

G. K. Chesterton

SV. TOMÁŠ
AKVINSKÝ



UNIVERSUM

G. K. Chesterton

SVATÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ

Málokterý moderní autor má tak dobré předpoklady pro to, aby uvedl s úspěchem moderního čtenáře do života a filosofie svatého Tomáše, jako Chesterton. Přes všechny rozdíly stylu a zaměření jsou oba duchovně spřízněni. Oba zdůrazňují přirozený zdravý rozum a přirozenou hodnotu stvořených věcí, oba se snaží o dokonalé vyrovnání mezi rozumem a skutečností, potírajíce usilovně všechny výstřednosti rozumové fantastiky a nereálného usuzování. Připočteme-li k tomu Chestertonovu schopnost konkrétního výkladu, jeho smysl pro dramatickou stránku života i jeho hutný a bohatý styl, pochopíme, proč mohl Chesterton, autor zaměřený zcela ke konkrétním věcem, vytvořit tak podivuhodnou knihu o duchu převážně spekulativním a také, proč dovedl ve svém podání tak skvěle spojit v celistvou jednotu obraz světcova života i výklad jeho filosofické nauky.

Je-li v knize nějaký rys, jež třeba v celkové rovnováze účinku zvlášť pod-

SVATÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ

GILBERT KEITH CHESTERTON

SVATÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ

1947 NAKLADATELSTVÍ UNIVERSUM V PRAZE

DOROTĚ COLLINSOVĚ,

bez jejíž pomoci by autor byl býval

více než normálně bezradný

ÚVODNÍ POZNÁMKA

Tato knížka nechce být ničím více než populárním náčrtkem velké historické osobnosti, jež by měla býti populárnější. Dosáhne svého účelu, přiměje-li lidi, kteří dosud znají svatého Tomáše Akvinského sotva podle jména, aby si o něm přečetli nějakou lepší knihu. Z tohoto nutného omezení však vyplývají jisté důsledky, k nimž by se mělo přihlížet hned od začátku.

Především z toho vyplývá, že tento příběh je z valné části určen lidem, kteří se nehlasí k témuž společenství víry jako svatý Tomáš a kteří se snad o něho zajímají asi tak, jak by se zajímali o Konfucia nebo Mohameda. Na druhé straně však už pouhý požadavek výrazného obrysu znamená, že tento obrys musí býti načrtnut v myšlenkových liniích, jež jsou těmto lidem cizí. Budu-li psát nárys Nelsonovy osobnosti především pro cizince, budu patrně nucen podrobně vysvětlovat mnoho věcí, jež zná každý Angličan, ale při tom zase kvůli stručnosti budu nucen vypustit mnoho podrobností, jež by zajímaly mnoho Angličanů. Naproti tomu však by se těžko dalo napsat opravdu živé a poutavé vyprávění o Nelsonovi, kdybychom úplně zamlčeli fakt, že bojoval proti Francouzům. Bylo by nesmyslem psáti o svatém Tomáši a zata-

jovat přitom, že bojoval s heretiky, a přece právě tato skutečnost sama o sobě může překážeti cíli, jemuž slouží. Mohu jen vyjádřiti naději, ba přímo důvěru, že ti, kdož se na mne dívají jako na here-tika, budou mne stěží kárat za to, že vyjadřuji své názory, a jistě už ne za to, že vyjadřuji názory svého hrdiny. Tento problém se dotýká tohoto do-cela prostého vyprávění jen v jediném bodě. Je to názor, jejž jsem jednou nebo dvakrát vyslovil v je-ho průběhu - že totiž schisma šestnáctého století je ve skutečnosti jen opožděnou vzpourou pesimis-tů z třináctého století. Byla to nová reakce starého augustinovského puritanismu proti aristotelské volnosti. Bez tohoto zřetele bych nemohl najít pro svou historickou postavu pravé místo v historii. Celek je však zamýšlen jen jako hrubý náčrt po-stavy v krajině, nikoli krajiny s postavami.

Za druhé z toho vyplývá, že v každém takovém zjednodušení mohu stěží říci o filosofovi něco ví-ce než že ukáži, že měl jistou filosofii. Mohu po-dati tak říkajíc jen vzorky této filosofie. Konečně z toho vyplývá, že prakticky není možno věnovat náležitou pozornost theologii. Jedna má známá pa-ní si jednou vzala výbor ze svatého Tomáše s ko-mentářem a plna naděje se pustila do čtení oddílu s nevinným nadpisem »Jednoduchost Boží«. Pak odložila s povzdechem tu knihu a řekla: »Nu, je-li tohle Jeho jednoduchost, jsem zvědava, jaká je Je-ho složitost.« Při vši úctě k tomuto výtečnému to-

mistickému komentáři naprosto netoužím po tom, aby má kniha byla hned na začátku odložena s podobným povzdechem. Usoudil jsem, že biografie jest jen úvodem k filosofii a že filosofie jest úvodem k theologii; a že já mohu čtenáře dovést právě tak jen za první etapu příběhu.

Za třetí jsem nepokládal za potřebné popřát sluchu těm kritikům, kteří se občas zoufale snaží zavděčit se galerii otiskováním úryvků ze středověké démonologie v naději, že poděsí moderní publikum už jen neznámými výrazy. Pokládal jsem za samozřejmé, že vzdělaní lidé vědí, že Akvinský a jeho všichni vrstevníci i jeho protivníci ještě celé století po něm věřili v démony a podobná fakta, ale nezdálo se mi, že by zde mělo smysl to uvádět, z toho prostého důvodu, že ty věci nijak nepřispívají k odlišení nebo zvýraznění portrétu. V tom všem nebylo rozdílu mezi protestantskými a katolickými theologií po celá ta staletí, v nichž existovala nějaká theologie; a v tom, že svatý Tomáš zastával tyto názory, není žádný rys pro něho pozoruhodný - leda to, že v nich byl dosti umírněný. Ponechal jsem tyto názory stranou ne proto, že bych měl nějaký důvod k jejich zatajení, nýbrž proto, že nemají žádný osobní vztah k osobnosti, kterou zde mám za úkol odhaliti. I tak je sotva dosti místa pro takovou osobnost v takovém rámci.

I. O DVOU ŽEBRAVÝCH MNIŠÍCH.

Budiž mi dovoleno předejítí jakékoliv poznámky tím, že poukáži ke jménu oné proslulé postavy, jež se bez váhání vrhá tam, kam by se snad i andělé Andělského Učitele báli vkročiti. Před nějakým časem jsem napsal malou knížku stejného rázu a podoby jako tato, o svatém Františkovi z Assisi; nějaký čas poté (nevím už jak a kdy, jak praví píseň, a rozhodně už ne proč) jsem slíbil napsati stejně velikou či stejně malou knížku o svatém Tomáši Akvinském. Můj slib byl františkánský jen svou kvapností, a co do logičnosti se nedal zdaleka nazvat tomistickým. Svatého Františka je možno načrtnouti; u svatého Tomáše je však možno jen narýsovat plán podobný plánu spletitého města. A přece by se v jistém smyslu hodil jako námět buď pro knihu mnohem větší nebo pro knihu ještě menší. To, co známe z jeho života, by mohlo být probráno na několika stránkách, neboť on nezmizel jako svatý František v záplavě anekdot a lidových legend. To, co víme nebo bychom mohli vědět, nebo co se nám snad někdy poštěstí zvědět o jeho díle, naplní patrně v budoucnosti ještě více knihoven než v minulosti. Svatého Františka bylo přípustno načrtnouti v obrysu; u svatého Tomáše však všechno záleží na vyplnění obrysu. V jistém

směru to mělo docela středověký smysl iluminovat miniaturu Poverella, jehož jméno už je samo zdobnělinou. Podat však v extraktu Němého Vola Sicilského přesahuje všechny pokusy toho druhu. Je však třeba doufat, že v této době, kdy se kdekdo zdá schopn napsat nárys historie či čehokoli jiného, je možno podati i nárys životopisu. Jenže v tomto případě přesahuje obrys všechnu míru. Plášť, který by padl tomuto obrovskému žebravému mnichovi, není na skladě.

Řekl jsem, že to zde mohou býti jen náčrtky podobizen. Konkrétní kontrast je zde však tak pronikavý, že kdybychom skutečně uviděli obrisy těchto dvou lidských postav přecházet přes kopec v jejich kutnách žebravých mnichů, zdál by se nám ten kontrast dokonce komickým. Bylo by to, jako kdybychom viděli v dálce siluety Dona Quijota a Sancha Panzy nebo Fallstaffa a Mistra Tyčky. Svatý František byl hubený a živý človíček, tenký jako vlákno a chvějící se jako napjatá tětiva; svými pohyby se podobal šípu, vystřelenému z luku. Celý jeho život byl řadou náhlých skoků a rozběhů - jako když se rozběhl za žebrákem, utekl nahý do lesa, vpadl do cizí lodi, vrazil do sultánova stanu a nabídl se, že se vrhne do ohně. Na pohled musil být podoben tenkému, žilnatému hnědému listu, tancujícímu ustavičně v podzimním větru; ve skutečnosti však on byl tím větrem.

Svatý Tomáš byl veliká a těžká, býčí postava, byl

tělnatý, pomalý a usedlý, velmi vlídný a šlechetný, ale málo družný; plachý i mimo pokoru svatosti a nevšimavý k okolí i mimo své občasné a pečlivě skrývané zážitky úchvatu nebo vytržení. Sv. František byl tak vznětlivý, ba nepokojný, že církevní hodnostáři ho pokládali za blázna, když se před nimi tak náhle objevil. Svatý Tomáš byl tak netečný, že ve školách, jež rádnavštěvoval, ho učitelé pokládali za hlupáka. Byl vskutku z těch školáků známého typu, kteří se raději nechají pokládat za hlupáky, než by se nechali rušit ve svých snech čilejšími nebo živějšími hlupáky. Tento vnější kontrast zasahuje téměř do každého rysu těchto dvou osobností. Paradoxem svatého Františka bylo, že poněkud nedůvěřoval knihám, ačkoliv měl vášnivě rád poesii. Význačným rysem svatého Tomáše bylo, že miloval knihy a žil mezi knihami; že žil týmž životem jako klerik či učenec v *Canterburských povídkách*, který dával přednost stu knihám o Aristotelovi a jeho filosofii před každým jiným bohatstvím, jež mu svět mohl dát. Když se ho zeptali, zač vzdává Bohu největší díky, odpověděl prostě: »Rozuměl jsem každé stránce, kterou jsem kdy přečetl.« Svatý František byl velmi výrazný v svých básních a poněkud neurčitý v svých výkladech; svatý Tomáš věnoval celý život výkladu celých systémů pohanské a křesťanské literatury, a občas napsal báseň jako člověk, který užívá svátečního odpočinku. Viděli oba týž pro-

blém ve dvou různých úhlech prostoty a jemnosti; svatý František se domníval, že stačí otevřít mohamedánům své srdce, aby se dali přimět k zavržení Mohameda. Sv. Tomáš se mořil nejjemnějšími distinkcemi a dedukcemi o absolutnu nebo akcidence, jen aby je uchránil před mylným výkladem Aristotela. Svatý František byl synem kupce či obchodníka ze středního stavu; a ačkoli byl celý jeho život vzpourou proti obchodnickému životu jeho otce, uchoval si přesto něco z té hbitosti a společenské přizpůsobivosti, jež způsobuje, že to na trhu bzučí jako v úle. Podle obecného rčení nechal si růst trávu pod nohama, jakkoli měl rád zelená pole. Byl tím, čemu američtí milionáři a gangsteři říkají živý drát. Je příznačné pro mechanistické modernisty, že i tehdy, když se snaží představit si něco živého, dovedou si pro to najít metaforu jen v oblasti mrtvých věcí. Živý červ existuje; neexistuje však živý drát. Svatý František by byl ochotně připustil, že je červ; byl však velmi živým červem. Jsa největším nepřítelem každého pachtění za ziskem, nedbal ovšem zisku, ale neoddal se proto nečinnosti.

Naproti tomu svatý Tomáš vyšel ze světa, v němž se mohl oddati pohodlnému klidu; a zůstal vždy jedním z těch lidí, jichž práce má v sobě jakýsi klid nenuceného pohodlí. Byl houževnatým pracovníkem; nikdo si ho však nemohl splést s dřičem. Bylo v něm cosi nedefinovatelného, co vyzna-

čuje lidi, kteří pracují, aniž toho potřebují. Pocházel totiž z významného šlechtického rodu, a takový poklid může zůstat jako zvyk i tehdy, když už není pohnutkou. U něho se však projevoval jen v svých nejpríjemnějších prvcích; tak na příklad bylo možná něco z něho v té jeho nenucené zdvořilosti a trpělivosti. Každý světec je člověkem, dříve než je světce, a světce se může stát jakýkoli typ nebo druh člověka; většina z nás bude volit mezi těmito různými typy podle rozdílných osobních zálib. Já se však přiznám, že ačkoli romantická gloriola svatého Františka nepozbyla pro mne ničeho ze svého lesku, naučil jsem se v posledních letech cítit stejnou a v některých směrech i větší náklonnost k tomuto muži, který nevědomky obýval veliké srdce a velikou hlavu jako někdo, kdo zdědil veliký dům, a byl v nich stejně šlechetně, třebaš poněkud roztržitěji pohostinný. Jsou chvíle, kdy je svatý František, ten nejméně světský člověk, jaký kdy chodil po zemi, pro mne téměř příliš čilý.

Svatý Tomáš se nedávno objevil v běžném kulturním obzoru kolejí a salonů způsobem, který by byl ještě před deseti lety ohromil. A celková nálada, jež k němu obrátila pozornost, je beze vší pochyby hodně odlišná od nálady, jež učinila před dvaceti lety populárním svatého Františka. Světec je lékem, poněvadž je protijedem. Právě proto je světec často mučedníkem; je mylně pokládán za jed, poněvadž jest protijedem. Obyčejně shledáme, že

navrací světu zdraví tím, že přehání to, co svět zanedbává, což rozhodně nebývá v každém věku totéž. Každá generace však hledá instinktivně svého světce; a on není tím, co lidé chtějí, nýbrž spíše tím, co lidé potřebují. To je zajisté tak špatně pochopený smysl slov, jež byla pronesena k prvním světčům: »Vy jste sůl země« - slova, jež přiměla bývalého německého císaře, aby se vší vážností poznamenal, že jeho masatí Němci jsou solí země, čímž myslil jen tolik, že jsou největší masaři země a proto že jsou nejlepší na zemi. Sůl však koření a uchovává maso nikoli proto, že se podobá masu, nýbrž proto, že je něčím docela jiným. Kristus neřekl svým Apoštolům, že jsou vynikající lidé, nebo že jsou jediní vynikající lidé, nýbrž že jsou výjimeční lidé, lidé trvale nesrovnalí a nepřizpůsobiví, a text o soli země je vskutku tak ostrý a pronikavý a břitký jako chuť soli. Právě proto, že jsou výjimeční lidé, nesmějí pozbyti své výjimečné vlastnosti. »Jestliže sůl bude zkažena, čím bude soleno?« je mnohem vyhrocenější otázka než pouhé bédování nad cenou nejlepšího masa. Jestliže svět příliš zesvětští, může býti pokárán Církví; jestliže však příliš zesvětští Církev, nemůže býti stejně vhodně napomenuta pro světskost samým světem.

Proto je dějinným paradoxem, že každá generace bývá obrácena světcem, který se od ní nejvíce odlišuje. Svatý František měl zvláštní a téměř

děsivé kouzlo pro viktoriány - pro Angličany devatenáctého století, kteří se zdáli na povrch naprosto uspokojeni svým obchodem a svým zdravým rozumem. Nejen tak mírně spokojený Angličan, jako byl Matthew Arnold, nýbrž i angličtí liberálové, jimž vytýkal jejich spokojenost, začali zvolna odkrývat tajemství středověku skrze podivný příběh, jež vyprávějí v perutích a plamenech hagiografické malby Giottovy. V příběhu svatého Františka bylo něco, co pronikalo všemi těmi anglickými vlastnostmi, jež jsou nejproslulejší a nejosudnější, ke všem těm anglickým vlastnostem, jež jsou nejskrytější a nejlidštitější: ke skryté měkčnosti srdce, k poetické neurčitosti, k lásce ke krajině a ke zvířatům. Sv. František je jediný středověký katolík, který se stal v Anglii populární opravdu jen pro své přednosti. Mělo to namnoze důvod v podvědomém pocitu, že moderní svět zanedbal právě tyto určité přednosti. Anglické střední vrstvy našly svého jediného misionáře v postavě, jíž pohrdaly nejvíce ze všech lidských typů na světě: v italském žebrákovi.

A jako se devatenácté století upjalo k františkánské romantice právě proto, že zanedbalo romantiku, tak dvacáté století se již upíná k tomistické rozumové teologii, protože zanedbalo rozum. Do světa, který byl příliš netečný, se křesťanství vrátilo v podobě tuláka; do světa, který se stal příliš nevázaným, se křesťanství vrátilo v podobě učitele

logiky. Ve světě Herberta Spencera potřebovali lidé lék proti špatnému trávení; ve světě Einstei-
nově potřebují lék proti závratí. V prvním přípa-
dě nejasně postřehovali fakt, že svatý František
zazpíval Píseň Slunce a chválu plodné země po
dlouhém postu. V tom druhém případě už nejasně
postřehují, že už když chtějí jenom porozumět
Einsteinovi, musejí nejprve rozuměti používání
rozumu. Začínají vidět, že pokládalo-li se osm-
nácté století za věk rozumu a devatenácté století
za věk zdravého smyslu, nemůže se až dosud dva-
cáté století pokládati za nic více než za věk ne-
zdravého nesmyslu. V takovém stavu potřebuje
svět světce; nade všechno však potřebuje filosofa.
A tyto dva případy ukazují, abychom byli ke světu
spravedliví, že svět instinktivně cítí, co potřebuje.
Svět byl opravdu velmi plochý pro ty viktoriány,
kteří nejhorlivěji opakovali, že je kulatý; a Alver-
no stigmat se zvedalo jako jediná hora uprostřed
roviny. Země se však stala zemětřesením, neustá-
lým a zdánlivě nekonečným zemětřesením pro
modernisty, pro něž byl Newton smeten zároveň
s Ptolemaiem. A pro ně existuje něco strmějšího a
dokonce neuvěřitelnějšího než hora: kus opravdu
pevné půdy, úroveň průměrně nadaného člověka.
Tak působili v naší době dva světci na dvě gene-
race, věk romantiků a věk skeptiků; i v své době
však konali totéž dílo - dílo, jež změnilo svět.
Také by se mohlo právem říci, že přirovnání je

liché a neobstojí ani jako fantasie, protože ti lidé nenáleželi vlastně ani téže generaci nebo téže historické chvíli. Kdyby měli být ukázáni dva žebraví mniši jako božská dvojčata, měli by zřejmě býti srovnáváni svatý František a svatý Dominik. Mezi svatým Františkem a svatým Tomášem byl při nejlepším takový poměr jako mezi strýcem a synovcem; a můj fantastický exkurs může vypadat jen jako svrchovaně neuctivá verze písně: »Tommy, uхни strýčkovi!« Neboť jestliže svatý František a svatý Dominik byli ta veliká dvojčata, byl Tomáš zřejmě prvním velkým synem svatého Dominika, jako byl jeho přítel Bonaventura synem svatého Františka. Nicméně mám důvod (vlastně dva důvody) pro to, abych postavil svatého Tomáše vedle svatého Františka, místo abych ho sdružil s františkánem Bonaventurou. To proto, že jakkoli se snad zdá toto srovnání vzdálené a převrácené, znamená ve skutečnosti nejkratší cestu k srdci historie a přivádí nás nejrychleji k pravé otázce života a díla svatého Tomáše. Většina lidí totiž má dnes jakousi hrubou, ale malebnou představu o životě a díle svatého Františka z Assisi; a ten druhý příběh lze vylíčiti nejkratším způsobem, když řekneme, že ti dva lidé konali tutéž věc, ačkoli se lišili téměř ve všech rysech. Jeden z nich to konal ve světě ducha a druhý ve světě světskosti. Bylo to však totéž veliké středověké hnutí, stále ještě málo pochopené. V konstruktivním

smyslu bylo důležitější než Reformace. Ba v konstruktivním smyslu to byla sama Reformace.

Dvě věci je třeba zdůrazniti v tomto středověkém hnutí. Nejsou to ovšem věci protichůdné, ale snad to jsou odpovědi na protichůdné bludy. Za prvé to bylo, přes všechno, co bylo kdysi řečeno o pověře, temném středověku a neplodnosti scholastiky, hnutí, jež znamenalo rozšíření hranic a jež směřovalo k většímu světlu, ba i k větší svobodě. Za druhé to bylo, přes všechny pozdější řeči o pokroku, Renesanci a předchůdcích moderního myšlení, hnutí pravověrného theologického nadšení, rozvíjející se z nitra. Nebyl to kompromis se světem nebo kapitulace před pohany nebo heretiky, nebo dokonce pouhé používání vnější pomoci - ani tehdy ne, když se jí skutečně používalo. Pokud vyšlo na světlo všedního dne, bylo podobno růstu rostliny, jež svou vlastní silou dává vyhánět svým listům ve slunečním světle, a nikoli gestu, jímž se jen vpouští do vězení denní světlo.

Bylo to zkrátka to, co se nazývá odborně rozvojem nauky. V té věci však, zdá se, vládne zvláštní nevědomost nejen co do odborného, nýbrž i co do přirozeného významu slova rozvoj. Kritické katolické theologie, jak se zdá, se domnívají, že to není ani tak rozvoj jako spíše vytáčka; při nejlepším že to je přizpůsobení. Představují si, že sám jeho úspěch je úspěchem kapitulace. To však není přirozený význam slova rozvoj. Když mluví-

me o dobře vyvinutém dítěti, chceme tím říci, že vyrostlo a zesílilo svou vlastní silou, a ne že je vycpáno vypůjčenými poduškami nebo chodí na chůdách, aby vypadalo větší. Když říkáme, že se štěně vyvíjí v psa, nemíníme tím, že jeho růst jest postupným kompromisem s kočkou; chceme tím říci, že se stává psem větší a ne menší měrou. Rozvoj znamená rozšíření všech možností a důsledků nauky, jakmile je dáno dosti času k jejich rozlišení a rozvedení; a zde jde o to, že středověká theologie znamenala prostě plné pochopení této theologie. A je věcí základní důležitosti, že to po prvé pozorujeme v době velikého dominikána a prvního františkána, protože jejich tendence, ve sterém smyslu humanistická a naturalistická, byla vpravdě rozvinutím svrchované nauky, jež byla též dogmatem všech dogmat. Právě v tom se jeví populární poesie svatého Františka a téměř racionalistická próza svatého Tomáše nejvýrazněji jakožto složky téhož hnutí. Obojí jest mohutným růstem katolického rozvoje, závislým na vnějších věcech jen tak, jak na nich závisí každá žijící a rostoucí věc - to jest tak, že je stravuje a přetváří, avšak uchovává si svou podobu a nepřijímá jejich. Budhista nebo komunista by mohli snít o dvou věcích, jež se současně navzájem požívají, jako o dokonalé formě sjednocení. S živými věcmi je tomu však jinak. Svatému Františkovi stačilo, že si říkal Boží trubadúr; nestačil mu však Bůh trubadúrů. Svatý

Tomáš nesmířil Krista s Aristotelem; smířil Aristotela s Kristem.

Ano, přes všechny tak nápadné, ba komické kontrasty, jež skýtá srovnání mezi tlustým a hubeným mužem, mezi velikým a malým mužem, přes kontrast mezi tulákem a učencem, uředníkem a aristokratem, odpůrcem knih a milovníkem knih, mezi nejdivočejším z misionářů a nejmírnějším z profesorů, je velikou skutečností středověké historie, že ti dva velicí lidé konali totéž dílo, jeden ve studovně a druhý na ulici. Nevnášeli do křesťanstva něco nového ve smyslu něčeho pohanského nebo kacířského; naopak, vnášeli do křesťanstva křesťanství. Činili to však proti tlaku jistých historických tendencí, jež ustrnuly ve zvyk ve mnoha velikých školách a autoritách křesťanské církve; a užívali zbraní, jež mnozí lidé spojovali s heresí nebo pohanstvím. Svatý František používal Přírody ve stejné míře, jako svatý Tomáš používal Aristotela; a některým lidem se zdálo, že používají pohanské bohyně a pohanského mudrce. To, co dělali ve skutečnosti, a zejména co ve skutečnosti dělal svatý Tomáš, bude hlavním předmětem těchto stránek. Bude však užitečno, budeme-li ho moci hned od počátku srovnávat s populárnějším světce, protože tak budeme moci shrnouti podstatu jeho díla nejpopulárnějším způsobem. Snad by to znělo příliš paradoxně, kdybychom řekli, že tito dva světci nás zachránili před duchovostí, což

jest strašlivý úděl. Snad se mi bude špatně rozumět, řeknu-li, že při vší své lásce ke zvířatům nás svatý František zachránil, že jsme se nestali budhisty, a že svatý Tomáš při vší své lásce k řecké filosofii nás zachránil, že jsme se nestali platoniky. Nejlépe však jest říci pravdu nejprostším způsobem: že oba vydali nové svědectví Vtělení, přivedše Boha opět na zemi.

Tato analogie, jež se může zdát poněkud vzdálená, je ve skutečnosti snad nejlepším praktickým úvodem k filosofii svatého Tomáše. Později se budeme musit podrobněji zabývat faktem, že čistě duchovní či mystická stránka katolicismu nabyla neobyčejné převahy v prvních katolických stoletích - vlivem genia svatého Augustina, který byl kdysi platonikem a snad jím nikdy nepřestal být, a působením transcendentalismu domnělého díla Areopagitova, jakož i orientálních sklonů pozdního Imperia a jakéhosi asiatského nádechu byzantského vladařství, jež bylo téměř vladařstvím velekněžským. Všechny tyto věci zatlačily to, co bychom dnes nazvali západnickým prvkem, ačkoli to má stejně dobré právo být nazýváno prvkem křesťanským, ježto jeho zdravý rozum jest jen svatou důvěrností slova učiněného tělem. Buď jak buď, pro tu chvíli musí stačit, řekneme-li, že theologové jaksi ustrnuli v jisté platonské pýše, v držení nedotknutelných a nesdělitelných vnitřních pravd - jako by nic z jejich moudrosti nemělo kořenů

někde ve skutečném světě. Nuže, první, třeba ne poslední věc, kterou Akvinský učinil, byla, že řekl těmto čirým transcendentalistům v podstatě asi toto:

»Daleko budiž od ubohého žebravého mnicha, aby popíral, že máte v hlavě tyto oslňující démanty, utvářené v nejdokonalejších matematických tvarech a zářící čistým nebeským světlem, a že jste je měli všechny téměř dříve, než jste začali myslet, natož vidět, slyšet nebo hmatat. Já se však nestydím říci, že podle mé zkušenosti je můj rozum živen smysly; že za značnou část toho, co myslím, vděčím tomu, co vidím, čichám, chutnám a hmatám; a že pokud jde o můj rozum, cítím se zavázán pokládati celou tuto realitu za reálnou. Krátce řečeno ve vsí pokoře, nemyslím, že by Bůh byl zamýšlel, aby člověk používal jen toho zvláštního povýšeného a abstraktního rozumu, jímž se vy můžete chlubit; jsem přesvědčen, že existuje střední oblast skutečností, jež smysly poskytují rozumu jako jeho látku; a že v této oblasti má rozum právo vládnout jako zástupce Boha v člověku. Je pravda, že tohle všechno je níže než andělé; je to však výše než zvířata a všechny aktuální hmotné předměty, jež člověk nalézá kolem sebe.

