

ČLOVĚK V CELKU STVOŘENÍ. K EKUMENICKÉ AKTUALITĚ MYŠLENÍ J. A. KOMENSKÉHO

JÁN MILIČ LOCHMAN, Katedra systematickej teológie Univerzity v Bazileji

S velikou radostí a vděčností jsem přijal laskavá pozvání do Bratislavy. Ta radost a vděčnost má řadu důvodů — osobních i věcných. Uvedu aspoň dva. To Vaše město, metropole vpravdě evropského ražení a ducha, mne fascinovalo už dříve, než jsem je mohl na vlastní oči spatřit. Jedna z mých prvních akademických prací se týkala naší obrozenecké doby. A tu mi do středu mého zájmu pronikaly dvě znamenité postavy — Ján Kollár a František Palacký a s nimi město, se kterým byli aspoň po čas svého života spojeni: Bratislava. Bylo pro mne pak nezapomenutelnou událostí, když jsem je měl se skupinou pražských bohoslovců v padesátých letech navštívit. Jenže: to byla bohužel ojedinělá událost. Bývalému režimu bylo proti mysli, aby se styky slovenských a českých bohoslovců, tradičně zvláště v evangelických kruzích nad jiné srdečné, příliš rozvíjely. Divide et impera — zněla vyslovená či nevyslovená maxima — rozděl a tím snadněji opanuj. Tím větší potěšení být dnes mezi Vámi.

A ten druhý důvod: bratislavská univerzita nese jméno, jež je mi nad jiné vzácné: jméno Komenského. Kdysi jsem učil na pražské Komenského fakultě. A hlavně: v letech mého působení na zahraničních univerzitách se mi stal Komenský vpravdě orientační postavou. Nejen svým údělem exulanta, nýbrž zaměřením svého díla. Jsem evangelický teolog, pevně zakotvený ve své disciplíně. Avšak po delší dobu svého působení na své basilejské alma mater jsem byl postaven před úkol převzít odpovědnost za celou univerzitu. Chápal jsem ten úkol jako výzvu posílit tradice klasické universitas literarum, společenství fakult, odlišných svou disciplínou, avšak vztažených ke společnému úkolu hledání pravdy. Pro takový úkol je potřebí orientačních myslitelů. Dnes smím vyznat: nebylo pro mne příkladu závažnějšího než Jan Amos Komenský. Je mi ctí mluvit na Komenského univerzitě.

Je řada aspektů, ve kterých je pro mne Komenský aktuální. Zvolil jsem jeden: Komenského vizi člověka v rámci stvoření. Tato vize má svůj význam v souvislosti s problematikou, jež se nám stala životně důležitou na Západě i na Východě, v naší společné Evropě: tváří v tvář naší vojenské a konec konců přímo planetární ekologické krizi. Před třemi roky bylo město Basilej, město veliké koncentrace farmaceutického a chemického průmyslu, otřeseno nečekanou katastrofou, při níž sice nikdo nezahynul, ale životní prostředí, především tvorstvo v řece Rýnu, tím bylo těžce postiženo. O vašich drastických ekologických problémech v Čechách i na Slovensku Vám nemusím nic povídat. My všichni máme důvod procitnout pro vážnost těchto otázek, nechceme-li tragicky a zločinně zatížit úděl příštích generací.

Ekologická krize má ovšem komplexní příčiny — ekonomické, industriální, politické. Také však kulturní a duchovní: jde o náš základní přístup k otázkám přírody. I teologie se ocitá — spolu s filozofií — v ohni kritiky. Před časem přednášel v Basileji proslulý rakouský malíř Huntertwasser. Nezapomenu, jak v zápalu argumentů obvinil bibli, že razila cestu agresivnímu postoji k přírodě. Napadl především výrok z knihy Genesis, kdy je člověku v rámci stvoření dán mandát: „Podmaňte zemi a naplňte ji“ (Gen 1,28), tuto, jak řekl, „zločinnou větu“. Nemyslím, že by měl v tomto nediferencovaném odsudku pravdu (tak jako ji nemají někdy až módní výpady proti „nemilosrdným důsledkům křesťanství“ — tak zní podtitul na Západě proslulé knihy Carla Amery). To slovo z prvního listu bible — pochopeno v biblické souvislosti — nezakládá žádné bezvýhradné a v principu svévolné právo nakládat s přirozeným světem bez ohledu na spolutvory. Právo člověka, koruny stvoření, je biblicky vázáno na právo Stvořitele a nemůže být uplatňováno jinak než v úctě před životem. Avšak: není sporu, že tam, kde bylo vytrženo ze souvislosti, bylo lze biblického příkazu bezohledně zneužít. Zde selhala namnoze křesťanská teologie. I ona plula často nevědomě či vědomě s dravým proudem industriální civilizace. Dnes se probouzíme k obratu, snažíme se prohlédnout ke kořenu věcí, přehodit duchovní vyhybky, kdysi za naší pomoci fatálně položené.

