podle Garina započal polemiku „*o artes*“, tj. interdisciplinární, a také o relaci mezi „*životem činorodým*“ a „*kontemplativním*“.<sup>48</sup>

## **2. FRANCESCO PETRARCA**

Francesco Petrarca žil v letech 1304 až 1374. Narodil se v italském Arrezu, kam se jeho rodina uchýlila z Florencie po převratu *černých guelfů*.<sup>49</sup> Petrarca navštěvoval právnickou školu v Montpellier a v Boloni. Působil ve službách rodiny Colonnů a Viscontiů, vedle toho byl i apoštolským sekretářem. Díky účasti na diplomatických misích a podpoře od svých patronů se Petrarca mohl věnovat sběratelské činnosti děl klasických autorů. Zájem o studium starověkých textů projevil Petrarca již během svého studia. Koncentroval se např. na Vergilia, Senecu, Cicerona či Platóna. Práce těchto myslitelů opatroval komentáři,

---

<sup>43</sup> GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 9.

<sup>44</sup> GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 10.

<sup>45</sup> GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 15.

<sup>46</sup> GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 134.

<sup>47</sup> GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 138.

<sup>48</sup> GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*, s. 140.

<sup>49</sup> *Encyclopedia of the Renaissance and the Reformation*, s. 371.

přičemž reflektoval jejich formu. Petrarcova vlastní literární aktivita a inspirace byly podníceny „*odporem*“ ke *scholastice*“, „*středověké vědě*“ a „*logice*“, jak popisuje P. O. Kristeller.<sup>50</sup> Petrarca se ve své rozsáhlé tvorbě zabýval problematikou vlastní existence, svými pocity a zájmy. Téma zbožnosti a svědomí představuje rovněž podstatný aspekt jeho myšlení, přičemž se inspiroval některými závěry sv. Augustina. Pro kohezi své produkce je Petrarca hodnocen jako autor současně „*středověký*“ i „*moderní*“.<sup>51</sup>

Francesco Petrarca psal italskou i latinskou poezii, práce historického charakteru, obsáhlou korespondenci, polemiky nebo traktáty. Byl více učencem a spisovatelem než filosofem. Určité filosofické náměty ve své tvorbě ovšem rozvinul, zejména morální. Z jeho děl lze zmínit např. *De vita solitaria* z roku 1356, *De remediis utrisque fortunae* z roku 1366 či *De sui ipsius et multorum ignorantia* z roku 1367.<sup>52</sup> V dialogu *Secretum meum: De secreto conflictu curarum mearum*, v českém překladu nazvaném *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, předkládá Francesco Petrarca podrobnou reflexi vlastní osoby. Petrarca začal *Secretum* zpracovávat ve 40. letech 14. století. Revizi díla uskutečnil roku 1353.<sup>53</sup>

## **2.1 PETRARCOVA SEBEREFLEXE V DÍLE *SECRETUM MEUM***

Francesco Petrarca analyzuje sebe samého prostřednictvím fiktivního rozhovoru s Augustinem za tiché účasti Pravdy. Petrarca ji interpretuje jako transcendentní fenomén obdařený „*nadpozemským světlem*“, které není schopen snést.<sup>54</sup> Postava Augustina přejímá váženost i úlohu Pravdy, tj. diskutuje s Petrarcou o jeho pochybnostech a předkládá mu určité východisko. Petrarca zřejmě využil znalost Augustinova díla *Vyznání*, kde je interpretován autorův

---

<sup>50</sup> KRISTELLER, O. P. *Osm filosofů italské renesance*, s. 20.

<sup>51</sup> KRISTELLER, O. P. *Osm filosofů italské renesance*, s. 25.

<sup>52</sup> KRISTELLER, O. P. *Osm filosofů italské renesance*, s. 19.

<sup>53</sup> ŠPIČKA, J. *Tajemství skrytého rozporu*. In *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 26.

<sup>54</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 63.

„*duchovní obrat*“.<sup>55</sup> Lze jej považovat za ztělesnění Petrarcovy víry a etických závazků. Výchozím bodem Petrarcových úvah je jeho „*bídné postavení*“ a smrtelnost.<sup>56</sup> Autor zakouší úzkost, jíž by se chtěl vymanit, ale dosavadní neúspěch jej utvrdil v absurditě tohoto snažení. Augustin mu oponuje s tím, že lidé si své útrapy zapříčinili vlastními nedostatky. Nikoliv působení prozřetelnosti, ale vlastní „*vůle*“ dovedla lidskou bytost ke skepsi a melancholii.<sup>57</sup> Zoufalství je trestem za bláznivost. „*Kořen blaženosti*“, tj. poznání příčiny daného stavu, lidé svým nízkým konáním „*vyrvali*“.<sup>58</sup>

Možnost pozdvihnout se k bohu postava Augustina připouští, avšak Petrarca se musí odloučit od svých přání a vášní, a také musí komplexně přehodnotit dosavadní stanovisko ke stavu svého bytí. V opačném případě bude stále vystavený „*mizérii svých úvah*“.<sup>59</sup> Úzkost, která je podnícena myšlenkami o omezenosti existence, o smrti, je klamem. Lidské bytosti se o něj opírají, protože jsou podmaněny sebeláskou. Podle Augustina si „*sebe cení více, než za co stojí*“.<sup>60</sup> Jejich úsilí není dostatečné, neboť nevychází ze samotné přirozenosti. Dokud nebudou „*bytostně chtít*“, setrvají v nevědomosti a strastech.<sup>61</sup> Prostředníkem žádoucí reflexe myšlení a jednání je svědomí. V jeho potenci je hodnocení záměrů jedince. Lidé se koncentrují zejména na uspokojení své žádostivosti. Puzení ke slávě, moci či majetku představuje závislost. Činnost svědomí je marginalizována, protože upozorňuje na pomíjivost a pošetilost popsaných tužeb. Povznesení ducha, jak upozorňuje postava Augustina, lze realizovat pouze „*zpřetrháním pozemských pout*“ a „*rozjímáním nad smrtelností*“.<sup>62</sup> Světské statky si jedinec může podržet dočasně, zámožnost je proto absurdním smyslem existence. Terminálnost je inherentní lidskému bytí.

---

<sup>55</sup> KAHN, V. The Figure of the Reader in Petrarch's Secretum. In *PMLA*. Vol. 100, no. 2, 1985, s. 155.

<sup>56</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 77.

<sup>57</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 75.

<sup>58</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 71.

<sup>59</sup> ZAK, G. *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, s. 107.

<sup>60</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 79.

<sup>61</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 83.

<sup>62</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 93.

Člověk, jenž akceptuje nevyhnutelnost vlastní smrti, nalezne oporu pro následující životní směřování.

Naslouchat musí lidská bytost také svému svědomí a intelektu, který ji odvrací od „*divokosti nerozumných zvířat*“.<sup>63</sup> Augustin zvláště upozorňuje na manipulovatelnost smyslů. Podněty, které tato složka lidskosti zakouší, jsou dále směřovány do duše, kde svou četností a různorodostí způsobují disharmonii. Přemýšlení o existenciálních otázkách je vyloučeno pomatením ducha, což zamezí „*vystoupaní k nejvyššímu světlu*“.<sup>64</sup> Ovládání pokušení a vědomí vlastní fatality je podle Augustina optimální způsob, jak dosáhnout blaženosti. E. Garin píše o „*pevné skále v řece času*“ v kontextu Petrarcovy reflexe smrti a analyzovaného východiska z obav a hrůzy, které představa vlastního zániku podmiňuje.<sup>65</sup> Oporu intelektu vůči roztržitosti zapříčiněné senzuaálními vjemy lze nalézt v adekvátní četbě a studiu. V případě ataku afektů se, jak doporučuje Augustin, nesmí „*s léčbou otálet*“, nebo jedinec posléze ztratí svou lidskost.<sup>66</sup>

Vůle ke změně dosavadního konání i samotná její realizace ovšem nepostačují. Komplexní osvobození od strastí umožňuje pouze božská bytost prostřednictvím své milosti. Člověk musí být ochoten podstoupit svou transformaci a snést určité limity, což jej hypoteticky opravňuje k zásahu „*boží pravice*“.<sup>67</sup> V potenci boha je ospravedlnění lidské bytosti, jakož i potrestání její domýšlivosti a zneužití schopností, kterými ji obdařil, tj. ctnostným a rozumným jednáním. Petrarca ve svém dialogu doznává, že mu nepostačuje vlastní přirozenost. Jeho zájmem je „*nemít žádné potřeby*“, což je postavou Augustina hodnoceno jako zpupnost.<sup>68</sup> Lidský druh se neobejde bez určité opory, což je dáno jeho slabostí. Svě bytí Petrarca ovšem nemůže orientovat pouze na zajištění své hmotné nezávislosti, která je podmíněna „*přízní lidu*“.<sup>69</sup> Proslulost je vrtkavá,

---

<sup>63</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 99.

<sup>64</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 113.

<sup>65</sup> GARIN, E. *History of Italian Philosophy*, s. 151.

<sup>66</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 183.

<sup>67</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 103.

<sup>68</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 149.

<sup>69</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 139.



proto tato forma touhy zůstane nenaplněna, na druhou stranu jej vzdálí spásu a prohloubí jeho pochyby. Optimální je umírněná existence, s níž je spojena rezignace na cíle, jejichž dosažení opanuje další možnosti bytí a jejichž držení je relativní a vzhledem k lidské smrtelnosti prozatímní.

### **2.1.1 TRUDNOMYSLNOST**

Francesco Petrarca věnoval ve svém dialogu zvláštní pozornost tomu stavu svého ducha, kdy soustavně pocíval určitou nespokojenost, pro kterou použil termínu „*accidia*“, neboli trudnomyslnost.<sup>70</sup> Reflektuje ji jako nežádoucí, neboť manipuluje s jeho osobností, aniž by měl možnost se jí vymanit. Důvodem Petrarcovy podmíněné pasivity je „*neblahá rozkoš*“, kterou zakouší v rámci své melancholie.<sup>71</sup> Postižení analyzovanou zádumčivostí lze považovat za projev nesmiřitelnosti Petrarcovy duše, ale také za rys určité kompatibility s afektivní stránkou lidskosti. Podobný závěr předkládají i další badatelé, např. E. Garin, který interpretoval Petrarcovo pojetí trudnomyslnosti jako „*únavu*“ a „*vědomí slabosti*“, jakož i „*touhu po věčnosti*“ a „*lásku*“.<sup>72</sup> P. O. Kristeller upozornil na odlišnost Petrarcovy melancholie od středověké, neboť již nebyla rysem „*lenosti*“, ale byla spojena s „*polehčujícími okolnostmi*“.<sup>73</sup> Namísto jednoznačného odsouzení reflektuje Petrarca svou melancholii jako zdroj slasti.

Petrarca v *Secretu* rozlišuje dvě fundamentální příčiny trudnomyslnosti, a to lásku a slávu. Lidská bytost si jejich působení na svou podstatu neuvědomuje, nebo nepřipouští, protože v ní vyvolávají libost. Postava Augustina upozorňuje na klamnost obou sklonů. Latentně v člověku rozvíjejí a udržují jeho zoufalství, čímž mu zamezují poznat skutečnost. Představují „*okovy*“, které pro svůj popsaný charakter inhibují dosažení svobody daného jedince.<sup>74</sup> Vůle je opanována touhou a náklonností k pomíjivým jevům pozemského života. Člověk

---

<sup>70</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 163.

<sup>71</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 165.

<sup>72</sup> GARIN, E. *History of Italian Philosophy*, s. 150.

<sup>73</sup> KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*, s. 27.

<sup>74</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 195.

dospívá k stagnaci, či dokonce k bytostnému úpadku. Smysl existence musí podle Augustina směřovat k přípravě na vyhlídku božího omilostnění, na posmrtnou blaženost. Náklonností a respektem jsou lidé povinováni bohu, neboť jsou mu zavázáni za své stvoření a nadání. Petrarca na základě své zbožnosti reflektuje lásku jako svou „záhubu“, protože ji věnoval „jedinému stvoření“.<sup>75</sup> Terapie je v případě trudnomyslnosti způsobené láskou realizována postupně s ohledem na duševní stav dané osoby. Unáhlený požadavek na její vykořenění by vzbudil pouze odpor.

Touha po věhlasu získaném významným uměleckým počinem nebo prospěšným jednáním s celospolečenským dopadem je interpretována jako „prázdna nesmrtelnost“.<sup>76</sup> Petrarca prostřednictvím Augustina zpochybňuje úsilí, které do své tvorby vkládá. Uznává, že slávu nelze zajistit, může v ní doufat. Zájem lidu je podmíněn jeho momentálním smyslovým rozpoložením. Mezi proslulostí a lhostejností je úzká hranice. Přesto Petrarca oponuje představě, že by se měl své aktivity vzdát. Jeho vůle je pužena k neustávající literární práci, neboť do ní vkládá v určitém smyslu sebe samého. Psaní jej také kultivuje, protože „cvičí svého ducha“.<sup>77</sup> Dosáhne-li slávy, uspokojí svou přirozenost. Svou posedlost obhajuje tím, že jeho bytí i pozemská sláva jsou stejného druhu, tj. „smrtné“.<sup>78</sup> Úspěšnost výše navržené alternativy, která koreluje s křesťanskou zbožností, je relativní. Ačkoliv by v zájmu lidí měla být spása a absence strasti, v konečném důsledku záleží na jejich rozhodnutí, co upřednostní. Francesco Petrarca se přiklonil k naději na „odklad“.<sup>79</sup> O posmrtné blaho navzdory své víře usilovat nebude v průběhu své omezené existence. Konání předjímací věčnosti považoval za ireverzibilní, proto „dokonalý řád“ shledával v postupu od „věcí pomíjivých“ k „věcem věčným“.<sup>80</sup> Petrarca ale také uznává, že primární je odpovědnost k sobě samému. V uskutečňování svých

---

<sup>75</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 213.

<sup>76</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 265.

<sup>77</sup> ZAK, G. *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, s. 112.

<sup>78</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 275.

<sup>79</sup> Tamtéž.

<sup>80</sup> PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*, s. 279.

záměrů musí člověk stále reflektovat svou smrtelnost, příčinu svého stvoření a důvod útrap, jakož i rozumně a umírněně jednat. J. Hankins rovněž zdůrazňuje na Petrarcově koncepci „*ctnostný*“ a „*opatrný*“ návod k pozemskému životu.<sup>81</sup>

### **3. ERASMUS ROTTERDAMSKÝ**

Desiderius Erasmus Rotterdamský, vlastním jménem Gerrit Gerritszoon, žil pravděpodobně v letech 1469 až 1536. Narodil se jako nemanželský potomek Rogera Gerarda, který později vstoupil do kněžského stavu. Erasmus se vzdělával nejprve v klášteře augustiniánského řádu, pak studoval na pařížské Sorbonně. Po dosažení doktorátu z teologie se věnoval výuce latinského jazyka a písemné tvorbě. Místa svého pobytu často měnil, což souviselo mimo jiné s jeho názory na náboženskou krizi, které budou přiblíženy posléze, a také s aktuální podporou prokazovanou duchovními představiteli a vládci. Erasmus působil např. na dvoře římského císaře Karla V., který svolal roku 1521 říšský sněm do Wormsu. Jedním ze závěrů tohoto sněmu bylo vydání ediktu, který vyhlášoval nad protestantským teologem Martinem Lutherem a jeho přívrženci klatbu.<sup>82</sup> Samotný Erasmus Rotterdamský byl podněcován k vystoupení proti Lutherovi. V otázce reformace křesťanského náboženství byl zastáncem určitých změn, zdůrazňoval ovšem toleranci a umírněnost. Tento postoj byl důvodem pro opuštění Basileje, kde dlouhodobě pobýval, když zde byla nastolena roku 1529 protestantská převaha.<sup>83</sup>

Společenský přínos Erasma Rotterdamského spočíval v jeho bohaté intelektuální tvorbě. Vedle učebních textů a traktátů byl autorem řady dialogů, nebo komentářů k dílům antických myslitelů. Erasmus také vydal řecký text Nového zákona spolu s překladem do latiny a doplňujícími poznámkami.<sup>84</sup> Své názory na dobovou společnost a náboženské poměry zachytil ve své rozsáhlé

---

<sup>81</sup> HANKINS, J. Humanism, scholasticism and Renaissance philosophy. In *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, s. 43-44.

<sup>82</sup> HROCH, M. *Encyklopedie dějin novověku 1492-1815*, s. 379.

<sup>83</sup> Viz *The Renaissance: an Encyclopedia for Students*. Vol. 1, s. 82.