Pravda, člověk může býti také předmětem, a dokonce i žalostným předmětem. Co však člověk již učinil, toho je schopen, a může-li mi v tom pomoci zapadlý starý pohan jménem Aristoteles, po-

děkuji mu za to ve vší pokoře.«

Tak začalo to, co se obecně nazývá apelem svatého Tomáše k Aristotelovi. Mohlo by se to také nazvat apelem k Rozumu a k Autoritě smyslů. Je zřejmo, že to má jakousi populární paralelu ve faktu, že svatý František naslouchal nejen andělům, nýbrž i ptákům. A než se obrátíme k těm rysům svatého Tomáše, jež byly přísně intelektuální, všimněme si, že i u něho najdeme jako u svatého Františka předběžný praktický prvek, který je spíše morální: jakousi dobrou a přímou pokoru a ochotu dívat se i na sebe v jistém smyslu jako na živočicha - jako svatý František přirovnával své tělo k oslu. Může se říci, že kontrast se objevuje všude, i v zoologické metafoře, a že byl-li svatý František podoben onomu obyčejnému oslíkovi, který nesl Krista při vjezdu do Jeruzaléma, podobal se svatý Tomáš, který byl vskutku přirovnáván k volu, spíše okřídlenému býku, té apokalyptické obludě téměř asyrské záhadnosti. Zde však zase nesmíme dovolit, aby protichůdné rysy zastínily to, co je společné, nebo abychom zapomněli, že žádný z nich nebyl tak pyšný, aby nečekal v betlémské stáji stejně trpělivě jako vůl a oslík.

Ve filosofii svatého Tomáše ovšem bylo, jak brzy uvidíme, mnoho jiných mnohem podivnějších a složitějších idejí kromě této prvotní ideje ústředního zdravého rozumu, který je živen pěti smysly. V tomto stadiu však je důležité pro celý příběh

nejen to, že to byla tomistická nauka, nýbrž že je to vpravdě ve vynikajícím smyslu nauka křesťanská. V této věci totiž moderní spisovatelé napsali spoustu nesmyslů a osvědčují více než normální vynalézavost v tom, jak dokonale se míjejí pravého smyslu. Přijavše bez důkazu hned na počátku jako předpoklad, že každé oproštění musí odvádět lidi od náboženství a vésti je k odmítání náboženství, zapomněli tupě a slepě na to, co je zvláště vynikajícím rysem samého náboženství. Nebude už dlouho možno skrývati před kýmkoli skutečnost, že svatý Tomáš Akvinský byl jedním z velkých osvoboditelů lidského intelektu. Sektáři sedmnáctého a osmnáctého století byli v jádře zpátečníci a udržovali zpátečnickou legendu, že scholastik byl zpátečníkem. To začalo být neudržitelné už v devatenáctém století; ve dvacátém bude taková věc už zhola nemožná. Nemá to co dělat s pravdivostí jejich nebo jeho theologie, nýbrž jen s pravdivostí historického hodnocení, jež se začíná objevovat, jakmile se spor začne utišovat. Lze právem tvrdit, že je to prostě velmi výrazná historická skutečnost, že svatý Tomáš byl člověk, který usmířil náboženství s rozumem, který je přiblížil experimentálním vědám, který tvrdil, že smysly jsou okny duše, že rozum má božské právo sytit se fakty a že je věcí Víry, aby strávila silný pokrm nejtěžší a nejpraktičtější pohanské filosofie. Je stejnou skutečností jako Napoleonova strategie,

že Akvinský takto bojoval pro všechno, co je nezaujaté a osvícené, srovnáme-li ho s jeho soupeři nebo po případě s jeho nástupci a potlačovateli. Ti, kdož z jiných důvodů poctivě přijímají konečný výsledek Reformace, budou přesto stále postaveni před skutečnost, že reformátorem byl právě scholastik a že pozdější reformátoři byli ve srovnání s ním reakcionáři.

Neužívám tohoto slova se svého hlediska jako přihany, nýbrž jako faktu s běžného moderního stanoviska pokrokového. Tak na příklad ulpěli znovu na thesi slovní dostačitelnosti hebrejských Písem, zatím co svatý Tomáš již mluvil o Duchu, udílejícím milost řeckým filosofům. Hlásal společenskou povinnost skutků; oni hlásali jen duchovní povinnost víry. Bylo přímo životní silou tomistické nauky, že rozumu lze důvěřovat; bylo přímo životní silou luterského učení, že rozum je naprosto nespolehlivý.

Nuže, když shledáme, že tento fakt je vskutku faktem, nastává nebezpečí, že celá nejistá oposice se převáží do extrému zcela opačného. Ti, kdož dosud haněli scholastika jako dogmatika, začnou ho obdivovat jako modernistu, který rozředil dogma. Začnou spěšně ozdobovat jeho sochu všemi těmi uvadlými věnci pokroku, rozhlašovat ho jako člověka, který předstihl svou dobu, což se vždycky chápe tak, že se shoduje s naší dobou, a nezaslouženě ho obviňovat, že zplodil moderního ducha.

Uvědomí si jeho přitažlivost a budou ukvapeně usuzovat, že byl jako oni, poněvadž byl přitažlivý. Do jistého stupně se to dá odpustit; do jistého stupně tomu tak už bylo se svatým Františkem. Ale u svatého Františka to nikdy nemohlo překročit jistou mez. Nikdo, ani takový volnomyšlenkář jako Renan nebo Matthew Arnold, netvrdili, že by svatý František byl býval něčím jiným než zbožným křesťanem, nebo že by byl měl jinou prvotní pohnutku než následování Krista. A přece i svatý František měl na náboženství tento uvolňující a zlidšťující vliv, ačkoli působil spíše na imaginaci než na intelekt. Nikdo však neříká, že svatý František uvolňoval křesťanský zákon, když jej zřejmě upevňoval jako by utahoval provaz kolem své kutny žebravého mnicha. Nikdo neříká, že jen otevřel bránu skeptické vědě nebo se dal podplatit pohanským humanismem či že snad jen připravoval Renesanci nebo že vyšel na půl cesty vstříc racionalistům. Žádný životopisec netvrdí, že když svatý František, jak se praví, otevřel Evangelia a namátkou přišel zrovna na vznešený text o chudobě, otevřel jen *Aeneidu* a prováděl *Sors Virgiliana* ze samé úcty k pohanské vědě a literatuře. Žádný historik nebude tvrdit, že svatý František napsal *Zpěv o Slunci* jako přímé napodobení homérské hymny Apollonovi, nebo že miloval ptáky, protože se pečlivě naučil všem trikům římských augurů.

Slovem, většina lidí, ať křesťanů či pohanů, by dnes souhlasila v tom, že františkánský cit byl v jádře cit křesťanský, rozvíjející se z nitra, z prosté (nebo chcete-li nevědomé) víry v křesťanské náboženství. Jak jsem řekl, nikdo netvrdí, že svatý František našel prvotní inspiraci v Ovidiovi. Bylo by v každém směru stejně falešné tvrdit, že Akvinský našel prvotní inspiraci v Aristotelovi. Celé naučení jeho života, zejména jeho života v mladých letech, celý příběh jeho dětství a jeho volby životní dráhy ukazují, že byl svrchovaně a upřímně zbožný a že byl vášnivě oddán katolickému náboženství dávno před tím, než shledal, že za ně musí bojovat. Je tu však také jedna zvláštní a pádná okolnost, jež je novým pojítkem mezi svatým Tomášem a svatým Františkem. Jak se zdá, zapomíná se ku podivu na to, že oba tito světci ve skutečnosti jen následovali Mistra, který nebyl Aristoteles a tím méně Ovidius, když posvěcovali smysly nebo prosté věci přírody - když svatý František chodil pokorně mezi zvířaty nebo svatý Tomáš zdvořile disputoval mezi pohany. Komu unikne tohle, tomu unikne nejdůležitější rys náboženství, i kdyby to byla jen pověra; ba unikne mu právě to, co by nazval největší pověrou. Mínil tím celý ten otřásající příběh Ěvangelií o Bohočlověku. Některým to uniká dokonce i tam, kde se zabývají svatým Františkem a jeho nelíčeným a neučeným apelem k Ěvangeliím. Budou

mluvit o ochotě svatého Františka dát se poučovat od květin nebo ptáků jako o něčem, co může ukazovat jen kupředu k pohanské Renesanci. Zatím však jim pravda zírá přímo do očí: za první to vše ukazuje nazpět k Novému Zákonu a za druhé, ukazuje-li to vůbec někam kupředu, ukazuje to k aristotelskému realismu *Summy* svatého Tomáše Akvinského. Ti lidé si jaksi neurčitě představují, že každý, kdo zlidštuje božské, musí je zpohanštovat, aniž si uvědomují, že zlidštění božství je vlastně nejsilnější, nejhutnější a nejneuvěřitelnější dogma ve vyznání víry. Když svatý František hleděl na lilie polní nebo na ptactvo nebeské, stával se podobnějším Kristu a nikoli jen Budhovi; a když svatý Tomáš zdůrazňoval, že Bůh a Boží obraz vešli skrze hmotu ve styk s hmotným světem, stával se křesťanštějším a nikoli jen aristotelštějším. Tito světcí byli v nejpřesnějším smyslu toho slova humanisté, protože zdůrazňovali nesmírnou důležitost lidského bytí v theologickém plánu věcí. Nebyli to však humanisté kráčejíci po stezce pokroku, jež vede k modernismu a obecnému skepticismu, neboť už svým humanismem potvrzovali dogma, jež je dnes často pokládáno za nepověrečnější suprahumanismus. Posilovali kolísající nauku o Vtělení, v níž lze skeptikům nejtíže uvěřiti. Nic není v křesťanském bohosloví tak neústupného jako božství Kristovo. To je věc, která zde má nemalý význam - že tito

lidé se stávali pravověrnějšími v té míře, jak se stávali rozumovějšími nebo přirozenějšími. Jen proto, že byli takto pravověrní, mohli býti takto rozumoví nebo přirození. Jinými slovy, to, co může býti opravdu nazváno liberální theologií, bylo rozvinuto z nitra, ze základních tajemství křesťanství. Tato liberálnost však nemá nic společného s liberalismem; ba ani dnes nemůže existovat vedle liberalismu.*) Je to věc tak naléhavého významu, že na vysvětlenou toho, co mám na mysli, uvedu několik myšlenek svatého Tomáše. Aniž bychom předbíhali elementární nárys tomismu, jež bude nutno podati později, můžeme si zde všimnouti následujících bodů.

Velmi svéráznou myšlenkou svatého Tomáše na příklad bylo, že člověk má býti zkoumán v celém svém lidství; že člověk není člověkem bez svého těla, zrovna jako není člověkem bez své duše. Mrtvola není člověk; strašidlo však také není člověk. Především škola Augustinova, ba i Anselmova tuto věc poněkud zanedbávala, pojímajíc duši jako jediný potřebný poklad, zavínutý dočasně do bezvýznamného ubrousku. I zde byli méně pravověrní proto, že byli více spirituální. Ocítali se někdy na okraji těch východních pouští, jež se

* Používám zde slova »liberalismus« v přísně vymezeném theologickém smyslu, v němž ho používali Newman a jiní theologové. Pokud jde o jeho populární politický smysl, měl svatý Tomáš, jak ukážu později, jistý sklon k liberalismu, zejména na svou dobu.

táhnou až k zemi převtělování, kde podstatná duše může projítí stem nepodstatných těl a vtělit se dokonce i v těla zvířat nebo ptáků. Svatý Tomáš hájil neochvějně fakt, že tělo člověka jest jeho tělem, zrovna tak jako jeho duch jest jeho duchem, a že on sám může býti jen rovnováhou a jednotou toho dvojího. Nuže, to je v jistém směru naturalistický názor, velmi blízký moderní úctě ke hmotným věcem - chvála těla, kterou by byl mohl zapívat Walt Whitman nebo ospravedlnit D. H. Lawrence - něco, co by mohlo být nazváno humanismem nebo co by si dokonce mohl přisvojovat modernismus. Vskutku to také může být naturalismus, ale při tom je to pravý opak modernismu. V očích modernisty je spojen s nejobludnějším, nejhmotnějším a tudíž nejzáračnějším zázrakem. Zejména je spojen s nejúžasnějším dogmatem, jež je modernistovi nejméně přijatelné - se vzkříšením těla.

Nebo zase jeho argument pro Zjevení je zcela racionalistický a na druhé straně rozhodně demokratický a lidový. Jeho argument pro Zjevení není naprosto argumentem proti rozumu. Naopak, zdá se, že je nakloněn připustit, že lze dosáhnout pravdy rozumovým postupem, jen když je sdostatek rozumový a také dostatečně dlouhý. Vskutku, jistý rys jeho povahy, jež jsem kdesi jinde nazval optimismem a pro nějž nemám žádný přiměřenější název, ho vedl k tomu, že poněkud přehnal míru,

v níž by všichni lidé byli ochotni s konečnou platností poslouchat rozum. V svých kontroversích vždycky předpokládá, že poslechnou rozum. To znamená, že je pevně přesvědčen, že lidé mohou býti přesvědčeni rozumovými důkazy, budou-li jen sledovat důkaz až do konce. Jenže jeho zdravý rozum mu také řekl, že dokazování nemá konce. Mohu přesvědčit někoho, že pokládat hmotu za původ ducha nemá smyslu, budeme-li k sobě oba chovat silnou náklonnost a bojovat spolu každého večera po čtyřicet let. Avšak dávno předtím, než bude konečně na svém smrtelném loži přesvědčen, narodí se tisíc nových materialistů - a všechno nelze vysvětlit najednou všem lidem. Svatý Tomáš je toho názoru, že duše všech obyčejných těžce pracujících a prostomyslných lidí jsou stejně důležité jako duše myslitelů a badatelů, a táže se, jak mají tito lidé najít čas pro to množství uvažování, jehož je potřebí k dosažení pravdy. Celý tón tohoto místa svědčí jak o úctě k vědeckému bádání tak o silné sympatii k průměrnému člověkov. Jeho argument pro Zjevení není argumentem proti Rozumu; je to však argument pro Zjevení. *Závěr*, jež z něho vyvozuje, jest, že lidé musejí přijímati nejvyšší mravní pravdy zázračným způsobem; jinak by se k nim většina lidí vůbec nedostala. Jeho důvody jsou rozumové a přirozené, avšak jeho dedukce vyznívá úplně pro nadpřirozené; a jak tomu obvykle bývá u jeho důkazů, nelze tak snadno

najít jinou dedukci kromě té jeho. A když dojdeme až sem, shledáme, že je to něco tak prostého, jak jen by si to byl mohl přát sám svatý František - poselství z nebe, příběh vyprávěný z oblak, pohádka, která je opravdu pravdivá.

Ještě jasnější je to u známějších problémů, jako je svoboda vůle. Jestliže svatý Tomáš zastává některou věc důrazněji než jinou, je to věc, kterou bychom mohli nazvat podřízenou svrchovaností či autonomií. Lze-li být tak prostořeký, řekl bych, že svatý Tomáš byl velkým autonomistou. Můžeme dokonce říci, že vždycky hájil nezávislost závislých věcí. Tvrdil, že taková věc může mít vlastní práva v své oblasti. To bylo jeho stanovisko k autonomii rozumu, ba i smyslů: »Jsem dcerou v domě svého otce, ale paní v svém vlastním domě.« Přesně v témž smyslu zdůrazňoval u člověka jistou důstojnost, jež byla někdy poněkud pohlcována v čistě theistických generalisacích o Bohu. Nikdo by nemohl říci, že chtěl oddělit Člověka od Boha; chtěl však Člověka od Boha odlišit. V tomto silném smyslu pro lidskou důstojnost a svobodu je leccos, co může býti a také je dnes oceňováno jako ušlechtilá humanistická liberálnost. Nezapomínejme však, že jejím výhonkem byla právě ta svobodná vůle či mravní odpovědnost člověkova, kterou tak mnozí moderní liberálové popírají. Na této vznešené a nebezpečné svobodě závisí nebe a peklo a celé tajemné drama duše. Je to rozlišení

a nikoli odloučení; člověk se však může odloučit od Boha, což je v jistém smyslu největší možné rozlišení.

Stejně je tomu se starým filosofickým sporem o Jednom a Mnohém, ačkoli tohle je metafysičtější předmět, o němž se musíme zmínit až později, a i to jen zběžně. Jsou věci tak rozrůzněny, že nemohou být vůbec tříděny, nebo tak sjednoceny, že nemohou býti vůbec rozlišeny? Aníž bychom si činili nárok, že zodpovíme na tomto místě takové otázky, můžeme zhruba říci, že svatý Tomáš se staví rozhodně na stranu Rozmanitosti jakožto věci, jež je stejně reálná jako Jednota. V této i v příbuzných otázkách se často uchyluje od velkých řeckých filosofů, kteří mu jsou někdy vzorem, a úplně se rozchází s velkými orientálními filosofy, kteří jsou v jistém smyslu jeho protivníky. Je pevně přesvědčen, že rozdíl mezi sírou a sýrem nebo prasetem a pelikánem není pouhou ilusí nebo oslněním naší zmatené mysli, oslepené jediným světlem, nýbrž že je to takové, jaké to vnímáme. Může se říci, že je to jen názor zdravého rozumu - názor, že vepři jsou vepři, v tomto smyslu spřízněný s aristotelským zemitým zdravým rozumem - lidským, ba pohanským zdravým rozumem.

Všimněme si však, jak se zde zase stýkají končiny země a nebe. Je spojen také s dogmatickou křesťanskou ideou Stvoření - Stvořitele, který stvořil

vepře na rozdíl od Vesmíru, který je jen vyvíjel. V tom všem vidíme se opakovat základní věc, kterou jsme stanovili na počátku. Tomistické hnutí v theologii bylo stejně jako františkánské hnutí v morálce a mravech hnutím rozšiřujícím a uvolňujícím. Byl to však podstatně růst křesťanské theologie z nitra; naprosto to nebylo ustupování křesťanské theologie pod pohanskými nebo i lidskými vlivy. Františkán měl volnost býti žebrařským mnichem, místo aby byl vázán býti mnichem se stálým sídlem. Byl však křesťanštější, katoličtější, ba i asketičtější. Tak měl tomista volnost být aristotelovcem, místo aby byl vázán být augustinovcem. Byl však více theologem, více pravověrným theologem, více dogmatikem, obnoviv skrze Aristotela nejvyzývavější ze všech dogmat - zasnoubení Boha s Člověkem a tedy s Hmotou. Nikdo nebude moci plně pochopit velikost třináctého století, jestliže si neuvědomí, že to byl mohutný růst nových věd, vyvolaných jedinou živou věcí. V tomto smyslu byla tato doba vpravdě smělejší a svobodnější než to, co nazýváme Renesancí, jež byla vzkříšením starých věcí, objevených v mrtvé věci. V tomto smyslu nebyl středověk obrozením, nýbrž spíše zrozením. Nestavěl své chrámy podle vzoru hrobů ani nevyvolával mrtvé bohy z Hadu. Vytvořil architekturu tak novou jako moderní technika - vskutku je to dodnes ta nejmodernější architektura. Jenže po ní přišla v Renesanci za-

staralejší architektura. V tomto smyslu může býti Renaissance nazvána návratem. Ať už lze říci o gotice a evangeliu podle svatého Tomáše cokoli, nebyl to návrat. Bylo to nové vzepětí, jako titánské vzepětí gotické techniky, a jeho silou byl Bůh, který obnovuje všechny věci.

Slovem, svatý Tomáš činil křesťanstvo křesťanštějším, čině je aristotelovštějším. To není paradox, nýbrž prosté všední rčení, jež mohou nechápati jen lidé, kteří snad vědí, co je to aristotelovec, ale zapomněli, co znamená křesťan. Ve srovnání s židem, mohamedánem, budhistou, deistou nebo většinou ostatních zřejmých alternativ znamená křesťan člověka, který věří, že božství či svatost se spojily s hmotou nebo vešly do světa smyslů. Někteří moderní autoři, jimž tato věc ušla, dokonce mluvili tak, jako by přijetí Aristotela bylo znamenalo jakýsi ústupek Arabům - asi tak jako když modernistický vikář dělá ústupek agnostikům. Jestliže Akvinský učinil ústupek Arabům tím, že vyrval Aristotela Averrhoovi, pak by mohli zrovna tak dobře tvrdit, že i křižácké výpravy byly ústupkem Arabům. Křižáci chtěli dobýt nazpět místa, kde bylo kdysi uloženo tělo Kristovo, protože věřili, ať právem či neprávem, že to je křesťanské místo. Tomáš chtěl znovu dobýt to, co bylo v podstatě samým tělem Kristovým - posvěcené tělo Syna Člověka, jež se stalo zázračným prostředníkem mezi nebem a zemí.

A chtěl mít tělo se všemi smysly, protože byl přesvědčen, ať správně či nesprávně, že to je křesťanská věc. Snad to bylo něco skromnějšího nebo všednějšího než platonský duch; a právě proto to bylo křesťanské. Chcete-li, zvolil si svatý Tomáš nižší cestu, když kráčel ve stopách Aristotelových. Totéž činil také Bůh, když pracoval v dílně Josefově.

Konečně byli ti dva velicí lidé nejen navzájem spojeni, nýbrž i odděleni od většiny svých soudruhů a současníků samou revoluční povahou své revoluce. R. 1215 založil Dominik Guzman, Kastilec, řád velmi podobný řádu Františkovu, a založil jej velmi zvláštní shodou téměř v téže době jako sv. František. Původně byl určen, aby hlásal katolickou filosofii albigenským kacířům, jichž vlastní filosofie byla jednou z četných forem onoho manicheismu, s nímž má tento příběh mnoho co dělat. Své kořeny měl ve vzdáleném mysticismu a morální odloučenosti Východu a proto byli dominikáni nutně spíše bratrstvem filosofů, kdežto františkáni byli ve srovnání s nimi bratrstvem básníků. Z tohoto i z jiných důvodů jsou svatý Dominik a jeho následovníci málo známi a chápáni v moderní Anglii; byli zapleteni do náboženské války, jež přišla po theologickém sporu, a v atmosféře naší země bylo v posledních asi sto letech něco, co činilo theologický spor ještě nepochopitelnějším než náboženskou válku. Konečný účinek

je v jistém směru dosti zvláštní, protože svatý Dominik se vyznačoval ještě více než svatý František onou intelektuální nezávislostí s přísnými měřítky ctnosti a pravdivosti, jež jsou protestantské kultury zvyklé pokládat za výlučný rys protestantský. To o něm se vyprávěla ta historka - jež by u nás jistě kolovala mnohem šířeji, kdyby se týkala nějakého puritána jak papež ukázal na svůj nádherný papežský palác a poznamenal: »Petr už nemůže říci: ‚Zlata a stříbra nemám‘,« a jak mu na to španělský žebravý mnich odpověděl: »Ne, a také už nemůže říci: ‚Vstaň a chod‘.«

Je tedy ještě jiný způsob, jímž může býti populární příběh svatého Františka jakýmsi mostem mezi moderním a středověkým světem. Základem je zde týž fakt, o němž už byla řeč: že totiž svatý František a svatý Dominik stojí v historii vedle sebe jako lidé, kteří pracovali o témž díle, a přece jsou v anglické populární tradici odděleni svrchaně podivným a překvapujícím způsobem. V svých vlastech jsou jako božská dvojčata, vyzařující totéž světlo s nebes, vypadající někdy jako dva svatí s jednou svatozáří - jako v jiném řádu byla Svatá Chudoba zobrazena jako dva rytíři na jednom koni. V legendě naší země jsou spojeni asi tak jako svatý Jiří a drak. Dominik je dosud pojímán jako inkvisitor, který vynalezl palečnici, kdežto František je již přijímán jako humanitář,

bědující nad myšlemi pastmi. Zdá se nám to na příklad docela přirozeno a spojeno s týmiž asociacemi květů a hvězdných fantasií, že jméno František náleží ke jménu Františka Thompsona. Domnívám se, že by se zdálo méně přirozené, kdyby se nazýval Dominik Thompson nebo kdybychom shledali, že nějaký člověk, který je už dlouho zahrnován obecnými sympatiemi a je znám svou účinnou láskou k chudým, by mohl nésti jméno Dominik Plater. Znělo by to tak, jako kdyby se jmenoval Torquemada Thompson.