Tradiční žiovní sloh i mentalita naší civilizace — zvané někdy poněkud dvojznačně „křesťanská civilizace“ — tihly ve svém dominujícím proudu k tomu, pojmát přírodu včetně živých tvorů především jako objekt lidské dispozice a jednat s nimi podle toho. Z biblického hlediska není takový přístup zcela pochybený: v biblické perspektivě je příroda pro člověka vskutku životní prostředí; ako, životní „prostředek“, předmět naší správy, „materiál“ naší práce. Náš vztah vůči přírodě je v tomto smyslu vztah mezi subjektem a objektem. To patří k specifické diferenci lidství v rámci stvoření. Tento rozdíl nelze panteisticky či naturalisticky přehlížet.

Avšak model subjekt-objekt ve vztahu k přírodě nestačí, aby vystihl celý problém lidského mandátu uprostřed stvoření. Ostatní tvorové, příroda, životní prostředí jsou zároveň více než jen předměty a objekty naší vlády. Jsou s námi — ontologicky i eschatologicky, svým původem i v konečném výhledu — spojeni. V biblické myšlence stvoření se objevují jakožto naši spolutvorové; v perspektivě biblického vykoupení spolu s námi jako podílníci společného údělu i společné naděje. Tuto svéprávnou „hodnotu“ a jí odpovídající „právo“ stvoření je nutno vzít vážněji, než se v dosavadních dějinách církve a její teologie posud dalo. Zde je dnes nutno hledat novou orientaci.

Tváří v tvář tíži převládající tradice není tato nová orientace lehká. Tím větší pozornosti zasluhují myslitelé, kteří se — často na okraji a proti proudu — přimlouvali za celostnější a ve vztahu k našim spolu-

tvorům solidárnější pochopení stvoření. Jedním z nich je podle mého přesvědčení právě Jan Amos Komenský.

Duchovní svět Komenského spočívá na jednom základním předpokladu, ještě konkrétněji: je zakotven v jednom základním aktu důvěry: svět člověka, svět Boží, je fundamentální jednotu. Ve svém pravém původu a ve svém pravém cíli je svět celost, a to zásadně kladná, harmonická celost. Každému, kdo se Komenským zabývá, brzo padne do oka Komenského záliba v řeckém *pan* (vše). Stačí se zastavit nad sedmi plánovanými svazky jeho monumentálního díla *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. Nesou tyto názvy: *Panergesia*, *Pan-angia*, *Pansophia*, *Pampaedia*, *Panglottia*, *Panorthosia*, *Pannuthesia*. Toto nápadné „pan“ charakterizuje Komenského základní program, tak jak odpovídá jeho celstnému předpokladu: ve všem našem úsilí, ve všech oblastech lidského poznávání a nápravného konání je radno mít na paměti celek. Nedospějeme ve své vědě a ve svém životě k cíli, když se spokojíme jen zlomky lidské skutečnosti (třeba jen úzkým oborem své specializované vědy) a ostatní oblasti více méně ignorujeme.

Taková cesta ke skutečně humánnímu poznání a humánnímu životu nevede. I kdybychom dosáhli neslýchaného pokroku v dílčích oborech vědění (a moderní věda jich už právě v Komenského současnosti nepochybně dosahovala), nepokročili bychom v lidsky podstatnému ohledu: ve vztahu k našemu pravému, univerzálnímu lidství. Neboť fragmentární, izolované, abstraktní vědění člověka vlastně deformuje, činí jej jednostranným, izolovaným, „abstraktním“. Stojí tedy zato, mít na paměti celek, překračovat hranice mezi jednotlivými vědními obory, hledat a prohlubovat komunikaci mezi nimi, ptát se po celku a cíli života. Teprve v takovém pohybu lze poznat právě místo i význam jednotlivin v celostném rámci jsoucná, „spolu-jsoucná“: poznání, které mělo své důsledky pro průkopnickou pedagogickou metodu Komenského.