<sup>84</sup> SANETRŇÍK, D. Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem. In *O svobodné vůli*, s. 18.

korrespondenci, jakož i v polemice *De libero arbitrio* z roku 1524, v českém znění *O svobodné vůli*, kterou reagoval na učení Martina Luthera<sup>85</sup>, nebo v knize *Stulticiae laus*, tj. v *Chvále bláznivosti*. Chvála bláznivosti byla poprvé vydána roku 1512 v Paříži. Českého překladu se téhož roku ujal Řehoř Hrubý z Jelení. Do Erasmovy rodné holandštiny byla tato publikace přeložena až v 2. polovině 16. století, čemuž předcházely revize a doplňování původního textu. Kvůli svému obsahu byla Chvála bláznivosti spolu s některými dalšími Erasmovými tituly přidána na seznam zapovězených knih, na tzv. *Index librorum prohibitorum*.<sup>86</sup>

### **3.1 ERASMOVA REFLEXE RENESANČNÍHO ČLOVĚKA**

Jako humanistický učenec a teolog se Erasmus Rotterdamský opíral o svou osobitou morální filosofii. Úvahy týkající se lidské povahy představovaly důležitý prvek jeho intelektuální koncepce. Formu projevoval se dobového člověka vnímal Erasmus jako problematickou, respektive pochyboval nad způsoby jeho jednání a zastávanými hodnotami. Byl obzvláště odpůrcem lidské zkaženosti a nadměrné požívačnosti. Pochyboval o „zvrácené chytrosti“<sup>87</sup>, kterou reprezentují jedinci vědomě izolovaní od většinové společnosti, protože ji kritizují, a to způsobem na jeho vkus příliš otevřeným a nezúčastněným. Negativně posuzoval také formu obhajoby církevní svrchovanosti v teologických disputacích.<sup>88</sup> Podle Erasma využívají spekulací, místo věrohodných důkazů. V souvislosti s naznačeným Erasmovým skepticismem se nabízí k důkladnějšímu probádání hypotéza, zda Rotterdamský reflektoval lidskou bytost jako charakterově nicotnou a bědnou.

#### **3.1.1 BLÁZNIVOST A JEJÍ RELACE K LIDSKOSTI**

Erasmus s jistou nadsázkou tvrdil, že dění ve světě se odvíjí od rozmarů „Bláznivosti“<sup>89</sup>. Bohyně Bláznivost je symbolickým ztělesněním absurdity

---

<sup>85</sup> SANETRŇÍK, D. Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem. In *O svobodné vůli*, s. 56.

<sup>86</sup> HEJNIC, J. Doslov. In *Chvála bláznivosti; List Martinu Dorpiovi*. 1986, s. 129.

<sup>87</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 68.

<sup>88</sup> POPKIN, R. H. *History of Scepticism: From Savanarola to Bayle*, s. 7.

<sup>89</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 17.

a potěšení v jejich rozličných formách. Charakter této abstrakce umocňuje Erasmus místem jejího zrodu, což jsou blíže nedefinované „*ostrovky blažených*“.<sup>90</sup> Bláznivost se uplatňuje v povrchních zábavách, jakož i v lidských vztazích, správních institucích nebo náboženství. Pozitivní aspekt Bláznivosti je možné najít v její potenci oprostít člověka od strastí života. Svým působením také zabraňuje účinnosti licoměrnosti, neboť „*opice zůstane opicí*“<sup>91</sup>. Erasmus byl očividně přesvědčený o tom, že povahové rysy, zejména vady, se nepochybně projeví. Proklamací svého přínosu má Erasmova Bláznivost záměrně vyvolávat dojem „*příjemného opojení*“.<sup>92</sup> Do kontrastu se zjevnou pošetilostí je stavěno filosofování a do značné míry i vědecké bádání. Člověka tyto intelektuální formy z pohledu Bláznivosti spíše poškozují, uvrhují jej v úzkost a zoufalství, neboť se nespokojují s prostotou, ale snaží se poznat podstatu látek a dosud nepostihnutečných fenoménů. Filozofové i vědci vykazují určitou posedlost svými tématy, čímž si je také podmaňuje určitá pošetilost, ale „*zapomínají*“<sup>93</sup> na svou lidskost. Navíc mohou odhalit příliš mnoho z „*komedie života*“<sup>94</sup>.

Lidská existence jako určitý klam pak odhaluje latentní podobu Bláznivosti, a to útočnou a kritickou, jejímž prostřednictvím promlouvá samotný autor. Rotterdamský ovšem zdůrazňoval v *Chvále bláznivosti*, a poté i v *Listu Martinu Dorpiovi*, že předmětem jeho námitek není jmenovitý jedinec a že vlastním záměrem rozhodně není potupa.<sup>95</sup> Erasmus tímto dílem naznačil eventualitu k zaměření života. Bláznivost pak „*drží klíč*“ k žádoucímu způsobu existence v duchu Erasmovy filosofie.<sup>96</sup> Rotterdamský s odkazem na bláhovost nejprve přehodnocuje jednotlivé složky společnosti a jejich internalizovanou formu lidskosti. Vedle již analyzovaného postoje k filosofům a vědcům se Erasmus zvláště vymezil vůči nositelům moci, vládcům, aristokracii a členům církve. Mezi

---

<sup>90</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 26.

<sup>91</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 45.

<sup>92</sup> REBHORN, W. A. The Metamorphoses of Moria: Structure and Meaning in The Praise of Folly. In *PMLA*. Vol. 89, No. 3, 1974, s. 465.

<sup>93</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 84.

<sup>94</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 69.

<sup>95</sup> Viz ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti; Listu Martinu Dorpiovi*. 1986, 149 s.

<sup>96</sup> BARTHOLIN, E. – CHRISTIAN GREGORIAN, L. The Figure of Socrates in Erasmus' Works. In *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 3, no. 2, 1972, s. 4.

ostatními vynikají, protože šíře jejich působení je značná, proto jsou ovšem i nebezpečnější. Svými nedostatky a egoismem ovlivňují celou společnost. Jsou „*otroky vášní*“.<sup>97</sup> Kumulace bláznivostí vyúsťuje ve vzájemné nepochopení, které postupně vede k degradaci lidstva.

Dostát lidskosti ve smyslu vlastního přirozeného založení znamená podle Rotterdamského „*mýlit se*“ a „*žít v nevědomosti*“.<sup>98</sup> Erasmus připouští, že nedostatky a selhání jsou člověku vlastní, tuto skutečnost je třeba akceptovat. Potvrzuje to teze, že „*nejlepší*“ je ten jedinec, který vykazuje „*poměrně nejmíň chyb*“.<sup>99</sup> Variace forem pošetilostí, omylnost a omezenost znemožňují jednoznačné a spolehlivé vědění. Ve skutečnosti „*se neví nic*“, proto je naivní spoléhat na rozum.<sup>100</sup> Erasmus navíc zdůraznil náchylnost lidského intelektu vůči působení vášní, zejména „*hněvu*“ a „*žádostivosti*“.<sup>101</sup> Vliv emocionálních prožitků a instinktů může dosáhnout krajnosti a stát se zhoubným, ovšem absolutně zamezit jim nelze. Náleží k lidskému charakteru. Podle Erasma by bytost zbavená vášní pozbyla své lidskosti, aspirovala by snad na „*nového boha*“, ale takový „*nikdy existovat nebude*“.<sup>102</sup> Afekty mohou mít i určitý pozitivní aspekt, neboť mohou člověka pohánět k aktivnímu jednání. V *Chvále bláznivosti* je obsažena teze, že vášně v sobě také vážou potenci podnítit jedince k mravnímu životu, protože slouží jako „*ostruhy*“ a „*bodce*“<sup>103</sup>, tj. jako určití ukazatelé přiměřenosti. Erasmus neztrácel lidskou bytost obecně, dospěl dokonce k určité naději na její napravení.

Předchozí výklad odůvodňuje Rotterdamského skepticismus v oblasti poznávání, jakož i morální shovívavost, pokud požitky a způsob jejich uspokojování udrží lidská bytost v mezích. Aspekt umírněnosti reflektují i další badatelé zabývající se Erasmovou filosofií, kterou on sám označil jako

---

<sup>97</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 159.

<sup>98</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 76-77.

<sup>99</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 49.

<sup>100</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 131.

<sup>101</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 43.

<sup>102</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 70.

<sup>103</sup> Tamtéž.

„*Philosophia Christi*“.<sup>104</sup> Souvislost mezi „*spásou*“ a „*připuštěním pošetilosti*“ popisuje M. Hoffman.<sup>105</sup> Erasmovu toleranci vůči „*neřestem*“ zdůraznil také I. Bejczy, který se mimo jiné zabýval jeho reformním programem křesťanského náboženství a života.<sup>106</sup> Vedle toho R. Popkin interpretuje Erasmův skepticismus především jako východisko z gnoseologické krize a současně jako ospravedlnění „*prosté, neteologické zbožnosti*“.<sup>107</sup>

Rotterdamského vize, která předjímalá vyjmutí člověka z jeho dosavadního bytostného úpadku, byla těsně spjata s náboženstvím, respektive s jeho ideálním obrazem, v jehož uskutečnění Erasmus doufal. Rotterdamský interpretoval víru jako druh bláznivosti, která alespoň v období tzv. „*zlatého věku*“, což zřejmě bylo období konstituování křesťanství, neměla rysy škodlivosti a šílenství, které nacházel ve své době.<sup>108</sup> Podle Erasma tehdy lidé žili nekomplikovaně a přirozeně, nenásilně se nechali podmaňovat zbožností a náklonností ke Kristovu učení. Náboženské předsvědčení posiluje duševní složky lidskosti, zatímco tělesné jsou eliminovány.<sup>109</sup> Tento druh pomatení je v duchu koncepce Rotterdamského spíše optimální. Proto tedy doporučuje se navrátit k takovému stavu náboženství a společnosti. Pokud je náboženství v zásadě bláznovstvím, je pravděpodobně i absurdní se svými touhami po nesmrtelnosti a spáse, i když Rotterdamský tak daleko jako renesanční teolog a autentický věřící nemohl zajít. Lze usoudit, že víra je produktem člověka, kterému je pošetilost vlastní a který potřebuje potěšení. Postava Krista, jehož kázání zasvětil Rotterdamský svou filosofií, to dokládá, neboť i on sám „*projevoval lidské slabosti*“.<sup>110</sup> Takto se účelně přiblížilo náboženské vyznání populaci, neboť v něm může nalézt odraz sebe sama. Lidská bytost by měla podle Erasma usilovat o mravní zdokonalení

---

<sup>104</sup> Viz SANETRNÍK, D. Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem. In *O svobodné vůli*, s. 20.

<sup>105</sup> HOFFMANN, M. Faith and Piety in Erasmus's Thought. In *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 20, no. 2, 1989, s. 251.

<sup>106</sup> BEJCZY, I. *Erasmus and the Middle Ages : the historical consciousness of a Christian humanist*, s. 159.

<sup>107</sup> POPKIN, R. H. *History of Scepticism: From Savanarola to Bayle*, s. 8.

<sup>108</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 78.

<sup>109</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 200.

<sup>110</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2008, s. 192.

díky iracionální víře, přičemž by měla zohledňovat svou přirozenost a proklamovanou umírněnost prvotního křesťanství. Analyzovaná alternativa Erasma Rotterdamského, která je založená na komplementaritě etické a náboženské stránky, nese rysy určitého epikurejského přístupu. Odpovídá na člověku inherentní touhy po libosti a uspokojení, jak bylo výše popsáno.

### **3.1.2 ASPEKT SVOBODNÉ VŮLE**

V rámci reflexe Rotterdamského filosofické koncepce je žádoucí zmínit úlohu svobodné vůle. Důvodem je schopnost této dispozice formovat lidské konání. Erasmus tuto skutečnost připouštěl, čímž oponoval Lutherovi.<sup>111</sup> Obecně ji definoval jako „*sílu*“, která člověka přivádí, nebo odvrací od „*věčné spásy*“.<sup>112</sup> K detailnímu charakteru svobodné vůle se ovšem vyjadřoval obezřetně. Jedním z důvodů byla podle něj omezenost poznávacích schopností člověka. Intelekt zkaženým jednáním „*potemněl*“.<sup>113</sup> Z této příčiny nelze jeho závěry spojit s absolutní jistotou. Volní projevy přesto připustil, neboť se obával následků jejich popření. Jeho postoj byl pragmatismem. Akceptace vlivu ryzí nutnosti na lidské jednání, tj. božího působení, by dle Erasma pravděpodobně zapříčinila „*otevření brány bezbožnosti*“.<sup>114</sup> Člověk by poté rezignoval na umírněnost, na snahu o vlastní pozvednutí, kterou proklamoval Erasmus i samotné křesťanské náboženství. Bylo by to marné a navíc bezúčelné.

Důvody, o které opíral své přesvědčení o působení lidské vůle, nacházel v Bibli, např. v otázce viny, jež by bez potence vůle byla popřena.<sup>115</sup> Bez volních účinků by podle Erasma nebylo možné interpretovat „*Boží spravedlnost*“, a také „*milosrdenství*“.<sup>116</sup> Pro Rotterdamského by tím byly popřeny mnohé morální principy křesťanství, které operují s pokorou a odpovědností člověka za jeho

---

<sup>111</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *O svobodné vůli*, s. 111.

<sup>112</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *O svobodné vůli*, s. 135.

<sup>113</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *O svobodné vůli*, s. 137.

<sup>114</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *O svobodné vůli*, s. 120-121.

<sup>115</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *O svobodné vůli*, s. 143.

<sup>116</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *O svobodné vůli*, s. 239.



skutky. Gorfunkel píše také o souvztažnosti mezi „morální odpovědností“ a „svobodnou volbou“ v kontextu Erasmovy filosofie.<sup>117</sup> O dosažení „spásy“ prostřednictvím součinnosti „božské práce“ a „lidského úsilí“, neboli svobodné vůle, se zmiňuje M. Hoffmann ve svém článku o myšlení Erasma Rotterdamského.<sup>118</sup> Volní působení se projevuje jako žádoucí pro Erasmův zamýšlený program revitalizace dobové společnosti a náboženského života, přičemž je v této koncepci zohledněna a připuštěna lidská přirozenost se svými nedostatky, které její vlivnost mají dokonce posílit. Puzení vůle k naplňování ctnostného života a koncentrování na vizi posmrtné blaženosti poskytuje lidské bytosti i jedno významné pozitivum, a to „slast“.<sup>119</sup> V konečném důsledku záleží na volbě daného jedince, co bude preferovat. Zda pošetilost, která sebou nese rezignaci na původní přirozenost, nebo sebeovládání a mravnost s určitou mírou libosti. Závěr, k němuž se Erasmus Rotterdamský přiklání, je, že hypoteticky „všechny lidské skutky mohou být dobré“.<sup>120</sup>

#### **4. NICCOLÓ MACHIAVELLI**

Niccoló Machiavelli žil v letech 1469 až 1527. Narodil se ve Florencii do rodiny, která pěstovala styky s humanisticky orientovanými spolky, což se později signifikantně odrazilo v jeho filosofické koncepci. Machiavelli byl pravděpodobně studentem humanisty Marcella Adrianiho, který působil na univerzitě ve Florencii a v kancléřství.<sup>121</sup> Roku 1498 nastoupil na uvolněnou pozici kancléře, což souviselo s procesem Girolama Savonaroly. Savonarola byl členem dominikánského řádu, kvůli svým zásahům do politických záležitostí Florencie, jakož i kritizování církve, byl exkomunikován a upálen za kacířství.<sup>122</sup> Machiavelli se ve své funkci zabýval korespondenčním stykem, vedle toho se

---

<sup>117</sup> GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*, s. 139.

<sup>118</sup> Viz HOFFMANN, M. Faith and Piety in Erasmus' Thought. In *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 20, no. 2, s. 251.

<sup>119</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *O svobodné vůli*, s. 141.

<sup>120</sup> ROTTERDAMSKÝ, E. *O svobodné vůli*, s. 229.

<sup>121</sup> BROWN, A. Reinterpreting Renaissance Humanism: Marcello Adriani and the Recovery of Lucretius. In *Interpretations of Renaissance Humanism*, s. 289.

<sup>122</sup> *The Renaissance: an Encyclopedia for students*. Vol. 4, s. 58-59.