Nuže, za tímto protimluvem musí vězet nějaký blud, kdyžtě jsou takto ti, kdož byli doma spojenci, proměňováni v cizině v protichůdce. Kdyby šlo o jakoukoli jinou otázku, byla by tato skutečnost zdravému rozumu ihned zřejmá. Dejme tomu, že by angličtí liberálové nebo stoupenci volného trhu shledali, že ve vzdálených končinách Číny je Cobden obecně pokládán za ukrutnou obludu, kdežto Bright je pokládán za světce bez úhony. Pomyslili by si, že v tom musí být nějaký omyl. Dejme tomu, že američtí evangelisátoři by se dověděli, že ve Francii nebo Itálii nebo některé jiné civilisované zemi nepřístupné Moodymu a Sankeyovi vládne obecné přesvědčení, že Moody byl anděl, ale Sankey hotový ďábel; tušili by, že v tom vězí nějaký háček. Hlavní rameno dějinného proudu muselo býti přeříznuto nějakým pozdějším hodnocením, jež přistoupilo z vnějšku. Tato při-

rovnání nejsou tak fantastická, jak snad vypadají. Cobden a Bright byli opravdu nazýváni »mučiteli dětí« z rozhořčení nad jejich domnělou necitelností ke zlům napraveným zákony o tovární práci; a leckdo by nazval Moodyho a Sankeyovo kázání o pekle pekelnou produkcí. To všechno je věc názoru, avšak oba lidé měli stejné názory a proto musí býti nějaká chyba v názoru, který je tak naprosto rozděluje. A legenda o svatém Dominiku je samozřejmě zcela pochybená. Kdo ví vůbec něco o svatém Dominikovi, ví také, že byl misionářem a nikoli vojenským utlačovatelem; že přispěl k náboženství růžencem a nikoli skřipcem; že celá jeho životní dráha pozbude smyslu, nepochopíme-li, že jeho slavná vítězství byla dosažena přesvědčováním a nikoli pronásledováním. Věřil v oprávněnost pronásledování v tom smyslu, že světské rameno smělo potlačovati náboženské nepokoje. Takto věřili v pronásledování všichni ostatní, a nikdo v ně nevěřil více než ten elegantní rouhač Bedřich II., který nevěřil v nic jiného. Podle některých byl on první, kdo upaloval kacíře; buď jak buď, pokládal pronásledování kacířů za jednu ze svých císařských výsad a povinností. Ale domnívat se, že Dominik se nezabýval ničím jiným kromě pronásledování kacířů, je totéž, jako kdybychom vytýkali Otcí Matthewovi, který přiměl miliony opilců ke složení slibu střízlivosti, že přijaté zákony někdy dovolují, aby byl opilec

zatčen policistou. Opomíjí se tu docela hlavní věc, která je v tom, že tento člověk měl nadání obracet lidi bez jakéhokoli donucování. Skutečný rozdíl mezi Františkem a Dominikem, který jim žádnému neubírá nic ze cti, je ten, že Dominik byl postaven před ohromné tažení pro obrácení kacířů, kdežto Františkovi zbyl jemnější úkol obracet jen jednotlivé lidské bytosti. Je starou věcí, že potřebujeme-li někoho podobného Dominikovi, aby byli pohané obráceni na křesťanství, potřebujeme ještě více někoho jako byl František, aby byli obráceni na křesťanství křesťané. Přesto však nesmíme ztrácet se zřetele zvláštní úkol svatého Dominika, který ho nutil zabývat se celými královstvími, městy a kraji, odpadlými od Víry a utvrzenými v podivných a nenormálních nových náboženstvích. Že získal celé zástupy lidí takto zavedených jen kázáním a rozmlouváním, zůstává nesmírným triumfem, hodným obrovské trofeje. Svatý František je nazýván lidským, poněvadž se pokusil obrátit Saracény bez úspěchu; svatý Dominik je nazýván bigotním a zaslepeným, poněvadž se pokusil obrátit albigenské a měl úspěch. Octli jsme se však v jakémsi podivném zákoutí pohoří dějin, z něhož sice můžeme vidět Assisi a umbrijské pahorky, ale v němž jsme z dohledu ohromného bojiště jižní křížové výpravy - zázraku muretského a ještě většího zázraku Dominikova ve chvíli, kdy úpatí Pyrenejí a pobřeží Stře-

dozemního moře viděly porážku asiatského zoufalství.

Mezi Dominikem a Františkem je však ještě jedno dávnější a významnější pouto, jež má bližší vztah k účelu této knihy. Byli později spolu sdruženi v slávě, poněvadž byli v své době sdruženi v potupě - nebo aspoň v neoblíbenosti. Neboť oni provedli tu nejnepopulárnější věc, kterou lidé mohou provést - uvedli v život populární hnutí. Člověk, který se odváží obrátit se přímo k lidu, si nadělá vždycky mnoho nepřátel - mezi nimiž je lid na prvním místě. V té míře, v níž chudí začnou chápati, že jim chce pomoci a nikoli jim uškodit, začnou se usedlé vyšší třídy uzavírat, rozhodnuty, že mu odeprou pomoc a budou mu stavět překážky. Bohatci a dokonce i vzdělanci tuší někdy ne bez rozumného důvodu, že taková věc změní svět nejen v jeho světskosti nebo světské moudrosti, nýbrž do jisté míry možná i v jeho skutečné moudrosti. Takový pocit nebyl v tomto případě nepřirozený, uvážíme-li na příklad opravdu bezohledný postup svatého Františka v jeho zavrhování knih a učenosti, nebo fakt, že jeho bratři měli později sklon opomíjet místní biskupy a církevní hodnostáře a odvolávat se přímo k papeži. Zkrátka, svatý Dominik a svatý František provedli revoluci - stejně populární i nepopulární jako Francouzská revoluce. Dnes je však velmi těžké představit si i Francouzskou revoluci v její

někdejší novosti. Marseillaisa kdysi zněla jako lidský hlas sopky nebo jako taneční melodie země-třesení; králové země se třásli - někteří ze strachu, že se obloha zřítí, jiní z ještě většího strachu, aby nedošlo k naplnění spravedlnosti. Dnes se hraje Marseillaisa při diplomatických obědech, kde se úsměvní monarchové setkávají se zářícími milionáři, a je poněkud méně revoluční než »Domove, sladký domove«. A také je zde na místě připomenouti, že moderní revolucionáři by dnes nazvali revoluci francouzských jakobínů nedostatečnou, zrovna tak jako by nazvali nedostatečnou revoluci žebravých mnichů. Řekli by, že žádná z nich nešla dosti daleko, ale v té době, kdy se udály, myslelo mnoho lidí, že zašly příliš daleko. Pokud šlo o žebravé mnichy, byly vyšší stavy státu, ba do jisté míry i Církev hluboce znepokojeny takovým volným vpuštěním drsných lidových kazatelů mezi lid. Nedovedeme si tak snadno představit, že tyto dávné události kdysi vzbudily pobouření, ba byly dokonce zahrnovány pohanou. Revoluce se mění v instituce; vzpoury, jež obnovují mládí starých společností, samy svým časem také stárnou a minulost, jež byla plna nových věcí, rozkolů, novot a vzpour, jeví se nám jako souvislá tkáň tradice.

Chceme-li však najít fakt, který by nám živě vyvolal tento náraz změny a výzvy a který by nám ukázal, jak hrubý a drsný, téměř surový v své

bezohledné novotě, jak nízký a vzdálený vši zjemnělosti života se zdál tento pokus žebravých mnichů mnoha lidem v té době, je tu jedna věc, která to vhodně osvětlí. Ta věc ukazuje, v jak značné míře to cítilo pevně usazené a již zestárlé křesťanstvo jako jakýsi konec věku a jak samy cesty země jako by se byly otřásaly pod kroky nové a bezjmenné armády - Pochodu Žebráků. Jedna tajuplná dětská říkačka naznačuje atmosféru takové krise: »Slyš, slyš, psi štěkají; Žebráci se blíží k městu.« Mnohá města se málem opevňovala proti nim a mnoho hlídacích psů majetku a postavení vskutku štěkalo, a velmi hlasitě štěkalo, když šli kolem tito Žebráci - ale hlasitější byl zpěv Žebráků, kteří zpívali svůj Zpěv Slunce, a hlasitější byl štěkot nebeských ohařů - *Dominicanes* středověkého vtipu - Psů Božích. A chceme-li změřiti, jak skutečnou a otřásající se zdála tato revoluce, jaký rozlom s minulostí znamenala, můžeme to učiniti na první a nejneobyčejnější události ze života svatého Tomáše.

II. OPAT-UPRCHLÍK.

Zvláštním a dosti symbolickým způsobem vyšel sv. Tomáš ze samého středu civilisovaného světa své doby - ústředního uzlu či smyčky sil tehdy ovládajících křesťanstvo. Byl těsně spojen s nimi všemi, dokonce i s některými, k jichž charakteristice lze říci, že ničily křesťanstvo. Celý náboženský spor, celý ten mezinárodní spor byl pro něho rodinnou rozepří. Narodil se v purpuru téměř doslova na lemu císařského purpuru, neboť císař Svaté říše římské byl jeho příbuzný. Byl by mohl na svém erbu umístit znaky poloviny evropských království kdyby nebyl štít odhodil. Byl Ital, Francouz a Němec a v každém směru Evropan. Na jedné straně byl dědicem energie, jež dala vznik episodě Normanů, jichž zvláštní konsolidující nájezdy bouřily a svištěly jako mraky šípů po všech koutech Evropy a končinách země - jeden mrak následoval oslepujícími sněhy vévodu Viléma daleko na sever k Chesteru; druhý sledoval řecké a punské stopy přes ostrov Sicílii až k branám Syrakus. Jiný krevní svazek ho poutal k velikým císařům Rýna a Dunaje, kteří si činili nárok na korunu Karla Velikého; rudý Barbarossa, který spí pod plynoucí řekou, byl jeho prastrýc, a Bedřich II., Div Světa, byl jeho bratranec z dru-

hého kolena; a přece lnul stem důvěrnějších pout k čilému vnitřnímu životu, k místní životnosti, opevněným nárůdkům a tisícovým svatyním Italie. Zdědiv toto tělesné příbuzenství s císařem, udržoval mnohem pevněji své duchovní příbuzenství s papežem. Chápal význam Říma a chápal, v jakém smyslu Řím dosud vládne světu; a nedalo se očekávat, že bude věřit, že by němečtí císařové jeho doby dovedli spíše než někdejší řečtí císařové býti opravdu římskými a při tom vzdorovat Římu. K této kosmopolitické obsáhlosti svého zděděného postavení připojil později mnoho svých vlastních věcí, jež přispívaly k vzájemnému pochopení mezi lidmi a dodávaly mu jakéhosi charakteru vyslance a tlumočnicka. Mnoho cestoval; nebyl znám jen v Paříži a na německých universitách, nýbrž navštívil téměř najisto Anglii; patrně byl v Oxfordě a v Londýně a bylo řečeno, že můžeme sledovati jeho šlépěje a šlépěje jeho dominikánských soudruhů, kdykoli jdeme dolů po řece k železniční stanici, jež dosud nese jméno »Blackfriars«. Tato pravda však se týká cest jeho ducha, stejně jako jeho těla. Studoval i spisy odpůrců křesťanství mnohem pečlivěji a nestranněji, než bylo zvykem; snažil se opravdu pochopit arabský aristotelismus mohamedánů a napsal svrchovaně humánní a rozumné pojednání o zacházení s židy. Snažil se vždy hledět na všechno z nitra, ale měl ovšem to štěstí, že se narodil uvnitř státního systému a vy-

soké politiky své doby. Co si o nich myslil, vysvitne snad z nejbližšího odstavce jeho příběhu.

Svatý Tomáš může tedy býti vzorem mezinárodního člověka, abychom si vypůjčili titul jedné moderní knihy. Je však spravedlivé připomenout, že žil v mezinárodním věku ve světě, který byl mezinárodní ve smyslu, v jakém o tom nemluví žádná moderní kniha a žádný moderní člověk. Pamatují-li se dobře, byl moderním kandidátem na místo mezinárodního člověka Cobden, který byl téměř abnormálně národní člověk - omezeně národní člověk, velmi jemný typ, jež si však lze stěží představit, jak se pohybuje někde jinde než mezi Midhurstem a Manchestrem. Dělal mezinárodní politiku a liboval si v mezinárodních cestách; jestliže však zůstal vždycky národní osobností, bylo to proto, že zůstal normální osobností - totiž normální vzhledem k devatenáctému století. Tak tomu však nebylo v třináctém století. Tehdy mohl být člověk mezinárodního vlivu, jako byl Cobden, zároveň také téměř člověkem mezinárodně národním. Jména národů a měst a rodišť nenesla s sebou to hluboké rozdělení, jež je známkou moderního světa. Akvinský dostal jako student přezdívku »sicilský vůl«, ačkoli jeho rodiště bylo u Neapole, ale to nezabránilo, aby ho město Paříž nepokládalo, protože byl slávou Sorbonny, tak prostě a neochvějně za Pařížana, že chtělo pohřbít samo jeho tělo, když zemřel. Nebo si vezměte

zřejmější kontrast s moderní dobou. Uvažte, co se míní ve většině moderní konverzace slovem »německý profesor«. A pak si uvědomte, že největší ze všech německých profesorů, Albertus Magnus, byl sám jedním z velikánů pařížské university a že svatý Tomáš mu vypomáhal právě v Paříži. Představte si, že by nějaký moderní německý profesor byl po celé Evropě proslulý popularitou, kterou si získal, když přednášel v Paříži.

Vypukla-li tedy v křesťanstvu válka, byla to mezinárodní válka ve zvláštním smyslu, v němž mluvíme my o mezinárodním míru. Nebyla to válka dvou národů, nýbrž válka dvou internacionalismů, dvou světových říší: Katolické Církve a Svaté říše římské. Politická krise křesťanstva měla vliv na život Akvinského na počátku jednou krutou pohromou a později nepřímo mnohými způsoby. Měla mnoho složek: křižácké výpravy, doutnající popel albigenského pessimismu, nad nímž svatý Dominik zvítězil logickými důvody a Simon de Montfort zbraní; pochybný experiment inkvisice, který z toho vznikl, a mnoho jiných věcí. Povšechně vzato však je to období velkého souboje mezi papeži a císaři, to jest německými císaři, kteří se nazývali císaři Svaté říše římské, z rodu Hohenstaufů. Vlastní období života Akvinského však je zastíněno jedním císařem, který byl sám víc Ital než Němec - skvělým Bedřichem II., který byl

nazýván Divem Světa. Mimochodem budiž podotknuto, že latina byla v té době nejživější z jazyků a že někdy pocítujeme jistou nedostatečnost, když jsme z ní nuceni překládat. Zdá se mi totiž, že jsem někde četl, že použité slovo bylo silnější než Div Světa - že jeho středověký titul byl *Stupor Mundi*, což znamená přesněji Úžas Světa. Něco podobného najdeme později ve filosofické řeči, až shledáme, jak chatrným překladem slova *Ens* je slovo Bytí. Prozatím však zde má tato vsuvka jiný smysl, neboť by se mohlo docela dobře říci, že Bedřich opravdu uvedl svět v úžas; že bylo cosi omračujícího a oslepujícího v ranách, jež zasazoval náboženství, jako v té ráně, již málem začíná životopis Tomáše Akvinského.

Neboť Bedřich II. je první postava, a to dosti divoká a zlověstná postava, jež projíždí výjevem narození a chlapectví svého bratrance - výjevem divokých bojů a plamenů. A je to docela omluvitelné, že jsme se pozastavili mimochodem u jeho jména - a to ze dvou zvláštních důvodů: za prvé proto, že jeho romantická pověst zahrnuje a zčásti zakrývá i u moderních historiků pravé pozadí doby, a za druhé proto, že zmíněná tradice přímo zahrnuje celou situaci svatého Tomáše Akvinského. Hledisko devatenáctého století, jakýmsi divným způsobem nazývané dosud hlediskem moderním, bylo, pokud šlo o Bedřicha II., shrnuto dobře jedním solidním viktoriánem myslím že

to byl Macaulay: Bedřich byl »státníkem ve věku křižáků, filosofem ve věku mnichů.« Všimněme si, že tato antitesa předpokládá, že křižák nemůže být dobře státníkem a mnich filosofem. A přece, vezmeme-li jen tento zvláštní případ, můžeme snadno ukázat na dvě slavné osobnosti z doby Bedřicha II., jichž příklad je dosti silný, aby vyvrátil předpoklad i protiklad. Svatý Ludvík byl křižák, a dokonce neúspěšný křižák, a přece byl ve skutečnosti mnohem úspěšnější státník než Bedřich II. Pomocí praktické politiky zpopularisoval, upevnil a posvětil nejmocnější vládu v Evropě, řád a soustředění francouzské monarchie, jedinou dynastii, jejíž síla stále vyrůstala po pět set let až k slávě Grand Siècle; kdežto Bedřich ztroskotal na papežství a republikách a mohutné konfederaci kněží a lidu. Svatá říše římská, kterou chtěl založiti, byla spíše ideálem ve smyslu snu; nebyla to rozhodně skutečnost jako vyrovnaný a důkladný stát, jež založili francouzští státníci. Nebo abychom vzali jiný příklad z následující generace, náš Eduard I., jeden z nejpřísněji praktických státníků v dějinách, byl také křižákem.

Druhá polovina antitese je ještě falešnější a na tomto místě ještě důsažnější. Bedřich II. nebyl filosofem ve věku mnichů. Byl to velmož, příštípkující ve filosofii ve věku mnicha Tomáše Akvinského. Byl to jistě inteligentní, ba vynikající velmož, ale zanechal-li nějaké poznámky o povaze

Bytí a Uskutečnění nebo o přesném smyslu, ve kterém skutečnosti mohou mít vztah k Realitě, nemyslím, že by tyto poznámky dnes vzrušovaly oxfordské studenty nebo pařížské literáty, natož hloučky tomistů, jež se již utvořily v New Yorku a v Chicagu. Není to žádná neúcta k císaři, řekne-li se, že rozhodně nebyl filosofem v tom smyslu jako Tomáš Akvinský, tím méně tedy tak velkým nebo tak universálním nebo tak trvale významným filosofem. A Tomáš Akvinský žil v témž věku mnichů a v témž světě mnichů, o němž Macaulay mluví, jako kdyby nebyl býval s to vytvořiti filosofii.

Netřeba se zdržovati příčinami tohoto viktoriánského předsudku, jež tak mnoho lidí dosud pokládá za tak pokrokový. Vznikl hlavně z jednoho omezeného či ostrovního názoru - že totiž žádný člověk, který šel s hlavním proudem středověkého světa, nemůže být zdrojem toho, co má moderní svět nejlepšího. Tihle viktoriáni se domnívali, že jen kacíři pomáhali humanitě; že jen člověk, který by byl málem zničil středověkou civilizaci, mohl být k čemu při budování moderní civilizace. Z toho vznikla spousta komických bajek - jako že katedrály musely býti stavěny tajnou společností svobodných zednářů; nebo že Dantův epos musí být kryptogramem, týkajícím se politických nadějí Garibaldiho. Generalisace však zde není v své povaze pravděpodobná a ve skutečnosti není ani

pravdivá. Toto středověké období bylo spíše výlučně obdobím pospolitého či korporativního myšlení a v některých věcech bylo vskutku něčím obsáhlejším než individualistické moderní myšlení. To se dá vmžiku dokázat už jen tím, jak se užívá slova »státník«. Člověkoví z období Macaulayova znamenal státník *vždycky* člověka, který zastával užší národní zájmy svého státu proti jiným státům, jako Richelieu zastával zájmy Francie nebo Chatham zájmy Anglie nebo Bismarck zájmy Pruska. Jestliže však někdo chtěl skutečně chránit všechny tyto státy, spojit je všechny a vytvořit z nich živé bratrstvo, aby bylo možno čelit nějakému vnějšimu nebezpečí, jako bylo nebezpečí hrozící od mongolských hord - pak ovšem ten ubožák nemohl být nazván státníkem. Byl pouhým křižákem.

V tomto směru je třeba být k Bedřichu II. spravedlivý a říci, že byl křižákem, i když se podobal spíše protikřižákovi. Byl rozhodně mezinárodním státníkem. Byl to ovšem zvláštní typ, jež možno nazvati mezinárodním vojákem. Mezinárodní voják bývá vždycky velmi neoblíben mezi internacionalisty. Neměli rádi Karla Velikého, Karla V. ani Napoleona a vůbec nikoho, kdo se pokoušel vytvořit světový stát, po němž křičí ve dne v noci. Bedřich je však podezřelejší a méně podezíraný; byl pokládán za hlavu Svaté říše římské a obviňován, že chce být hlavou velmi nesvaté římské

říše. Ale i kdyby byl sám Antikrist, byl by stále ještě svědkem jednoty křesťanstva.

Přesto však má tato doba jistý neobyčejný rys, jsouc zároveň mezinárodní a přece zvnitřnělá a důvěrná. Válka v širokém moderním smyslu jest možna ne proto, že se více lidí neshoduje, nýbrž proto, že se více lidí shoduje. V typicky moderním donucovacím systému, jako je nucená výchova a povinná vojenská služba, existují tak rozsáhlé *pokojně* oblasti, že se mohou všichni shodnouti o válce. V této době se lidé neshodovali ani o válce, a mír mohl vypuknouti všude. Mír byl přerušován rodovými sváry a rodové sváry amnestií. Individualita se vynořovala ze zmatku a mizela v něm; duchovní extrémy byly uzavřeny v hradbách jediného opevněného městečka a my vidíme velkou duši Dantovu rozdělenou jako rozeklaný plamen v lásku a nenávist k rodnému městu. Tato individuální složitost vystupuje intensivně v příběhu, jejž zde máme vylíčit ve velmi hrubém náryse. Chce-li kdo poznat, co máme na mysli, říkáme-li, že jednání bylo individuálnější a také nevypočitatelnější, ať si jen všimne několika etap v dějinách velkého feudálního domu Akvinských, který měl svůj hrad nedaleko Neapole. V pouhé letmé anekdotě, kterou tu budeme vyprávět, najdeme postupně pět nebo šest takových etap. Landulf z Akvina, mohutný feudální bojovník, typický pro svou dobu, následoval ve zbroji císařské

prapory a napadl jistý klášter, protože císař pokládal klášter za pevnost svého nepřítele papeže. Později, jak uvidíme, též feudální šlechtic poslal svého syna do téhož kláštera, patrně na přátelskou radu téhož papeže. Ještě později se jeden jeho syn zcela na svou pěst vzbouřil proti císaři a přešel k vojsku papežovu. Za to ho dal císař bez otálení a bez váhání popravit. Přál bych si, abychom toho věděli více o tomto bratru Tomáše Akvinského, který nasadil a ztratil život pro papežovu věc jež byla ve všech svých lidských aspektech věcí lidu. Snad to nebyl světec, ale musel mít jisté rysy mučedníka. Mezitím jiní dva bratři, kteří, jak se zdá, sloužili stále stejně horlivě císaři, jenž dal zabít třetího bratra, unesli sami jiného svého bratra, poněvadž neschvalovali jeho sympatie s novým sociálním proudem v náboženství. Takový byl zmatek, do něhož se zapletl tento význačný středověký rod. Nebyla to válka národů; byl to rodinný spor, který nabyl poněkud neobvyklých rozměrů.

Avšak důvod, z něhož se zde tak podrobně zabýváme postavením císaře Bedřicha jako typu své doby v jeho kultuře a jeho nespoutanosti, v jeho zájmu o filosofii a jeho sporu s náboženstvím, není jen v těchto věcech. Může zde býti uveden jako první postava, jež vystupuje na scénu, také proto, že jeden z jeho typických činů uspíšil první čin, či spíše tvrdošíjnou nečinnost, jíž začalo osobní

dobrodružství Tomáše Akvinského na tomto světě. Tento příběh také osvětluje neobyčejnou spleť zájmů, v níž se octla rodina hraběte z Akvina, jsouc zároveň tak těsně spojena s Církví a přitom s ní tak na štíru. Neboť v průběhu těchto pozoruhodných manévřů vojenských i politických, od upalování kacířů až po spojování se Saracény, vrhl se Bedřich II. jako loupežný orel (a císařští orlové byli notně loupeživí) na veliký a bohatý klášter, benediktinské opatství Monte Cassino, a ztekl a vyplundroval toto místo.

Několik mil od kláštera montekassinského stála veliká skála, zvedající se jako pilíř Apennin. Byla korunována hradem, který se nazýval Suchá Skála a byl hnízdem, v němž se orlíci akvinské větve císařské rodiny učili létat. Tam žil hrabě Landulf z Akvina, který byl otcem Tomáše Akvinského a asi sedmi jiných synů. Vojenských výprav se beze vší pochyby účastnil podle feudálního mravu v řadách příslušníků svého rodu, a zřejmě se zúčastnil nějakým způsobem zničení kláštera. Je však příznačné pro zmatek té doby, že hrabě Landulf, jak se zdá, později usoudil, že se zachová taktně a jemnocitně, pošle-li svého syna Tomáše do kláštera jako jeho opata. Měla to být jakási uhlažená omluva Církvi, a jak se zdá, i rozřešení jisté rodinné nesnáze.

Hraběti Landulfovi bylo totiž už dlouho zřejmo, že s jeho sedmým synem Tomášem se nedá po-

čít nic jiného, než udělat z něho opata nebo něco takového. Narodiv se roku 1226, měl od dětství tajemnou nechuť k pomyšlení, že by se měl stát dravým orlem, nebo že by se měl aspoň trochu zajímat o lov se sokoly nebo o turnaje a podobné šlechtické zábavy. Byl to vysoký, silný a tichý hoch, neobyčejně mlčelivý, který sotva kdy otevřel ústa, leč aby se náhle výbušně zeptal svého učitele: »Co je to Bůh?« Odpověď se nám nedochovala, ale je pravděpodobné, že tazatel se mořil dále sám u sebe hledáním odpovědi. Jediným místem pro takovou povahu byla Církev, a to především klášter; a až potud nebylo nesnází. Pro muže Landulfova postavení bylo dosti snadné dohodnout se s některým klášterem, aby přijal jeho syna; a v tomto zvláštním případě soudil, že by bylo dobré, aby byl přijat v určité hodnosti, jež by byla důstojna jeho světského postavení. A tak bylo všechno hladce uspořádáno, aby se Tomáš Akvinský mohl stát mnichem, - věc která mu musela být po chuti, jak se dalo soudit a aby byl dříve či později ustanoven opatem Monte Cassina. A pak se stala ta divná věc.

Pokud jsme s to sledovati poněkud nejasný a sporný běh událostí, zdá se, že jednoho dne vešel mladý Tomáš Akvinský do hradu svého otce a klidně mu oznámil, že se stal žebravým mnichem, členem nového řádu, jež založil Španěl Dominik - asi tak jako kdyby nejstarší syn venkovské-

ho zemana přišel domů a nenuceně oznámil rodině, že se oženil s cikánkou, nebo jako kdyby dědic toryjského vévody tvrdil, že se zítra zúčastní hladového pochodu, pořádaného vyloženými komunisty. Podle toho můžeme, jak už bylo poukázáno, dobře změřiti propast, jež byla mezi starým a novým mništvím, a otřásající účinek dominikánské a františkánské revoluce. Zdálo se, že Tomáš chce být mnichem - a brány se před ním mlčky otevřely, odkrývajíce dlouhou alej opatství; mohlo by se říci, že byl před ním rozestřen koberec až k trůnu infulovaného opata. Prohlásil, že chce být žebravým bratrem - a celá rodina se na něho vrhla jako divoká zvěř; jeho bratři ho honili po veřejných cestách, napolo mu servali kutnu žebravého mnicha s plecí a nakonec ho zavřeli ve věži jako šílence.

Není tak snadné sledovat průběh této zuřivé rodinné rozepře a ukázat, jak se nakonec vyčerpala na zarytosti mladého žebravého mnicha; podle jedné verze nepotrval u jeho matky odpor dlouho a ona přešla na jeho stranu, ale nebyli do toho zapleteni jen jeho nejbližší příbuzní. Můžeme říci, že ústřední vládnoucí vrstva, jež se zčásti skládala z příslušníků jeho rodu, byla naplněna zmatkem nad tímto neblahým mladíkem, a dokonce i sám papež byl požádán, aby šetrně zakročil; v jedné chvíli bylo navrhováno, aby bylo Tomášovi dovoleno nosit dominikánský hábit a při tom býti opa-

tem benediktinského kláštera. Mnoho lidí by v tom vidělo ohleduplný kompromis, ale omezenému středověkému duchu Tomáše Akvinského se to nezamlouvalo. Dal důrazně najevo, že chce být dominikánem v dominikánském řádě a ne na maškarním bále, a diplomatický návrh byl, jak se zdá, opuštěn.