Jak zdůvodňuje a zodpovídá Komenský tento základní předpoklad jednoty, celosti, ano, harmonie? O prostý, samozřejmý zkušenostní předpoklad se tu sotva jedná: převládající životní zkušenost vždy znovu šťvaného a tvrdě zkoušeného exulanta nebyla přece harmonická; a pokud šlo o stav lidských záležitostí v tehdejších světech, nedělal si žádných iluzí. Komenského důvěra všemu navzdory je zakotvena vposled nadempiricky, ve víře v Boha, konkrétně: v trojjediném Bohu křesťanské víry. Komenský patří k myslitelům, kteří všude hledají a nalézají *vestigia trinitatis*, stopy božské Trojice. Jsou tři knihy moudrosti: rozum, svět, bible. Jsou tři základní pilíře lidského vědění: poznání Boha, přírody a umění. Žijeme jako lidé ve třech základních relacích: k přírodě, k bližnímu, k Bohu...

To vše je pouhé „zrcadlení“. Za ním však prosvítá skutečnost všech skutečností: Trojjediný Bůh. Jen jeho skutečnost „kryje“ s konečnou platností a jednoznačně ono základní přesvědčení, základní důvěru, s níž Komenský přistupuje ke světu, ke svému lidskému údělu a k lid-

ským dějinám. Zde je základ, na kterém lze stavět i navzdory protichůdným zkušenostem pozemského života, „Nedobytný hrad, jméno Hospodinovo“ (jak to Komenský formuluje v názvu jednoho ze svých spisů).

Tento teologicky zakotvený předpoklad se prakticky uplatňuje v Komenského vědeckých projektech, například v rozvržení jeho *Rozpravy*, když přiřazuje tři ústřední spisy *Pansophia*, *Pampaedia* a *Panglottia* třem specifickým činnostem Trojjediného Boha, totiž dílu stvoření (Bůh, Otec), vykoupění (Bůh, Syn, Ježíš Kristus) a posvěcení (Duch svatý). Ontologická trojina jsoucího ve smyslu reálního, mentálního a verbálního jsoucna se u Komenského vysvětluje potrojnou specifickou prezencí jedné ze tří božských osob v příslušných oblastech. Klasické tradiční dogma, zdánlivě zaprášené prachem staletí, tak u Komenského osvědčuje svou živou aktualitu: jediný, avšak ve svém životě i působení mnohotvárný — totiž „trojjediný“ — Bůh je a působí v prazákladě jediné, avšak kosmicky i historicky mnohotvárné skutečnosti našeho světa.

Z tohoto jasného metafyzicko-teologického pozadí padá světlo na podstatu a podmínku člověka. Jak vidí Komenský člověka? Komenský sdílí s velikými mysliteli novověku přesvědčení o centrální úloze člověka v Božím plánu. Člověk je — jako podílník Boží smlouvy — korunou stvoření. Vždy znovu hovoří Komenský s úctou o „*sublimitas humanae naturae*“ (vznešenosti lidské přirozenosti). V navázání na filozofy renezanace a humanismu — především na Mikuláše Kuzánského — pojímá člověka jako „mikrokosmos“, „svět v malém“, který v sobě obsahuje vše, co je široce rozvrženo v makrokosmu. Vše, co se ve veškerenstvu objevuje, je analogicky přítomno v člověku. To má důsledky pro lidské sebezpochopení a pro pedagogickou metodu, jež je takovému pochopení přiměřená. Ve své *Didactica magna* Komenský píše: „Není potřebí vkládat do člověka něco zvenčí, nýbrž stačí, abychom vyloupili a rozvedli to, co sám v sobě má.“

Proto člověk smí a má ve svém poznávání a jednání soustředěně začít u sebe sama a čerpat z bohatství svého lidství. Na otázku „Čeho člověk potřebuje?“ odpovídá Komenský zprvu velmi prostě: „Sebe sama. Musí se naučit, poznávat sebe sama, ovládat sebe sama, potřebovat sebe sama a užívat sebe sama. ‚Ve tvém nitru spočívá svět, nehledej jej tedy mimo sebe!‘ ... Na žádné jiné stvoření nemá více spoléhati, než na sebe sama a nehledati v žádném jiném stvoření více radosti než sám v sobě podle přísloví: Sám sobě světem buď a ve světě nehledej sebe“ (Jednoho jest potřebí, V, 2—4).