účastnil diplomatických výprav, na které byl vyslán tzv. *Válečnou desítkou*.<sup>123</sup> Zkušenosti z expedic, z jednání mocensky vlivných činitelů, rovněž reflektoval ve svém díle. Jeho působení v úřadu bylo ukončeno politickým vzestupem rodu Medicejských. Machiavelli byl obviněn ze spiknutí, mučen a vězněn. Po svém propuštění se vzdálil do ústraní a věnoval se písemné tvorbě. Dílo *Vladař*, které je badateli považováno za vrchol Machiavelliho tvorby, napsal v roce 1513 s úmyslem zaujmout držitele moci ve Florencii, tj. Lorenza Medicejského. Vkládal do něj naději na stabilizaci italského území. V roce 1518 byla publikována jeho hra *Mandragora*. Následovala díla *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie* z roku 1517, *O umění válečném*, která vyšla přibližně v roce 1520, nebo *Florentské letopisy* sepsané v průběhu 20. let.<sup>124</sup> Do marginální pozice se Machiavelli opět dostal v důsledku politického sesazení Medicejských v roce 1527, kdy byla opětovně nastolena republika ve Florencii.<sup>125</sup>

#### **4.1 MACHIAVELLIHO REFLEXE RENESANČNÍHO ČLOVĚKA**

Machiavelliho úvahy o charakteru dobové společnosti vycházely ze zkušeností nabytých jeho povoláním. Koncentroval se primárně na mocenskou elitu, složku prostého lidu ovšem nepomíjel, neboť ji považoval za determinantu prosperity určitého státního zřízení. Jedinci disponující suverenitou k rozhodování a realizaci záměrů jsou latentně podmaněni vůlí obyvatelstva. Mocenská svrchovanost má podle Machiavelliho relativní platnost. Společenská přízeň je nestálá, což souvisí se slabostí jedinců. Člověk ze své přirozenosti osciluje na pomezí „zvířeckosti“ a „lidskosti“.<sup>126</sup> Jednání primárně orientuje dle puzení svých osobních potřeb. Egoismus Machiavelli považoval za inherentní rys lidské povahy. Jeho důsledky mohou být přínosné, jakož i negativní. Příležitost k ukojení blaženosti umožňuje manipulovatelnost, omezení tužeb podněcuje k rebelii a nesnášenlivosti. Machiavelli byl přesvědčený o nutnosti působení zla

---

<sup>123</sup> *Encyclopedia of the Renaissance and the Reformation*. Revised Edition, s. 293.

<sup>124</sup> *Encyclopedia of the Renaissance and the Reformation*. Revised Edition, s. 293.

<sup>125</sup> SKINNER, Q. *Machiavelli*, s. 100.

<sup>126</sup> GARIN, E. *History of Italian Philosophy*, s. 497.

ve světě. Snahy o vymýcení určité jeho formy jsou marností, neboť pouze „zplodí jiné zlo“.<sup>127</sup> Požadavek na absolutní působnost etických ctností, např. velkomyslnosti a shovívavosti, proto Machiavelli reflektoval jako iluzorní. „Nejkrásnější“ vlohy neodpovídají „přirozenosti“.<sup>128</sup> Machiavelliho koncepci však nelze považovat za nihilistickou. Určitou míru ctnosti připustil, pokud bude využita optimálně, tj. s ohledem na záměr. V oblasti politické považoval za fundamentální blaho a stabilitu státu. Machiavelli byl během svého života svědkem několika převratů, jejichž důsledkem byla nejistota a napětí ve společnosti, což zapříčinilo vnitřní narušení státní svébytnosti. Pozice státu, tj. Florencie, na mezinárodním politickém poli byla rovněž zpochybněna. Machiavelli předložil návod, jak eliminovat nežádoucí povahové dispozice s ohledem na úspěšné vládnutí.

Mocenským představitelům doporučil osvojit si a aplikovat „zákony lidské“ i „přírodní“, přičemž z animální oblasti preferoval imitaci způsobů „lišky“ a „lva“.<sup>129</sup> Lev pro Machiavelliho symbolizoval energii a vůli, liška intelekt a důvtip. Charaktery si na jedné straně oponují, avšak Machiavelli je považoval za komplementární, má-li být vláda prosperující. Vlastní touhy musí být potlačeny do té míry, do jaké by ohrozily státní zájem. Vládcí by podle Machiavelliho měli postupovat prozíravě, ale neměli by s volbou jednání příliš váhat. Měli by se také naučit rozpoznat silné i slabé stránky lidské povahy a využít je v patřičné situaci. Oddanost státu interpretoval Machiavelli jako „přirozenou“ součást charakteru jedince, v kontextu jeho myšlení měla důležitou pozici.<sup>130</sup> Proklamoval podporu této dispozice, avšak neuvážené prokazování dobrodiní shledával škodlivým vzhledem k státní integritě. Machiavelli nebyl příznivcem krajních forem jednání v kladném i v záporném smyslu. Násilné

---

<sup>127</sup> MACHIAVELLI, N. Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, s. 185.

<sup>128</sup> MACHIAVELLI, N. *Vladař*, s. 72.

<sup>129</sup> MACHIAVELLI, N. *Vladař*, s. 79.

<sup>130</sup> MACHIAVELLI, N. Úvahy o umění válečném. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, s. 147.

donucovací prostředky lze aplikovat pouze kvůli blahu země a v optimálním případě „*naráz*“ a po vymezené období.<sup>131</sup>

Na základě studia dějin starověkého Říma dospěl Machiavelli k závěru, že „*každá doba je jiná*“, což vyžaduje přizpůsobení aktuálnímu kontextu a transformování statické přirozenosti.<sup>132</sup> Rigidnost uvažování a jednání reflektoval Machiavelli jako významný nedostatek charakteru lidského jedince, neboť limituje efektivnost jakéhokoliv záměru. Za alternativu Machiavelli pokládal překonání omezenosti bytostného založení a inovativnost. Připustil náročnost realizace navrhnutého řešení, neboť lidé jsou ke změnám skeptičtí, obávají se ohrožení svých tužeb a statků. V zájmu státníků by mělo být podle Machiavelliho zachování určitého „*zdání neměnnosti*“, využití slabosti a manipulovatelnosti lidu.<sup>133</sup> Jeho filosofii lze hodnotit jako pragmatickou, ale ne cynickou. Z badatelů se např. E. Garin zabýval praktickou stránkou Machiavelliho myšlení. Charakterizoval ji pojmem „*verità effettuale*“ neboli „*efektivní pravdivost*“, protože odkazuje na lidskou existenci s jejími skutečnými problémy.<sup>134</sup> Podle P. Grendlera založil Machiavelli svou metodologii na „*implementaci humanistického studia*“ a zúčastněného pozorování politických událostí.<sup>135</sup>

#### **4.1.1 ČLOVĚK A OSUD**

Niccoló Machiavelli se v rámci svého filosofického myšlení koncentroval také na téma osudu. Přirovnával jej k „*rozvodněné řece*“.<sup>136</sup> Lidé opožděně reagují na životní výzvy a bez výrazného odporu se nechají podmanit silnějším protivníkem. Machiavelli za příčinu triumfu osudovosti považoval

---

<sup>131</sup> MACHIAVELLI, N. *Vladař*, s. 48.

<sup>132</sup> MACHIAVELLI, N. Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, s. 320.

<sup>133</sup> MACHIAVELLI, N. Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, s. 213.

<sup>134</sup> GARIN, E. *History of Italian Philosophy*, s. 490.

<sup>135</sup> GRENDLER, P. F. Ancient Learning, Criticism, Schools and Universities. In *Interpretations of Renaissance Humanism*, s. 88.

<sup>136</sup> MACHIAVELLI, N. *Vladař*, s. 105.

generalizované návyky a určitou pasivitu, která je důsledkem neměnné lidské povahy. Lidská bytost je obdařena mnoha schopnostmi, jež primárně koncentruje na uspokojení svých tužeb. Na základě Machiavelliho bádání postrádá člověk vůli k překonání omezení, čímž nedospěje k završení svých záměrů. Kvůli nevypočitatelnosti Štěstěny neboli osudu nelze s jistotou předvídat následující dění. Lidé se proto podle Machiavelliho spíše uchylují k poddajnosti s vizí o blíže nedefinovatelné přízni. Vlastní intenzivní úsilí považují za absurdní vzhledem k domnělé fatalitě bytí. Machiavelli odmítal stanovisko, že „*vše je marností*“ a že by se měl „*podřídít svému losu*“.<sup>137</sup> Připustil, že není v lidských schopnostech ovlivnit všechny faktory, které se promítají v určitém jednání. Některé okolnosti lze využít ve prospěch jedince, pokud prokáže flexibilitu a nechá se poučit zkušenostmi, resp. dosavadními omyly a nedostatky povahy. Machiavelli konstatoval, že osud je determinujícím činitelem „*poloviny světového dění*“, zbytek pozůstává v kompetenci lidské bytosti.<sup>138</sup> Vliv na Štěstěnu je třeba soustavně udržovat a rozvíjet, avšak nikoliv v neprospěch státu a společnosti. Relací mezi osudem a člověkem, zejména pomocí uměrného odloučení se od fatality, se zabývá A. Brownová.<sup>139</sup> V ideálním případě Machiavelli navrhol podmanit si osud „*pevnou rukou*“.<sup>140</sup> Tvrdost a energičnost mají svá rizika a omezení. Jejich neúměrné využívání vede k zhoubným následkům, čehož si Machiavelli byl ve své filosofické koncepci vědom. Garin upozorňuje na transformaci Štěstěny v „*zhoubnou sílu*“, pokud bude člověk usilovat o její naprosté „*uchvácení*“.<sup>141</sup>

Vedle Štěstěny participuje na lidské existenci specifická schopnost, tzv. *virtú*.<sup>142</sup> Niccoló Machiavelli ji považoval za motivující faktor k úspěšnému jednání. Ve *virtú* je založena vůle jedince, jež mu umožňuje vzepřít se objektivním okolnostem. Štěstěnu lze považovat za „*překážku*“ i za „*příležitost*“

---

<sup>137</sup> MACHIAVELLI, N. *Vladař*, s. 105.

<sup>138</sup> Tamtéž.

<sup>139</sup> BROWN, A. Reinterpreting Renaissance Humanism: Marcello Adriani and the Recovery of Lucretius. In *Interpretations of Renaissance Humanism*, s. 289.

<sup>140</sup> MACHIAVELLI, N. *Vladař*, s. 107.

<sup>141</sup> GARIN, E. *History of Italian Philosophy*, s. 497.

<sup>142</sup> HAJNÝ, J. Poznámky. In *Vladař*. Praha, 1997, s. 93.

pro virtú.<sup>143</sup> Odhalí ji v sobě a rozvine pouze několik vyvolených osob, které jsou hypoteticky předurčeny k významným projektům, tj. podle Machiavelliho myšlení zejména pozdvižení úlohy státu v politickém kontextu. Virtú je výjimečností.<sup>144</sup> Pouze člověk schopný pružného uvažování a realizace záměrů, které nemusí kolidovat s obecně uznávanými etickými kategoriemi, je nositelem analyzované vlny. Virtú koreluje s hodnotou úmyslu. E. Nelson Machiavelliho virtú interpretuje jako „*vůli*“ potřebnou k zajištění „*obecného prospěchu*“ a „*slávy státu*“.<sup>145</sup> Aktivita podmíněná virtú lidskou bytostí relativně osvobozuje ze závislosti na osudu. Machiavelli obě síly považoval za komplementární a neodlučitelné. Člověku doporučil „*věřit*“ a „*pracovat pro lepší příští*“, ale upozorňoval na nemožnost „*přestříhnout nitky osudu*“.<sup>146</sup> Zapříčinilo by to jeho existenciální úpadek.

#### **4.1.2 PROBLEMATIKA NÁBOŽENSKÉ VÍRY V MACHIAVELLIHO KONCEPCI**

Machiavelli kritizoval dobovou křesťanskou církev. Odklon této instituce od původních etických hodnot dával do souvislosti se „*slaboštvím*“ celé společnosti.<sup>147</sup> Člověk podle Machiavelliho selhává mimo jiné kvůli negativnímu obrazu mravnosti a zbožnosti, který vytváří církev. Lidské zákony, tj. křesťanské ctnosti, pozbyly své původní vážnosti. Známkou degradace je „*znevažování kultů*“.<sup>148</sup> Církevní hodnostáři usilují o naplnění vlastních mocenských ambicí, k revitalizaci náboženství zaujímají lhostejný, či dokonce negativní postoj, pokud by ohrozila jejich cíle. Úpadek státní suverenity Machiavelli rovněž připisoval církvi, protože se vměšuje do ryze profánních záležitostí. Vládnutí není v kompetenci této instituce. Jejím předmětem je posvátno, a také jí chybí virtú,

---

<sup>143</sup> GARIN, E. *History of Italian Philosophy*, s. 496.

<sup>144</sup> MACHIAVELLI, N. Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, s. 298.

<sup>145</sup> NELSON, E. The problem of the prince. In *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, s. 332.

<sup>146</sup> MACHIAVELLI, N. Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, s. 298.

<sup>147</sup> MACHIAVELLI, N. Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, s. 173.

<sup>148</sup> MACHIAVELLI, N. Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, s. 196.

neboli „*síla*“ a „*vážnost*“ potřebná k vedení země a korigování společnosti.<sup>149</sup> Samotnou náboženskou víru Machiavelli neodmítal, pokud nebude prostřednictvím stoupenců přesahovat svou působnost, která je omezena na posvátno.

Machiavelliho vlastní stanovisko k víře v božskou bytost lze považovat za nejednoznačné. Byl do určité míry skeptikem, na druhou stranu se příležitostně dovolává boží pomoci a přízně, pakliže má „*zazářit italský génius*“.<sup>150</sup> Z toho plyne závěr, že člověk, má-li uspět, musí být podle Machiavelliho obdařen nejen přízní Štěstěny a virtú, ale také laskavostí boha. Cary J. Nederman se domnívá, že v Machiavelliho filosofické tvorbě má podstatnou úlohu faktor „*boží milosti*“, díky níž se člověku dostává „*oprávnění k realizaci božího plánu*“.<sup>151</sup> V kontextu Machiavelliho myšlení tím autor pravděpodobně zamýšlel svrchovaný zájem a blaho státu. A. Brownová reflektuje formu uchopení aspektu boha a Štěstěny jako částečně přejatou. Machiavelliho byl podle ní ovlivněn M. Adrianim.<sup>152</sup> Lze namítnout, že Machiavelli se na vliv transcendentna odvolával v důsledku dobového kontextu, z obav před obviněním z hereze, jakož i z odmítnutí svého díla mocenskými představiteli Florencie.

## **5. MICHEL DE MONTAIGNE**

Michel de Montaigne žil v letech 1533 až 1592. Vyrůstal v zámožné obchodnické rodině. Již od raného dětství projevoval velký zájem o texty starověkých autorů. Na přání otce byl proto roku 1539 poslán do Collège de Guyenne, kde si rozšiřoval humanitní vědomosti. Když tuto vzdělávací instituci opustil, studoval na právnické fakultě. Po jejím absolvování odešel do Bordeaux. Působil zde v právnických a politických službách, resp. zastával pozici radního, později starosty Bordeaux. V tehdejší problematice náboženské

---

<sup>149</sup> MACHIAVELLI, N. Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, s. 198.

<sup>150</sup> MACHIAVELLI, N. *Vladař*, s. 108.

<sup>151</sup> NEDERMAN, C. J. Amazing Grace: Fortune, God and Free Will in Machiavelli's Thought. In *Journal of the History of Ideas*. Vol. 60, n. 4, 1999. s. 630.

<sup>152</sup> BROWN, A. Reinterpreting Renaissance Humanism: Marcello Adriani and the Recovery of Lucretius. In *Interpretations of Renaissance Humanism*, s. 289.

otázce, tj. sporu mezi katolictvím a protestantstvím, zastával nestrannost a toleranci.<sup>153</sup> Z toho důvodu podporoval mocenské ambice navarrské královské dynastie, konkrétně Jindřicha Navarrského. Jako francouzský král, Jindřich IV., vydal roku 1598 v Nantes edikt, který umožnil náboženskou a politickou svobodu *hugenotům*.<sup>154</sup>

Do Montaignovy literární tvorby patří překlad práce Raimunda ze Sabundy *Theologia naturalis* a *Eseje*, které začal sestavovat během 70. let. Poprvé byly publikovány roku 1580, v konečné rozšířené podobě vyšly v roce 1595.<sup>155</sup> V *Esejích* rozvinul Michel de Montaigne své názory na dobový náboženský, politický a kulturní kontext. Primárně lze charakter jeho díla interpretovat jako kritický a skeptický. Montaignovy úvahy jsou signifikantně podmíněny např. „*znovuobjevením antiky*“ spolu s „*objevem Nového světa*“.<sup>156</sup> Dále reagují na specifický druh vizí, které velebí lidskou bytost a které našly své ztvárnění ve filosofickém myšlení, jakož i v umění. Na tomto místě je žádoucí zdůraznit, že koncepce o lidské důstojnosti neopanovaly společenské vědomí, jak bylo již vyloženo v úvodní části práce. Nicméně v dějinách filosofie a kulturní historie mají nepochybně důležitou úlohu. Tématu vznešenosti člověka se věnoval např. M. Ficino či Pico della Mirandola.<sup>157</sup> Montaigne zpochybnil idealizování člověka a jeho schopností, jak bude doloženo v následujícím rozboru.

## **5.1 MONTAIGNOVA REFLEXE RENESANČNÍHO ČLOVĚKA**

Michel de Montaigne své úvahy v *Esejích* primárně koncentroval na lidskou bytost, resp. vycházel ze sebe samého. Je žádoucí zdůraznit, že nepomíjel ani ty své charakterové rysy, které by podle něj mohly ve veřejném mínění působit jako povahová nedostatečnost. Byly naopak oporou jeho záměru

---

<sup>153</sup> Viz POPKIN, R. H. *History of Scepticism: From Savanarola to Bayle*, s. 45-47.