Tomáš Akvinský chtěl být žebravým mnichem. To bylo pro jeho vrstevníky něco otřásajícího, a i pro nás je v tom cosi záludného, neboť tato touha omezená doslovně a přísně na tento výrok, byla v praxi tou jedinou věcí, na níž jeho vůle lpěla s démantovou tvrdostí až do jeho smrti. Nechtěl být opatem; nechtěl být mnichem podle starého pojetí; nechtěl být ani převorem či představeným v svém vlastním řádě; nechtěl být význačným nebo důležitým žebravým mnichem; chtěl být prostě žebravým mnichem. Je to něco takového, jako kdyby Napoleon byl chtěl zůstat po celý život prostým vojákem. Bylo v tomto těžkopádném, klidném, vzdělaném, poněkud akademickém šlechtici něco, co nebylo uspokojeno, dokud nebyl rozhodným úředním provoláním autoritativním výrokem určen a označen jako žebrák. Je to tím zajímavější, že sice konal tisíckrát více než svou povinnost, ale přesto se nijak nepodobal žebrákovi a nezdálo se, že by z něho mohl být dobrý žebrák. Nebyl naprosto rozeným tulákem jako jeho velicí předchůdcové; nebylo mu vrozeno nic

z potulného minstrelství svatého Františka nebo tuláckého misionářství svatého Dominika. Umínil si však pevně, že se podrobí vojenskému velení a bude konati tyto věci z vůle jiných, bude-li toho třeba. Lze ho srovnati s některými velkodušnějšími aristokraty, kteří vstoupili do revolučních vojsk, nebo s některými z nejlepších básníků a učenců, kteří sloužili jako dobrovolníci za světové války. V odvaze a důslednosti Dominikově a Františkově bylo něco, co zaujalo jeho hluboký smysl pro spravedlnost; a ačkoli zůstal velmi rozumným a dokonce diplomatickým člověkem, nedopustil nikdy, aby železná nepohnutost tohoto rozhodnutí z mládí byla něčím otřesená; nic ho nemohlo odvrátit od jeho povznesené a závratné touhy zaujímati nejnižší místo. První účinek jeho rozhodnutí byl, jak jsme viděli, mnohem působivější, ba přímo pobuřující. Generál dominikánů, k němuž se dal Tomáš naverbovat, věděl patrně velmi dobře o diplomatických pokusech zviklat ho v jeho rozhodnutí, a uvědomoval si, jaké světské potíže znesnadňují odpor proti těmto pokusům. Chtěl tomu čelit tím, že pošle svého mladého přívržence vůbec z Italie, a nařídil mu tedy, aby se odebral ještě s několika jinými bratry do Paříže. Už tato první pouť cestujícího učitele národů měla v sobě cosi prorockého, neboť Paříž měla být v jistém smyslu cílem jeho duchovní cesty vždyť právě ona se měla

stát dějištěm jeho velké obrany žebravých řádů i jeho boje proti odpůrcům Aristotelovým. Tato první cesta do Paříže však měla být velmi brzy přerušena. Sotva dorazili bratři k záhybu cesty u jedné studny kousek na sever od Říma, byli přepadeni divokou kavalkádou lapačů, kteří se vrhli na Tomáše jako briganti, ačkoli to byli ve skutečnosti jen jeho bratři, trochu zbytečně rozčilení. Měl mnoho bratrů; do této věci byli asi zapleteni jen dva z nich. On sám byl z nich sedmý, a přívrženci omezování porodů mohou nářikat nad tím, že tento filosof byl tak zbytečně připojen ke vznešené řadě lotrů, kteří ho unesli. Byla to vůbec divná záležitost. V představě únosu žebravého mnicha, který může býti v jistém smyslu nazván uprchlým opatem, je cosi neobvyklého a pitoreskního. V motivech a záměrech tohoto trojlístku pokrevenců je komika smíšena s tragikou. Je jakási křesťanská skrývačka v kontrastu mezi horečnou ilusí o důležitosti věcí, příznačnou pro lidi, kteří jsou nazýváni praktickými, a mezi mnohem praktičtější neústupností člověka, který je nazýván teoretikem.

Tak se aspoň tyto tři podivní bratři potáceli nebo vlekli svou tragickou cestou, svázáni spolu tak říkajíc jako strážník a zločinec; jenže zde zatčení provedli sami zločinci. Tak je možno vidět na okamžik jejich postavy proti obzoru dějin - bratry pochmurnějšího vzhledu než kteříkoli jiní bratři

od dob Abela a Kaina. Neboť tato velká aféra rodu Akvinských je vskutku symbolem, znázorňujícím cosi, co bude vždy činiti ze středověku věk plný tajemství a úžasu, přístupný výkladům tak ostře kontrastním jako světlo a tma. Ve dvou z těchto mužů zuřila, můžeme říci přímo šílela sveřepá pýcha krve a erbu, jež by se byla zdála přiměřenější pro nějaký kmen tančící kolem totemu než pro prince z nejušlechtilejší krve jejich doby. Na tu chvíli zapomněli na všechno kromě jména rodu, který je užší než kmen a mnohem užší než národ. A třetí člen této trojice, muž narozený z téže matky a podobající se možná těm druhým i tváří nebo podobou, měl širší pojetí bratrství než většina nejmodernější demokracie, neboť to nebylo bratrství národní, nýbrž mezinárodní, měl také víru v milosrdenství a pokoru, jež jsou mnohem hlubší než pouhé vlídné mravy moderního světa; a složil drastický slib chudoby, který by byl dnes pokládán za šíleně přehnanou vzpouru proti plutokracii a pýše. Z téhož italského hradu vyšli dva divoši a jeden mudrc, nebo spíše jeden světec, pokojnější než většina moderních mudrců. To je ten dvojitý aspekt, který vnáší zmatek do sterých sporů. To jest ta hádanka středověku že to nebyl jeden věk, nýbrž dva věky. Pozorujeme-li počínání některých lidí, mohl by to být věk kamenný; nahlédneme-li do mysli jiných, byli by mohli žít ve věku zlatém, v nej-

modernější Utopii. Vždycky byli dobří a špatní lidé; avšak v této době žili dobří lidé, kteří byli kultivovaní, pospolu se špatnými lidmi, kteří byli prostí. Žili v téže rodině; vyrostli v témž dětském pokoji, a když vyšli do světa, bojovali spolu, tak jako spolu zápasili bratři Akvinští, když vlekli novopečeného žebravého mnicha po silnici a zavřeli ho ve hradě na kopci.

Když se ho jeho příbuzní pokusili svléci z jeho kutny, zdá se, že se do nich pustil docela v bojovném stylu svých předků, a patrně s úspěchem, neboť toho pak už zanechali. Samo uvěznění přijal se svým obvyklým klidem a patrně se nestaral mnoho o to, bylo-li mu dovoleno filosofovat v žaláři nebo v cele. V celém způsobu, jakým jest tato historie vyprávěna, je opravdu cosi, co vzbudí dojem, jako by byl býval po větší část tohoto zvláštního zajetí přenášen jako těžkopádná kamenná socha. Jen jedna příhoda z jeho zajetí jej líčí rozhněvaného, a tu je jeho hněv větší než kdykoli předtím nebo potom. Fantasii jeho doby zaujala tato příhoda z důležitějších příčin, ale je zajímavá nejen z morálního, nýbrž i z psychologického hlediska. Neboť jedenkrát v životě, po prvé a naposledy byl Tomáš Akvinský opravdu *hors de lui* a vyřítil se jako bouře z oné věže intelektu a kontemplace, v níž se obyčejně zdržoval. A to bylo tehdy, když jeho bratři vpustili do jeho pokoje nějakou zvlášť nastrojenou a nalíčenou kurtisánu,

chtějící ho překvapiti nenadálým pokušením nebo ho aspoň pohoršit. Jeho hněv byl oprávněný i podle mírnějších mravních zásad, než byly jeho, neboť nízkost tohoto úmyslu byla ještě větší než ohavnost tohoto prostředku. I podle těch nejnižších zásad bylo pro něho urážkou předpokládat, že by jako šlechtic porušil svůj závazek z tak nízkého popudu, to věděl, a jeho bratři věděli, že on to ví; on však byl pobádán mnohem strašlivějším vědomím - vědomím té nesmírné touhy po pokoře, jež byla pro něho Božím hlasem z nebes. V tomto jediném bleskovém výjevu vidíme tuto ohromnou nezvládnou postavu v postoji činném, ba vzrušeném - a bylo to také pořádné vzrušení. Vyskočil se svého sedadla, popadl hořící poleno z ohně a zamával jím jako plamenným mečem. Ta žena pochopitelně vykřikla a prchla, a to bylo všechno, co chtěl, ale je to zvláštní pomyšlení, když si představíme, co si asi myslila o tomto šílenci obrovské postavy, bojujícím plameny a zřejmě ohrožujícím dům požárem. On však jen zamířil za ní ke dveřím, přirazil je za ní a zavřel je na závoru, a pak v jakémsi náhlém obřadném popudu přitiskl hořící oharek na dveře a načmáral jím na ně jediný velký znak kříže. Pak se vrátil a hodil poleno do ohně; a pak zase usedl na onu stolicí usedlé učenosti, na onu stolicí filosofie, na onen tajný trůn kontemplace, s něhož už nikdy nevstal.

III. ARISTOTELOVSKA REVOLUCE.

Albert Švábský, právem nazývaný Albertem Velikým, byl zakladatelem moderní vědy. Více než kterýkoli jiný člověk přispěl právě on k přípravě onoho postupu, jímž se alchymista proměnil v chemika a astrolog v astronoma. Je zvláštní, že byl v tomto smyslu v své době prvním astronomem, a přece teď vystupuje v legendě téměř jako poslední astrolog. Vážní historikové již opouštějí nesmyslný názor, že středověká Církev pronásledovala všechny vědce jako čarodějníky. Pravdou je téměř pravý opak. Svět je někdy pronásledoval jako čarodějníky a někdy za nimi dolézal jako za čarodějníky - což je styk, který je opakem pronásledování. Jediná Církev se na ně dívala opravdu a jedině jako na vědce. Mnohý bádající mnich byl obviněn, že provádí pouhá kouzla, když zhotovoval své čočky a svá zrcadla; byl obviňován svými hrubými a neotesanými bližními, a byl by patrně býval obviňován přesně tímž způsobem, kdyby těmi bližními byli bývali pohaní nebo puritáni či adventisté sedmého dne. Ale i tehdy na tom byl mnohem lépe, když byl souzen papežskou Stolicí, než kdyby byl býval jen lynčován od laiků. Katolický Velekněz neobviňoval Alberta Velikého z kouzelnictví. Byly to polopohanské kmeny severu, jež se mu

obdivovaly jako kouzelníkovi. A jsou to polopohanské kmeny dnešních průmyslových měst, čtenáři laciných fantastických románů a dryáčnických brožur, jež se mu dosud obdivují jako astrologovi. Připouští se, že jeho vědomosti o přísně materiálních a mechanických faktech, jak o nich máme zprávy, byly na člověka jeho doby úžasné. Je pravda, že ve většině ostatních případů byly poznatky středověké vědy jistým způsobem omezeny, ale to přece nemá nic společného se středověkým náboženstvím. Neboť vědomosti Aristotelovy a vědomosti velké řecké civilizace byly ještě omezenější. Zde však nejde tak o možnost přístupu k faktům jako spíše o to, jak se na fakta nahlíží. Jestliže byla většina scholastiků poučena od jediných informátorů, jež měli, že jednorožec má roh nebo že salamandr žije v ohni, používali toho vždycky ještě spíše jako příkladu v logice než jako životní skutečnosti. Říkali ve skutečnosti toto: »Má-li jednorožec jeden roh, dva jednorožci mají tolik rohů jako jedna kráva.« A to není o nic méně faktem proto, že jednorožec je vybájen. S Albertem Velikým však začalo ve středověku podobně jako s Aristotelem ve starověku cosi jako zdůrazňování otázky: »Má však opravdu jednorožec jen jeden roh nebo žije salamandr skutečně v ohni?« Když jim společenské a zeměpisné meze středověkého života začaly poskytovat možnost, aby pátrali v ohni po salamandrech nebo v poušti

po jednorozčích, museli bezpochyby pozměnit mnoho svých vědeckých myšlenek - skutečnost, jež je vystavuje náramně oprávněnému pohrdání generace vědců, jež právě objevila, že Newtonova nauka je nesmysl, že prostor je konečný a že neexistuje nic podobného atomu.

Tento veliký Němec, v svém nejslavnějším období známý jakožto profesor v Paříži, byl předtím nějaký čas profesorem v Kolíně. V tomto krásném římském městě se kolem něho shromažďovaly tisíce milovníků toho neobyčejného života - studentského života středověku. Seskupovali se ve veliké družiny, nazývané národy, a to ukazuje velmi dobře, jaký je rozdíl mezi středověkým a moderním nacionalismem. Neboť i když třeba docházelo každého rána k nějaké hádce mezi španělskými a skotskými nebo flámskými a francouzskými studenty a meče blýskaly a kamení létalo z těch nejčistších vlasteneckých pohnutek, zůstává faktem, že se všichni sešli v téže škole, aby se učili téže filosofii. A třebaže to snad nemohlo zabránit, aby nevznikly spory, mělo to hodně co dělat s jejich urovnáním. Před těmito pestrými skupinami lidí ze všech končin země rozvínoval otec vědy svůj svitek podivné moudrosti o slunci a kometách, o rybách a ptácích. Byl to aristotelovec, rozvíjející - mohlo by se říci - jediný experimentální náznak Aristotelův, a v této věci byl zcela původní. Méně už dbal o původnost v hlubších otázkách týkajících

se lidí a morálky, v nichž se spokojoval s podáváním slušného a pokřesťanštěného aristotelismu; v jistém smyslu byl dokonce ochoten ke kompromisu v čistě metafysickém problému nominalismu a realismu. Sám by nebyl mohl vésti veliký nastávající boj o vyrovnané a zlidštěné křesťanství, ale když k tomuto boji došlo, postavil se rozhodně na jeho stranu. Byl nazván Universálním Učitelem pro rozsah svého vědeckého studia; ve skutečnosti byl odborníkem. Populární legenda se nikdy docela nemýlí; je-li vůbec muž vědy kouzelníkem, pak on jím byl. A muž vědy býval vždycky mnohem více kouzelníkem než kněz, neboť chtěl spíše »ovládati živly« než se podrobiti Duchu, který je prvotnější než samy prvky.

Mezi studenty, hrnouchy se do poslucháren, byl jeden, který byl nápadný svou vysokou a objemnou postavou a který nedovedl nebo nechtěl být nápadný ničím jiným. Byl v debatách tak mlčelivý, že jeho soudruzi začali pojímat jeho mlčelivost v americkém významu, neboť v této zemi je to synonymum pro omezenost. Je jasné, že brzy i jeho imponantní postava začala dělat dojem, jako by to byla jen ponižující neúměrnost vzrůstu u velkého hochy, který uvázl na nejnižším duševním stupni. Byl nazýván Někým Volem. Nebyl jen předmětem výsměchu, nýbrž i soustrasti. Jednomu dobromyslnému studentovi ho bylo tak líto, že se mu pokusil pomoci s učením, probíraje s ním

základy logiky jako obrázkovou abecedu. Hlupák mu poděkoval s dojemnou zdvořilostí a lidumil pokračoval s elánem v poučování, až přišel k místu, v němž si sám nebyl docela jist a v němž byl ve skutečnosti na omylu. Načež mu hlupák naznačil se všemi známkami rozpaků a zmatku možné řešení, jež také bylo správné. Dobromyslný student vyvalil oči na toto záhadné spojení nevědomosti a bystrosti, jako by měl před sebou nějakou nestvůru, a ve škole se začaly trousit divné pověsti.

Jeden řádový životopisec Tomáše Akvinského (ne třeba říkati že tím hlupákem byl právě on) se vyjádřil, že ke konci této rozmluvy »jeho láska k pravdě přemohla jeho pokoru«, což je doslova pravda, jestliže to správně pochopíme. V druhotném psychologickém a společenském smyslu však to nevyjadřuje plnou míru toho, co se dalo v této masivní hlavě. Všechny ty poměrně nečetné anekdoty o Akvinském se vyznačují zvláštní životností, představíme-li si, jaký typ člověka to byl; a tahle je výborným příkladem. Mezi těmito prvky bylo něco z těch nesnází, jež zakouší zobecňující intelekt, má-li se náhle přizpůsobit drobným detailům denního života; byl mezi nimi jakýsi stud před chlubitostí; snad v tom bylo také to zvláštní ochromení a pokušení dáti přednost nedorozumění před dlouhými výklady, jež přimělo Sira Jamese Barrieho, jak vypráví v své poutavé črtě, aby se raději

nechal obdařit bratrem Henrym, který nikdy neexistoval, než by proti tomu slovem protestoval. Tyto ostatní prvky se bezpochyby přimykaly k velmi neobyčejné pokoře tohoto velmi neobyčejného člověka; jiný prvek však se přimyká k jeho stejně nepopíratelné »lásce k pravdě«, přispívá k ukončení toho nedorozumění. Je to prvek, který nesmí býti vyloučen z žádného líčení svatého Tomáše. Ať byl sebe více zasněný nebo roztržitý nebo pohroužený do teorií, nescházelo mu nikterak zdravého rozumu, a ve chvíli, kdy měl být nejen poučován, nýbrž poučován špatně, něco se v něm ostře ozvalo: »Tak už dost toho!«

Je pravděpodobno, že sám Albertus Magnus, přednášeč a učený učitel všech těchto mladíků, byl první, kdo tušil něco takového. Svěřoval Tomášovi drobné práce, týkající se komentování a výkladu textu; přiměl ho, aby upustil od své ostýchavosti do té míry, aby se zúčastnil aspoň jedné disputace. Byl to velmi bystrý stařec a studoval i zvyky jiných živočichů, než byl salamandr a jednorožec. Prozkoumal mnoho exemplářů té nejnestvůrnější ze všech nestvůrností, jež se jmenuje Člověk. Znal znaky a známky toho lidského typu, který je v nevinném smyslu jakousi nestvůrou mezi lidmi. Byl příliš dobrým učitelem, aby nevěděl, že hlupák nebývá vždycky hlupákem. Pobavilo ho, když uslyšel, že tomuto hlupákovi přezdělí jeho spolužáci Němý Vůl. To všechno je dosti přiroze-

né, neodnímá to však příchut jakési zvláštnosti a symboliky neobyčejnému důrazu, s nímž nakonec promluvil. Neboť Akvinský byl stále ještě znám obecně jen jako bezvýznamný a zarytě netečný žák mezi mnoha skvělejšími a slibnějšími žáky, když veliký Albert přerušil mlčení svým slavným zvoláním a proroctvím: »Vy ho nazýváte Němým Volem; ale pravím vám, že tento Němý Vůl bude řvát tak hlasitě, že jeho řev naplní celý svět.«

Albertovi Velikému stejně jako Augustinovi a Aristotelovi nebo jiným starším učitelům byl svatý Tomáš vždycky ochoten se srdečnou pokorou vzdávat díky za své myšlenky. Přesto však bylo jeho myšlení pokrokem proti Albertovi a ostatním aristotelovcům, jako jím bylo i proti Augustinovi a augustinovcům. Albert obrátil pozornost k přímému zkoumání přírodních skutečností, i když to učinil jen skrze podobné bajky jako o jednorožci a salamandru; nestvůra zvaná Člověk však čekala na mnohem jemnější a poddajnější vivisekci. Oba se však stali důvěrnými přáteli a jejich přátelství znamená mnoho v tomto ústředním boji středověku. Aristotelova rehabilitace totiž byla, jak uvidíme, revolucí téměř stejně otřásající jako Dominikovo a Františkovo nadšení, a svatý Tomáš měl hrát v obou významnou úlohu.

Lze si představit, že akvinská rodina se nakonec vzdala mstivého pronásledování svého ošklivého kachněte, jež by se snad vzhledem k tomu, že to

byl černý žebravý mnich, mělo nazývat spíše jejich černou ovčí. O tomto vyvážnutí se vypráví několik malebných historek. Černá ovce obyčejně nakonec těží z toho, že se bílé ovce rodiny začnou samy mezi sebou hádat. Oni se přeli nejprve s ním, ale nakonec se začali přít mezi sebou. Zprávy o tom, kteří z členů jeho rodiny přešli na jeho stranu, zatím co byl uvězněn ve věži, jsou trochu nejasné. Je však jisto, že měl velmi rád své sestry, a nebude to tedy asi planá pověst, že právě ony mu umožnily útěk. Podle tohoto vyprávění uvázaly na vrchol věže lano a přivázaly k němu velký koš - musel to být pořádný koš, byl-li opravdu spuštěn tímto způsobem ze svého vězení a unikl tak do světa. Ať je tomu jakkoli, jeho únik byl dílem úsilí, ať vnějšího či vnitřního. Bylo to však jen individuální úsilí. Svět sám stále ještě následoval a pronásledoval žebravé bratry zrovna tak, jako když prchali tehdy po silnici do Říma. Tomáš Akvinský měl to štěstí, že se uchýlil do stínu vynikajícího žebravého mnicha, jehož úctyhodnost mohla býti těžko brána v pochybnost - učeného a pravověrného Alberta. Ale i on a jeho stoupenci byli brzy znepokojeni rostoucí bouří, jež ohrožovala nové lidové hnutí v Církvi. Albert byl povolán do Paříže, aby přijal hodnost doktorskou, ale všichni věděli, že každý tah v této hře měl povahu výzvy. Měl jen jedno přání, jež se patrně zdálo nemálo výstřední - aby směl s sebou vzít svého

Němého Vola. Vydali se na cestu jako obyčejní žebraví mniši nebo řádoví tuláci; spali v klášte-rech, na něž narazili, a naposledy nocovali v klášteře svatého Jakuba v Paříži; tam se Tomáš setkal s jiným žebravým bratrem, který mu byl také přítelem.

Snad to bylo pod stínem bouře, jež ohrožovala všechny žebravé mnichy, že františkán Bonaventura uzavřel tak silné přátelství s dominikánem Tomášem, že jejich vrstevníci je přirovnávali k Davidovi a Jonathanovi. Není to bez zajímavosti, neboť by se docela snadno dali postavit františkán a dominikán jako dva naprosté protiklady. Ve františkánovi lze viděti otce všech mystiků, a mystiky je možno vzíti jako lidi, kteří tvrdí, že vrcholné potěšení či radost duše je spíše zážitkem než myšlenkou. Motto mystiků vždycky znělo: »Okus a viz.« Nuže, svatý Tomáš také začal tím, že řekl: »Okus a viz,« ale on to řekl o prvních zárodečných dojmech lidského živočicha. Mohlo by se docela dobře stanoviti, že františkán kladl zážitek na konec a dominikán na počátek. Mohlo by se říci, že tomista začíná s něčím solidním, jako je okoušení jablka, a odtud vyvozuje pro intelekt božský život, kdežto mystik vyčerpá nejprve možnosti intelektu a nakonec řekne, že pocit Boha je něco podobného okoušení jablka. Nepřítel obou by mohl tvrdit, že svatý Tomáš začíná okoušením ovoce a svatý Bonaventura končí okouše-

ním ovoce. Oba však mají pravdu; mohu-li tak říci, je výsadou lidí, kteří si v svém vesmíru odporují, že mají oba pravdu. Mystik říká právem, že vztah mezi Bohem a Člověkem je podstatně příběhem lásky, vzorem a typem všech příběhů lásky. Dominikánský racionalista má zrovna tak pravdu, když říká, že intelekt má domov v nejhořejších nebesích a že žádost pravdy může přetrvat, ba pohltit všechny mdlejší lidské žádosti.

V té chvíli byli Akvinský i Bonaventura povzbuzováni ve vyhlídce, že oba mají pravdu, téměř obecným souhlasným přesvědčením, že se oba mýlí. Byla to po všech stránkách doba divokého zmatku, a jak už to obyčejně bývá v takových dobách, ti kdož se snažili věci napravit, byli nejúporněji obviňováni, že je kazí. Nikdo nevěděl, kdo zvítězí v tomto zápase - zda islam nebo manichejci z Jihu, dvojlíci a vysměvavý císař či křížové výpravy nebo staré řády křesťanstva. Někteří lidé však měli velmi pronikavý pocit, že se všechno hroutí a že všechny nedávné pokusy nebo výstřelky jsou složkou téhož společenského rozkladu. Dvě věci pokládali takoví lidé za znamení zkázy: jednou z nich bylo děsivé zjevení Aristotela na Východě jako jakéhosi řeckého boha podporovaného arabskými uctívající, a druhou byla nová svoboda žebravých mnichů. Klášter byl otevřen a mnichové se rozptýlili, aby se toulali po světě. Obecný pocit byl ten, že bloudili jako jiskry z pece

dotud klidné - pece nadobyčejné lásky k Bohu; byl to pocit, že svými radami dokonalosti vyvedou prostý lid z rovnováhy, že se z nich stanou demagogové; a to všechno nakonec vybuchlo v proslulé knize *Nebezpečí novější doby* od zuřivého zpátečníka Viléma de St. Amour. Dovolávala se francouzského krále a papeže, takže nařídili vyšetřování. A Akvinský a Bonaventura, ti dva nesourodí přátelé se svými navzájem obrácenými vesmíry, vydali se spolu do Říma, aby hájili svobodu žebravých mnichů.

Tomáš Akvinský hájil veliký slib svého mládí, jímž se zaslíbil svobodě a chudým, a patrně to byl vrcholný okamžik jeho dráhy vždy doprovázené zdarem, neboť zvrátil celé zpětné hnutí své doby. Povolané autority řekly, že bez něho by byla celému velkému lidovému hnutí žebravých mnichů hrozila zkáza. Tímto populárním vítězstvím se ostýchavý a nemotorný student stal definitivně historickou postavou a veřejnou osobností. Po této události býval ztotožňován s žebravými řády. Ale může-li se říci, že sv. Tomáš si získal jméno obranou žebravých řádů proti zpátečníkům, kteří se na ně dívali stejně jako jeho rodina, je přes to obyčejně rozdíl mezi člověkem, který si získává jméno, a mezi člověkem, který opravdu koná své dílo. Tomáš Akvinský měl své dílo teprve před sebou, ale i méně bystří pozorovatelé než on mohli už postřehnout, že se k němu schyluje. Povšechně

řečeno, nebezpečí hrozilo od pravověrných, nebo od těch, kdož příliš snadno ztotožňovali starý řád s pravověrností, snažíce se vynutit konečné a neodvolatelné odsouzení Aristotela. Došlo už k několika ukvapeným a náhodným rozsudkům v tento smysl a tlak omezenějších augustinovců na papeže a hlavní soudce byl den ze dne naléhavější. Nebezpečí se nezdálo však tak nepřirozené, poněvadž historicky i zeměpisně byli mohamedáni blízcí byzantské kultuře. Arabové se zmocnili řeckých rukopisů před Latinci, kteří byli pravými dědici Řeků. A mohamedáni, třeba ne právě ti pravověrnější, předělávali Aristotela na pantheistického filosofa, který byl pravověrným křesťanům ještě nepřijatelnější. Tato druhá kontroverse však vyžaduje obšírnějšího vysvětlení než první. Jak bylo poznamenáno v úvodě, většina moderních lidí ví aspoň tolik, že svatý František byl osvoboditelem širších sympatií; že hnutí žebravých řádů, ať už jinak se dívají na středověk jakkoli, bylo v relativním smyslu lidovým hnutím, směřujícím k většímu bratrství a svobodě; a nepatrné další poučení by jim ukázalo, že to platí do písmene zrovna tak o dominikánech jako o františkánech. Není zvláště pravděpodobno, že by dnes někdo povstal na obranu feudálních opatů nebo mnichů, vázaných na jedno místo, proti nestoudným novotářům svatému Františkovi a svatému Tomášovi. Proto jsme oprávněni shrnouti velikou rozepři o žebra-

vých mniších docela stručně, ačkoli v své době otrásala celým křesťanstvem. Větší rozepře o Aristotelovi však skýtá větší nesnáze, protože dnes o ní vládou mylné představy, jimiž je možno se zabývat jen tehdy, věnujeme-li jim trochu více pozornosti.