Tuto výchozí samostatnost člověka však nelze chápat egocentricky, jako bychom si měli sobecky stačit sami sobě, v izolaci a bez ohledu na bytost i jsoucna mimo sebe, především pak v izolaci a bez ohledu na sám základ bytí, na Boha. Člověk, koruna stvoření, dobře ustavený a vybavený tvor nemá svůj střed (své centrum securitatis, jak to Komenský jmenuje) už sám v sobě, nýbrž ve svém Stvořiteli. Humanita

není tedy pouhá danost a vlastnictví, nýbrž dar, který je si nutno přivlastňovat a rozvíjet ve svobodném vztahu k Bohu a k bližnímu.

V tomto smyslu je člověk jakožto „obraz Boží“, pověřencem, ano, zástupcem Stvořitele uprostřed stvoření. Toto vysoké pověření s sebou nese vysoké riziko. Patří k našemu lidství, že svou svobodu můžeme zneužít, že se můžeme obrátit proti Bohu a proti jeho stvoření. Adamův a Evin příběh ze začátku bible předznačuje tuto možnost a tuto skutečnost. Člověk vyráží z rámce stvoření, prohlašuje sebe sama za poslední autoritu a vypovídá komunikaci — *communio*, společenství — s Bohem i svými spolutvory. Protože je světem v malém, rozrušuje jeho výpad řád a harmonii všeho stvoření. Dějiny spásy se nadále křížují s dějinami jeho porušení. Nejušlechtlejší a nejničivější možnosti jdou v lidském světě ruka v ruce. Komenský to ukazuje v navázání na významný motiv východní (pravoslavné) tradice, *theosis* (zbožnění či s Palackým: božnost): „Člověk svou přirozenou povahou touží po zbožnění. Každá bytost totiž touží po tom, aby se zdokonalila a povznese, člověk pak nic nemá nad sebou vzněšenějšího kromě Boha — a touží tedy vyrovnati se Bohu. A na tuto touhu jej chytil a oklamal Satan“ (*Jednoho jest potřebí*, VII, 4). Z legitimní touhy se stává nepřístojný nárok, z tvořivé harmonie ničivá hybris notorického titanismu.

Důsledky jsou zlé — také a především pro člověka. Odcizení vede do cizoty. Člověk ztrácí své pravé místo a tím svůj pravý domov, stává se cizincem i sám sobě. Komenský razí pro tento stav staročeský pojem „jinudost“. Člověk a svět už nejsou tam, kde je jejich místo a poslání v rámci stvoření, nýbrž „jinde“, na cizím; harmonie stvořeného světa se mění v disharmonii. Ve své české *Didaktice* líčí Komenský tuto situaci řadou sugestivních otázek: „Nebo co jen jest při lidech, jakž by býti mělo? Co jen, prosím, na svém místě stojí? Nic. Všecko naopak, všecko na ruby, všecko různě; proto že všecken řád, všecka zpráva, všecka ušlechtilost naše rozmetána sem tam“ (cit. podle R. Říčan: *J. A. Komenský*. Praha 1971, s. 109).

Lidský svět se tak stává skutečným labyrintem. Když hledíme na jeho stav a běh, je to vlastně k zoufání. Avšak Komenský nezoufá. Zdůvodňuje tento svůj postoj pozoruhodnou větou ve svém *Prodromus pan-sophiscus*: „Každé zoufání je urážkou Boží“ (s. 99). Proto jej ta mnohobratrá zkušenosť světa, který se vymkl ze svých kloubů, nevede ke kapitulaci a rezignaci, nýbrž právě naopak: mobilizuje jeho nápravnou vůli a reformní energii. Nevidí totiž jen „prvního Adama“ člověka, který padl, nýbrž i „Druhého Adama“, Ježíše Krista, člověka, který pro nás povstal. Na něho se ve své zbožnosti i ve svém neutuchajícím obnovném úsilí orientuje. Upřít pohled soustředěně a všemu navzdory k jeho dílu a k jeho zaslíbení, to je pro Komenského zcela podstatné. Souhlasí s Pavlem, když v 5. kapitole *Listu k Římanům* v konfrontaci prvního a druhého Adama zdůrazňuje „o co více“ (Řím, 5, 17) převažuje v našem životě milost nad hříchem. Se vším důrazem volá ke svým čtenářům ve

své *Didactica magna*: „Je přímo ostudné a je to znamení zřejmé nevděčnosti, že si vždycky stěžujeme na lidskou porušenost, avšak mlčíme o obnovení (restitutio); že uznáváme v sobě moc starého Adama, však moc nového Adama-Krista nevyužíváme... Kéž bychom se už varovali toho, zužovat Boží milost, již tak štědře nám Bůh udílí“ (V, 23/24).