<sup>154</sup> *Encyclopedia of the Renaissance and the Reformation*, s. 246.

<sup>155</sup> *Encyclopedia of the Renaissance and the Reformation*, s. 320-321.

<sup>156</sup> POPKIN, R. H. *History of Scepticism: From Savanarola to Bayle*, s. 55.

<sup>157</sup> Viz MIRANDOLA, P. della. *O důstojnosti člověka*. Praha, 2005; FICINO, M. *Teologia platonica*. Bologna, 1965.



interpretovat se „v podobě prosté a přirozené“ bez ohledu na potenciální přízeň čtenářů.<sup>158</sup> Poznání, k němuž na základě sebereflexe došel, odhalilo „domyšlivost“ mínění o „rovnosti“ mezi člověkem a bohem.<sup>159</sup> Podobné závěry postrádají věrohodné podložení, kterého člověk svými intelektuálními schopnostmi není schopen. Detaily Montaignova skepticismu jsou obsaženy v části *Esejí nazvané Apologie Raimunda ze Sabundy*.

### **5.1.1 APOLOGIE RAIMUNDA ZE SABUNDY**

Michel de Montaigne v úvodu deklaruje svou snahu o obhajobu tezí Raimunda ze Sabundy, které způsobem „lidským“ a „přirozeným“ měly doložit tvrzení křesťanství.<sup>160</sup> Montaigne reagoval na námitky o nezpůsobivosti intelektu poznat skutečnou povahu křesťanské zbožnosti. Připustil, že téma víry přesahuje „lidské chápání“ a že je nezbytná „boží milost“.<sup>161</sup> R. Popkin interpretuje Montaignovo stanovisko o subordinaci rozumu jako „novou formu fideismu“.<sup>162</sup> Na druhou stranu lidé jsou slabí a manipulovatelní, proto Montaigne zpochybňuje i proklamovaný vliv boží vůle na lidské konání. Činy by „zářily“, pokud by byly řízeny „paprskem božskosti“.<sup>163</sup> Montaigne hodnotil zbožnost své doby jako falešnou. Apologie Sabundy je převrácena a transformována v kritiku gnoseologickou, která zahrnuje oblast teologickou, jakož i praktickou pro běžnou lidskou existenci.

Analýzou člověka zbaveného boží přízně dokládá Michel de Montaigne jeho nedokonalost. Lidé jsou „nejbědnější“ a „nejkřehčí“ ve srovnání s ostatními božskými stvořeními, pohybují se v „bahně“ a „výkalech“ světa.<sup>164</sup> Svými vlohami se neodlišují od ostatních druhů a jsou stejnou měrou vystaveni mocnějšímu působení přírodních sil. Lidská existence je omezená zrozením

---

<sup>158</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 23.

<sup>159</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 159.

<sup>160</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 152.

<sup>161</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 153.

<sup>162</sup> POPKIN, R. H. *History of Scepticism: From Savanarola to Bayle*, s. 47.

<sup>163</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 154.

<sup>164</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 159.

a smrtí. Domněnky o výjimečnosti jsou absurdní. Všechny formy života jsou nadány takovými potencemi, aby své bytí zachovaly. Příroda se svým uspořádáním a zákony není „*nespravedlivou macechou*“.<sup>165</sup> Podle Montaigne si pouze člověk ustavičně stěžuje a jedná zoufale, neboť odmítá akceptovat své bytostné určení. Myšlení a svoboda vůle nezvýhodňují lidský druh. Montaigne nevyklučuje způsobilost zvířat k těmto vlohám. Lidé svého úsudku navíc zneužívají k vzájemnému poškození. Důsledkem jsou nejrůznější „*bědy*“.<sup>166</sup> Lidstvo je v kontrastu se zvířaty „*horší*“, protože je „*ješitné*“ a „*nemorální*“.<sup>167</sup> Bláznivost zapříčiněná pokrytectvím či zoufalstvím způsobuje „*ztrátu plné lidskosti*“.<sup>168</sup> Svůj existenční úděl si člověk musí znovu internalizovat, chce-li nalézt ctnost a poznat svou nevědomost.

Neznalost je člověku inherentní, což podle Montaigne dokazuje náboženská víra i učenost. Odůvodnit zaujetí bohem a jeho silou není možné lidskou omezeností. Proto je na místě pouze „*poslušnost*“ a „*věrnost*“.<sup>169</sup> Přínos vědy je relativní. Montaigne v ní nenachází nic stabilního. Rozmanitost a někdy i protichůdnost učených teorií stvrzuje nevědomost o reálném světě. Montaigne konstatuje, že „*vše*“ je lidskému duchu „*skryto*“.<sup>170</sup> Každý navíc hodnotí své okolí na základě srovnání se sebou. Je nemožné „*překročit*“ tuto relaci, neboť každému je „*nejdražší jeho vlastní bytí*“.<sup>171</sup> Úsudek a jednání je podmíněno momentálním tělesným a duševním stavem, které podléhají variabilním hnutím. Kvůli „*nestálosti*“ lidského myšlení, fatalitě člověka a proměnlivosti ostatních předmětů „*nelze*“ definovat „*nic bezpečně jistého*“.<sup>172</sup>

### **5.1.2 POZNÁVACÍ SCHOPNOSTI**

---

<sup>165</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 163.

<sup>166</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 164.

<sup>167</sup> POPKIN, R. H. *History of Scepticism: From Savanarola to Bayle*, s. 48.

<sup>168</sup> SCREECH, M. A. *Montaigne and Melancholy: The Wisdom of the Essays*, s. 38.

<sup>169</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 171.

<sup>170</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 177.

<sup>171</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 189.

<sup>172</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 204.

V této části bude detailněji analyzována Montaignova reflexe gnoseologických vloh člověka. Neznalost je vedle jiného spojena s pamětí. Montaigne tuto schopnost hodnotil jako nespolehlivou, protože neuchovává všechny přijaté informace. Během konfrontací je limitován užitečnými výmluvami, které by mu umožnily „*kličkování*“.<sup>173</sup> Dále s nedokonalostí paměti souvisí „*zmatená chápavost*“, co se týče např. správy majetku.<sup>174</sup> Domnívám se, že Montaigne spíše než svou paměť kritizoval malichernost lidských zájmů.

Primární význam má mezi poznávacími schopnostmi intelekt. Podle Montaigne rozum charakterizuje „*nedůslednost, nenasytnost a těžkavost*“.<sup>175</sup> Jsou to hybné faktory, které za určitých okolností mohou negativně působit na život. Lidské myšlení je náchylné k zaměnění dosavadního předmětu zájmu, aniž by byl v dostupných mezích poznán, jakož i k oscilaci v intenzitě hodnocení dané problematiky. Je to lidský omyl a pohodlnost „*postupovat od krajnosti ke krajnosti*“, jakož i soustavně se snažit směřovat „*vzhůru a vpřed*“.<sup>176</sup>

Meze úsudku se odvíjejí od determinujících vnějších a vnitřních jevů. Montaigne poukazuje na vnější působení přírodních a božských sil. Na rozdíl od člověka je božské jsoučno konstantní, proto je jako jediné znalé pravdy v její celosti. Člověk na pravdě pouze participuje prostřednictvím výjimečného udělení boží milosti.<sup>177</sup> Tělesné změny, ať už způsobené postupujícím věkem nebo chorobou, či smyslové údaje patří k vnitřním činitelům, které významně ovlivňují lidský intelekt. Vnímání „*šálí*“ rozumové uvažování.<sup>178</sup> Schopnost percepce je ovlivnitelná momentálním duševním stavem dané bytosti, je proto proměnlivá, pro Montaigne tím pozbývá věrohodnosti. Jakákoliv změna tělesného či emocionálního stavu má za následek, že v určité chvíli interpretujeme objekt zájmu jako pravdivý a v dalším okamžiku již jako

---

<sup>173</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 44.

<sup>174</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 47.

<sup>175</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 59.

<sup>176</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 223.

<sup>177</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 194.

<sup>178</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 199.

klamný.<sup>179</sup> Montaignovy úvahy v analyzované oblasti způsobů lidského poznávání lze označit jako formu gnoseologického relativismu.

Montaigne proto zpochybnil snahy člověka o poznání „*obecných pojmů*“ a „*universálních příčin*“.<sup>180</sup> V tomto kontextu Montaigne pravděpodobně naráží na dobové snahy po studování a stanovení přírodních zákonitostí, jakož i filosofické nebo teologické disputace představitelů reformačních snah a jejich oponentů z řad katolické církve, které řešily např. otázku nesmrtnosti. Takový druh poznání není v silách lidského intelektu, proto je to podle Montaigne zbytečné úsilí a mrhání možnosti optimálního využití lidské přirozenosti. Montaigne v popsané souvislosti vyzdvihuje polaritu mezi neúčelnými snahami učenců a obyčejnými lidmi, jakož i tzv. „*barbary*“.<sup>181</sup> Své myšlení a jednání nezatěžují nedosažitelnými nároky, jsou spokojeni se svým postavením. Nevykazují „*umělost*“, orientují své konání bezprostředně, a proto jsou více „*přirození*“.<sup>182</sup> Oproti tomu „*moudrost*“ učenců a mocných představuje „*past*“.<sup>183</sup> Nevědomost a jiné nedostatky vedou jedince nadaného umem manipulovat s jinými k většímu zoufalství a bédnosti. Přirozeně jsou spolu s ním strženi i jeho přívrženci a další ovládání.

### 5.1.3 ETICKÉ PROJEVY

Michel de Montaigne připustil, že dosavadní generalizovaný způsob nakládání s poznávacími kapacitami podnítil „*hřích*“.<sup>184</sup> Tomuto fenoménu je nutné porozumět v širším kontextu, než jak jej obvykle interpretuje náboženství. V souladu s Montaignem se hřích jako určité selhání negativně odráží především v přirozené podstatě lidské bytosti, konstituuje se u jednotlivého individua, aby se posléze obrátil proti specifické komunitě, a také společnosti jako celku. Nepochopení slabostí vlastní povahy se transformuje v autoritativně přijímaný

<sup>179</sup> POPKIN, R. H. *History of Scepticism: From Savanarola to Bayle*, s. 52.

<sup>180</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 81.

<sup>181</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 239.

<sup>182</sup> Tamtéž.

<sup>183</sup> POPKIN, R. H. *History of Scepticism: From Savanarola to Bayle*, s. 49.

<sup>184</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 164.

a vynutitelný požadavek, jímž jsou lidský život, společnost a její kulturní produkty poměřovány. Takto je formulována zvyklost, která opanuje generace. V rámci obyčeje je možný jakýkoliv druh jednání. Případná škodlivost je relativní v závislosti na příslušnosti k dané společnosti. Montaigne se domnívá, že zvyklosti je obtížné eliminovat, neboť jsou „*nasávány s mateřským mlékem*“.<sup>185</sup> Jedinec vychovaný v duchu běžných mravů nezná nic jiného. Není divu, že se i určitým způsobem brání přijmout odlišné způsoby chování a inovace. Podle Montaigne se revolta vůči změnám obzvláště negativně odráží v oblasti politické. Unáhlené reformy narušují integritu státu. Z toho důvodu Montaigne zpochybňoval i vize o „*dokonalé vládě*“.<sup>186</sup> Montaigne byl díky svému působení ve správním aparátu kompetentní k hodnocení důsledků tendencí, které sledovaly radikální transformaci ustáleného způsobu vládnutí.

Sebeklam plodí i zoufalé a extrémní činy, např. dobrovolné zřeknutí se života.<sup>187</sup> Montaigne sebevraždu hodnotí jako únik a slabost. Za hodnotné naopak považuje úsilí vytrvat, jakmile člověk akceptuje své bytostné založení a nedokonalost. Pohrdání životem je „*směšné*“.<sup>188</sup> Liská bytost nemá nic víc než svůj život a smrt je nevratná. V krajním případě je možné předčasně ukončit život, pokud jedinec zakouší „*nesnesitelnou bolest*“ nebo mu hrozí „*horší smrt*“, než jakou by si přivodil vlastním uvážením.<sup>189</sup> Kanibalismus interpretuje Montaigne jako další způsob krajnosti, jak naložit s lidským bytím. Diferencuje mezi kanibalismem barbarů a tzv. civilizované společnosti. Konstatuje, že je pokleslejší „*pozřít člověka zaživa*“.<sup>190</sup> Lidé trápí sami sebe nebo druhé, což odporuje božímu záměru. Montaigne v této souvislosti odkazuje na náboženský fanatismus a absenci tolerance, nebo na necitelnost občanských válek. U barbarů nachází Montaigne také již příznaky neřestí civilizované společnosti. Kvůli své nevědomosti a naivitě se nechali zkazit „*prostopášností*“, „*lakomstvím*“

---

<sup>185</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 309.

<sup>186</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 319.

<sup>187</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 148.

<sup>188</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 148.

<sup>189</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 150.

<sup>190</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 243.

a dalšími nedostatky.<sup>191</sup> Popsanými praktikami lidský druh znatelněji degraduje. Přitom původní způsoby barbarů měly podle Montaigne potenci působit jako „špatné svědomí“ civilizovaného světa, neboť svou naprostou odlišností odhalovaly jeho „masku“.<sup>192</sup>

## **5.2 MONTAIGNOVA ALTERNATIVA VEDENÍ ŽIVOTA**

Na základě omezenosti intelektuálních schopností člověka a jeho života by bylo ovšem nemístné usuzovat na rezignaci na jakékoliv uvažování a jednání. Michel de Montaigne byl přesvědčený o osobité podmíněnosti každého jedince, proto předpokládal možnost poznání své podstaty nejlépe vlastním studiem v rámci mezí lidského druhu. Metoda soustavné a cílené introspekce Montaignovi umožnila, jak se domníval, odkrýt principy a pohnutky lidského jednání a myšlení. Uznával, že jejich charakter je přízemní, živočišný, ale takové je určení člověka jako součásti přírody. Lidé by to měli akceptovat, chtějí-li se pozvednout ze své bédnosti. K přirozeným tělesným a emotivním pohnutkám je pouze zapotřebí zaujmout optimální přístup. Snaha o jejich potlačení je absurditou, neboť jsou nástroji motivace. Neúměrné holdování vášním s cílem vlastního uspokojení Montaigne rovněž zavrhuje. Lidská bytost by měla volit „harmonii v chování“ a „pořádek v mravech“, pokud chce „vhodně žít“.<sup>193</sup> Podle Montaigne je možné vést hodnotný život, pokud bude ve shodě s mírou, a ta je odlišná pro každého jednotlivce. Primární je závěr, že lidská bytost může svou „duševní stránku“ navzdory své „zranitelnosti“ regulovat.<sup>194</sup>

Prostředkem, který člověku může pomoci ve vlastním usměrnění, je interakce s druhými. Montaigne mezilidský kontakt pokládal za prostředek procvičování a prohlubování popsaného alternativního vedení života. Lidský

---

<sup>191</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 297.

<sup>192</sup> O'NEILL, J. *Essaying Montaigne: A Study of the Renaissance Institution of Writing and Reading*, s. 196.

<sup>193</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 221.

<sup>194</sup> SCHIFFMAN, Z. S. Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal. In *Journal of the History of Ideas*. Vol. 45, no. 4, 1984, s. 512.

intelekt tím „*sílí*“.<sup>195</sup> Rozpornost polemik je přínosem. „*Moudrý*“ člověk si musí podle Montaigne uchovávat a rozvíjet nezávislost a kritickou schopnost svého myšlení s ohledem na svou podstatu, ale z vnějšího pohledu má zachovávat způsoby a formy společnosti, do níž náleží, což je „*pravidlem pravidel*“.<sup>196</sup> Montaignova alternativa, k níž dospěl prostřednictvím své skepse, se vyznačuje pragmatismem. Lidská bytost má respektovat svou omezenost a jednat v souladu s opravdovou ctností. Podle Montaigne je ctnost prospěšná, protože člověku působí radost, a také ho „*drží na uzdě*“.<sup>197</sup>

## **6. FRANCIS BACON**

Francis Bacon se narodil v Londýně roku 1561. Jeho otec Nicholas zastával politickou funkci na královském dvoře. Bacon studoval na *Trinity College* v Cambridgi. Po dvou letech studia zanechal, aniž by získal akademický titul. Poté se zúčastnil diplomatické mise do Francie, odkud se vrátil po skonu svého otce. Kvůli nepříznivým majetkovým poměrům absolvoval studium právníkého charakteru, což mu rovněž umožnilo ucházet se o politickou funkci. Roku 1584 vstoupil do parlamentu. Plnohodnotně své schopnosti využil až s vládou Jakuba I. z dynastie Stuartovců. Od úřadu generálního prokurátora dospěl roku 1618 k úřadu Lorda kancléře. Roku 1621 byl ovšem obviněn z korupce. Byl odsouzen k uhrazení vysoké pokuty, zbaven svého úřadu, a také byl krátce vězněn v pevnosti Tower. Zbytek svého života strávil badatelskou činností. Francis Bacon zemřel roku 1626.<sup>198</sup>

Filosofická koncepce Francise Bacona reflektuje dobovou učenost, jakož i politický, sociální a náboženský kontext. Bacon kriticky přehodnotil dosavadní poznatky, nepovažoval je za dostatečné a prospěšné společnosti. Bacon např. odmítl „*nadměrné napodobování*“ antické rétoriky, kterého se dopouštěli

---

<sup>195</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 85.