Snad vůbec ani není v dějinách zaznamenáno něco, co by se mohlo zvat revolucí. To, co se dalo, byla vždycky protirevoluce. Lidé se vždycky bouřili proti posledním buřičům, nebo se dokonce káli z poslední vzpoury. To by bylo možno postřehnout i v těch nejnáhodnějších současných módách, kdyby si módní mysl nebyla navykla dívat se na nejnovější buřiče, jako by se bouřili proti všem věkům najednou. Moderní dívka s červení na rty a s cocktailem je buřičem proti emancipované ženě osmdesátých let s jejím vysokým tvrdým límcem a přísným abstinentstvím zrovna tak, jako ta druhá byla buřičem proti časně viktoriánské dámě s malátnými valčíkovými melodiemi a albem plným citátů z Byrona, nebo jako tato dáma zase byla buřičem proti puritánské matce, pro niž byla valčíková melodie pustou orgií a Byron bolševikem své doby. Sledujte i puritánskou matku do historie a uvidíte, že představuje vzpouru proti kavalírské vlažnosti anglikánské církve, jež byla z počátku vzpourou proti katolické civilizaci, jež byla vzpourou proti civilizaci pohanské. Jen šílenec by mohl tvrdit, že v těch věcech byl pokrok,

neboť zřejmě šly hned tou, hned onou cestou. Ať už je však kterákoli z nich správná, jedna věc je rozhodně špatná, a to je moderní zvyk dívat se na ně jen s moderního konce. Neboť to znamená vidět jen konec příběhu; bouří se a nevědí proti čemu, protože to povstalo a oni nevědí kdy; jsouce upjati jen na konec věci, neznají její začátek a proto ani její vlastní podstatu. Mezi nepatrnějšími a významnějšími případy je jen ten rozdíl, že v těch druhých dochází k tak nesmírným lidským přesunům, že to znamená pro lidi cosi jako začátek nového světa; a že už sama novost změny jim umožňuje v ní dlouho pokračovati - obyčejně až příliš dlouho. Právě *proto*, že tyto věci začínají mocným pozdvižením, trvá intelektuální rozmach dosti dlouho, aby jim dodal zdání přežitku. Skvělým příkladem toho je pravý příběh vzkříšení a opuštění Aristotela. Ke konci středověku byl aristotelismus něčím vybledlým a zastaralým. Jen velmi svěží a úspěšná novota může takto zastarat.

Když modernisté stáhli nejčernější oponu tmářství, jaká kdy zatemnila dějiny, rozhodnuvše, že všechno, co bylo před Renesancí a Reformací, je docela bezvýznamné, začali svou moderní dráhu hned v první chvíli velikým omylem. Byl to omyl týkající se platonismu. Slídíce kolem dvorů nafoukaných knížat šestnáctého století (to byla poslední mez v historii, k níž směli proniknout) na-

šli u nich jisté protiklerikální umělce a učence, kteří tvrdili, že mají Aristotela už po krk, a o kterých se mysliło, že se potají zabývají Platónem. Neznajíce ani zbla z celého příběhu středověku, upadli modernisté ihned do této pasti. Domýšleli se, že Aristoteles byl nějaká museální starožitnost, tyranský přežitek z temnot samého středověku, a že Plato byl zbrusu novou pohanskou zábavou, jíž dosud křesťané ani neokusili. Otec Knox ukázal, v jak překvapujícím stavu nevinosti je v této věci na příklad H. L. Mencken. Ve skutečnosti se má celá historie přesně naopak. Když už, pak tedy právě platonismus byl starou orthodoxií. Právě aristotelismus byl velmi moderní revolucí. A vůdcem této moderní revoluce byl muž, který je tématem této knihy.

Pravda je ta, že historická katolická církev byla na počátku platonská - až příliš platonská. Platonismus byl už v tom zlatém řeckém vzduchu, jejž dýchali první velicí řečtí theologové. Křesťanští Otcové byli mnohem bližší novoplatonikům než renesanční učenci, kteří byli jen neonovoplatonikové. Chrysostomovi nebo Basilovi bylo něčím běžným a přirozeným myslit v pojmech Logos čili Moudrosti, jež jest cílem filosofů, jako je dnes přirozené kterémukoli člověku jakéhokoli náboženství mluvit o sociálních problémech nebo pokroku nebo světové hospodářské krizi. Sv. Augustin procházel přirozeným myšlenkovým vývojem,

když byl platonikem, než se stal manichejcem, a manichejcem, než se stal křesťanem. A právě v tomto posledním spojení lze vidět první náznak nebezpečí přílišného platonismu.

Od Renesance až do devatenáctého století měli modernisté až chorobnou lásku k starověku. Když se zabývali středověkým životem, nedovedli se nikdy dívat na křesťany jinak než jako na žáky pohanů - Platona v ideách, Aristotela v rozumu a vědách. Tak tomu nebylo. V některých směrech bylo katolictví i s toho nejjednotvárněji moderního hlediska o staletí před platonismem nebo aristotelismem. Můžeme to ještě dnes vidět na příklad v únavné tvrdošijnosti astrologie. V té věci byli všichni filosofové pro pověru; a světci a všichni takoví pověrčiví lidé byli proti pověře. Ale i velcí světci shledávali, že se lze jen s nesnázemi vymánit z této pověry. Podezírači aristotelismu Akvinského tvrdili dvě these, jež se nám dnes zdají velmi podivné a směšné, bereme-li je pospolu. První byl názor, že hvězdy jsou osobní bytosti, vládnoucí našim životům; druhá byla velká obecná teorie, že lidé mají dohromady jedinou mysl - názor, který zřejmě popíral nesmrtelnost, to jest individuálnost. Oba tyto názory se vyskytují mezi modernisty - tak silná je stále ještě tyranie středověku. Astrologie se roztahuje v nedělních listech a nauka druhá našla svou stou formu v tom, co se nazývá komunismus čili Duše Úlu.

V jednom předběžném bodě nesmí býti toto stanovisko mylně chápáno. Když chválíme praktickou cenu aristotelovské revoluce a originalitu, s níž ji provedl Akvinský, nechceme tím říci, že scholastičtí filosofové před ním nebyli filosofy, nebo že nebyli svrchovaně filosofičtí, nebo že nebyli ve styku se starověkou filosofií. Pokud kdy nastala v dějinách filosofie neblahá trhlina, nebylo to před svatým Tomášem nebo na začátku středověkých dějin; bylo to po svatém Tomáši a na začátku moderních dějin. Veliká intelektuální tradice, jež začíná Pythagorou a Platonem, nebyla nikdy přerušena nebo ztracena pro takové maličkosti, jako bylo vyplenění Říma, Attilovo vítězství nebo všechny ty barbarské vpády raného středověku. Byla ztracena teprve po zavedení knihtisku, objevení Ameriky, založení Královské Společnosti a veškeré osvícenosti Renesance a moderního světa. Právě tehdy bylo ztraceno nebo netrpělivě přetrženo dlouhé, tenké a jemné vlákno, jež přicházelo z dávného starověku vlákno toho neobvyklého lidského koníčka, jímž jest myšlení. To dokazuje ta skutečnost, že tištěné knihy tohoto pozdějšího období musely většinou čekat až do osmnáctého století nebo do konce sedmnáctého století, než se setkaly aspoň se jmény nových filosofů, kteří byli při nejlepším novým druhem filosofů. Doba úpadku Imperia a raný středověk sice byly silně v pokušení zanedbávat to, co od-

porovalo platonské filosofii, ale filosofii samu nikdy nezanedbávaly. V tomto smyslu má svatý Tomáš jako většina ostatních velmi originálních lidí dlouhý a zřetelný rodokmen. On sám se neustále dovolává autority starých filosofů od sv. Augustina po svatého Anselma a od svatého Anselma po sv. Alberta, a i když s nimi nesouhlasí, vzdává jim svou úctu.

Jeden velmi učený anglikán mi jednou řekl, patrně ne bez nádechu kousavosti: »Nechápu, proč někdo mluví, jako by Tomáš Akvinský znamenal začátek scholastické filosofie. Chápal bych, kdyby říkali, že znamenal její konec.« Ať už ta poznámka byla či nebyla míněna zlomyslně, můžeme být jisti, že svatý Tomáš by na ni byl odpověděl docela uhlazeně. A dalo by se také snadno odpovědět s jistou poklidností, že v jeho tomistické řeči konec nějaké věci neznamená její zničení, nýbrž její naplnění. Žádný tomista nebude dotčen, bude-li tomismus pokládán za konec naší filosofie v tom smyslu, v jakém je Bůh koncem naší existence. Neboť to neznamená, že přestaneme existovat, nýbrž že se staneme tak věčnými jako *philosophia perennis*. Necháme-li však tento nárok stranou, musíme si připomenouti, že můj vážený společník měl naprosto pravdu v tom, že před Akvinským byly celé dynastie naukových filosofů, sahající až ke dni veliké vzpoury aristoteliků. Také nebyla tato vzpoura něčím zcela nenadálým a nepředví-

daným. V *Dublinské revui* upozornil jeden nadaný autor nedávno na to, že po jistých stránkách se celá povaha metafysiky velmi změnila od dob Aristotelových až po dobu Tomáše Akvinského. A není to žádná nevážnost k primitivnímu a obrovitému geniui Stagiritovu, řekneme-li, že v jistém směru byl jen hrubým a drsným zakladatelem filosofie ve srovnání s pozdějšími subtilnostmi středověku; že Řek podal několik velkolepých podnětů, jež scholastikové rozvedli v nejjemnější odstíny. Snad je to trochu přehnáno, ale je v tom jádro pravdy. Buď jak buď, jisto je, že i v aristotelické, natož tedy v platonské filosofii zde již byla tradice svrchovaně inteligentní interpretace. Zvrhla-li se tato jemnost později v puntičkářství, bylo to přesto ušlechtilé puntičkářství a práce, vyžadující jemných nástrojů.

Co činilo aristotelickou revoluci opravdu revoluční, byl fakt, že byla opravdu náboženská. Fakt, že to byla převážně vzpoura nejkřesťanštějších prvků v křesťanstvu, je tak fundamentální, že jsem uznal za dobré stanovit jej už na prvních stránkách této knihy. Svatý Tomáš tušil zrovna tak jako svatý František, že nohy jeho lidu klouzají na solidní katolické nauce a kázni, vyhlazené tisíciletým užíváním, a že Víra potřebuje být ukázána v novém světle a podána pod jiným úhlem. Neměl však jiné pohnutky než přání učiniti ji lidovou pro spásu lidu. Bylo, pravda, povšechně řečeno, že v minu-

losti byla nějaký čas příliš platonská, aby byla lidová. Bylo jí třeba něčeho takového, jako byl pronikavý a blízký dotek Aristotelův, aby se z ní stalo opět náboženství zdravého rozumu. Pohnutka i metoda se stejně projeví v boji Akvinského proti augustinovcům.

Především je třeba si připomenouti, že stále ještě působily řecké vlivy z řecké říše, nebo aspoň z centra římské říše, jež už nebylo v Římě, nýbrž v řecké Byzanci. Tento vliv byl byzantský v každém dobrém i špatném smyslu; byl strohý a matematický a poněkud děsivý jako byzantské umění; byl orientální a lehce dekadentní jako byzantská etiketa. Erudici Christophera Dawsona vděčíme za hojné poučení o způsobu, jímž Byzanc zvolna ustrnula v jakousi asijskou theokracii, jež se podobala spíše theokracii sloužící posvátnému císaři čínskému. Ale i neučený může postřehnout tento rozdíl v tom, jak východní křesťanství zplošťovalo všechno tak, jako zplošťovalo obličej na ikonách. Stalo se spíše věcí šablony než obrazu a vypovědělo konečnou a vyhlazovací válku sochám. Tak vidíme kupodivu, že Východ byl zemí Kříže a Západ zemí Ukřižovaného. Řekové byli odlidšťováni zářivým symbolem, zatím co Gothové byli zlidšťováni mučícím nástrojem. Jenže Západ zobrazoval realisticky největší příběh, jaký kdy vzešel z Východu. Odtud směřoval řecký prvek v křesťanské teologii stále více k jakémusi vysušenému

platonismu, jenž byl věcí diagramů a abstrakcí - k vrcholným abstrakcím, sice vznešeným, ale nedotčeným dostatečně tou velkou věcí, jež je podle definice téměř naprostým opakem abstrakce: Vtělením. Jejich Logos bylo Slovo; ale nikoli Slovo, učiněné Tělem. Tisícovým subtilním způsobem, unikaje často naukové definici, šířil se tento duch po křesťanském světě s místa, kde posvátný císař seděl pod svými zlatými mosaikami, a ploché dláždění římské říše nakonec posloužilo jako hladká silnice Mohamedovi. Neboť islam byl konečným dovršením obrazoborectví. Dlouho předtím však tu byla už tato snaha udělat z Kříže pouhou dekoraci jako Půlměsíc - udělat z něho šablonu jako řecký klíč nebo Budhovo kolo. Takový svět šablon však v sobě má cosi pasivního a řecký klíč neotevře každé dveře, zatím co Budhovo kolo se sice stále točí kolem osy, ale nehýbá se s místa. Zčásti pro tyto negativní vlivy, zčásti pod vlivem nezbytné a ušlechtilé askese, jež hleděla předstihnouti strašlivý vzor mučedníků, byly rané křesťanské doby výstředně protitělesné a příliš blízké výstražné linii manichejského mysticismu. V tom, že světci mořili tělo, bylo však mnohem méně nebezpečí než v tom, že mudrci je zanedbávali. Při vší velikosti podílu, jímž sv. Augustin přispěl ke křesťanství, byl Augustin platonik v jistém smyslu mnohem zálučnější nebezpečný než Augustin manichejec. Toto nebezpečí zplodilo stav ducha, který

se nevědomky dopouštěl té herese, že rozděloval podstatu Trojice. Pojímal Boha výlučně jako Du-cha, který očišťuje, nebo Spasitele, jenž vykupuje, a příliš málo jako Stvořitele, který tvoří. To je důvod, proč lidé jako Tomáš Akvinský pokládali za správné opravit Platona poukazem na Aristotela - toho Aristotela, který bral věci tak, jak je nalézal, zrovna jako Akvinský přijímal věci tak, jak je Bůh stvořil. V celém díle svatého Tomáše je neustále přítomen svět pozitivního stvoření. Lidsky řečeno, byl to právě on, kdo zachránil lidský prvek v křesťanské teologii, jestliže použil jistých příhodných prvků v pohanské filosofii. Jenže, jak už bylo zdůrazněno, lidský prvek je také prvkem křesťanským.

Poplach nad aristotelským nebezpečím, který přechodně zachvátil vysoká církevní místa, byl patrně vyprahlým větrem pouště. Byl v něm ve skutečnosti spíše strach z Mohameda než strach z Aristotela. V tom byla ironie, poněvadž ve skutečnosti bylo mnohem nesnadnější smířiti Aristotela s Mohamedem než smířiti ho s Kristem. Islam je v podstatě prosté kredo pro prosté lidi, a nikdo by nemohl z pantheismu vypracovat opravdu prosté kredo. Je zároveň příliš abstraktní a příliš složitý. Existují prostí vyznavači osobního Boha, a existují ateisté prostodušnější než kterýkoli vyznavač osobního Boha. Málokdo však by mohl v pouhé prostotě přijmouti jako boha nebožský vesmír. A

jestliže snad mohamedán měl ve srovnání s křesťanem méně lidského Boha, měl, možno-li, ještě osobnějšiho Boha. Vůle Allahova byla velmi důrazně vůlí a nemohla být proměněna v proud tendence. Po celé této kosmické a abstraktní stránce byl katolík přizpůsobivější než moslemín - až k určitému bodu. Katolík mohl při nejmenším připustit, že Aristoteles měl pravdu, pokud šlo o neosobní prvky osobního Boha. Proto můžeme povšechně říci o mohamedánských filosofech, že ti, kteří se stali dobrými filosofy, stali se špatnými mohamedány. Není to tak docela nepřirozené, že mnoho biskupů a doktorů se bálo, aby se tomisté nestali dobrými filosofy a špatnými křesťany. Bylo však také mnoho přívrženců přísné školy Platonovy a Augustinovy, kteří houževnatě popírali, že by byli třeba jen dobrými filosofy. Mezi těmito dvěma poněkud nesourodými city, láskou k Platonovi a strachem z Mohameda, nastala chvíle, kdy vyhlídky na jakoukoli aristotelskou kulturu vypadaly v křesťanstvu velmi bledě. Anathema za anathematem hřměla s vysokých míst; a ve stínu pronásledování, jak se tak často stává, se na chvíli zdálo, jako by v celé prostoře šlehané bouří stály vzpřímeny sotva dvě osamocené postavy. Obě byly oděny v bílý a černý šat dominikánů, neboť Albert a Tomáš nezakolísali.

V takovém boji vždycky bývá zmatek a většina se mění v menšinu a naopak jako kouzlem. Je vždy

nesnadné vymezit bod obratu v proudu, který se podobá chaosu vírů; sama časová data jako by předbíhala a mátna rozhodný okamžik. Může se však říci, že změna mezi dobou, kdy oba dominikáni stáli osamoceni, a mezi chvílí, kdy se k nim přidala celá Církev, nastala tehdy, když se prakticky objevili před nepřátelským, ale ne nepoctivým soudcem. Štěpán Tempier, biskup pařížský, byl zřejmě dosti vyhraněnou ukázkou starého fanatického církevníka, který se domníval, že obdivování Aristotela je slabostí, jež snadno skončí zbožňováním Apollona. Byl to také na neštěstí jeden z těch starých společenských konservativců, kteří měli silný odpor proti lidové revoluci Bratří Kazatelů. Byl to však poctivý muž, a Tomáš Akvinský si nikdy nežádal nic jiného než dovolení obrátit se k poctivým lidem. Všude kolem něho byli jiní aristotelovští revolucionáři mnohem pochybnějšího druhu. Byl zde Siger, sofista z Brabantska, který se naučil svému aristotelismu u Arabů a měl důmyslnou teorii o tom, jak arabský agnostik může být zároveň křesťanem. Bylo zde na tisíc mladíků z těch, kteří tleskali Abelardovi, plných mládí třináctého století a opojených řeckým vínem ze Stagiry. Proti nim stála, zachmuřená a nesmiřitelná, stará puritánská strana augustinovců, které dělalo jen radost, když mohla řadit racionalisty Alberta a Tomáše k podezřelým mohamedánským metafysikům.

Zdalo by se, že Tomášovo vítězství bylo vskutku osobním vítězstvím. Neodvolal jedinou ze svých thesí, ačkoli se tvrdí, že zpátečnický biskup některé z nich po jeho smrti odsoudil. V celku však Akvinský přesvědčil většinu svých kritiků, že je stejně dobrý katolík jako oni. Po této rozhodné kontroverzi následovala řada drobných půtek mezi jednotlivými řády. Patrně však lze právem říci, že skutečnost, že takový člověk, jako byl svatý Tomáš, dovedl aspoň zčásti obstát před člověkem jako Tempier, znamenala konec hlavního sporu. To, co bylo již známo několika lidem, stalo se teď známým obecně - že aristotelovec může být opravdu křesťanem. V tomto obecném obratu napomáhalo ještě něco jiného, co dosti zvláštním způsobem připomíná historii překladu bible a domnělého katolického potlačování bible. Za scénou, kde byl papež mnohem snášlivější než pařížský biskup, pracovali přátelé Akvinského úporně o novém překladu Aristotela. A tento překlad ukázal, že kacířské překlady byly v mnoha směrech opravdu kacířské. Můžeme říci, že dokončením tohoto díla vstoupila velká řecká filosofie definitivně do systému křesťanské filosofie. Tato událost byla zpola žertovně nazvána Aristotelovým křtem. Slyšeli jsme už všichni o pokoře muže vědy - o mnoha vědcích, kteří byli upřímně pokorní, a o některých, kteří byli velmi pyšní na svou pokoru. V této krátké studii bude třeba až příliš únavně opa-

kovat, že Tomáš Akvinský měl opravdu pokoru muže vědy, jež byla zvláštní odrůdou pokory světce. Je pravda, že sám nepřispěl ničím konkrétním k experimentální či detailní stránce přírodní vědy; v té věci, možno říci, byl dokonce pozadu za předešlou generací a byl mnohem méně experimentálním vědcem než jeho učitel Albert Veliký. Přitom všem však byl historicky velikým přítelem vědecké svobody. Principy, jež stanovil - správně pochopeny jsou snad tím nejlepším, co mohlo být vytvořeno na ochranu vědy před zpátečnickým pronásledováním. Tak na příklad ve věci inspirace Písma on první zdůraznil zřejmou skutečnost - zapomínanou čtyřmi stoletími zuřivého sektářského boje - že smysl Písma zdaleka není samozřejmý a že jej musíme často vykládati ve světle jiných pravd. Jestliže doslovnému výkladu skutečně a přímo odporuje nějaká zřejmá skutečnost, pak tedy můžeme jen říci, že doslovný výklad je nesprávný. Ta skutečnost však musí být opravdu zřejmá. A na neštěstí byli vědci devatenáctého století zrovna tak ochotni unáhleně usoudit, že každý dohad o přírodě je skutečností, jako byli sektáři sedmnáctého století ochotni ukvapeně usuzovat, že každý dohad o Písmu je zřejmým výkladem. Tak se soukromé teorie o tom, jaký by bible měla míti smysl, a předčasné teorie o tom, jaký smysl by měl míti svět, utkaly v hlasité a široce rozhlašované kontroversi zejména v době

viktoriánské - a tato těžkopádná srážka dvou velmi nedůtklivých forem ignorance byla známa jakožto spor Vědy a Náboženství.

Svatý Tomáš však měl vědeckou pokoru v tom velmi pronikavém a výlučném smyslu, že byl ochoten zaujmouti nejnižší místo při zkoumání nejnižších věcí. Nezkoumal jako moderní specialista červa, jako by to byl svět; byl však ochoten začít zkoumat realitu světa v realitě červa. Jeho aristotelismus prostě znamenal, že zkoumání nejškromnější skutečnosti povede ke zkoumání nejvyšší pravdy. Že tento postup byl pro něho logický a nikoli biologický, že měl co dělat spíše s filosofií než s vědou, nemění nic na základní myšlence, že byl přesvědčen o nutnosti začít od spodní příčky žebříku. Svým názorem na Písmo a vědu a jiné problémy však také vypracoval jakousi chartu i pro průkopníky výlučněji praktického typu, než byl on sám. Stanovil vlastně tolik, že dokážou-li opravdu své praktické objevy, musí tradiční výklad Písma před těmito objevy ustoupit. Stěží mohl být »loyálnější«, jak zní obecné rčení. Kdyby byla bývala celá věc svěřena jenom jemu a lidem jemu podobným, nebylo by nikdy došlo ke sporu vědy a náboženství. Vynasnažil se co nejlépe, aby jim vymezil dvě oblasti a narýsoval mezi nimi spravedlivou hranici.

Často se bodře poukazuje na to, že křesťanství selhalo, čímž se chce říci, že nikdy nemělo té roz-

máchlé, panovačné a osobité svrchovanosti, jíž se vyznačovala každá z velikých revolucí, jež všechny jedna po druhé selhaly. Nikdy nenastala chvíle, kdy by se mohlo říci, že každý člověk je křesťanem, tak jako se mohlo říkat několik měsíců, že kdekdo je royalistou, republikánem nebo komunistou. Chtějí-li však rozumní historikové pochopiti, v jakém smyslu křesťanský charakter zvítězil, nemohou najít lepšího příkladu, než je mohutný duchovní nátlak muže rázu svatého Tomáše, vyvinutý ve prospěch zapadlého pohanského racionalismu, vyhrabávaného dotud jen pro pobavení heretiků. Přesně a přísně právě proto, že nový typ člověka prováděl rozumové zkoumání novým způsobem, zapomněli lidé na kletbu, jež padla na chrámy mrtvých démonů a paláce mrtvých despotů; zapomněli dokonce na novou arabskou bouři, proti níž bojovali o život, protože člověk, který je žádal, aby se vrátili k zdravému rozumu, nebyl sofista, nýbrž světec. Aristoteles mluví o velkodušném člověku, který je veliký a ví, že je veliký. Aristoteles by však nikdy nebyl znovu nabyl své velikosti, nebýti zázraku, jímž byl vytvořen vznešenější člověk, který je veliký a ví, že je nepatrný.

Je jistý historický význam v tom, co by někdo nazval těžkopádností používaného stylu. Působí to dojmem čiré upřímnosti, jež měla, myslím, opravdu značný vliv na vrstevníky. Světec byl často

nazván skeptikem. Pravda je ta, že byl namnoze snášen jako skeptik proto, že byl zřejmě světec. Když se zdál vystupovati jako zarytý aristotelovec, stěží rozeznatelný od arabských kacírů, jsem vážně přesvědčen, že ho chránila hlavně úžasná moc jeho prostoty a jeho zřejmá dobrota a láska k pravdě. Ti, kdož vyrazili proti povýšené sebe-důvěře kacírů, se zarazili a zastavili před touto ohromnou pokorou, jež byla jako hora, nebo snad jako to nesmírné údoíí, jež je kadlubem hory. I když uvážíme všechny středověké konvence, poznáme, že s jinými novotáři tomu tak vždycky nebylo. Ti ostatní, od Abelarda až po Sigera z Brabantu, nikdy nepozbyli v dlouhém běhu historie slabého nádechu afektovanosti. Nikdo však nemohl míti ani na chvíli u svatého Tomáše dojem afektovanosti. Už ta těžkopádnost dikce, na niž si někteří lidé stěžují, byla nesmírně přesvědčivá. Mohl připojit k moudrosti duchaplnost; byl však tak nesmírně vážný, že podával moudrost bez duchaplnosti.