Z tohoto základu, ve výhledu k trojjedinému Bohu a v úctě před jeho stvořením, ustaveném a provázeném jeho věrnou milostí, rozvíjí Komenský svůj program univerzální reformace církve, školy a společnosti. Jeho konkrétní podobou se v této přednášce obírat nemůžeme. Jen na jeden jeho aspekt bych při pohledu na duchovní a společenskou situaci doby — tehdejší i dnešní — rád poukázal.

Komenský předkládal své obnovné projekty v době, ve které byl již předkládán jiný návrh na nové uspořádání lidských záležitostí a rázem upoutával přejnou pozornost mnohých: projekt *karteziánské* filosofie a vědy. Komenský a Descartes: jaký je to kontrast! Jejich životní dráhy se nesetkaly. Došlo k osobnímu rozhovoru v Holandsku. To byla z hlediska evropských duchovních dějin fascinující událost. Oba učenci patřili k směrnatným myslitelům doby, představovali však do značné míry protichůdné tendence. Přesto se navzájem respektovali. To nebylo nijak samozřejmé, protože Descartes nebyl právě přívržencem učených rozprav. Když ho kupříkladu chtěl navštívit proslulý Tomáš Campanella, odmítl jej přijmout; a když socinián Sorbiere k němu jednou přece pronikl, mlčel Descartes po dvě hodiny. Komenského však přijal s úctou a v ochotě k diskusi. Po čtyři hodiny spolu pak hovořili ve filozofické výměně názorů. O tom nám podal Komenský sám obsáhlou zprávu.

Šlo o základní problémy vědecké metody a světového názoru. „Zastával jsem přesvědčení, že všechno naše lidské poznání, jež se zakládá na smyslové zkušenosti a realizuje se pouhými rozumovými závěry, je nedokonalé a zlomkovité“ (*Continuatio admonitionis*, s. 59). Ani pro naše vědecké poznávání není radno ignorovat moudrost Boží, tak jak je obsažena v Písmu. Descartovi se toto přesvědčení zdálo problematické: obával se, že Komenský příliš rychle tihne k tomu, směřovat vědecké poznání se zkušenostmi víry a s pravdami zjevení; že příliš rychle usiluje o syntézu myšlení, víry a jednání. Jeho vlastní filozofie chtěla naproti tomu v přísné metodické askezi postupovat stroze racionálně; oblast čistého myšlení nechtěla opouštět. „U mne bude vždycky jen část toho, co u tebe má být celkem“ — těmito slovy charakterizoval, případně, rozdíl v obou způsobech myšlení, i když i on sám znal ideál *science universelle*. Takový program byl však Komenskému příliš zdrženlivý. Komentoval: „Právem obdivujeme ostrovtip Descartova bádání; zároveň se však divíme, že je možno mít zato, že jsme jeho hypotézami už dostatečně právi všem jevům veškeré přirozenosti“ (dopis Heveliovi, cit. podle Mahnke: *Barockuniversalismus*, s. 83) — postřeh, jemuž nelze dnes — tváří v tvář ničivým tendencím, jež bylo lze z karteziánského

východiska pro náš vztah k přírodě odvodit — upřít do značné míry oprávnění.

Komenský se se svým pojetím v dějinách evropského myšlení neprosadil. Valný proud novověku se dal spíše karteziánskou cestou. Avšak při pohledu zpět, ve světle dalšího vývoje není ve svém kritickém váhání vyvrácen, spíše naopak. Právem o tom napsal Jan Patočka: „Myslitelé moderní v ostrém významu slova, Descartes, Galilei, ale také Hobbes a Locke, odvrhli všechny vázanosti, kterým je Komenský ještě poplatný, aby získali ryze objektivní obraz přírody; ale mohli to učinit jen za cenu ignorování nebo dokonce opuštění názoru o člověku jako bytosti zásadně spolu-jsoucí, názoru, který je životním nervem celé koncepce Komenského a který ji činí nějak blízkou a teplou i pro dnešního člověka“ (*Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha 1964, s. 345).