<sup>196</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 312-313.

<sup>197</sup> MONTAIGNE, M. de. *Eseje*, s. 337.

<sup>198</sup> Viz *The Renaissance: an Encyclopedia for Students*. Vol. 1, s. 78-79; RÖD, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, s. 19-21.

představitelé renesančního humanismu.<sup>199</sup> Dále se vymezil vůči autoritě Aristotelovy vědecké metody, neboť ji hodnotil jako „*dětsky nezralou*“.<sup>200</sup> Vlastním Baconovým záměrem bylo vytvoření díla *Instauratio magna* neboli Velké obnovení, které by obsáhlo veškeré vědění. Optimální postup k formulování jistých poznatků nacházel Bacon v indukci založené na experimentu.<sup>201</sup> Detailně se konstituování své metody a vědy věnoval v dílech *Advancement of Learning* z roku 1605 a *Novum Organum* z roku 1620. Vedle toho do jeho tvorby patří také práce utopického charakteru, kterou nazval *The New Atlantis*. V tomto díle je rovněž patrný Baconův důraz na užitečnost vědy pro populaci. *Nová Atlantis* vyšla krátce po jeho smrti roku 1627. V *Esejích* se Bacon věnoval zejména existenciální problematice. Poprvé byly publikovány roku 1597, Bacon je poté rozšiřoval téměř do konce svého života.<sup>202</sup>

## **6.1 BACONOVA REFLEXE RENESANČNÍHO ČLOVĚKA**

Francis Bacon zpochybnil jistotu vědeckých poznatků, jakož i samotné způsoby jejich získávání a zpracování. Důvodem tohoto postoje byla nedokonalost lidské povahy. Lidé podle něj jednají neúměrně v důsledku působení svých vášní a variability smyslových podnětů. Preferují libost, kterou zakoušejí při svém uvažování a jednání, aniž by reflektovali klamnost svého počínání. Podle Bacona člověk postrádá vůli usilovat o pravdivost vědění, neboť je opanován „*zvrhlou láskou ke lži*“.<sup>203</sup> Kvůli omezenosti a manipulovatelnosti svého intelektu lidé nesprávně využívají možnosti, které jim umožní pokrok v poznání, což Bacon pokládal za vrchol blaženého života. Francis Bacon prostřednictvím své kritické reflexe zamýšlel připravit „*rozšíření hranic lidského panství na vše myslitelné*“.<sup>204</sup> Ačkoliv nedostatky lidské přirozenosti připustil, nepokládal ji za bědnou. Byl naopak přesvědčený o změně momentálního stavu,

---

<sup>199</sup> VICKERS, B. The myth of Francis Bacon's 'anti-humanism'. In *Humanism and Early Modern Philosophy*, s. 140.

<sup>200</sup> BACON, F. *Nové organon*, s. 42.

<sup>201</sup> RÖD, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, s. 40-41.

<sup>202</sup> RÖD, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, s. 23.

<sup>203</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 7.

<sup>204</sup> BACON, F. *Nová Atlantida*. In *Nová Atlantida; Eseje*, s. 33.



aby „posílil důstojnost“ člověka jako božského stvoření.<sup>205</sup> Alternativa, kterou navrhl, je založena na přehodnocení intelektuálních potencií a eliminaci omylů, čímž se také vyřeší, jak předpokládal, náboženské, politické a existenciální rozpory. Z badatelů A. Kelly vyzdvihuje Baconův apel na odstranění „falešných reprezentací“, které lidem „zamlžují“ realitu.<sup>206</sup>

### **6.1.1 POZNÁVACÍ SCHOPNOSTI**

Poznávání je podle Francise Bacona „svrchovaným statkem“ lidské bytosti.<sup>207</sup> Informace o světě jsou člověku zprostředkovány smyslovými vjemy. Údaje smyslů Bacon pokládal za nevěrohodné, neboť nemohou obsáhnout komplexnost každého zakoušeného fenoménu vzhledem k omezenosti lidského druhu. Bacon uvádí na příkladu „tělesa příliš jemného“ nebo „příliš pomalého pohybu“, že unikají vnímajícímu jedinci kvůli jeho inherentní fyzické nezpůsobivosti.<sup>208</sup> Bacon dále zdůraznil aspekt relativity percepce. Smysly vždy vztahují jevy k recipientovi, proto je nelze považovat za „míru věcí“.<sup>209</sup> Podle Bacona je žádoucí s tímto druhem lidské schopnosti nakládat odlišným způsobem za současného využití adekvátních zkušebních postupů, chce-li člověk dospět ke skutečnému vědění. Větší bariéru pro poznání Bacon nachází v užívání intelektu, který klasifikuje a zpracovává smyslové údaje. Předsudky, nejrůznější obavy, např. strach ze smrti, nebo také neřesti jsou podle Francise Bacona primárně podmíněny specifickými představami, které zavádějí rozum lidské bytosti. Bacon je podle jejich původu a charakteru rozlišil na „idoly rodu, jeskyně, tržiště“ a „divadla“.<sup>210</sup>

Idoly rodu vycházejí ze samotného založení lidskosti, opanují intelekt společnosti na základě příslušnosti k jednomu biologickému druhu. Princip

---

<sup>205</sup> BACON, F. *Nové organon*, s. 51.

<sup>206</sup> KELLY, A. The Destruction of Idols: Alexander Herzen and Francis Bacon. In *Journal of the History of Ideas*. Vol. 41, no. 4, 1980, s. 637.

<sup>207</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 8.

<sup>208</sup> BACON, F. *Nové organon*, s. 58.

<sup>209</sup> Tamtéž.

<sup>210</sup> BACON, F. *Nové organon*, s. 87.

tohoto klamu Bacon interpretoval jako sklon reflektovat okolní dění podle aktuálního citového rozpoložení, nebo jako absenci přizpůsobivosti intelektu vůči zkoumanému předmětu, který je podobně jako člověk součástí přírody a má totožný původ, tj. od božské bytosti. Podle Bacona zabraňuje promítnutí lidské „svévole“ do přírodního řádu důsledné vědecké bádání.<sup>211</sup> Respekt k různým formám stvoření je nezbytný k opanování přírody. Idoly jeskyně Bacon vykládal jako osobitý projev jednotlivce. Omylnost je umocněna vzděláním a sklony, které si dotyčný jedinec osvojil a které nadále konstantně využívá ve svém uvažování a konání. Důsledkem v krajním případě může být „tyranství zvyku“ v mezilidských vztazích, kdy je obětován život.<sup>212</sup> Idoly tržiště vyplývají z komunikace, respektive z volby slov. Výrazy neodpovídají reálné povaze věci, mohou být nejednoznačné, nebo dokonce popisují iluzorní jev, např. „štěstěnu“.<sup>213</sup> Pro Baconův plán obnovy vědění je každodenní jazyk nekompetentní. Je úměrný běžným činnostem lidského života.<sup>214</sup> Idoly divadla mají svůj původ podle Bacona v rozmanitých filosofických koncepcích, které „převrátily pravidla dokazování“.<sup>215</sup> Omylnost je podmíněna spekulací nebo iracionálními vizemi. Proces poznávání je více či méně vědomě zkreslen zastánci popsaneého druhu představ.

Eliminovat působení idolů na poznání a praktický život člověka je úkol obtížný, což deklaruje i Francis Bacon ve svém díle, když svou alternativu filosofie a vědy označil jako pouhý „nástroj“.<sup>216</sup> Duši se má ideálně poskytnout nejvyšší míra „čisté schopnosti úvahy“.<sup>217</sup> Bacon přinejmenším usiloval o překonání lhostejnosti a „přílišné víry v přítomnost“, kterou reflektoval jako neplodnou.<sup>218</sup> Lidská bytost byla podle něj stvořena k realizaci pokroku na

---

<sup>211</sup> RÖD, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, s. 27.

<sup>212</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 129.

<sup>213</sup> BACON, F. *Nové organon*, s. 96.

<sup>214</sup> RÖD, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, s. 27.

<sup>215</sup> BACON, F. *Nové organon*, s. 97.

<sup>216</sup> BACON, F. *Nové organon*, s. 39.

<sup>217</sup> BARBOUR, R. Bacon, Atomism and Imposture: The True and the Useful in History, Myth and Theory. In *Francis Bacon and the refiguring of early modern thought: Essays to Commemorate the Advancement of Learning (1605-2005)*, s. 20.

<sup>218</sup> BACON, F. *Nové organon*, s. 41.

základě porozumění přírodě, což je znemožněno zmatením rozumu a smyslů. Lidé selhali, když vypověděli „*poslušnost*“ božímú záměru formulováním „*vlastních zákonů*“, což Bacon hodnotí jako neúměrné.<sup>219</sup> Řešení proto nenáleží zcela jim samým, ale je nezbytné zohledňovat kohezi s přírodou.

### **6.1.2 ETICKÉ PROJEVY ČLOVĚKA**

Idoly podle Francise Bacona podmiňují povahu mezilidských vztahů, jakož i psychickou zdatnost dotyčného jedince. Člověk se vyvine v „*býlí*“, pokud své omyly včas nerozpozná a nepokusí se je potlačit.<sup>220</sup> Strach a vášně představují znaky poblouznění lidského ducha. Mohou člověka dovést až ke krajnosti, navíc umocňují jeho neschopnost střízlivého posuzování. Bacon v tomto kontextu připomíná fakt smrti. Skon je nevyhnutelnou součástí lidského bytí, ovšem jeho vize je spojována s úzkostí a někdy s absurdními aktivitami, které mají imitovat doprovodné bolesti. Smrt není „*daní*“, kterou si nárokuje příroda za lidskou nerozumnost a zkaženost.<sup>221</sup> V její moci je naopak ukončit zoufalství člověka, které si sám způsobil nebo ke kterému byl dohnán.

Cit lásky a nenávisti Bacon exemplárně vyzdvihuje, protože lidská bytost sebou nechá pod jejich vlivem libovolně manipulovat. Lásky může mít podobu posedlosti, kdy využívá slabosti jedince, navíc „*zamítá přírodu*“ i „*přirozenou stupnici hodnot*“.<sup>222</sup> Svou iracionalitou inhibuje ctnostné jednání a blaho společnosti, neboť zasažený člověk je vůči nim netečný až revoltující, pakliže jej omezují v jeho náklonnosti. Bacon připouští pouze cit přátelství, pokud umožňuje střízlivou empatii a intelektuální rozvoj zúčastněných osob. Přítel také v případě potřeby přebírá poznatky svého druha a dále je zdokonaluje.<sup>223</sup> Tento rys pravděpodobně koreluje s Baconovou ideou Velkého obnovení, na jejíž realizaci sám nemohl stačit.

---

<sup>219</sup> BACON, F. *Nové organon*, s. 50.

<sup>220</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 128.

<sup>221</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 9.

<sup>222</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 34.

<sup>223</sup> Viz BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 93.

Nenávist a hněv Bacon interpretuje jako *základní chybu*“ lidské přirozenosti.<sup>224</sup> Míra, s jakou se u jednotlivých osob tento druh dispozic projeví, se liší v závislosti na jejich nerozumnosti. Lidé, kteří jsou významně oslabeni působením svých nepatřičných návyků, jsou náchylnější k zlým pohnutkám, také jsou podle Bacona odolnější k nápravě. Zlý jedinec je podezíravý a úskočný, přičemž porušuje obecně zastávané hodnoty, které mu brání v uspokojení potřeb, např. touze po moci. Nedostatky povahy ovšem nelze vymýtit, lze je jen zmírnit. Bacon doporučuje nenásilný způsob, v ideálním případě studium sebe samého a přírody, které „*skýtá potěchu*“, a také „*vylepšuje naše přirozené schopnosti*“.<sup>225</sup> Tělesné zdraví bude rovněž zachováno, pokud lidé budou ovládat své „*nálady, vášně*“ a „*impulsy*“.<sup>226</sup>

#### **6.1.2.1 SFÉRA VEŘEJNÁ**

Francis Bacon upozorňuje na závažnost účinků lidské přirozenosti na správu státu a společnosti. Tendence škodit oslabují integritu státu. Nepřiměřená tvrdost či unáhlené zavádění reforem z pozice vládnoucích činitelů podmiňuje revoltu u lidu.<sup>227</sup> Lid je manipulativní a v případě ohrožení vytváří kooperující jednotku. Úzkost podněcující tenzi ve společnosti může být založena na klamném dojmu z nevědomosti skutečné povahy problému. Na druhou stranu může být nespokojenost svým způsobem oprávněná, pokud určitý jedinec upřednostňuje naplňování vlastních zájmů na úkor obce.<sup>228</sup> Člověk jako člen určitého společenství má podle Bacona primárně jednat s ohledem na obecný zájem a prospěch. Pokud se touto zásadou nebude řídit, tj. nebude usměřňovat své vášně a touhy, uvážlivě konat a přispívat k pokroku celku, ohrozí svou existenci a zejména blaho státu. Baconova alternativa „*efektivní morální kultury*“ si klade za cíl zdoání „*dogmatismu*“ a „*hloubání*“, tj. spekulace, s důrazem na

---

<sup>224</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 44.

<sup>225</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 160.

<sup>226</sup> GIGLIONI, G. The Hidden Life of Matter: Techniques for Prolonging of Life in the Writings of Francis Bacon. In *Francis Bacon and the refiguring of early modern thought: Essays to Commemorate the Advancement of Learning (1605-2005)*, s. 134-135.

<sup>227</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 50.

<sup>228</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 79.

veřejný zájem.<sup>229</sup> Je třeba zdůraznit, že Baconova metoda nesleduje pouze aspekt utilitarismu. Lidská bytost se analyzovaným způsobem může účastnit „*božského divadla světa*“, zároveň dosahuje určité duševní vyrovnanosti, protože participuje také na „*božském odpočinku*“.<sup>230</sup>

### **6.1.2.2 SFÉRA NÁBOŽENSKÁ**

Francis Bacon svou filosofickou koncepci obhajuje milostí boží a odkazuje na přírodu jako na boží dílo. Na druhou stranu kriticky reflektuje dobový stav náboženského života. Bacon odsuzuje formování různých typů náboženských odnoží a „*proměnlivost víry*“, neboť důsledkem je zmatení člověka.<sup>231</sup> Je pravděpodobné, že Bacon spíše preferoval jakousi formu individuální zbožnosti, než účast v specifické náboženské instituci. Církev a sekty zkreslují podstatu boží i lidskou. Bacon reaguje tezí, že „*lepší je nemít o bohu žádné představy, než jej hanobit*“.<sup>232</sup> Boží moc je často interpretována s ohledem na osobní zájmy. Strojenost podle Bacona nahradila pravou víru. V rámci církevních institucí se také hojně rozvíjí pokrytectví a neřesti, které vyúsťují v sociální napětí, či v krajním případě v náboženské války. Bacon se koncentruje na ateismus jako formu reakce na vývoj zbožnosti, rigidnost a spekulativní uvažování. Odmítnutím víry v boha člověk rezignuje na svou „*důstojnost*“, a také na „*schopnost se povznést*“.<sup>233</sup> Schopnost poznávat pochází od stvořitele a lidská bytost ji pozbývá, pokud se od něj distancuje. Ateismus je omylem, i když mu Bacon přiznává určitá pozitiva, např. možnost vnímat a jednat ve shodě s etickými normami.<sup>234</sup> Cesta poznání, jak ji definoval Bacon, odpovídá pravé víře, bezvěrectví a pověry ji znemožňují. Hledáním pravdy o povaze přírody

---

<sup>229</sup> BOX, I. Bacon's moral philosophy, In *The Cambridge Companion to Bacon*, s. 279-280.

<sup>230</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 36-37.

<sup>231</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 182.

<sup>232</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 58.

<sup>233</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 57.