Po chvíli vítězství nastala chvíle nebezpečí. Se spojenci je tomu vždycky tak, a zde tím více, že Akvinský bojoval na dvě fronty. Hlavní věcí mu byla obrana Víry proti zneužívání Aristotela, a on ji směle provedl tím, že propagoval užívání Aristotela. Věděl velmi dobře, že v pozadí tleskají armády atheistů a anarchistů bouřlivě jeho aristotelovskému vítězství nad vším tím, čeho si nej-

více cenil. Přesto však se nikdy nestalo, aby existence ateistů či Arabů nebo aristotelovských pohanů porušila podivuhodný polemický klid Tomáše Akvinského. Skutečné nebezpečí, jež nastalo po vítězství, jehož dobyl pro Aristotela, se důrazně projevilo ve zvláštním případě Sigera Brabantského; a tento případ je hoděn pozornosti každého, kdo chce začít chápat neobyčejnou historii křesťanstva. Vyznačuje se jedním zvláštním rysem, který byl vždy jedinečnou známkou Víry, třebaže ušel vůbec pozornosti jejích moderních nepřátel, a jen zřídka nalézá povšimnutí u jejích moderních přátel. Je to skutečnost symbolisovaná v legendě o Antikristovi, který byl protějškem Kristovým, a v hlubokém přísloví o ďáblu, který je opicí Boží. Je skutečností, že nepravda není nikdy tak nepravdivá, jako když jí schází velmi málo do pravdy. Právě když se ostří přiblíží nervu pravdy, vydává křesťanské svědomí bolestný výkřik. A Siger Brabantský vypracoval podle některých arabských aristoteliků teorii, kterou by většina moderních čtenářů novin ihned prohlásila za totožnou s teorií svatého Tomáše. To byla ta věc, která pobídla svatého Tomáše k jeho poslednímu a nejdůraznějšímu protestu. Vyhrál svůj boj o rozšíření oblasti filosofie a vědy; připravil půdu pro obecnou dohodu o víře a bádání, dohodu, jež byla obecně mezi katolíky zachovávána a jež nebyla rozhodně nikdy opuštěna bez pohromy. Byla

to myšlenka, aby vědec mohl svobodně bádát a zkoušet, dokud si nebude činit nároky na neomylnost a definitivnost, jež jsou proti jeho vlastním principům. Církev zatím měla rozvíjet a defino-
vat nauky o věcech nadpřirozených tak dlouho, dokud nebude chtít něco měnit na svěření víry, což by také bylo proti jejím vlastním principům. A když to bylo řečeno, povstal Siger Brabantský a řekl něco tak strašlivě podobného a přece tak strašlivě nepodobného, že byl s to (jako Antikrist) oklamat i vyvolené.

Siger Brabantský řekl toto: Církev musí mít pravdu theologicky; vědecky se však může mýlit. Jsou dvě pravdy, pravda světa nadpřirozeného a pravda světa přirozeného, která odporuje světu nadpřirozenému. Jsouce přírodovědci, můžeme se domnívat, že křesťanství je nesmysl; ale pak, když si vzpomeneme, že jsme křesťané, musíme připustit, že křesťanství je pravdivé, i když je nesmyslem. Jinými slovy, Siger Brabantský rozpůlil lidskou hlavu na dvě polovičky jako ten meč ve staré bitevní legendě, a prohlásil, že člověk má dva rozumy, z nichž jedním musí naprosto věřit a druhým naprosto nevěřit. Mnohému se to bude zdát aspoň parodií na tomismus. Ve skutečnosti to byla vražda tomismu. Nebyly to dvě cesty k nalezení jedné pravdy; byl to nepravdivý způsob, jak předstírat, že jest dvojí pravda. A je neobvyčejně zajímavé si všimnout, že to zde byla jediná

příležitost, kdy Němý Vůl vyrazil opravdu jako divoký býk. Když povstal, aby odpověděl Sigerovi Brabantskému, byl úplně proměněn a i styl jeho věty, který je něčím takovým jako tón lidského hlasu, se náhle změnil. Nikdy nechoval hněv proti žádnému ze svých nepřátel, kteří mu odporovali. Tito nepřátelé se však pokoušeli o tu nejhorší zradu: předstírali, že on souhlasí s nimi.

Ti, kdož si stěžují na theology, že příliš jemně rozlišují, stěží mohou nalézt lepší příklad své pošetilosti. Jemný rozdíl může ve skutečnosti znamenat pravý opak. Tak tomu bylo zejména v tomto případě. Sv. Tomáš byl ochoten připustit, aby k téže pravdě se přišlo dvojí cestou, právě *proto*, že si byl jist, že existuje jen jedna pravda. Protože Víra byla tou jedinou pravdou, žádný přírodní objev nemohl v základě odporovat Víře. Protože Víra byla tou jedinou pravdou, žádná řádná dedukce z Víry nemohla v základě odporovat skutečnosti. Byla to vpravdě kupodivu smělá důvěra v reálnost jeho náboženství, a třebaže by se někdo mohl zde zarazit a uvádět ji v pochybnost, byla ospravedlněna. Vědecká fakta, jež měla podle domnění v devatenáctém století odporovat Víře, jsou ve dvacátém století téměř všechna pokládána za nevědecké fikce. I sami materialisté utekli od materialismu, a ti, kdo nám přednášeli o determinismu v psychologii, mluví již o indeterminismu v hmotě. Ať už však jeho důvěra byla

oprávněná či nikoli, byla to zvláště a svrchovaně důvěra, že jest jediná pravda, jež si nemůže odporovati. A tato poslední skupina nepřátel se náhle vynořila, aby mu řekla, že s ním docela souhlasí v tom, že existují dvě pravdy, které si odporují. Pravda měla podle středověkého rčení dva obličejy pod jednou kapucí, a tito sofisté s dvojí tváří se vlastně odvážili nadhoditi, že je to kapuce dominikánská.

A tak bojoval v své poslední bitvě po prvé tak, jako by měl v ruce burdýř. V jeho slovech se ozývá tón, který se zcela liší od téměř neosobní trpělivosti, kterou zachovával v polemice s tolika nepřáteli. »Hle, naše vyvrácení omylu. Není založeno na svědectvích víry, nýbrž na důvodech a výrociích samých filosofů. Je-li tedy někdo, kdo by v pýše nad svou domnělou moudrostí chtěl pozvednouti hlas proti tomu, co jsme napsali, nechť to nečiní v ústraní ani před dětmi, jež nejsou schopny rozhodnouti o takových nesnadných věcech. Ať odpoví otevřeně, má-li k tomu odvalu. Najde mne tváří v tvář proti sobě, a nenajde jen mou nepatrnou osobu, nýbrž i mnoho jiných, kdož zkoumají pravdu. Budeme bojovati proti jeho omylům nebo léčiti jeho nevědomost.«

Teď Němý Vůl řve jakoby obklíčen a přece hrozivě vztyčen nad celou smečkou. Viděli jsme už, proč v jediné rozepři se Sigerem Brabantským rozpoutal Tomáš Akvinský takové hromobití čistě

morální vášnivosti: to proto, že celé dílo jeho života bylo za jeho zády zrazováno těmi, kdož využili jeho vítězství nad zpátečníky. Na tomto místě je zvláště důležité to, že je to snad jediný okamžik, kdy se u něho projevila osobní vášnivost, nehledíme-li k onomu jedinému záblesku v pohnuté době jeho mládí - a i tentokrát znovu bojuje s nepřáteli hořící pochodní. A přece je i v této osamocené apokalypse hněvu jedna věta, kterou lze doporučiti jednou pro vždy těm lidem, kteří se hněvají mnohem menším právem. Jestliže jest nějaká věta, která by mohla být vyryta do mramoru jako výraz svrchovaně klidné a neochvějné rozumnosti jeho jedinečné inteligence, je to věta, jež se vyřinula se vší tou ostatní tekutou lávou. Jestliže existuje věta, která je v dějinách typickým výrazem ducha Tomáše Akvinského, je to tato věta v jeho polemice: »Není založeno na svědectvích víry, nýbrž na důkazech a výrocích samých filosofů.« Kéž by všichni pravověrní doktoři byli v klidu tak rozumní jako Akvinský v hněvu. Kéž by si všichni křesťanští apologetové připomněli tuto maximu a napsali ji velikými písmeny na zeď, než na ni přilepí nějaké these. Na vrcholu svého rozhořčení chápe Tomáš Akvinský to, co nechápe tolik obránců pravověrnosti. Nemá ceny říkat atheistovi, že je ateista, nebo vyčítat popěrači nesmrtelnosti, že ji popírá, nebo se domnívat, že donutíme protivníka k přiznání

omylu, dokážeme-li mu, že se mýlí ne podle svých principů, nýbrž podle principů někoho jiného. Po tom velikém příkladu, jež nám dal svatý Tomáš, je stanovena nebo by měla vždycky platit jako pevně stanovená zásada, že se buď nesmíme vůbec s někým přít, nebo se s ním musíme přít podle jeho zásad, nikoli podle svých. Můžeme podniknout *místo* polemiky něco jiného, podle toho, jaký čin pokládáme mravně za přípustný, ale přeme-li se, musíme se přít »na základě důvodů a výroků samých filosofů«. To je obecný smysl výroku, přičítaného příteli sv. Tomáše, velikému svatému Ludvíkovi, králi francouzskému, jež povrchní lidé uvádějí jako doklad fanatismu - jehož smysl je ten, že s nevěrcem se buď musím přít jako skutečný filosof, nebo jinak mu »vrazit do těla meč jak jen možno nejhlouběji«. Opravdový filosof (třeba i z opačné školy) bude první souhlasit s tím, že svatý Ludvík mluvil docela filosoficky.

Tak se podařilo v této poslední polemické krizi jeho theologického tažení svatému Tomáši dáti jeho přátelům i nepřátelům nejen lekci v theologii, nýbrž i lekci v kontroverzi. Byla to však také vskutku jeho poslední kontroverse. Byl to člověk s nesmírnou zálibou pro kontroverzi - věc, kterou najdeme jen u některých lidí, u světců a hříšníků. Po tomto velkém a vítězném souboji se Sigerem Brabantským však byl náhle zachvácen touhou po mlčení a odpočinku. O této své náladě pronesl k

jednomu příteli zvláštní poznámku, jež najde přiměřenější místo v jiné souvislosti. Vrátil se k nejzazší prostotě svého mnišského denního života a zdálo se, že už touží jen po trvalém ústraní. Papež ho požádal, aby se vydal za novým posláním diplomatickým či polemickým, a on se chystal uposlechnouti. Než však mohl urazit větší část své cesty, zemřel.

IV. ÚVAHA O MANICHEJCÍCH.

Existuje o svatém Tomáši Akvinském jedna drobná anekdota, jež ho ozařuje jako zášleh blésku nejen z vnějšku, nýbrž i zevnitř. Neosvětluje ho totiž jen jako postavu a dokonce postavu z komedie, a neukazuje toliko barvu jeho doby a společenského prostředí, nýbrž prozařuje též jakoby na okamžik jeho ducha. Je to všední příhoda, která se udála, když se jednou nechal zdráhavě odvléci od své práce - mohli bychom téměř říci od své hry. Obojí bylo pro něho obsaženo v té nezvyklé zálibě v myšlení, jež je pro některé lidi něčím mnohem opojnějším než pouhé pití. Odmítal všechna možná společenská pozvání ke dvorům králů a knížat ne proto, že by byl nespolečenský, neboť jím nebyl, nýbrž proto, že vždycky planul opravdu gigantickými plány výkladů a disputací, jež vyplňovaly jeho život. Při jedné příležitosti však byl pozván ke dvoru francouzského krále Ludvíka IX., proslulejšího jakožto veliký svatý Ludvík, a z nějakého důvodu mu jeho dominikánští představení nařídili, aby toto pozvání přijal; a on tak ihned učinil, jsa poslušným mnichem i v svém spánku, či spíše v svém trvalém myšlenkovém vytržení.

Je vskutku závažnou námitkou proti běžné hagio-

grafii, že má někdy sklon budit dojem, jako by všichni světcí byli stejní; a zatím není ve skutečnosti mezi žádnými lidmi tolik rozdílů jako mezi světcí - ani mezi vrahy nikoli. A sotva může být, nehledíme-li k podstatě svatosti, dokonalejšího kontrastu než mezi svatým Tomášem a svatým Ludvíkem. Svatý Ludvík byl rodem rytíř a král, ale byl jedním z těch lidí, jimž jistá prostota, spojená s odvahou a činností, činí přímé a hladké zastávání jakéhokoli úřadu či hodnosti ať sebe oficiálněji, něčím docela přirozeným a v jistém smyslu i lehkým. Byl to člověk, u něhož nebyly svatost a zdraví, zaměřené k činnosti, v žádném rozporu. Neliboval si příliš v myšlení ve smyslu dlouhého teoretisování. Ale i pokud šlo o teorii, měl tu duchapřítomnost, jež vyznačuje vzácného a opravdu praktického člověka ve chvíli, kdy musí přemýšlet. Nikdy neřekl něco nesprávného a byl instinktivně pravověrný. Ve starém pohanském přísloví o králech jako filosofech nebo filosofech ve funkci králů byla jistá chyba úsudku, souvisící s tajemstvím, jež mohlo odhaliti jen křesťanství. Neboť je-li možno, aby si král velmi toužebně přál býti světcem, nemůže si světec nijak zvlášť přát, aby byl králem. Dobrý člověk sotva bude trvale toužit, aby byl velikým panovníkem; taková je však svoboda Církve, že Církev nemůže ani velikému panovníkovi bránit, aby netoužil být dobrým člověkem. Ludvík však byl přímý, vojenský

typ člověka, jemuž nezáleželo o nic více na tom, že je králem, než by mu bylo záleželo na tom, že by byl třeba kapitánem nebo seržantem nebo něčím jiným v svém vojsku. Nuže, člověk typu sv. Tomáše by byl cítil rozhodnou nechuť k tomu, aby byl králem nebo aby byl připoután ke královské pompě a diplomacii; nejen jeho pokora, nýbrž i jakási podvědomá omrzelost a vytríbená nechuť k marnostem, kterou lze často nalézt u poklidných a vzdělaných lidí širokého ducha, by mu byly opravdu znemožnily vpraviti se do složitosti dvorského života. Snažil se také bedlivě po celý svůj život, aby se vyhnul politice, a v té chvíli nebylo výraznějšího nebo v jistém smyslu i vyzývavějšího politického symbolu, než byla moc krále sídlícího v Paříži.

Paříž byla v té době opravdu *aurora borealis*, ranní červánky Severu. Je třeba si uvědomit, že země mnohem bližší Římu byly porušeny pohanstvím, pesimismem a orientálními vlivy, z nichž nejslušnější ještě byl vliv Mohamedův. Provence a celý Jih byl naplněn horečkou nihilismu či negativního mysticismu, a ze severní Francie přišly meče a kopí, jež smetly tu nekřesťanskou věc. V severní Francii také vyvstala ona nádhera staveb, jež se třpytí jako meče a kopí - první štíhlé gotické věže. Mluvíme dnes o šedých gotických stavbách, ale byly jistě docela jiné, když se vztyčily bílé a zářivé k severní obloze, zčásti pokryty zlatem a jasnými

barvami - nový vzlet architektury, stejně úžasný jako objevení vzducholodí. Nová Paříž, kterou po sobě zanechal svatý Ludvík, musila být bílá jako lilie a skvoucí jako oriflamma. Byl to počátek té veliké nové věci francouzského národa - jež měla rozetnout a ovládnout starý spor mezi papežem a císařem v zemích, z nichž přišel Tomáš. Tomáš se však vydal na cestu velmi neochotně, a můžeme-li to říci o tak vlídném člověku, i trochu mrzutě. Když dorazili do Paříže, ukázali mu s návrší počínající nádheru nových věží a kdosi řekl něco jako že to musí býti povznášejší býti pánem toho všeho. A Tomáš Akvinský jen zamumlal: »Já bych chtěl mít raději ten Chrysostomův rukopis, který nemohu sehnat.«

Dopravili nějakým způsobem tuto otálející masu úvah k sedadlu v královské hodovní síni a všechno to, co víme o Tomášovi, nám praví, že se choval s dokonalou zdvořilostí k těm, kdož ho oslovili, ale že byl málomluvný a brzy byl zapomenut v proudu toho nejskvělejšího a nejhluchnějšího hovoru na světě hluku francouzské konversace. O čem Francouzi rozmlouvali, nevíme; zapomněli však úplně na velkého tlustého Itala ve svém středu, a zdá se docela možným, že i on docela zapomněl na ně. I ve francouzské konversaci někdy nastane náhlá pomlčka, a v jedné takové přestávce došlo k tomu rozruchu. Už dlouho se neozvala ani nepohnula ta velká kupa černých a bílých

rouch, podobných smuteční můře, jež ho odlišovala na ulici jako žebravého mnicha a kontrastovala se všemi těmi barvami, vzorci a oblouky prvního a nejsvěžejšího úsvitu rytířství a heraldiky. V trojúhelníkovitých štítech a praporecích, v hrotitých kopích a trojúhelníkovitých mečích křížáckých výprav, v lomených oknech a kuželovitých kápích, všude se opakoval týž svěží francouzský středověký duch, který v každém směru právě vrcholil. Kabátce však měly živé a pestré barvy a nechybělo jim skvělosti, neboť svatý Ludvík, který měl sám zvláštní schopnost mluvit k věci, řekl kdysi svým dvořanům: »Je třeba se vystříhat marnivosti, ale každý ať dbá, aby byl dobře oblečen, jak se to sluší na jeho stav, aby ho jeho žena snáze milovala.«

A tu náhle číše na stole poskočily a zachřestily a veliký stůl se otřásl, neboť ten mnich naň spustil svou ohromnou pěst jako kamenný kyj se zaduněním, jež poděsilo všechny jako výbuch, a vykřikl silným hlasem, ale jako člověk sevřený snem: »*Tohle* usadí ty manichejce!«

Královský palác má svá pravidla chování, i když je to palác světce. Dvůr se zděsil a všichni měli pocit, jako by tlustý žebravý mnich z Itálie byl hodil na krále Ludvíka talíř nebo mu narazil korunu na křivo. Pohlédli všichni bojácně k hroznému křeslu, jež bylo po tisíc let trůnem Kapeťovců, a mnoho jich asi bylo přichystáno vyhodit

velkého černého žebráka z okna. Svatý Ludvík však nebyl při vši své zdánlivé prostotě pouhým středověkým zdrojem cti nebo i zdrojem milosrdenství, nýbrž i zdrojem dvou nevysychajících řek - francouzské ironie a francouzské zdvořilosti. Obrátil se k svým tajemníkům a nařídil jim polohlasem, aby si sedli se svými stolečky k sedadlu roztržitého polemika a zapsali argument, který ho náhle napadl, protože je to jistě velmi dobrý argument a on by jej mohl zapomenout. Zdržel jsem se u této anekdoty především proto, že, jak už bylo řečeno, je to momentka, která vrhá nejpronikavější záblesk na velikou středověkou osobnost, či vlastně na dvě středověké osobnosti. Hodí se však také obzvláště k tomu, aby byla vzata jako typ či opěrný bod pro světlo, jež vrhá na hlavní zájem tohoto muže a na to, co by bylo možno objevit v jeho mysli, kdyby ji překvapil nějaký filosofický naslouchač nebo kdyby bylo do ní možno nahlédnout nějakou psychologickou klíčovou dírkou. Nebylo to jen tak bez významu, že i na bílém dvoře svatého Ludvíka přemítal o temném mračnu manichejců.

Tato kniha má být jen nárysem osobnosti, ale musí se později aspoň letmo dotknout jisté metody a jistého významu, nebo toho, co naše žurnalistika podle svého nepěkného zvyku nazývá poselstvím. Je nutno věnovat několik nedostatečných stránek člověku v jeho vztahu k jeho theologii a filosofii,

ale to, o čem zde chci mluvit, je něco zároveň obecnějšího i osobnějšího dokonce i než sama jeho filosofie. Proto jsem to zařadil sem, než se dostaneme k čemukoli, co se podobá odbornému výkladu o jeho filosofii. Bylo to něco, co se dalo nazývat střídavě jeho morálním postojem nebo jeho povahovou dispozicí či cílem jeho života, pokud šlo o sociální a lidské počínání, neboť on sám věděl lépe než většina z nás, že tento život má jen jeden cíl a ten že jest mimo tento život. Kdybychom však chtěli vyjádřiti malebnou a zjednodušenou formou to, co chtěl pro svět a co bylo jeho dějinným dílem kromě teoretických a theologických definicí, mohli bychom říci docela dobře, že chtěl uhodit pěstí a usadit manichejce.

Plný význam této věci snad nebude zjevný těm, kdož se nezabývají dějinami theologie, a těm, kdož se jimi zabývají, snad ještě méně. Mohlo by se to vskutku zdát stejně bezvýznamné pro historii i theologii. Pokud jde o historii usadili již manichejce velmi důkladně svatý Dominik se Šimonem z Montfortu. A pokud jde o theologii, je samozřejmo, že takový encyklopedický theolog, jako byl Akvinský, se vedle manicheismu zabýval nesčetnými jinými heresemi. Přesto však ta věc vyjadřuje jeho nejdůležitější postavení a zachycuje obrat, jež dal celé historii křesťanstva.

Pokládám za vhodné sem vložit tuto kapitolu, třebaže se její námět zdá snad neurčitější, než je

tomu u jiných kapitol, protože dnes vládne o sv. Tomáši a jeho kředu těžký omyl, který většině moderních lidí překáží, aby jim třeba jen vůbec začali trochu rozumět. Zhruba vzniká tento omyl takto: Jako ostatní mniši a zejména jako ostatní světci žil i svatý Tomáš přísným a odříkavým životem; jeho posty byly na příklad v příkrém kontrastu proti přepychu, v němž by byl mohl žít, kdyby byl chtěl. Tento prvek má v jeho náboženství značný význam jako způsob, jak uplatňovat vůli proti síle přirozenosti, jak děkovati Vykupiteli částečnou účastí v jeho utrpení nebo jak připraviti člověka, aby byl ochoten všechno snášeti jakožto misionář nebo mučedník, a podobně. Něco takového se zřídka kdy přihází v moderní průmyslové západní společnosti, cizí jeho náboženskému vyznání, a proto se to pokládá za celý smysl tohoto vyznání. Protože se nestává, aby se městský rada postil čtyřicet dní nebo aby nějaký politik složil trapistický slib mlčení, nebo aby městský člověk žil v přísném celibátu, je průměrný člověk, který stojí mimo, přesvědčen, že nejen katolictví není nic více než askese, nýbrž že askese není nic více než pesimismus. Je tak úslužný, že vyloží katolíkům, proč mají tuto hrdinskou ctnost v úctě, a je vždycky ochoten připomenouti, že filosofie, která se za tím skrývá, je orientální nenávist ke všemu, co se týká Přírody, spojená s čistě schopenhauerovskou nechutí k »vůli k ži-

votu«. V jednom »prvotřídním« posudku knihy Rebecky Westové o svatém Augustinovi jsem našel omračující tvrzení, že katolická Církev se dívá na pohlaví jako na něco svou povahou hříšného. Jak může být manželství svátostí, je-li pohlaví hříchem, nebo proč jsou katolíci pro populační politiku a jejich odpůrci pro potratářství, s tím ať si zmíněný kritik láme hlavu sám. Mně nezáleží na této stránce sporu, nýbrž na jiném.

Průměrný moderní kritik, který vidí tento asketický ideál u jedné autoritativní Církve a nevidí jej u většiny ostatních obyvatel Brixtonu nebo Brightonu, je s to říci: »To je následek autority; bylo by lépe, kdybychom měli náboženství bez autority.« Ve skutečnosti by však ukázala širší zkušenost, nezahrnující jen Brixton nebo Brighton, že je to omyl. Zřídka lze najít postícího se radního nebo trapistického politika; ještě řidčeji však najdete jeptišky pověšené na hácích nebo ležící na hřebících; řečníci Společnosti Katolické Pravdy nemají ve zvyku začínat svou přednášku tím, že by se začali bodat noži po celém těle, a cizinec, který navštíví obyčejnou faru, zřídka kdy najde faráře, an leží na zemi a dává se spalovat ohněm zapáleným na prsou, vyráží nábožné výkřiky. A přece se takové věci dělají na příklad po celé Asii a provádějí je dobrovolní nadšenci, jednající jen a jen z mocné náboženské pohnutky; a jejich náboženství jim není ukládáno v jejich

případě žádnou bezprostřední autoritou, tím méně touto určitou autoritou. Skutečná znalost lidstva zkrátka řekne každému, že náboženství je strašlivá věc, že je to opravdu prudký oheň a že autority je často stejně potřebí k jeho spoutání jako k jeho udržování. Askese čili boj s náruživostmi je sama též náruživostí. Nebude nikdy vymýcena z mocných žádostí Člověka. Může však býti udržována v rozumných mezích, a pod katolickou autoritou je pěstována mnohem zdravěji než v pohanské nebo puritánské anarchii. Při tom však celý tento ideál je sice podstatnou částí křesťanského idealismu dobře pochopeného, ale v jistém smyslu je věcí zcela vedlejší. Není to základní princip katolické filosofie; je to jen částečný důsledek katolické ethiky. A když začneme řeč o základní filosofii, uvědomíme si ten úplný a přímý kontrast, který je mezi postícím se mnichem a mezi fakirem, který se věší na háky.

Nuže, nikdo nezačne rozumět tomistické filosofii, či vlastně katolické filosofii, jestliže si neuvědomí, že první a základní její složkou je v plné míře chvála Života, chvála Bytí, chvála Boha jako Stvořitele Světa. Všechno ostatní jde daleko za tím, poněvadž je to podmíněno různými komplikacemi, jako je Pád nebo povolání hrdinů. Nesnáz je zaviněna tím, že katolický duch se pohybuje ve dvou rovinách - v rovině Stvoření a v rovině Pádu. Nejvýstižnější přirovnání najdeme, vezmeme-

li si na příklad Anglii ve chvíli vpádu; v Kentu by mohl vládnout přísný válečný stav, protože v Kentu přistal nepřítel, kdežto v Herefordu by mohla vládnout poměrná svoboda; to by však nemělo vliv na lásku anglického vlastence k Herefordu nebo Kentu, a strategická obezřelost, zachovávaná v Kentu, by nic nezměnila na lásce ke Kentu. Neboť láska k Anglii by zůstala, jak pokud jde o kraje, jež by bylo třeba zachránit kázní, tak pokud jde o kraje, jež by zůstaly svobodny. Každý extrém katolické askese je moudrým nebo nemoudrým opatřením proti zlu Pádu; *nikdy* to však není pochybnost o dobru Stvoření. A v *této* věci se křesťanská askese vpravdě liší nejen od trochu přehnané výstřednosti pána, který se věší na háky, nýbrž i od celé kosmické teorie, která je hákem, na němž visí. U mnohých východních náboženství platí opravdu, že askese je pesimismus; že asketa se umučí k smrti z abstraktní nenávisti k životu; že nechce toliko ovládnout přirozenost, jak by měl, nýbrž se jí vzepřít, jak jen může. A třebaže to u milionů náboženských vyznavačů Asie nabývá mírnější formy, než jsou háky, zůstává faktem příliš málo uvědomovaným, že dogma popření života vládne jako první princip v tak nesmírném rozsahu. Jedné historické formy nabylo toto dogma v manicheismu, od počátku zuřivém nepříteli křesťanství.