Neboť dnes je dvojznačnost novodobé galileovské a karteziánské vědy zlověstně patrná — při pohledu na destruktivní důsledky, především pokud jde o poničení našeho životního prostředí. Nechci zjednodušovat: vděčíme moderní vědě za mnoho a nemůžeme se nostalgicky přenášet za její světodějiny proces zpět. Avšak její duchovní předpoklad a především jeho zabsolutňování je nutno kriticky přezkoumávat a překonávat. To platí zvláště o dvojí tendenci: jednak o galileovském pokušení redukovat náš svět na kvantitativní, měřitelné a zvažitelné procesy; a ovšem o onom karteziánském rozpolcení přirozeného světa na myslící subjekty na jedné straně a na nemyslící objekty, svět *res extensa*, do něhož patří i naši spolutvorové, na straně druhé, při čemž tento „extenzivní svět“ je dán nám, myslícím a jednajícím subjektům, ke svrchované dispozici. Důsledky takového smýšlení a jednání dnes děsí mnohé, takže právem hledají nové cesty v odpovědnějším a solidárnějším vztahu ke světu, který nás obklopuje.

Stojí za pozornost, že máme v naší duchovní tradici myslitele, kteří položili tyto naléhavé otázky dříve než mnohde jinde — i když v údobí totalitního systému a jeho ideologie zůstávaly jejich hlasy namnoze doslova jen „hlasy volajících na poušti“. Myslím například na Emanuela Rádlu a jeho *Útěchtu z filosofie*, která už za druhé světové války působivě poukazovala na deformující jednostrannost myšlenkových předpokladů moderní vědy. A myslím ovšem i na Jana Patočku a jeho průkopnické práce o přirozeném světě, o Aristotelovi a právě o Komenském. V posledních letech pak stojí za pozornost hlas našeho amerického krajana, Erazima Koháka, a jeho pozoruhodné studie o morálním smyslu přírody. Všichni tito filozofové se Komenským soustředěně zabývali. Zdá se tedy, že tato relativní citlivost našeho myšlení pro otázky životního prostředí má co činit s vlivem Komenského v našich duchovních dějinách. Zde je radno a nutno jít dále. Komenského obezřetné váhání naskočit na rozjíždějící se vlak novodobé vědy je mi do značné míry oprávněnější a podnětné, stejně tak jako jeho pozitivní úsilí chápat místo a poslání člověka v rámci stvoření, v respektu před celistvostí stvoření.

Končím tak, jako jsem začal: osobní poznámkou. Je mi ctí hovořit na půdě univerzity Komenského. A je mi radostí hovořit na její půdě v době, kdy — tak jako ostatní vysoké školy v České a Slovenské republice — se oprostila z duchamorného dusna represivní ideologie. Máte před sebou úkol budovat v novém duchu evropskou *universitatis literarum*. Její klasická idea rostla z poznání, že jsou sice různé a svébytné vědy, že však jsou vzájemně spojeny v horizontu společné pravdy. Ta idea to má dnes všude v Evropě a ve světě těžké. Závratný rozmach věd a jejich nutná specializace nás navzájem oddaluje. Při 500. výročí mé basilejské alma mater to už před 30 lety vyjádřil můj filozofický učitel Karl Jaspers slovy: „Vědy se rozpadly na oblasti, jež se vzájemně ignorují. Univerzita se stala agregátem odborných škol se specializovanou výukou. Je jakýmsi obchodním domem, ve kterém lze kupovat zboží pro praktické účely. V pozadí její organizace se skrývá duchovní anarchie. Základy víry zmizely anebo se k nim nehlásíme...“

Všichni známe tyto jevy. A přece se s nimi nesmíme rezignovaně smířovat. V situaci, kdy tolik tendencí doby se zdá odstředivě směřovat k rozpojení, ne-li přímo k duchovnímu rozpadu, zůstává myšlenka klasické univerzity a v ní vyjádřená vůle ke komunikaci přes hranice národů i věd privilegovaná možnost a náš závazek. Univerzita Komenského má k jejich využití i plnění v obou částech svého jména zdroj podnětné a trvalé inspirace.