<sup>234</sup> BACON, F. *Eseje čili rady občanské a mravní*, s. 58-59.

lidská bytost kvituje boží milost. Popsaná zbožnost je komplementární Baconově „nové přírodní filosofii“.<sup>235</sup>

## **7. ROBERT BURTON**

Robert Burton žil v letech 1577 až 1640. Studoval v Oxfordu. Po absolvování zde působil jako duchovní. K jeho intelektuální tvorbě náleží mimo jiné dvě dramatická díla, a to *Alba*, hra pastorálního charakteru z roku 1605, nebo veršovaná satira *Philosophaster* z roku 1606, která se týkala tehdejšího akademického života.<sup>236</sup> Burton dále opatroval komentáři a poznámkami mnoho titulů knihovny *Christ Church College*, která dodnes tvoří jednu z nejrozsáhlejších částí Oxfordské univerzity.<sup>237</sup> S ohledem na zaměření práce bude pozornost zaměřena na analýzu jeho knihy *Anatomie melancholie*, která byla poprvé vydána roku 1621. V konečné revidované a rozšířené podobě byla publikována roku 1651. Badatelé ji označují za učený traktát nebo dokonce za dílo encyklopedického charakteru.<sup>238</sup> Koncepce Roberta Burtona je v určitém smyslu výjimečná v poměru k výše analyzovaným přístupům. Burton se soustředil zejména na fyziologické působení melancholie. Reflektoval také další aspekty spojené s tématem trudnomyslnosti, tj. lidskost, duševní složku člověka, což bude prokázáno v následujícím rozboru.

### **7.1 MELANCHOLIE RENESANČNÍHO ČLOVĚKA**

V knize *Anatomie melancholie* Burton přejal jméno *Demokritos Junior*.<sup>239</sup> Záminkou mu nebylo porovnání vlastních tezí s učením antického filosofa Demokrita. Burton jej choval v úctě a inspiroval se jím, neboť se Demokritos

---

<sup>235</sup> BRIGGS, J. CH. Bacon's science and religion. In *The Cambridge Companion to Bacon*, s. 176.

<sup>236</sup> ELLIOTT, J. R., Jr. Robert Burton, "Philosophaster". In *Review of English Studies*, n. s.: 46:184, 1995, s. 570.

<sup>237</sup> KIESSLING, N. Two Notes on Robert Burton's Annotations: His Date of Conception, and a Fragment of a Copy for the "Anatomy of Melancholy". In *Review of English Studies*, n. s.: 36: 143, 1985, s. 376.

<sup>238</sup> THEIN, K. „Celý svět je šílený“: Sir Robert Burton a jeho *Anatomie melancholie*. In *Anatomie melancholie*, s. 309.

<sup>239</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 23.

mimo jiné věnoval i problematice „*melancholie*“ a „*šílenství*“.<sup>240</sup> Fiktivní označení proto užil s cílem rozvíjet autonomně toto téma. Jako řadový a nepříliš významný služebník církve se Burton očividně domníval, že pod záštitou jména Demokritos snáze pronikne se svými závěry do veřejné povědomosti, navíc s určitou mírou nadsázky a ironie. Na druhou stranu jeho působení v ústraní mu umožnilo nerušené studium textů a pozorování okolního dění. Svým dílem chtěl prospět sobě, jakož i společnosti, neboť působení melancholie nacházel v generalizovaném měříku. Z toho důvodu je třeba onu „*nemoc duše*“ léčit, k čemuž se cítil povinován jako v jistém smyslu „*duchovní lékař*“.<sup>241</sup> Působení zádumčivosti od lidského těla odloučit ovšem nelze, čehož si byl vědom. Burton proto využil syntézy medicínského a filosoficko-teologického přístupu, což zdůraznil např. A. Gowland.<sup>242</sup> Burton se opíral o poznatky dobových lékařů, např. Fracastora, ale i antických lékařů Hippokrata či Galéna, kteří se věnovali tématu melancholie v souvislosti s poměrem tělesných šťáv.<sup>243</sup>

Robert Burton anatomickou metodu aplikoval v literární podobě. Nejprve se věnoval detailnímu popisu charakteru a příčin melancholie, poté způsobům jejího projevu v závislosti na kontextu, v závěru prezentoval svou alternativu k potlačení a předcházení této nemoci. Melancholii Burton pokládal za nepůvodní rys lidskosti. Podle Burtona byl člověk stvořen bohem jako „*zázrak přírody*“, či „*Microcosmus*“.<sup>244</sup> Jeho přirozenost měla spočívat v dobrotě a ušlechtilosti. Člověk, vrchol stvoření, selhal, když se začal příliš orientovat na sebe a své potěšení a když zpochybnil a překročil meze svého určení. Stal se z něj „*miserabilis homuncio*“, jak píše Burton.<sup>245</sup> Nemoci, války, náboženský fanatismus a další druhy nerozumnosti, které dobová společnost zakouší, jsou důsledkem existenciálního úpadku člověka.

---

<sup>240</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 29. Srv. SVOBODA, K. *Zlomky předsokratovských myslitelů*, 1944, s. 92.

<sup>241</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 52.

<sup>242</sup> GOWLAND, A. *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, s. 34.

<sup>243</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 183 a 185.

<sup>244</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 170.

<sup>245</sup> Tamtéž.

V potenci melancholie je působit prchavé potěšení, ale zejména smutek, strach a trápení, jak by mělo být patrné z předchozího výčtu pošetilého jednání. Duševní i tělesné schopnosti jsou podmaněny nejrůznějšími hnutími, což způsobuje náchylnost k neuváženému jednání a k celkové nerovnováze systému lidského organismu. Burton přirovnává lidské tělo k „*hodinám*“, neboť jednotlivé jeho složky jsou vzájemně funkčně provázané, defekt jedné části proto naruší chod celku.<sup>246</sup> Melancholie se v Burtonově pojetí pak ukazuje jako síla s převážně negativními účinky. Autor nedefinoval hlavní místo ataky zádumčivosti v lidském těle. Považoval to za druhotné, protože tkáně jsou fyziologicky kompatibilní, jak bylo dříve popsáno. Ponechává také bez závěru, zda se jedná o „*černou žluč*“, neboť v názorech jiných badatelů nenašel spolehlivé řešení.<sup>247</sup> Hypotéza o závislosti lidského zdraví na kombinaci „*krve, hlenu, žluté a černé žluči*“ má svůj původ v antické medicíně, jak bylo výše naznačeno.<sup>248</sup>

Burton rozlišil příčiny melancholického projevu na tzv. „*nadpřirozené*“ a „*přirozené*“.<sup>249</sup> Typ příslušnosti se odvíjí od přímého působení božské bytosti, nebo od aspektů jiného než transcendentálního charakteru. K přirozeným podnětům Burton přiřadil vliv kosmických těles. Hvězdy a planety mají „*univerzální*“ potenciál.<sup>250</sup> V závislosti na jejich postavení se odvíjí míra zatížení melancholií u exponovaných jedinců. Mezi příčiny, které vyvolávají melancholichnost izolovaně a které jsou rovněž svým původem přirozené, náleží např. výchova nebo způsob stravování.

Zvláštní pozornost Burton věnoval „*nečinnosti*“.<sup>251</sup> Pokud intelekt a tělo nejsou koncentrovány na smysluplnou aktivitu, začnou je ovlivňovat těkavost, posedlost fantaskními vizemi, či libost z absurdity smyslových požitků. Optimálnost záměrů a způsob jejich naplňování je ve shodě s Burtonovou

---

<sup>246</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 185.

<sup>247</sup> Viz BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 189.

<sup>248</sup> *Encyclopedia of the Renaissance and the Reformation*, s. 199.

<sup>249</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 196.

<sup>250</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 200.

<sup>251</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 30.



konceptí posuzován podle souzvuku s původní přirozeností lidské bytosti, která byla založena na křesťanských zásadách.

Domnívám se, že Burtonova klasifikace podnětů vedoucích k melancholii, je do určité míry nadbytečná, neboť všechny odkazují k jedinému společnému původu. Lze předpokládat, že to byl i sekundární účel vize Roberta Burtona. Na jedné straně participoval na teoriích, které reflektovaly míru působnosti hvězd na lidskou existenci, na druhé straně manifestoval svůj názor o omezenosti daného druhu disputací. Jsou „*učenými omyly*“.<sup>252</sup> Burton připustil determinující vliv mnohých potencií, nepominul ani samotného jednajícího člověka. Primární příčinou melancholie v jeho pojetí ovšem zůstává božská bytost. B. G. Lyons rovněž popisuje boha jako hlavního původce trudnomyslnosti, avšak pokládá jej i za „*nejobecnější*“ léčebný instrument.<sup>253</sup> Melancholie reprezentuje trest transcendentna za lidskou zkaženost. Zoufalství a bědnost reflektuje Robert Burton dokonce jako „*spravedlivé*“.<sup>254</sup>

V závislosti na délce a potenciálním rozsahu působení Burton definoval dva obecné druhy zádumčivosti. Pokud je vliv melancholie časově omezený, jedná se o „*sklon*“, který si nepodmaňuje duševní stránku lidské bytosti.<sup>255</sup> Burton svou koncepci orientoval zejména na druhý typ, tj. na melancholii ve smyslu „*habitu*“.<sup>256</sup> Její účinek je trvalý, neboť naprosto opanuje tělo i ducha. Fenomén inherentní melancholie konvenuje s Burtonovou, resp. teologickou představou o lidské bědnosti. Specifickou formou je melancholie lásky, k níž podle Burtona patří i náboženská melancholie.

Láska náleží k vlivným pohnutkám lidského konání a myšlení. Robert Burton ji hodnotil kriticky, ale nezamítl ji. Náklonnost může zkreslovat úsudek a oslabovat tělesné schopnosti, přičemž je zakoušena libost i marnost. Oddělit lásku od lidské bytosti ovšem nelze. Bláznivost dané emoce představuje rys

---

<sup>252</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 200.

<sup>253</sup> B. G. LYONS. *Voices of Melancholy*, s. 125.

<sup>254</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 178.

<sup>255</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 179.

<sup>256</sup> Tamtéž.

přirozenosti člověka. Burton se ve svém výkladu opřel o rozlišení na cit „přirozený“, „smyslový“ a „racionální“.<sup>257</sup> Přirozená láska vyjadřuje míru sounáležitosti mezi živými stvořeními i neživou přírodou. Smyslová náklonnost je založená na druhové identitě a je spjata zejména s pohlavním pudem. Racionální láska je svým charakterem nejvýznamnější. Podle Burtona jsou jejími specifickými nositeli lidé, což je zásluha božské bytosti, tzv. „*pramene lásky*“ či „*kruhu dobrého*“.<sup>258</sup> Důsledkem této potence jsou morální zásady i kulturní výtvarky. Z důvodu své variability lásku provází vášnivost a zvrácenost, jakož i ctnostné jednání. Melancholie lásky je důsledkem posedlosti. Burton byl přesvědčený o absenci limitů v kontextu náklonnosti.<sup>259</sup> Touha po naplnění a úzkost mohou gradovat a vyústit v krajní projevy, kdy jedinec ohrozí bytí vlastní nebo druhého, základní etické principy budou marginalizovány a nastane chaos. Podle Ruth Foxové „*fikce*“ substituuje skutečný život.<sup>260</sup> Lidé do této míry podmanění se ocitnou na úrovni „*zvěře*“, podobně „*tupí*“ a lhotejní.<sup>261</sup>

Výše zmíněná náboženská melancholie je podle Burtona obzvláště nebezpečná. Náboženské nepokoje, pronásledování domnělých kacířů a fantaskní vize jsou konány s úmyslem ochránit náboženskou společnost, přičemž se pro větší věrohodnost opírají o boha, jeho moc a skutky. Zanícení může být věrohodné, ale také může latentně obsahovat nízké touhy. Náboženská melancholie je v důsledku nemocí, neboť představy a způsoby jednání, které zapřičiňuje, nejsou v souladu s původním založením lidského jedince, které mělo odrážet milost a moudrost božské bytosti, jak deklaruje Burton. Analyzovaný typ melancholie dokonce bytí člověka více degraduje, protože pouze iluzorně odkazuje na spojitost s bohem. Lidé zasažení náboženskou trudnomyslností víru často obhajují krajními prostředky, ale Burton to hodnotí jako latentní

---

<sup>257</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 223.

<sup>258</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 224-225.

<sup>259</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 268.

<sup>260</sup> FOX, R. A. *The Tangled Chain: The Structure of Disorder in The Anatomy of Melancholy*, s. 77.

<sup>261</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 266.

pokrytectví. Bůh „*není milován*“, za předstíráním se skrývá „*strach, marnivost*“ či „*móda*“.<sup>262</sup>

Pod melancholické blouznění ve spojitosti se zbožností Burton zakomponoval také „*ateismus*“.<sup>263</sup> Zastánci bezvěrectví zpochybňují působení nadpřirozena na vlastní existenci, spoléhají se pouze na své gnoseologické schopnosti. Podle Burtona jsou „*pomatení*“ a „*nevědění*“.<sup>264</sup> Autor pravděpodobně reagoval na pozvolnou transformaci vnímání lidské bytosti, kdy se důraz přesouval na jeho individuální hodnotu a rozum. Přehodnocení neznamenalovo ovšem odklon od boha, teologické prvky byly nadále součástí filosofických koncepcí. Renesanční intelektuální programy byly mimo jiné reakcí na např. „*církevní dogmatismus*“ a „*sektářský fanatismus*“.<sup>265</sup>

### **7.1.1 TERAPIE MELANCHOLIE**

Robert Burton připustil možnost léčby melancholií postižené společnosti. K její plošné realizaci byl ovšem skeptický, proto se o své terapii vyjadřuje jako o neuskutečnitelném ideálu, tj. o „*Utopii*“ nacházející se v „*Terra Australis Incognita*“.<sup>266</sup> Jeho alternativa je založena na přehodnocení dosavadního životního způsobu, generalizovaného myšlení a jednání, které podléhají volným žádostem. V intencích rozumu je detekce a transformace nedostatků lidské bytosti. J. Schmidt také reflektuje schopnost lidského intelektu definovat „*iracionální síly*“, které jím manipulují.<sup>267</sup> Tělo i mysl musí být poté soustavně koncentrovány a oproštěny od pošetilostí v míře, jíž je daný jedinec schopen. Povznesení vzejde z úsilí po nastolení „*řádu*“.<sup>268</sup> Optimální je současné aplikování jistých léčebných prostředků. Burton doporučoval změnu stravování

---

<sup>262</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 287.

<sup>263</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 288.

<sup>264</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 289.

<sup>265</sup> KRAYE, J. The revival of Hellenistic philosophies. In *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, s. 110.

<sup>266</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 132.

<sup>267</sup> SCHMIDT, J. *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, s. 35.

<sup>268</sup> FOX, R. A. *The Tangled Chain: The Structure of Disorder in The Anatomy of Melancholy*, s. 272.

a umírněný pohyb. Náročnost vize Roberta Burtona odpovídá odolnosti „nepřítele“, neboť je jím člověk se svou slabostí.<sup>269</sup> Existenciální sestup člověka byl zapříčiněn jeho rozhodnutím, byl obdařen autonomií. Svobody volit lidstvo zneužilo a nadále zneužívá, neboť upřednostňuje osobní prospěch a potěšení, což způsobuje utrpení. Trudnomyslnost je „předmětem volby“.<sup>270</sup>

Samotné úsilí jedince proto Robert Burton neshledává dostatečným. Pochází-li melancholichnost od boha, je podle Burtona žádoucí se k němu navrátit. Lidská bytost nalezne určitou rovnováhu a naplnění, pokud se opře o víru v milost boží. Burton zdůrazňoval „mírný“ postup, než léčení „ohněm a otepmi“.<sup>271</sup> Upřednostňoval přesvědčování, nikoliv radikálnost, neboť ta by byla opět důsledkem bláznivosti. Proto Burton zastával i v otázce náboženské plurality shovívavý postoj. Lidé jiného než křesťanského vyznání hodnotil jako „zatvrzelé“ a odolné vůči „hrůzám“ a „pronásledování“.<sup>272</sup> Člověk se musí chtít rozhodnout pro pravou zbožnost a mravnost, snahy o zlomení jeho odporu jsou marné. Robert Burton svou vizi nápravy formuloval v kontextu původních křesťanských ctností, jak je očividné z předložené analýzy.

## **8. KOMPARACE**

K analyzovaným filosofickým přístupům zvolených renesančních autorů lze obecně uvést, že vykazují určité analogické rysy. Každý z myslitelů reflektuje povahu člověka své doby, přičemž se koncentruje na jeho poznávací schopnosti, na jejich působnost a případná omezení, a také na morálku a zbožnost. Prvek bédnosti, či přinejmenším nedostatečnosti lidského druhu lze rovněž nalézt u všech autorů. Rozdílná forma uchopení negativních aspektů lidské přirozenosti je podmíněna časovým a intelektuálním kontextem, ve kterém dotyčný tvůrce působil. Míra kritické reflexe a racionálnost nabízené alternativy jsou spjaty se specifickým charakterem autora, jak bude posléze doloženo.

---

<sup>269</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 175-176.

<sup>270</sup> SCHMIDT, J. *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, s. 35.

<sup>271</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 297.

<sup>272</sup> BURTON, R. *Anatomie melancholie*, s. 293.