To, čemu se říká manichejská filosofie, mělo mno-

ho podob; útočilo to vskutku na to, co je nesmrtelné a neměnné, s podivnou nesmrtelnou proměnlivostí. Podobá se to legendě o kouzelníkovi, který se promění v hada nebo v oblak a ve všem tom je ten nepojmenovatelný nádech neodpovědnosti, jejž najdeme ve valné části asijské metafysiky a morálky, z nichž vyšlo manichejské tajemství. Vždy je to však tak nebo onak názor, že přirozenost je špatná; nebo aspoň že zlo je zakořeněno v samé přirozenosti. Hlavní věcí je zde to, že má-li zlo kořen v přirozenosti, má také svá přirozená práva. Zlo má zrovna tak právo na existenci jako dobro. Jak už bylo řečeno, nabýval tento názor různých forem. Někdy to byl dualismus, který kladl zlo jako rovnocenného společníka dobra, takže žádné z nich nemohlo být nazváno uchvátitelem. Častěji to byla obecná myšlenka, že hmotný svět stvořili démoni a existují-li nějakí dobří duchové, že mají co dělat jen s duchovním světem. Později se to zase projevilo jako kalvinismus, který hlásal, že Bůh sice stvořil svět, ale ve zvláštním smyslu, stvořiv zlo stejně jako dobro - stvořiv zlou vůli stejně jako zlý svět. Podle této nauky se člověk, který se rozhodne za života pro ztracení své duše, neprotiví Boží vůli, nýbrž ji spíše naplňuje.

V těchto dvou formách časnějšího gnosticizmu a pozdějšího kalvinizmu vidíme, jaká byla povrchová různotvárnost a vnitřní jednota mani-

cheismu. Staří manichejci učili, že Satan byl původcem celého díla stvoření, obecně přičítaného Bohu. Noví kalvíni učili, že Bůh byl původcem celého díla zatracení, obecně připisovaného Satanu. Jedni se ohlíželi k prvnímu dni, kdy ďábel jednal jako bůh; druzí se dívali kupředu k poslednímu dni, kdy bůh jednal jako ďábel. Obojí však se drželi myšlenky, že stvořitel země byl podstatně stvořitelem zla, ať už ho nazývali ďáblem či bohem.

Ježto mezi moderními lidmi je hodně manichejců, jak uvidíme za chvíli, budou snad někteří s tímto názorem souhlasit; někdo snad bude nad ním v rozpacích a někdo bude v rozpacích snad jen nad tím, že můžeme proti němu něco namítat. Máme-li pochopit středověkou kontroverzi, je třeba říci několik slov o katolické nauce, která je stejně moderní jako středověká. To, že »Bůh pohlédl na všechny věci a viděl, že jsou dobré«, obsahuje jemné rozlišení, jež běžný pesimista nemůže postihnout, nebo jež v své ukvapenosti přehlíží. Je to these, že neexistují špatné věci, nýbrž jen špatné užívání věcí. Chcete-li, neexistují špatné věci, nýbrž jen špatné myšlenky. Jen kalvíni mohou opravdu věřit, že peklo je vydlážděno dobrými úmysly. To je právě ta jediná věc, kterou nemůže být vydlážděno. Je však možné mít špatné úmysly s dobrými věcmi, a dobré věci, jako je svět a tělo, byly kdysi znetvořeny špatným úmyslem, jehož

jméno bylo ďábel. Nemohl však samy věci udělat špatnými; ty zůstávají tak, jaké byly v první den Stvoření. Jedině dílo nebes bylo hmotné vytvoření hmotného světa. Dílo pekla je úplně duchovní.

Tento omyl měl tedy mnoho forem, ale jako téměř každý omyl měl zejména dvě formy - jednu výraznější, v níž se projevoval mimo Církev a napadal ji zvenčí, a druhou záludnější, která existovala uvnitř Církve a rozhloďovala ji. Nebylo chvíle, aby Církev nebyla zmítána mezi tímto vpádem a touto zradou. Bylo tomu tak na příklad i ve viktoriánské době. Darwinská »soutěž« v obchodu nebo rasovém konfliktu byla v devatenáctém století stejně drzým atheistickým útokem jako ve dvacátém století bolševické bezbožnické hnutí. Vychloubati se hrubým úspěchem, obdivovat se nejšpinavějším milionářům, kteří nestydatě spekulují s cenami obilí, mluvit o »neschopných« (podle zvyku vědeckého myslitele, který by je odklidil, protože nedovede ani ukončit svou větu - neschopní k čemu?) - to všechno je stejně jasně a prostě protikřesťanské jako černá mše. A přece používali někteří slabí a zesvětštělí katolíci těchto žvastů na obranu kapitalismu, když podnikali první chabé pokusy na obranu proti socialismu. Dělalí to aspoň tak dlouho, dokud veliká papežská encyklika o právech práce nezarazila všechny jejich nesmysly. Zlo je vždycky zároveň vně i uvnitř Cír-

kve; vně však je v pronikavější a uvnitř v mírnější formě. Stejně tomu bylo v sedmnáctém století, kdy byl vně kalvinismus a uvnitř jansenismus. A stejně tomu bylo také v třináctém století, kdy zřejmé vnější nebezpečí bylo ve vzpouře albigen-
ských, avšak možné nebezpečí vnitřní bylo v sa-
mém tradicionalismu augustinovců. Neboť augus-
tinovci byli jen žáky Augustinovými a Augustin
byl zčásti žákem Platonovým; a Plato měl pravdu,
ale neměl ji docela. Je matematickým faktem, že,
není-li nějaká přímka vedena přesně k nějakému
bodu, vzdaluje se od něho tím více, čím více
se mu přibližuje. Po tisíci letech stálého pěstování se omyl platonismu nesmírně přiblížil mani-
cheismu.

Populární omyly jsou téměř vždycky pravdivé. Téměř vždycky poukazují k nějaké konečné sku-
tečnosti, v níž jsou ti, kdož je opravují, sami na
omylu. Je to velmi zvláštní věc, že »platonická
láska« dnes znamená pro neučeného člověka něco
mnohem čistšího a neporušenějšího než pro člo-
věka vzdělaného. Ale i ti, kdo vědí o velikém
řeckém zlu, mohou si snadno připomenout, že
perverse často vzniká z nepravé čistoty. Nuže,
nejvnitřnější lží manicheismu bylo to, že ztotož-
ňovali čistotu s neplodností. Je to ve zvláštním
protikladu s mluvou sv. Tomáše, který vždycky
spojuje čistotu s plodností, ať už přirozenou nebo
nadpřirozenou. A kupodivu, jak už jsem řekl, zů-

stává vždy cosi reálného ve vulgárním rčení, že poměr mezi Samem a Zuzankou je »docela platonický«. Je pravda, že mimo místní perverze byla v platonismu obsažena myšlenka, že lidem by bylo lépe bez těla - kdyby se jejich hlavy mohly vznésti vzhůru a spojit na obloze v čistě intelektuálním manželství jako cherubové na obrazech. Poslední fáze této »platonické« filosofie rozohnila ubohého D. H. Lawrence k mluvení nesmyslů; neuvědomil si při tom patrně, že katolické učení o manželství by vyjádřilo stejně mnohé z toho, co řekl, ale bez těch nesmyslů. Buď jak buď, s hlediska historického je důležité vědět, že platonská láska nějakým způsobem pokřivila lidskou i božskou lásku v teorii prvních theologů. Mnoho středověkých lidí kteří by byli rozhořčeně potírali albigenskou heresi o neplodnosti, bylo přece citově náchylné vzdávat se ze zoufalství těla - a někteří byli náchylni vzdávat se v zoufalství vůbec všeho.

To vrhá vpravdě pronikavé světlo na provinciální tupohlavost lidí, kteří potírají to, čemu říkají »kreda a dogmata«. Právě kreda a dogma zachránily zdravou rovnováhu světa. Lidé obyčejně navrhují jako alternativu náboženství intuice a citu. Kdyby bylo v raném středověku existovalo náboženství citu, bylo by to bývalo náboženství citu temného a sebevražedného. Bylo to právě ztrnulé kreda, jež vzdorovalo sebevražedným sklonům citu. Posuzovači askese mají patrně pravdu, do-

mnívají-li se, že mnohý západní poustevník se *cítil* spíše jako východní fakir. Nemohl však opravdu *myslet* jako východní fakir, poněvadž byl pravověrný katolík. A to, co udržovalo jeho myšlení ve styku se zdravějším a humanističtějším myšlením, bylo prostě a jediné Dogma. Nemohl popřít, že dobrý Bůh stvořil normální a přirozený svět; nemohl říci, že ďábel stvořil svět, protože nebyl manichejec. Tisíce nadšenců pro celibát by byly mohly v ten den velikého útěku na poušť nazvat manželství hříchem, kdyby byli po moderním způsobu měli na zřeteli jen své individuální ideály a své bezprostřední pocity o manželství. Na štěstí musili přijmouti autoritu Církve, jež jasně a rozhodně řekla, že manželství není hřích. Moderní emocionální náboženství by bylo mohlo každou chvíli zvrhnout katolictví v manichejství. Avšak tam, kde Náboženství by bylo mohlo člověka naplnit šílenstvím, udržela ho Theologie při zdravém rozumu.

V tomto smyslu vystupuje svatý Tomáš prostě jako veliký pravověrný theolog, který připomněl lidem dogma Stvoření ve chvíli, kdy mnoho z nich bylo stále ještě ovládáno náladou pouhé destrukce. Posuzovači středověku si počínají pošetile, když citují sto středověkých výroků, jimž může být podkládán čirý pesimismus, ale nechtějí při tom pochopit ústřední skutečnost, že středověcí lidé se nesnažili být středověkými a nepřijímali

autoritu nálady, protože to byla melancholie, ale že jim záleželo velmi na pravověrnosti, jež není žádnou náladou. Jen proto, že svatý Tomáš dovedl *dokázat*, že jeho oslava Stvořitele a jeho tvůrčí radosti je pravověrnější než nějaký atmosférický pesimismus, mohl nabýti vrchu v Církvi a světě, jež přijaly tuto pravdu jako svědectví. Jakmile je tato nesmírná a neosobní důležitost náležitě uznána, můžeme připustiti, že zde byl také jistý osobní prvek. Jako většina velkých náboženských učitelů měl i on zvláštní osobní vlohy pro úkol, jež mu Bůh svěřil. Chceme-li, můžeme tuto vlohku nazvat instinktivní; můžeme se dokonce snížit i k tomu, abychom to nazvali třeba temperamentem.

Každý, kdo se pokouší popularisovat středověkého filozofa, musí užívat mluvy, která je velmi moderní a velmi nefilozofická. To není míněno jako výsměch modernosti; vzniká to z toho, že moderní lidé se tolik zabývali, zejména v umění, náladami a emocemi, že vypracovali veliký, ale neurčitý slovník, který se týká spíše atmosféry než vlastního stanoviska nebo postavení. Jak se poznamenává na jiném místě, i moderní filozofové se podobají spíše moderním básníkům, dávajíce i pravdě osobní nádech a dívajíce se často na život různě zbarvenými brýlemi. Řekne-li se, že Schopenhauer má modré brýle, nebo že William James má růžovější výhled, vyjádří se tím často více

než když se jen nazve jeden pesimistou a druhý pragmatistou. Tato moderní náladovost má svou cenu, ačkoli moderní lidé ji přeceňují - zrovna jako středověká logika měla svou cenu, ačkoli byla v pozdním středověku přeceněna. Zde jde však o to, že vykládáme-li středověké lidi lidem moderním, musíme často užívat této moderní mluvy nálady. Jinak by osobnost zůstala - vinou jistých předsudků a jisté nevědomosti co do středověkých povah - nepochopena. Nuže, na celém díle svatého Tomáše jest rozprostřeno jakési veliké světlo, jež je něčím zcela primárním, co si snad ani neuvědomoval a co by snad byl pominul jako bezvýznamný osobní rys; a je to něco, co se dá vyjádřit jen trochu laciným žurnalistickým výrazem, jež by byl on sám patrně pokládal za výraz, který nemá žádného smyslu.

Přesto však jediné vhodné slovo pro tuto atmosféru je optimismus. Víím, že v tomto dvacátém století je toto slovo ještě více znehodnoceno než v devatenáctém století. Před několika lety říkali lidé, že se dívají optimisticky na výsledek války; dnes říkají, že se dívají optimisticky na překonání krise; zítra snad budou říkat, že se dívají optimisticky na mezinárodní table-tenisový turnaj. Ve viktoriánské době však lidé mínili něco hlubšího, když označovali jako optimisty Browninga, Stevensona nebo Walta Whitmana. A v poněkud širším a světlejším smyslu než u těchto lidí platí tento

výraz v základě i o Tomáši Akvinském. Věřil s nesmírně důkladnou a mohutnou přesvědčivostí v Život a v něco, co Stevenson nazval velikou poučkou o životě, hodném, aby byl žit. Vyzařuje to jaksi už z jeho prvních vět o reálnosti Bytí. Jestliže se myslí, že morbidní renesanční intelektuál praví: »Být či nebýt - to jest ta otázka«, pak masivní středověký doktor theologie rozhodně odpovídá hromovým hlasem: »Býti to jest ta odpověď.«

To je důležité; často se ne bez důvodu mluví o Renesanci jako o době, kdy jistí lidé začali věřit v Život. Pravda je ta, že to byla doba, kdy několik lidí po prvé začalo nevěřit v Život. Středověk ukládal obecnému lidskému hladu, ba náruživosti po Životě mnohá omezení, někdy i výstřední. Tato omezení byla často vyjadřována fanatickými a vzteklými výrazy - výrazy, jakých používají lidé, vzpírající se veliké přírodní síle - síle lidí, kteří chtějí žít. Teprve když začalo moderní myšlení, museli opravdu začít bojovat s lidmi, kteří chtěli zemřít. Tato strašlivá věc je ohrozila jednou v podobě asiatského albigenství, ale teprve v této chvíli se stala něčím běžným.

Tato skutečnost vystoupí velmi výrazně, srovnáme-li největší křesťanské filosofy s jedinými lidmi, kteří se jim nějak mohli přirovnávat, nebo kteří byli schopni být jejich soupeři. Byli to lidé, s nimiž přímo nedisputoval; s většinou se vůbec

nesetkal a o některých se nikdy nedoslechl. Plato a Augustin byli jediní, s nimiž mohl konferovat jako s Bonaventurou nebo i Averrhoem. Po jeho skutečných soupeřích a jediných skutečných soupeřích katolické teorie se však musíme ohlédnout jinde. Jsou to hlavní zástupci velikých pohan-ských systémů někteří velmi starobylí, někteří zase velmi moderní, jako Budha na jedné straně a Nietzsche na druhé. Teprve když uzříme jeho obrovskou postavu na tomto rozsáhlém a vesmír-
ném pozadí, uvědomíme si za prvé, že byl jediným optimistickým theologem, a za druhé, že katolic-
tví je jedinou optimistickou theologií. Rozředí-
me-li theologii a smícháme-li kredo s čímkoli, co
mu odporuje, dostaneme sice něco mírnějšího a
příjemnějšího, mezi důslednými kosmickými kre-
dy však je katolictví jediné, které stojí úplně na
straně Života.

Srovnávací náboženská věda nám vskutku umož-
nila srovnávat jednotlivá náboženství - a rozli-
šovat je od sebe. Před padesáti lety začala doka-
zovat, že všechna náboženství jsou stejná, doka-
zujíc z toho obecně, že mají všechna stejnou cenu
nebo že jsou všechna stejně bezcenná. Od té doby
se začal náhle tento vědecký postup zvědečťovat a
objevil hloubky propastí i výšky hor. Zásada, že
upřímně náboženští lidé se mají navzájem ctít,
znamená vskutku skvělý pokrok. Úcta však obje-
vila rozdíly tam, kde pohrdání objevilo jen bez-

významnost. Čím více oceňujeme vznešený obrat a odřeknutí Budhovo, tím jasněji vidíme, že intelektuálně to byl negativ a téměř opak spásy světa skrze Krista. Křesťan unikal ze světa do vesmíru; budhista chce uniknout vesmíru ještě více než světu. Jeden se chce odtvořit; druhý se chce vrátit k svému Stvoření - k svému Stvořiteli. Bylo to opravdu tak radikální převrácení ideje Kříže jako Stromu Života, že se dá najít jakási omluva pro to, že se ty dvě věci staví vedle sebe, jako by měly stejný význam. V jistém smyslu jsou paralelní a stejné - asi tak jako prohlubeň a výšina, údolí a návrší. V jistém smyslu je toto vznešené zoufalství jedinou alternativou této božské odvážlivosti. Je dokonce pravda, že vpravdě duchovní a intelektuální člověk to vidí jako nějaké dilemma tvrdou a hroznou volbu. Sotva co jiného se těm dvěma věcem může na zemi rovnat co do úplnosti. A kdo se nevyšplhá na horu Kristovu, padne vskutku do propasti Budhovy.

Totéž platí v méně určitém a důstojném pojetí o většině ostatních alternativ pohanského lidstva; téměř všechny zase mizí ve víru návratu, jež znal celý starověk. Téměř všechny se vracejí k myšlence návratu. Toť ta věc, kterou Budha tak temně vylíčil jako Strastiplné Kolo. Je pravda, že týž návrat, jež Budha líčil jako Strastiplné Kolo, se podařilo ubohému Nietzschevi vylíčit jako Radostnou Vědu. Mohu říci jen tolik, že bylo-li pouhé

opakování jeho ideou Radostné Vědy, rád bych věděl, jaké bylo jeho pojetí Strastiplné Vědy. U Nietzsche však tato koncepce ve skutečnosti nenáleží do období začátku, nýbrž do období zhroucení. Objevila se u něho ke konci života, když byl už blízek duševního zhroucení, a odporuje úplně jeho dřívějším a ušlechtlejším inspiracím divoké svobody nebo svěžího a tvořivého novotářství. Po prvé a naposledy se pokusil prorazit; ale i on byl jen rozdrčen - kolem.

Osamocena na zemi a povýšena a osvobozena ode všech kol a vírů země, zvedá se víra sv. Tomáše, vyvážená a vyrovnaná něčím větším, než je orientální metafysika a pohanská nádhera a okázalost, ale podstatně a pronikavě osamocena v svém hlásání života jako živého příběhu s velikým počátkem a velikým zakončením, zakořeněného v prvotní radosti Boží a nalézajícího svou rozkoš v konečném štěstí lidstva; zahájeného obrovitým sborem, v němž synové Boží vyřáželi radostné výkřiky, a končícího oním mystickým společenstvím, jež je matně naznačeno těmi starobylými slovy, jichž pohyb je jako starodávný tanec: »Neboť jeho rozkoš jest se syny lidskými.«

Je už osudem tohoto náčrtu, že bude kusý, pokud jde o filosofii, zlomkovitý nebo spíše úplně selhávající, pokud jde o theologii, a že se zmůže sotva na něco více než uctivé mlčení, pokud jde o sva-tost. A přece je údělem této knížky, že se musí

s jistou jednotvárností stále vracet k připomínce, že v tomto příběhu filosofie závisí na theologii a theologie závisí na svatosti. Jinými slovy, musí se stále vraceti k faktu, který byl zdůrazněn v první kapitole: že tato veliká intelektuální tvorba byla křesťanskou a katolickou tvorbou a nemůže býti chápána nijak jinak. Byl to Akvinský, který pokřtil Aristotela, zatím co Aristoteles nemohl pokřtít Akvinského; byl to čistě křesťanský zážrak, který vzkřísil velikého pohana. A to se dokazuje třemi způsoby (jak by řekl svatý Tomáš), jež bude dobře shrnout jako jakýsi přehled této knihy.

Za prvé je to v životě svatého Tomáše prokázáno faktem, že jen jeho nesmírná a pevná pravověrnost mohla zastávat tolik věcí, jež se zdály neorthodoxní. Láska přikrývá mnoho hříchů, a v tomto smyslu pravověrnost přikrývá mnoho herezí, či spíše věcí, jež jsou ukvapeně pokládány neprávem za herese. Jen proto, že jeho osobní katolictví bylo tak přesvědčivé, vyšel jeho neosobní aristotelismus vítězně z pochybností. Nepáchl hranic, poněvadž páchl pochodní tou pochodní, kterou tak hbitě a instinktivně popadl při skutečném útoku na podstatnou část katolické morálky. Typicky cynická moderní fráze mluví o člověku, který je tak dobrý, že není dobrý k ničemu. Svatý Tomáš byl tak dobrý, že byl dobrý pro všechno; že jeho záruka udržela něco, co ostatní pokládali

za svrchovaně divoké a smělé spekulace, končící v uctívání ničeho. Ať už pokřtil Aristotela či nikoli, byl Aristotelovi opravdovým kmotrem; byl jeho ručitelem; odpřisáhl, že ten starý Řek nenatropí škody a celý svět se spolehl na jeho slovo.

Za druhé je to ve filosofii svatého Tomáše prokázáno skutečností, že všechno záviselo na nové křesťanské *pohnutce* ke zkoumání fakt na rozdíl od pravd. Tomistická filosofie začala nejnižšími kořeny myšlení, smysly a rozumovými truismy, a pohanský mudřec by snad byl pohrdl takovými věcmi, jako pohrdal služebným uměním. Avšak materialismus, který je u pohana cynismem, může být u křesťana křesťanskou pokorou. Svatý Tomáš byl ochoten začít zaznamenáváním faktů a smyslových vněmů hmotného světa, zrovna tak jako by byl býval ochoten začít umýváním talířů a mis v klášteře. Jádrem jeho aristotelismu bylo, že i když je zkoumání konkrétních věcí zdravým rozumem prací služebnou, nesmí se stydět být *servus servorum Dei*. Mezi pohany se mohl čirý skeptik stát čirým cynikem; Diogenes ve svém sudě měl vždycky nádech pouličního kazatele, ale i špína cynikova byla mezi světci povznesena v důstojnost prachu a popela. Ujde-li nám tohle, ujde nám celý smysl největší revoluce v dějinách. Byla zde nová *pohnutka* k tomu, aby se začínalo s nejhmotnějšími, ba s nejnižšími věcmi.

Za třetí je to v theologii svatého Tomáše prokázáno nesmírnou pravdou, jež podpírá celou tuto theologii a vůbec každou křesťanskou theologii. Existoval opravdu nový důvod pro to, aby smysly, tělesné vněmy a zkušenosti všedního člověka byly pojímány s úctou, nad níž by byl veliký Aristoteles zkoprněl a kterou by žádný člověk ve starověkém světě nebyl ani v nejmenším pochopil. Tělo už nebylo tím, čím bylo tehdy, když je Plato a Porfyrius a staří mystikové opustili jako mrtvolu. Viselo na šibenici. Vstalo z hrobu. Duše už nemohla déle pohrdati smysly, jež byly nástroji něčeho více než lidského. Plato mohl pohrdat tělem; Bůh však jím nepohrdl. Smysly byly opravdu posvěceny - jako bývají žehnány jeden po druhém při katolickém křtu. »Viděti, toť věřiti« to už nebylo jalovostí pouhého hlupáka nebo všedního člověka jako ve světě Platonově; bylo to spojeno s reálnými podmínkami reálného přesvědčení. Tato otáčecí zrcadla, jež posílají zprávy lidskému mozku, to světlo, jež se odráží od mysli, odhalovaly opravdu samému Bohu cestu k Bethanii nebo světlo na vysoké skále jerusalemské. Tyto uši, jež zaznívají všedními zvuky, tlumočily také skrytému vědění Božímu hlučení davu, který stlal palmové ratolesti, a davu, který volal po ukřižování. Když se vtělení stalo ústřední myšlenkou naší civilisace, musil nevyhnutelně nastati návrat k materialismu ve smyslu vážného oceňování hmoty a

tělesného ustrojení. Když Kristus vstal z mrtvých, musil být nevyhnutelně vzkříšen i Aristoteles.

To jsou tři reálné důvody - a jsou to naprosto dostatečné důvody - pro něž světec poskytl všestrannou podporu řádné a objektivní filosofii. A přece tu bylo ještě něco jiného, cosi ohromného a unikavého, co jsem se pokusil chabě vyjádřiti vložení této kapitoly. Dá se to těžko vyjádřiti bez hrozného nebezpečí populárnosti nebo toho, co moderní lidé zcela mylně pokládají za populárnost - slovem, že přejdeme od náboženství k nábožnosti. Najdeme však u svatého Tomáše jistý všudepřítomný tón a postoj, jemuž se nelze vyhnout o nic snadněji než dennímu světlu v domě plném oken. Je to ten *kladný* postoj jeho ducha, který je naplněn a proniknut jakoby sluneční září, teplem zázraku stvořených věcí. V jeho bratrstvu existuje jistý odvážný soukromý zvyk přidávati k osobním jménům úžasné tituly Trojice a Vykoupení, takže některá jeptiška se třeba jmenuje »z Ducha Svatého« nebo některý muž může nésti takové břímě, jako je titul Svatý Jan z Kříže. V tomto smyslu může býti člověk, jímž se zabýváme, nazván svatým Tomášem ze Stvořitele.

Arabové mají úsloví o stu Božích jmen; zdělili však také tradici o strašlivém jméně, nevyslovitelném, poněvadž vyjadřuje samo Bytí; němé a přece hrozné jako okamžitý neslyšný výkřik - prohlášení Absolutna. A snad žádný jiný člověk se ne-

přiblížil tolik tomu, aby nazval Stvořitele Jeho
vlastním jménem - jež lze psáti jen Já Jsem.

V. PRAVÝ ŽIVOT SVATÉHO TOMAŠE.

Na tomto místě se i takový hrubý nárys velikého světce ocítá před nutností dotknouti se něčeho, co se nehodí k ostatnímu - jediné věci, jejíž vypsání má význam, ale již nelze vypsati. Světcem může býti člověk jakéhokoli typu, ale vždycky k tomu přistupuje jistý rys, který je zároveň jedinečný i universální. Mohli bychom dokonce říci, že jediná věc, která odděluje světce od obyčejných lidí, jest jeho ochota být zajedno s obyčejnými lidmi. Světec už dávno netouží po vyniknutí; je to jediný typ lepšího člověka, který netrpí povýšeností. To všechno však vychází z velké ústřední skutečnosti, kterou by on sám nikdy nenazval výsadou, ale která je svou vlastní povahou něčím výlučným a v tomto smyslu téměř jakousi formou soukromého vlastnictví. Jak tomu bývá u každého soukromého vlastnictví, stačí mu, že je má; netouží omezit počet lidí, kteří je mají. Podle pravidel jakéhosi nebeského dobrého chování se je vždycky snaží skrývat; a Tomáš Akvinský se je snažil skrývat více než všichni ostatní. Máme-li k němu proniknout, bude nejlépe začít s vnější vrstvou a proniknout k tomu, co bylo uvnitř, z toho, co bylo nejnápadnější zvenčí.