## **8.1 ZÁKLADNÍ RYSY LIDSKÉ „BĚDNOSTI“**

Francesco Petrarca interpretuje bědnost sebe samého. Jeho přístup je reakcí na rozporuplnost, kterou zakouší. Osciluje mezi požadavky svého svědomí a touhami svého těla a ducha. Nejedná se již o středověký dualismus, ale o ryze subjektivní introspekci. Petrarca akceptuje odpovědnost za své myšlenky a skutky. Sebelásku si přesto vyčítá, neboť si uvědomuje, že není v úplném souladu s jeho vyznáním. V ideálním případě by se zřekl své přirozenosti. To je ovšem vyloučeno, neboť jeho bytí je dané. Na druhou stranu se vzpírá představě, že by se měl svých tužeb a plánů vzdát. Volí pozemské zájmy s tím, že je bude naplňovat prozíravě.

Erasmus Rotterdamský podává kritickou reflexi společnosti. Jednání a sklony člověka posuzuje skepticky prostřednictvím satirické metafory Bláznivosti. Lidé se nechávají ovládat svými vášněmi a nejrůznějším druhem pošetilostí, což způsobuje jejich úpadek. Bědnost se u lidského druhu vyvinula postupně, původně se jí nevyznačoval. Rotterdamský deklaruje, že absolutně eliminovat bědnost již není možné. Nedostatky jsou příliš internalizované. Jeho postoj je do určité míry smířlivý, ale ne rezignující. Některé formy bláznivosti reflektuje i jako přínosné, např. náboženství, o kterém bude zvlášť pojednáno v podkapitole „*Bědnost“ v kontextu etickém a náboženském*“. Rotterdamský je přesvědčený, že umírněnost může lidskou nedostatečnost alespoň zmírnit.

Niccoló Machiavelli podobně jako Rotterdamský kritizuje společnost své doby. V jeho koncepci se odráží vliv humanismu a zejména politická angažovanost, resp. nesmiřitelnost s úpadkem Florencie, jejímž občanem byl. Podle Machiavelliho jsou lidé částečně opanováni zvířecostí. Střízlivě díky svým profesním zkušenostem posuzuje lidské jednání s jeho nedostatky. Vady jsou přirozené, permanentní ušlechtilost a další ctnosti jsou absurdním ideálem. Machiavelli pouze odsuzuje neúměrnost negativních nebo pozitivních tendencí lidské povahy, pokud by měly narušit státní zájem. Nepoddajnost a prozíravost

vladaře jsou hlavními prostředky, které podle Machiavelliho zaručí blaho společnosti a země.

Michel de Montaigne na základě osobní sebereflexe zpochybňuje představu o výjimečnosti lidské bytosti. Podle něj je člověk naopak ztělesněním ubohosti, neboť se obklopuje přetvářkou a nevědomost vydává za znalost. V případě svého ohrožení je schopný krajního jednání, aniž by bral ohled na poškození druhých. Lidé dovedou být ve svém konání horší než zvířata. Svým místem v řádu světa se neliší od ostatního tvorstva, ale liší se svým jednáním. Myslím tím, že odmítají akceptovat svůj původ a přirozenost s vymezenými vlohami a rozsahem jejich působnosti. Lidská bytost je omezena svou ovlivnitelností a proměnlivostí sebe i okolního světa. Relativnost je neodmyslitelným faktem lidskosti. Podle Montaigne si člověk kvůli tomu nemusí zoufat. Je naopak žádoucí tohoto poznatku využít k adekvátnějšímu způsobu života, tj. takovému, který bude odpovídat prvotnímu bytostnému určení a který bude kompatibilní se zbytkem přírody.

Francis Bacon ve své filosofické a vědecké koncepci nehodnotí člověka jako bědného. Pouze reflektuje jeho nedostatky, které zkreslují poznání a marní šanci na vědecký pokrok postavený na jistých a stabilních základech. V této souvislosti lze u Bacona rozeznat náznak intelektuálního přechodu, tj. od renesančního způsobu uvažování k novověkému. Baconovým primárním úsilím bylo eliminovat spekulace a omyly a navrhnout způsob, kterým by lidé opanovali přírodu. Poskytl nástroj, ale svůj záměr nerealizoval. Pro další oblasti, tj. politickou a náboženskou, v nichž se člověk realizuje, bude jasné poznání rovněž přínosem, i když v poměru k vědění představují úlohu druhotnou, nebo nápomocnou.

Robert Burton ve srovnání s ostatními analyzovanými autory představuje určitou výlučnost. Byl teologem a učencem jako Erasmus Rotterdamský, ale byl v menší míře myslitelem filosofickým. Jeho dílo, které bylo předmětem zhodnocení, je inspirováno zejména teologickými a lékařskými disputacemi

o povaze melancholie lidské bytosti. Burton téma lidské trudnomyslnosti zpracoval komplexně, nepominul fyziologickou ani duševní podmíněnost. Melancholii chápal jako duševní chorobu s tím, že je podporována tělesnou slabostí. Člověk jí nebyl postižený od svého stvoření, nýbrž si ji postupně zapříčinil sám, načež se z něj stalo bídné a pokleslé stvoření. Burton podobně jako ostatní autoři předkládá určitou alternativu, která by navrátila člověka harmonickému životu. K realizaci navrženého řešení byl ale skeptický. Jeho přínos má význam zejména v teoretické rovině.

### **8.1.1 „BĚDNOST“ A POZNÁNÍ**

Úzkost a mizérie ztěžuje skutečné sebepoznání. Petrarca uznává, že vytěsněním svědomí ze svého uvažování a existence lidská bytost bloudí a nenachází žádnou jistotu, pouze pochybnost. K pravdě musí být člověk doveden postupnými kroky, aby ji dokázal přijmout. Klamnost, kterou je člověk ve svém bídném postavení obklopen, je s ním těsně svázaná. Z toho důvodu je náchylný k určité pasivitě. Petrarca doporučuje fundamentální přehodnocení myšlení. Lidská bytost je náchylná k vlivu pomíjivých smyslových podnětů, které zatemňují intelekt. Tomuto malignímu působení lze zabránit sebekontrolou, studiem a adekvátní praktickou tvorbou, např. písemnou dle Petrarcova příkladu.

Erasmus Rotterdamský zpochybňoval závěry učenců a teologů. Mají charakter spekulativní, neboť jsou zatíženy pošetilostí a falešným zdáním. Usilují o poznání fenoménů, kterých člověk není bytostně schopen. Lidský rozum je nedokonalý a omezený působením afektů, které nelze zcela potlačit. Erasmus deklaruje, že inherentním rysem života člověka je nevědomost. Nenachází-li člověk jistotu a oporu ve vědění, musí se obrátit jinam, k odlišné formě bláznivosti. Rotterdamský rezignuje na poznávání, jehož hodnota je mizivá. Lidský život by se měl ideálně naplnit kontemplací o spáse.

Niccoló Machiavelli považoval za stěžejní, že se lidé ve svém uvažování řídí osobním zájmem a potřebami. Intelekt převážné části populace je podle něj

pravděpodobně zkreslený zastávanými zvyklostmi a je manipulovatelný. Machiavelli ovšem odlišil výjimečné jedince nadané schopností virtú, kteří jsou kompetentní k vedení státu. Své myšlení a jednání řídí na základě předešlé zkušenosti. Dokážou usměrnit svou slabost a tendenci neuvážlivě podlehnout působení žádostivosti. Podle Machiavelliho jsou nadaní jedinci rovněž obdařeni schopností obezřetné dedukce, s jejíž pomocí by měli být schopní udržet suverenitu státu.

Proces poznávání je podle Montaigne ovlivněn mimo jiné oscilováním intelektu. Lidská bytost má tendenci koncentrovat se a usuzovat na předměty pomíjivé, přičemž její zájem zůstává zpravidla v povrchní rovině. Smyslové vjemy nejsou relevantní, neboť jsou podmíněny momentálními podmínkami a kondicemi jedince. Svěbytnost člověka znemožňuje dosažení poznatků, které by měly generalizovanou platnost. Montaigne konstatuje neschopnost dosáhnout vědění, jíž se vyznačuje lidský druh. Bědnost vychází z úsilí předstírat, že pravdu o okolním světě a o transcendentních fenoménech poznat lze. Jedinec může s vynaložením úsilí pochopit pouze sebe samotného, přičemž by se neměl izolovat od ostatních. Diskuze tříbí úsudek participujících osob.

Pro Francise Bacona bylo vědění, které by bylo zaručené a relevantní, stěžejní. Slabost lidského intelektu a smyslová percepce skutečné poznání vylučuje. Podobně jako Montaigne i Bacon reflektuje podmíněnost vnímání založenou na relativnosti hodnocení zkoumaného objektu. Rozum jako nadřazená instance poznávání je znehodnocen zažitými tradicemi a úvahami, které jsou ve skutečnosti dogmatické. Člověk by se měl snažit odhlédnout od sebe samého při uvažování o okolních jevech a zákonitostech. Detailní analýza Baconovy induktivní metody ovšem nebyla součástí záměru této práce.

Bědnost a melancholichnost způsobila podle Roberta Burtona lidská všetečnost a pošetilost. Lidský rozum je udržován v zatemnění sám sebou, nebo ostatními částmi těla, se kterými souvisí, protože přijímá jejich údaje a dále na ně reaguje. Proces poznávání je ovlivněn chybami v zajišťování tělesných funkcí,



jakož i přejímáním škodlivých zvyků a tvrzení druhých. Burton konstatuje, že do uvažování se promítá afektivnost v nepřiměřeném rozsahu. Řešením je osobní soustředěnost a určité pozdržení úsudku, což by pravděpodobně mělo eliminovat slabost duševní i tělesnou.

### **8.1.2 „BĚDNOST“ V KONTEXTU ETICKÉM A NÁBOŽENSKÉM**

Téma etické a náboženské představuje primární součást koncepce Francesca Petrarky. Autor si je vědom mravních požadavků, které je nutné zastávat, chce-li harmonizovat svou mysl a dospět posmrtně k božímu milosrdenství. Pohnutky, kterými je podmaněn, reflektuje do určité míry jako silnější než zbožnost a příslib blaženosti. Navzdory neúspěchu nebo prozatímnosti dosaženého záměru preferuje Petrarca přítomnou, tj. pozemskou a smrtelnou slast. Závazek, který předjímá a kterým se obhajuje před vírou, potažmo před bohem, Petrarca zakládá na umírněném a ideálně počestném životě.

Erasmus Rotterdamský hodnotil bědnost dobového člověka z pozice svého křesťanského humanismu. Ctnostné jednání podle něj zcela schází, je zaměňováno s více či méně očividnou přetvářkou, nebo je narušeno některým požitkem, jehož užívání přešlo do závislosti. Uspokojení vlastních nároků pak může vyústit ve fanatismus a vážnou společenskou nestabilitu. Podobně jako Petrarca i Rotterdamský deklaruje rozvážný život a omezené pozemské slasti. Jeho stanovisko je plně v souladu s původním křesťanským vyznáním, s jeho prostotou a přímočarostí. Erasmusovu alternativu lze posuzovat jako určitý naivní ideál, kterým reagoval na pokleslost svého okolí.

Niccoló Machiavelli posuzoval etickou stránku lidské existence podle účelnosti pro stát a celou společnost. O charakteru člověka si nedělal iluze, hodnotil kladné, jakož i záporné rysy jeho přirozenosti. Tendence prosazovat sebe samého je neodlučitelná od lidského bytí. Machiavelli pouze poukazoval na nutnost jednat v souladu se situací, omezit osobní záměry pro větší a trvalejší

blaho. Kvůli egoistickým sklonům Machiavelli útočil na křesťanství, respektive na kněžskou vrstvu a prosté věřící. K pravé zbožnosti zaujal stanovisko v jistém smyslu neutrální. Víra může být sekundární oporou života, ale musí vypovídat pouze o své problematice. Vedoucí úloha jí nemůže pro její naivitu náležet.

Nemorálnost společnosti Michel de Montaigne reflektoval nikoliv jako důsledek přirozené nedokonalosti, ale jako výsledek uměle formulovaného vědění. Neřesti, strach a zoufalé činy jsou pak konkrétními projevy této lidské slabosti a pošetilosti. Pro Montaigne je špatností sama iluze o výlučnosti člověka. Přírodní uspořádání má svůj smysl. Jedinec má ze svého statusu naopak těžit v co největší míře, tj. nebránit se nabízeným možnostem, ale s mírou v každém konání. Člověk by měl také být oddaný víře v boha, neboť mu přinejmenším vděčí za své bytí. Pouze popsáním druhem aktivity lze pravděpodobně zastavit úpadek lidskosti.

Francis Bacon podobně jako Montaigne považoval nemravnost za slabost povahy. Připisoval ji částečně biologickému omezení. Montaigne zejména nepomíjel nedostatky získané nevhodným uvažováním, na kterém má podíl pasivita nebo neúměrná afektivita. Citová hnutí by měl člověk eliminovat, nebo alespoň regulovat, protože negativně ovlivňují nejen jeho jednání, ale mají dopad na celou společnost i na stabilitu státu. Ohled na veřejné blaho je blízký vyznění Machiavelliho koncepce. Pro Bacona zůstává zásadní vědění jako nástroj k pozvednutí úrovně společnosti. Intelektuální úsilí je zcela slučitelné s vírou. Podle Bacona jím člověk optimálně odpovídá na boží záměr svého stvoření. Zbožnost stejně jako intelekt a další schopnosti proto člověk musí očistit.

Etické zásady a jejich porušení dával Robert Burton do kontextu s láskou. Láska signifikantně působí na lidské jednání. Nepřiměřené projevoování náklonnosti zkresluje úsudek a je nebezpečné pro všechny zúčastněné. Milovat má člověk božského stvořitele, a to způsobem ctnostným. Bědnost a trudnomyslnost člověka považoval Burton za důsledek odklonění od prvotních principů a spásy. Burton konstatuje, že se lidská bytost musí opětovně vrátit

k mravnosti a k pravé víře. Forma jeho řešení je konzervativní, nikoliv naivní. Burton předložil alternativu k terapii bědnosti podle svého založení, aby pomohl sobě a potažmo i dalším, pokud o to budou stát.

## **8.2 „BĚDNOST“ A SVOBODNÁ VŮLE**

Francesco Petrarca reflektuje svobodnou vůli jako faktor, který jej dovedl k pocitu bědnosti. Možnost volit mají lidé od přirozenosti, ale zneužili ji. Bůh jim ji podle Petrarky ovšem ponechal. Stále tak mají naději na svůj duchovní obrat a na posmrtnou blaženost. Změna jejich zoufalého postavení musí vycházet ze samotného nitra s tím, že v ideálním případě přistoupí na rezignaci na své požitky. Samotný Petrarca se sice chce oprostít od své závislosti na slasti, ale je jí pevně spoután, i když mu působí rozčarování a úzkost. Na úplnou transformaci není zralý, jeho duch této volby není schopen.

Postoj Erasma Rotterdamského k problematice svobodné vůle je podmíněn křesťanským etickým kodexem. Podle Erasma Rotterdamského je lidská bytost svým volným rozhodnutím pužena ke konání ušlechtilému nebo neřestnému. Absencí vůle by podle dotyčného autora mohlo být zlo vykládáno jako boží záměr, nutný předpoklad. Bylo by lhostejné, jak se kdo chová. Rotterdamský se obával, že milost boží by se vytratila, stejně jako pozůstatky křesťanské mravnosti. Autonomie vůle je proto nutným předpokladem odpovědnosti člověka.

Niccoló Machiavelli definuje vůli v souvislosti se schopností virtú. Vybraní jedinci mohou svým volným úsilím do určité míry zvrátit nepříznivý sled událostí. Lidská vůle je kladena do kontrastu s osudovostí a s transcendentnem, tj. s božským působením. Prostý lid svým způsobem také disponuje vůlí. Její charakter je kolektivní a její směřování slepé. Lid je manipulovatelný za určitých okolností. Pravděpodobně představuje jednu z objektivních okolností, kterou vládce musí předvídat a adekvátně s ní naložit, chce-li udržet harmonický vývoj státu. Vůle vládce je limitována obecným užitkem.

Michel de Montaigne připustil svobodu vůle člověka. Upozornil ovšem na možnost, že ji disponují i ostatní stvoření přírody. Kvůli nevědomosti to nelze s jistotou potvrdit, nebo vyloučit. Lidé této schopnosti nevhodně užívají. Právým účelem vůle je podle Montaigne podněcovat k sebepoznávání a k aktivnímu životu. K ničemu jinému není kompetentní kvůli lidské omezenosti.

Podle Francise Bacona lidé vůlí disponují, ale nevyužívají ji k poznání a k pokroku. Člověk raději volí pohodlnost přejatých a nejistých závěrů, což podle Bacona neodpovídá jeho bytostnému určení. Vůli je nutné zaměřit nejprve na vlastní omylnost a doložit ji. Lidská bytost musí být uvážlivě přesvědčena o potěšení, které jí vědění o přírodě poskytne, jinak se vzepře. Autonomie vůle pak musí být usměrněna s ohledem na vyšší zájem a možnost podmanit si přírodu.

Robert Burton vykládá vůli jako prvek zainteresovaný v lidském selhání a melancholii. Člověk chtěl a jednal jen pro vlastní potěšení a bědnost je důsledkem této pošetilosti. Vůli je třeba navrátit smysluplnost, kterou Burton nacházel v křesťanských ctnostech. Omezit schopnost volního rozhodování nelze, ale Burton byl skeptický, co se týče spoléhání ryze na lidskou vůli a odpovědnost.

## ZÁVĚR

Práce si kladla za cíl prozkoumat oprávněnost hypotézy o důležitosti bědnosti v charakteru renesančního člověka. Důvodem, který podnítil můj zájem o toto téma, byla mimo jiné variabilita a polarita badatelských přístupů k tématu charakteru jedince v renesanci. Na základě vlastního rozboru koncepcí vybraných renesančních autorů se prokázala relativní působnost výchozí teze. Každý z myslitelů specificky uchopuje nedostatečnost lidské povahy v závislosti na svém výchozím záměru, jímž je kritika společnosti a zbožnosti, sebereflexe nebo metoda a užití poznávacích schopností. Aspekt bědnosti není absolutizován, ve většině případů lze nedokonalost lidské povahy alespoň zmírnit adekvátním způsobem jednání a myšlení.

Francesco Petrarca se svými úvahami snaží poznat sebe samého. Odhaluje motivy svého jednání, aby na jedné straně pochopil labilitu, kterou zakouší, na druhé straně aby se obhájil vůči omezujícímu vlivu křesťanských zásad. Naději na posmrtnou spásu si ponechává, ale její význam je až druhotný. Postačuje omezenost v jednání, aby ukonejšil svou víru a odpovědnost. Možnost rozvíjet se prostřednictvím umělecké tvorby je ovšem stěžejní, neboť nevyhnutelná smrt může kdykoliv zasáhnout, čímž dosavadní úsilí a potěšení z něj zmarní.

Erasmus Rotterdamský poskytuje obraz celospolečenské bědnosti na základě kontextu doby, v níž působil. Lidé ji mohou zmírnit prostřednictvím dodržování křesťanských ctností. U Erasma je fundamentální spása, ale akceptuje volní rozhodnutí. Vlastním motivem Rotterdamského nebyla další destabilizace společnosti poukázáním na její poklesky, ale podnět k zamyšlení, že existenci lze orientovat lépe a s menšími ztrátami. Společnost by měla přehodnotit účinnost a vůbec podstatu preferovaných norem, aby se následně mohla revitalizovat.

Niccoló Machiavelli poměřuje lidské nedostatky z hlediska praktického. Primární je účelnost. Ne všechny záměry se mají realizovat, Machiavelli akceptuje jen takové, které posílí stát a společnost. Ctnostné jednání je sekundární, stejně jako náboženství. Nedokonalost lidské povahy má podle

Machiavelliho i příznivý dopad. Snahy o její vymýcení jsou marností a neuvážeností. Vždy musí být zohledněn situační charakter. Jemu se jednání musí přizpůsobit.

Michel de Montaigne reflektuje bědnost člověka jako důsledek jeho falešného vědomí hodnoty sebe samého, s čímž se autor odmítá smířit. Mizérie lidského druhu je nesmyslným jevem, protože zásadně neodpovídá pravému bytostnému založení. Hlavním záměrem Montaigne je sebereflexe, kterou poznává svou přirozenou omezenost. Montaigne svou metodu výslovně neproklamuje, ale v ideálním případě by ji měl aplikovat každý jedinec, chce-li nalézt stabilní oporu své existence. Dosavadní poznatky z oblasti teologické a vědecké jsou relativní a vzhledem k lidské povaze i absurdní, neboť popisují neexistující nebo nepoznatelné skutečnosti. Jako další autoři i Montaigne proklamuje umírněnost v jednání.

Pro Francise Bacona není člověk svou povahou bedný, nýbrž neznalý v důsledku svých omylů. Vědění je primárním tématem Baconovy koncepce. Lidský druh je k němu disponován, ale nejprve musí přehodnotit své poznávací schopnosti a metodiku, jakož i etické tendence a víru. Pravé poznání musí být založeno na jistých základech. Sociální aspekt Bacon rovněž reflektuje, neboť rozšiřování znalostí zdokonaluje společnost. Lidé se jen musí ve prospěch celku omezit v ostatních aspektech života.

Robert Burton reflektoval bědnost, jíž se vyznačuje lidský druh, jako sankci. Člověk degradoval vlastní vinou, neboť zradil své stvoření. V Burtonově vizi představuje důležitý činitel křesťanská zbožnost, neboť pouze jejím prostřednictvím se lze ospravedlnit před bohem a nalézt něco ze ztracené ctnosti. Burton své závěry formuloval nejen z pozice křesťanské, ale využil i bádání medicínského charakteru od starověku až po svou současnost. Lidské tělo vyložil mechanisticky, čímž je ve srovnání s ostatními autory výlučný.

Mým záměrem bylo v této práci vyzdvihnout aspekt epistemologický, etický a náboženský. Současně byla zohledněna problematika vůle a její autonomie v jednotlivých příspěvcích. Téma práce je úzce vymezené na negativní aspekty lidskosti. Jsou možné další výklady a domnívám se, že i žádoucí. Koncepce reflektující důstojnost lidské bytosti představují opačný pól bádání, neboť akcentují optimistická stanoviska o povaze člověka. Nabízí se hypotéza o míře polarity nebo kompatibility mezi filosofickými představami, které primárně reflektují bědnost a melancholii člověka, s vizemi, které předkládají pozitivní hodnocení lidské bytosti. Dále by bylo možné analyzovat skeptické vize o člověku napříč dějinami, přičemž by se reflektovala transformace výsledného ztvárnění a její kontextuální příčiny.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- 1) BACON, F. *Eseje čili Rady občanské a mravní*. 2. vyd. Praha, 1985.
- 2) BACON, F. *Nová Atlantida*. 3. vyd. Praha, 1980.
- 3) BACON, F. *Nové organon*. 2. vyd. Praha, 1990. ISBN 80-205-0107-X.
- 4) BARBOUR, R. Bacon, Atomism and Imposture: The True and the Useful in History, Myth and Theory. In *Francis Bacon and the refiguring of early modern thought: Essays to Commemorate the Advancement of Learning (1605-2005)*. 1. vyd. Aldershot, 2005, ISBN 0-7546-5359-5. S. 17-44.
- 5) BARTHOLIN, E. – CHRISTIAN GREGORIAN, L. The Figure of Socrates in Erasmus' Works. In *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 3, no. 2, 1972, s. 1-10.
- 6) BEJBLÍK, A. K Baconovým Esejím. In *Eseje čili rady občanské a mravní*. 2. vyd. Praha, 1985. S. 201-213.
- 7) BEJCZY, I. *Erasmus and the Middle Ages: the historical consciousness of a Christian humanist*. 1. vyd. Leiden, 2001. ISBN 90-04-12218-4.
- 8) BOX, I. Bacon's moral philosophy, In *The Cambridge Companion to Bacon*. 1. vyd. Cambridge, 1996. ISBN 0-521-43534-X. S. 260-282.
- 9) BRIGGS, J. CH. Bacon's science and religion. In *The Cambridge Companion to Bacon*. 1. vyd. Cambridge, 1996. ISBN 0-521-43534-X. S. 172-199.
- 10) BROWN, A. Reinterpreting Renaissance Humanism: Marcello Adriani and the Recovery of Lucretius. In *Interpretations of Renaissance Humanism*. 1. vyd. Leiden, 2006. ISBN-13: 978-90-04-15244-1. S. 267-291.
- 11) BURCKHARDT, J. *Kultura renaissanční doby v Itálii*. Díl I. a II. 1. vyd. Praha, 1912.
- 12) BURKE, P. *Italská renesance: Kultura a společnost v Itálii*. 1. vyd. Praha, 1996. ISBN 80-204-0589-5.
- 13) BURTON, R. *Anatomie melancholie*. 1. vyd. Praha, 2006. ISBN 80-7260-123-7



- 14) COPENHAVER, B. P. – SCHMITT, CH. B. *Renaissance Philosophy*. 1. vyd. Oxford, c1992. ISBN 0-19-289184-7.
- 15) DELUMEAU, J. *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. Století*. 1. vyd. Praha, 1998. ISBN 80-7207-180-7.
- 16) DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. -18. století*. Díl I. 1. vyd. Praha, 1997. ISBN 80-7203-156-2.
- 17) DELUMEAU, J. *Tisíc let štěstí*. 1. vyd. Praha, 2010. ISBN 978-80-257-0237-6.
- 18) ELLIOTT, J. R. Jr. Robert Burton, "Philosophaster". In *Review of English Studies*. N. s.: 46:184, 1995. S. 570-572.
- 19) *Encyclopedia of the Renaissance and the Reformation*. 2. rev. vyd. New York, 2004. ISBN 0-8160-5451-7.
- 20) FICINO, M. *Teologia platonica*. 2. sv. 1. vyd. Bologna, 1965.
- 21) FOX, R. A. *The Tangled Chain: The Structure of Disorder in The Anatomy of Melancholy*. 1. vyd. Berkeley, 1976. ISBN 0-520-03085-0.
- 22) GARIN, E. *History of Italian Philosophy*. Vol. 1. Amsterdam, 2008. ISBN 978-90-420-2321-5.
- 23) GARIN, E. *Renesanční člověk a jeho svět*. 1. vyd. Praha, 2003. ISBN 80-7021-653-0.
- 24) GIGLIONI, G. The Hidden Life of Matter: Techniques for Prolonging of Life in the Writings of Francis Bacon. In *Francis Bacon and the refiguring of early modern thought: Essays to Commemorate the Advancement of Learning (1605-2005)*. 1. Vyd. Aldershot, 2005, ISBN 0-7546-5359-5. S. 129-144.
- 25) GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. 1. vyd. Praha, 1987.
- 26) GOWLAND, A. *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*. 1. vyd. Cambridge, 2006. ISBN 9780511628252.
- 27) HAJNÝ, J. Poznámky. In *Vladař*. 2. vyd. Praha, 1995. ISBN 80-237-2139-9.

- 28) HANKINS, J. Humanism and the origins of modern political thought. In *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. 1. vyd. Cambridge, 1996. ISBN 0-521-43624-9. S. 118-141.
- 29) HANKINS, J. Humanism, scholasticism and Renaissance philosophy. In *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. 1. vyd. Cambridge, 2007. ISBN 978-0-521-84648-6. S. 30-48.
- 30) HEJNIC, J. Doslov. In *Chvála bláznivosti; List Martinu Dorpiovi*. 2. vyd. Praha, 1986.
- 31) HOFFMANN, M. Faith and Piety in Erasmus's Thought. In *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 20, no. 2, 1989, s. 241-258.
- 32) HROCH, M. *Encyklopedie dějin novověku 1492-1815*. 1. Vyd. Praha, 2005. ISBN 80-7277-246-5.
- 33) KELLY, A. The Destruction of Idols: Alexander Herzen and Francis Bacon. In *Journal of the History of Ideas*. Vol. 41, no. 4, 1980, s. 635-662.
- 34) KIESSLING, N. Two Notes on Robert Burton's Annotations: His Date of Conception and a Fragment of Copy for the "Anatomy of Melancholy". In *Review of English Studies*. N. s.:36:143, 1985, s. 375-379.
- 35) KRISTELLER, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. 1. vyd. Praha, 2007. ISBN 978-80-7021-832-7.
- 36) LYONS, B. G. *Voices of Melancholy*. 1. vyd. Bristol, 1971. ISBN 0-7100-7001-2.
- 37) MAREK, J. Jacob Burckhardt. In *Úvahy o světových dějinách*. 2. vyd. Praha, 1996. ISBN 80-7198-149-4.
- 38) MACHIAVELLI, N. Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*. 1. vyd. Praha, 1987.
- 39) MACHIAVELLI, N. *Vladař*. 2. vyd. Praha, 1995. ISBN 80-237-2139-9.
- 40) MACHIAVELLI, N. Úvahy o umění válečném. In *Úvahy o vládnutí a o vojenství*. 1. vyd. Praha, 1987.

- 41) MIRANDOLA, P. della. *O důstojnosti člověka*. 1. vyd. Praha, 2005. ISBN 80-7298-164-1.
- 42) MONTAIGNE, M. de. *Eseje*. 1. vyd. Praha, 1966.
- 43) NEDERMAN, C. J. Amazing Grace: Fortune and Free Will in Machiavelli's Thought. In *Journal of the History of Ideas*. Vol. 60, no. 4, 1999. S. 617-638.
- 44) NELSON, E. The problem of the prince. In *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. 1. vyd. Cambridge, 2007. ISBN 978-0-521-84648-6. S. 319-338.
- 45) PETRARCA, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*. 1. vyd. Praha, 2004. ISBN 80-7298-115-3.
- 46) POPKIN, R. H. *History of Scepticism: From Savanarola to Bayle*. 3. rev. vyd. Oxford, 2003. ISBN 0-19-510768-3.
- 47) REBHORN, W. A. The Metamorphoses of Moria: Structure and Meaning in The Praise of Folly. In *PMLA*. Vol. 89, no. 3, 1974, s. 465.
- 48) ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 1. vyd. Praha: XYZ, 2008. ISBN 978-80-7388-049-1.
- 49) ROTTERDAMSKÝ, E. *O svobodné vůli*. 1. vyd. Praha, 2006. ISBN 80-7298-186-2.
- 50) SANETRŇÍK, D. Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem. In *O svobodné vůli*. 1. vyd. Praha, 2006. ISBN 80-7298-186-2.
- 51) SCHMIDT, J. *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*. 1. vyd. Aldershot, 2007. ISBN-13: 978-0-7546-5748-4.
- 52) SKINNER, Q. *Machiavelli*. 1. vyd. Praha, 1995. ISBN 80-85794-61-6.
- 53) SVITÁK, I. Životopisná poznámka. In *Eseje*. 1. vyd. Praha, 1966. S. 392-395.
- 54) SVOBODA, K. *Zlomky před Sokratovských myslitelů*. 1. vyd. Praha, 1944.
- 55) ŠPELDA, D. *Proměny historiografie vědy*. 1. vyd. Praha, 2009. ISBN 978-80-7007-310-0.

- 56) ŠPIČKA, J. Francesco Petrarca a jeho latinské dílo. In *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*. 1. vyd. Praha, 2004.  
ISBN 80-7298-115-3. S. 7-23.
- 57) ŠPIČKA, J. Tajemství skrytého rozporu. In *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*. 1. vyd. Praha, 2004. ISBN 80-7298-115-3. S. 24-58.
- 58) THEIN, K. „Celý svět je šílený“: Sir Robert Burton a jeho *Anatomie melancholie*. In *Anatomie melancholie*. 1. vyd. Praha, 2006.  
ISBN 80-7260-123-7.
- 59) *The Renaissance: an Encyclopedia for Students*. Vol. 1. - 4. New York, 2004. ISBN 0-684-31424-X.
- 60) VICKERS, B. The myth of Francis Bacon's 'anti-humanism'. In *Humanism and Early Modern Philosophy*. 1. vyd. Londýn, 2000.  
ISBN 0-415-18616-1. S. 135-158.

## **CIZOJAZYČNÉ RESUMÉ – FOREIGN-LANGUAGE RESUME**

The topic of this work is the Reflexion of Renaissance man with an emphasis on his negative human aspects. At first I concentrated on a transformation of scientific research about the Renaissance man. Then I analysed conceptions of Francesco Petrarca, Desiderius Erasmus, Niccoló Machiavelli, Michel de Montaigne, Francis Bacon and Robert Burton. The main task was based on a review and a comparison of their attitudes. I took into account epistemological, ethical and religious signs. I turned a special interest to the issue of free motion. The conception of Francesco Petrarca is connected with his introspection on melancholy and inexorability. Petrarca prefers earthly fame before memorial glory. The philosophy of Desiderius Erasmus is connected with criticism of contemporary community. The correction is based on a common piety and temperance in life. The free motion is for Erasmus important motive factor. Niccoló Machiavelli concentrates on the advantage for nation and community. Sensible rulers dispose of *virtú* that allows them to reign sagaciously. Machiavelli declares the necessity of own wishes. The conception of Michel de Montaigne is based on scepticism. Montaigne impeaches the reliability of contemporary knowledge. People fake own rareness, but it is illusion. They are miserable and sinful because they don't want to accept their natural deficiency. People must accept own real disposition and regulate their behaviour. Francis Bacon considers failures in human knowledge. It is important to recognise idols and develop a new method of understanding. The aim is reliably knowledge thanks to community achieves glory. Robert Burton concentrates on the topic of melancholy. Melancholy and misery are caused by human sins. Burton takes into account theological and medical aspects. The therapy is based on free motion, physical and intellectual balance. The result of my work is that the misery isn't absolute and irrefutable. It is possible to reduce it.