Vzhled či tělesnou přítomnost svatého Tomáše

Akvinského lze vyvolati snadněji než u mnoha jiných lidí z doby před rozvojem portrétního umění. Bylo řečeno, že svým tělesným vzezřením se pramálo podobal Italovi; to je však, domnívám se, v nejlepším případě jen bezděčné přirovnání mezi svatým Tomášem a svatým Františkem a v nejhorším případě jen srovnání mezi ním a potrhlou legendou o čilých kolovrátkářích a paličských zmrzlinářích. Všichni Italové nejsou kolovrátkáři a velmi málo Italů se podobá svatému Františkovi. Národ není nikdy omezen na jediný typ, ale je téměř vždycky směsí dvou nebo tří zhruba rozeznatelných typů. Svatý Tomáš byl typ, který není ani tak běžný v Itálii jako spíše běžný u nevšedních Italů. Jeho tělnatost dávala snadnou příležitost, aby byl humoristicky pojímán jako nějaký chodící vinný sud - představa, běžná v komediích mnoha národů; on sám na to dělával vtipy. Může být, že on sám a ne některý popuzený přívrženec augustinovské nebo arabské strany byl původcem toho znamenitého vtipu, podle něhož bylo třeba vyříznout v desce stolu půlkruh, aby se vůbec mohl posadit k jídlu. Je docela jisto, že je to přehnáno a že jeho vysoký vzrůst byl nápadnější než jeho tělnatost, nade všechno však je jisto, že jeho hlava byla dosti mohutná, aby vedla celému tělu. A jeho hlava byla velmi skutečného a výrazného typu, pokud můžeme soudit z tradičních portrétů a popisů jeho vzezření. Byla

to ta hlava s těžkou bradou a čelistmi, s římským nosem a velikým, poněkud lysým čelem, jež přes svou plnost působí také na některých místech dojmem prohloubenosti - jako by to byly jeskyně myšlenek. Napoleon nesl takovou hlavu na malém těle. Lze ji spatřiti na poprsích několika římských císařů a občas i nad ošumělou náprsenkou italského číšníka; obyčejně to však bývá vrchní číšník. Je to tak neomylný typ, že nemohu než soudit, že Wilkie Collins vylíčil nejvýraznější typ darebáka v zábavné literatuře (v svém sensačním viktoriánském románě *Žena v bílém*) podle nějakého skutečného italského hraběte; tak dokonale kontrastuje tato postava s konvenčním vyzáblým, snědým a gestikulujícím padouchem, jež viktoriáni obyčejně představovali jako italského hraběte. Hrabě Fosco, jak se snad někteří čtenáři (doufám) pamatují, byl klidný, tělnatý, ohromný pán, jehož hlava vypadala přesně jako Napoleono-va hlava v heroických rozměrech. Je to sice románový padouch, ale je to snesitelně přesvědčivý Ital - svého typu. Připomeneme-li si jeho poklidné chování a skvělý zdravý rozum, projevovaný v jeho denních hovorech a činech, dostaneme snad obraz vnějšího vzezření svatého Tomáše stačí k tomu jen nepatrný úkon víry, jehož je třeba, abychom si představili hraběte Fosca, z něhož se stal náhle světec.

Portréty svatého Tomáše zřejmě zobrazují téhož

člověka, ačkoli mnohé z nich byly namalovány dlouho po jeho smrti. Na Rafaelově »Disputaci o Nejsvětější Svátosti« vzpřimuje vyzývavě svou napoleonskou hlavu a tmavou masu svého těla. Portrét od Ghirlandaje zdůrazňuje jistý detail, který zvláště výrazně odhaluje to, co lze nazvat opomíjeným italským rysem jeho povahy. Zdůrazňuje také detaily, jež jsou velmi významné pro mystika i filosofa. Je obecně dosvědčováno, že Akvinský byl z těch lidí, kteří jsou v běžné mluvě nazýváni roztržitými. Tento typ byl často zobrazován v malířství, v humoristickém i vážném pojetí, ale vždycky jedním ze dvou nebo tří konvenčních způsobů. Někdy je výraz očí jen prázdný, jako by roztržitost znamenala opravdu trvalou nepřítomnost ducha. Někdy je to vyjadřováno uctivěji jako toužebný výraz člověka, který dychtí po něčem velmi vzdáleném, co nemůže spatřit a po čem může jen chabě toužit. Podívejte se na oči v Ghirlandajově portrétu svatého Tomáše, a uvidíte ten ostrý rozdíl. Oči jsou sice úplně odvráceny od nejbližšího okolí, takže květináč nad filosofovou hlavou by mu mohl na ni spadnout, aniž by to upoutalo jeho pozornost, ale nemají ani v nejmenším toužebný, tím méně prázdný výraz. Jsou rozníceny plamenem náhlého vnitřního vzrušení; jsou to živé a velmi italské oči. Ten člověk o něčem přemýšlí - a přemýšlí o něčem, co došlo ke kritickému bodu, nikoli o ničem nebo ledačem,

ani, což je téměř ještě horší, o všem. Taková doutnající bdělost se musila objevit v jeho očích, než udeřil do stolu a polekal celou královskou hodovní síň.

Také o jeho zvycích, jež se shodují s tělesným ustrojením, se nám dochovalo několik přesvědčivých záznamů, jež potvrzují to, co bylo řečeno. Když neseděl klidně, čta knihu, procházel se po ambitech, rychle a téměř zuřivě - což je velmi charakteristické gesto lidí, kteří bojují své boje na poli ducha. Když byl vyrušen, choval se velmi zdvořile a omlouval se ještě více než rušitel. Cosi však u něho naznačovalo, že byl raději, když nebyl vyrušován. Byl ochoten přerušit svou opravdu peripatetickou procházku; tušíme však, že když v ní pokračoval, krácel ještě rychleji.

To vše nasvědčuje tomu, že jeho vnější roztržitost, kterou svět viděl, měla svou zvláštní povahu. Je žádoucí ji správně pochopiti, poněvadž existuje několik druhů nepřítomnosti ducha, počítajíc k tomu i tu, jež se vyskytuje u některých osobivých básníků a intelektuálů, u nichž duch nebyl nikdy přítomen v patrnější míře. Existuje roztržitost kontemplace, ať už je to pravý typ kontemplace křesťanské, jež nazírá něco, nebo zcestný typ kontemplace východní, jež nazírá Nic. Svatý Tomáš nebyl zřejmě žádný budhistický mystik; nemyslím však, že jeho záchvaty roztržitosti byly roztržitostí křesťanského mystika. Jestliže byl

uchvacován pravým křesťanským mystickým vytržením, dával si jistě náramný pozor, aby *tyto* stavy nepřicházely tehdy, když seděl u cizího stolu. Domnívám se, že míval ty zvláštní záchvaty zamyšlenosti, jež se vyskytují spíše u praktického člověka než u člověka naprosto mystického. Používá sám uznaného rozlišení mezi životem činným a nazíravým; já však myslím, že v těch případech, o něž zde jde, byl i jeho nazíravý život životem činným. Nemělo to nic společného s jeho vyšším životem ve smyslu vrcholné svatosti. Spíše nám to připomíná Napoleona, jak byl v Opeře stížen záchvatem zdánlivé nudy a pak prozradil, že přemýšlel, jak to provést, aby se tři armádní sbory z Frankfurtu spojily s dvěma armádními sbory z Kolína. Taková byla také roztržitost sv. Tomáše. Jestliže mluvil sám k sobě, bylo to proto, že se přel s někým jiným. Můžeme to vyjádřit také tak, že jeho sny, jako je tomu u psů, byly sny o honbě - o stíhání omylu stejně jako o stíhání pravdy, o sledování všech klíčků a záhybů unika- vého klamu až k jeho pekelnému pelechu. Byl by sám první připustil, že kdyby omýlený myslitel zvěděl, odkud vyšly jeho myšlenky, byl by tím více překvapen, než by byl někdo jiný překvapen, objeviv, kam vedou. Měl však rozhodně tento sklon k *stíhání*, a poněvadž stíhání je v latině to- též jako pronásledování, bylo to zdrojem nesčet- ných omylů a nedorozumění. Nikdo neměl méně

než on povahu pronásledovatele, ale měl jistý rys, který v nebezpečné chvíli vyústí v pronásledování, a to bylo prostě vědomí, že všechno žije někde, a že nic neumírá, leč ve svém domově. Že někdy v tomto smyslu »stíhal ve snu přeludný hon« i za denního světla, je zajisté pravda. Byl však činným snílkem, i když nebyl tím, čemu se běžně říká muž činu, a v tomto honu měl býti vskutku zařaděn mezi *domini canes* - a byl to vpravdě nejsilnější a nejušlechtilejší z Nebeských Ohařů.

Mnoho lidí snad ani nepochopí takovou roztržitost. Pak to však budou na neštěstí lidé, kteří nedovedou pochopit vůbec žádnou polemiku. Myslím vskutku, že teď rozumí polemice mnohem méně lidí než před dvaceti nebo před třiceti lety, a svatý Tomáš by možná byl dal přednost společnosti ateistů ze začátku devatenáctého století před společností prázdných skeptiků ze začátku století dvacátého. Buď jak buď, jednou ze skutečných nevýhod toho ohromného a skvělého sportu, který se nazývá polemika, je jeho neúměrná délka. Přete-li se poctivě, jak to vždycky dělal svatý Tomáš, shledáte, že to někdy vypadá, jako by se námět nedal vůbec vyčerpat. On sám si byl plně vědom této skutečnosti, jak je vidět na mnoha místech. Za příklad lze uvést jeho důkaz, že většina lidí potřebuje zjeveného náboženství, poněvadž nemají čas na diskusi - to jest nemají dosti času k řádné diskusi. K nepoctivé diskusi čas

vždycky dostačí, zejména v takové době, jako je naše. Jsa odhodlán se přít, a přít se poctivě, odpovědět každému, zabývat se vším, napsal svatý Tomáš tolik knih, že by se pod jejich nákladem potápěla loď, nebo že by vyplnily celou knihovnu, ačkoli zemřel poměrně brzy v nejlepších letech. Patrně by to nebyl vůbec svedl, kdyby nebyl přemýšlel i tehdy, když nepsal, ale přede vším jiným kdyby nebyl myslil jako *bojovník*. To neznamenovalo ovšem v jeho případě trpkost nebo pohrdavost nebo nelásku; znamenalo to však bojovnost. Ve skutečnosti bývá obyčejně náchylen k výsměchu právě člověk, který není ochoten se přít. Proto je v novější literatuře tak málo ideových sporů a tolik výsměchu.

Viděli jsme, že svatý Tomáš se jen jednou nebo dvakrát uchýlil k obviňování; nenajdeme ani jediný případ, kdy by si byl liboval ve výsměchu. Jeho podivně prostý charakter, jeho bystrý, ale těžkopádný intelekt nelze shrnouti lépe, než řekne-li se, že se neuměl posmívat. Byl v dvojím smyslu intelektuálním aristokratem, ale nebyl v žádném smyslu intelektuálním snobem. Nikdy se ani v nejmenším nestaral, náleželi-li ti, k nimž mluvil, více nebo méně do třídy lidí, jež svět pokládá za hodny pozornosti, a jeho vrstevníci měli zřejmě dojem, že lidé, kterým se normálně dostávalo drobtů jeho ducha a moudrosti, mohli být stejně nuly jako vynikající jednotlivci, hlupáci stejně ja-

ko bystré hlavy. Záleželo mu na duších všech jeho bližních, ale nezáleželo mu na stupni jejich duchovních schopností; v jednom smyslu to bylo pro jeho individuálního ducha a letoru něco příliš osobního a v jiném smyslu něco příliš nestoudného. Zajímal se hluboce o to, o čem právě mluvil, a někdy snad mluvil hodně dlouho, třebaže pravděpodobně mnohem více mlčel. Znal však to bezděčné pohrdání, jež má každý pravý inteligent pro pouhého intelektuála.

Zdá se, že udržoval, jako většina lidí zabývajících se obecnými lidskými problémy, rozsáhlou korespondenci, uvážíme-li, že v té době byl písemný styk mnohem nesnadnější. Je zaznamenáno velké množství případů, v nichž se ho úplní cizinci písemně dotazovali na různé věci, a někdy to byly poněkud směšné otázky. Odpovídal na všechny s charakteristickou směsí trpělivosti a oné rozumnosti, jež má u většiny rozumových lidí sklon k netrpělivosti. Kdosi se ho na příklad tázal, zdali jsou jména všech blažených zaznamenána v nebi na listině. Odepsal mu s nerušeným klidem: »Pokud mohu vědět, není tomu tak, ale není v takovém tvrzení nic špatného.«

Zmínil jsem se o portrétu svatého Tomáše od italského malíře, na němž ho vidíme bdělého i v rozptýlení a mlčícího jen jako by se právě chystal promluvit. Malby této veliké tradice jsou obyčejně plny detailů, jež svědčí o velmi bohaté

obraznosti. Mám na mysli tu obraznost, o níž se zmínil Ruskin postřehnuv, že na Tintoretově výjevu Ukřižování, plném sluneční záře, Kristova tvář je temná a nerozluštitelná, ale že svatozář kolem Jeho hlavy je neočekávaně slabá a šedá jako barva popela. Sotva by se dala mocněji vyjádřit idea samotného Božství zahaleného stínem. Na portrétu sv. Tomáše je detail, jemuž by snad bylo přehnané přikládat stejnou důležitost. Dodav očím tolik živosti a bdělosti, cítil snad umělec, že příliš zdůraznil pouhé bojovné soustředění světčovo, ale ať už je tomu jakkoli, z nějakého důvodu vyzdobil jeho hrud' dosti podivným odznakem, jakoby nějakým třetím symbolickým a kyklopským okem. Není to aspoň žádné běžné křesťanské znamení, ale podobá se to spíše slunečnímu disku s obličejem pohanského boha; sama tvář je však temná a záhadná a jen paprsky z ní vyrážející tvoří ohnivý prsténec. Nevím, zdali tomu byl přikládán nějaký tradiční význam, ale jeho imaginační smysl je kupodivu přiléhavý. Toto skryté slunce, tmavé přemírou světla, nebo zjevující své světlo jen osvětlováním jiných, může být výstižným odznakem onoho vnitřního a ideálního života světčova, který byl zakrýván nejen jeho vnějšími slovy a činy, nýbrž i jeho pouze vnějším a automatickým mlčením a záchvaty myšlenkového pohroužení. Slovem, tato duchovní odpoutanost nesmí býti matena s jeho obyčejným zamyšlením

nebo zahloubáním. Byl to člověk, který naprosto nedbal na to, jak bude posuzováno jeho běžné chování, jak tomu bývá u mnoha lidí velkého mužného typu, kteří zdědili, aniž si to uvědomují, jistou společenskou vznešenost a velkomyslnost. Svým skutečným životem svatosti se však přísně tajil. Taková mlčelivost obyčejně vždycky doprovází svatost, neboť světec má bezednou hrůzu před farizejstvím. Tomáš Akvinský však byl v této věci ještě citlivější - mnoho lidí světa by to patrně nazvalo chorobnou citlivostí. Nezáleželo mu na tom, bude-li přistižen při roztržitosti nad poháry královské hostiny, neboť tam šlo jen o kontroverzi. Když se však jednou narazilo na to, že se mu zjevil svatý Pavel, upadl do hrozného zmatku při pomyšlení, že by se o tom mělo mluvit, a celá tato věc zůstala proto poněkud nejistá. Netřeba říkat, že jeho stoupenci sbírali tyto přísně zázračné příhody se stejnou dychtivostí, s jakou se je on snažil skrývat, a dochovalo se jich několik, jež jsou podepřeny velmi průkazným svědectvím. Je jich však jistě známo světu méně než o jiných stejně upřímných a i stejně skromných světcích, kteří však byli více zaujati horlivostí a méně citliví k veřejnosti.

Pravda jest ta, že o všech takových věcech v životě i smrti vládne u svatého Tomáše nesmírné mlčení. Byl jednou z těch velikých věcí, jež zaujímají málo místa. Zázraky při jeho smrti ovšem

vzbudily jistý rozruch, stejně jako jeho pohřeb, když si naň činila nárok pařížská universita. Neznám podrobně dlouhou historii ostatních plánů na jeho pohřeb, jež skončily tím, že jeho svaté kosti leží teď v kostele svatého Sernina v Toulouse, na samém úpatí bojišť, na nichž jeho dominikáni vyhubili mor východního pesimismu. Nelze si však představit jeho hrob jako jeviště veselejší, hlučnější a vulgárnější zbožnosti ať v její středověké nebo v její moderní formě. Byl v pravém smyslu naprosto vzdálen všeho puritánství; dovedl oslavit svátek a připravit svým mladým přátelům hostinu, jíž nechybělo družnosti a veselí. Jeho spisy zachovávají docela rozumnou míru v svém oceňování tělesného života, zejména na svou dobu, a on odbočuje, aby podotkl, že lidé si musejí zpestřovat život žerty a klukovinami. Přes to všechno však si jaksi nedovedeme představit jeho osobnost jako magnet pro davy, a nedovedeme si představit, že by cesta k hrobu sv. Tomáše v Toulouse mohla být vždycky dlouhou řadou hospod jako cesta k hrobu svatého Tomáše v Canterbury. Domnívám se, že nesnášel dobře hluk; podle jedné legendy neměl rád hrom; tomu však odporuje fakt, že při skutečném ztroskotání lodi zachoval naprostý klid. Ať je tomu jakkoli - souvisí to patrně s jeho zdravím, v jistých věcech citlivým, byl jistě velmi klidný člověk. Máme pocit, že bychom si jeho přítomnost uvědomovali

postupně - jako nějaké nesmírné pozadí. Má-li mít tento zběžný náčrtek nějakou cenu, musí být na tomto místě řečeno něco o té úžasné jistotě, v jejíž přítomnosti všechny jeho filosofické, ba i theologické knihovny byly pouhou haldou popsaného papíru. Je jisto, že ta věc v něm byla od počátku ve formě přesvědčení, dlouho předtím, než mohla začít nabývat podoby kontroverse. Projevovала se velmi výrazně už v jeho dětství - a právě u dítěte jeho stavu je pravděpodobno, že příběhy z dětského pokoje a hřiště budou dochovány. Od počátku se u něho projevoval ten plný a definitivní znak pravověrné katolicity: bouřlivá, netrpělivá, nesnášenlivá vášeň pro chudé, ba dokonce i ochota být třeba i na obtíž bohatým z hladu po nasycení hladových. To nemá nic společného s intelektualismem, z něhož byl později obviňován, tím méně s nějakým návykem dialektiky. Bylo by nepravděpodobné, že ve věku šesti let toužil polemizovat s Averrhoem nebo že věděl, co je to příčinnost účinná - nebo že dokonce již vypracoval, jako to učinil později, celou teorii, podle níž je člověkova láska k sobě Upřímná a Stálá a Shovívavá, a že to všechno má býti přeneseno podle možnosti bez porušení na jeho lásku k bližnímu. V tomto časném věku tomu všemu nerozuměl. On to jen konal. Celá atmosféra jeho činů však má v sobě cosi přesvědčivého. Je na příklad krásně typické pro tento typ aristokratic-

ké domácnosti, že jeho rodiče měli jen mírné nebo vůbec žádné námitky proti tomu, že rozdával různé věci žebrákům a tulákům, kdežto lepší služebnictvo na to silně zehralo.

Bereme-li však tyto věci tak vážně, jak je třeba brát všechny dětské věci, poučíme se o něčem z tohoto tajemného stavu nevinnosti, který je prvním a nejlepším pramenem každé naší pozdější nevole. A začneme snad potom chápat, proč se s vývojem jeho ducha - velkého a velmi samotářského ducha - v něm vytrvale také rozvíjela touha, jež byla zvrácením všech věcí kolem něho. Vytušíme, co to v něm bouřilo, ať v protestu či v prorocství či v modlitbě o vysvobození, než polekal svou rodinu tím, že odhodil nejen cetky šlechtictví, nýbrž i všechny formy ctižádosti, i ctižádost církevnickou. V jeho dětství snad najdeme náznak onoho prvního kroku jeho mužství, jímž vykročil z domu na silnici, a jeho prohlášení, že i on se stane žebrákem.

Jiný záblesk se nám ukazuje v jiném případě, v němž příhoda, jejíž vnější smysl je docela jasný, nám dává zahlédnouti také svůj vnitřní smysl. Praví se, že po příhodě s hořícím polenem a ženou, která ho pokoušela ve věži, měl sen, v němž ho dva andělé opásali ohnivým provazem, který působil strašnou bolest, ale dodával také strašlivé síly - a on se probudil ve tmě s velikým výkřikem. Okolnosti této příhody působí rovněž významným

dojmem, a patrně jsou v tom obsaženy pravdy, jež budou lépe pochopeny, až se kněží a lékaři naučí spolu mluvit bez otřelé etikety negací devatenáctého století. Bylo by snadné analysovat tento sen, jako to učinil lékař devatenáctého století v *Armada*lu, a rozložit jej v detaily událostí uplynulých dnů - provaz z jeho zápasu o kutnu, kterou mu chtěli svléci, a ohnivou stuhu, míhající se čalouny noci, z hořícího polena, jež vytrhl z krbu. Ale i v *Armada*lu se sen vyplnil i mysticky, a sen svatého Tomáše se vyplnil opravdu velmi mysticky. Neboť po této příhodě vskutku zůstal navždy ušetřen pokušení této stránky lidské přirozenosti, ačkoli je dosti pravděpodobno, že tato událost pobouřila jeho přirozené lidství a že tak dala vzniknu silnějšímu než noční můra. Není zde místa k rozboru psychologického faktu, který tak mate nekatolíky - totiž způsobu, který umožňuje knězi, aby zachoval čistotu bez újmy mužnosti. Ať je tomu jakkoli, je pravděpodobno, že byl po této stránce znepokojován méně než jiní. To nemá nic společného s pravou ctností, jež je věcí vůle; světci stejně svatí jako on se váleli v mraveništi, aby zlomili tlak vášně; on však nepotřeboval nikdy ve zvláštní míře nějakého utišovadla z toho prostého důvodu, že po této stránce, jako po mnoha jiných, nebyl častěji pokoušen. Mnohé z toho musí zůstat nevysvětleno jakožto část tajemství milosti, ale patrně je něco pravdy na psychologickém

pojmu »sublimace«, to jest povznesení nižší energie k vyšším cílům - takže žádost se téměř vytrácela ve výhni jeho intelektuální energie. Nadpřirozené i přirozené příčiny činí pravděpodobným, že po této stránce svého ducha mnoho nevěděl ani netrpěl.

Jsou chvíle, kdy i nejpravověrnější čtenář je pokoušen, aby nenáviděl hagiografa stejnou měrou, jakou miluje svatého muže. Svatý muž vždycky skrývá svou svatost, toť neměnná zásada. A hagiograf se někdy podobá pronásledovateli, který se pokouší světce odhaliti, - jakémusi vyzvědači nebo naslouchači, sotva diskretnějším než americký interviewista. Připouštím, že to je přepjaté a jednostranné pojetí, a dokážu teď svou lítost tím, že uvedu několik příhod, jež mohly vejíti v obecnou známost jen tímto žalostným způsobem.

Zdá se najisto, že žil jakýmsi druhým utajeným životem, božským dvojníkem toho, čemu se říká dvojí život. Komusi se podařilo zahlédnouti u něho něco z toho osamocené zázraku, jež moderní psychikové nazývají levitací - musel to být očitý svědek nebo vyložený lhář, protože u takové osoby nemohlo být nejistoty o podobném divu: muselo to být něco podobného, jako kdybychom uviděli vznášet se ve vzduchu jako oblak jeden z velkých kostelních sloupů. Nikdo, tuším, neví, jaká duchovní bouře vytržení nebo trýzně způsobuje toto zvrácení hmoty a prostoru, ale je

téměř jisto, že se takové věci dějí. Dokonce i u obyčejných spiritistických medií lze tento fakt těžko popírat, ať už je jeho příčina jakákoli. Avšak nejnázornější odhalení této stránky jeho života patrně najdeme v proslulém zázraku s krucifixem, kdy dřevěná soška Kristova promluvila v tichu neapolského kostela svatého Domnika a řekla klečícímu mnichovi, že psal dobře, a vyzvala ho, aby si vybral za odměnu cokoli z pozemských věcí.

Domnívám se, že nebyl vždy správně oceněn pravý význam této příhody se zřetelem k tomuto světci. Je to starý příběh, pokud v tom vidíme jen milost, nabízející vyznavači samoty nebo prostoty volbu mezi nejvybranějšími poklady světa. Poustevník, ať už pravý či falešný, fakir, fanatik nebo cynik, Stylita na svém sloupě nebo Diogenes ve svém sudě - ti všichni mohou býti zobrazeni, jak jsou pokoušeni mocnostmi země, vzduchu nebo oblohy nabídkou nejlepších věcí a jak na to odpovídají, že nechtějí nic. U řeckého cynika nebo stoika to vskutku znamenalo pouhé odepření - ti nechtěli žádnou z těch věcí. U orientálního mystika nebo fanatika to někdy znamenalo jakýsi pozitivní zápor, že totiž chce Nic; že Nic je tím, čeho si opravdu žádá. Někdy to vyjadřovalo vznešenou nezávislost a bratrskou dvojici antických ctností, lásku k svobodě a odpor k přepychu. Někdy to vyjadřovalo jen soběstačnost, která je pra-

vým opakem svatosti. Ale ani příběhy skutečných světců se docela nekryjí s případem svatého Tomáše. To nebyl člověk, který by nic nechtěl; a byl to člověk, který se nesmírně zajímal o všechno. Jeho odpověď není tak nevyhnutelná nebo prostá, jak by se někdo domníval. Ve srovnání s mnoha jinými světcí a mnoha jinými filosofy dychtivě přijímal Věci, hladově a žízně po Věcech. Bylo jeho vlastní duchovní thesís, že existují opravdu Věci a nikoli jen Věc; že Mnohost existuje zrovna tak jako Jedinost. Nemám na mysli věci k jídlu, pití nebo odívání, ačkoli ani těm neupíral jejich místo ve vznešené hierarchii Bytí, nýbrž spíše věci, o nichž se mohlo přemýšlet, a zejména věci, jež by mohly býti dokazovány, zakoušeny a poznávány. Nikdo se nedomnívá, že když mu Bůh nabídl, aby si vybral mezi všemi Božími Dary, bude Tomáš Akvinský na něm žádat tisíc liber nebo sicilskou korunu či nějaké vzácné řecké víno. Mohl však žádat věci, jichž opravdu potřeboval, a on také potřeboval jisté věci, jako potřeboval ztracený rukopis svatého Jana Zlatoústého. Mohl žádat o rozřešení nějaké staré nesnáze nebo o tajemství nové vědy, nebo o záblesk nepojatelné nazíravé mysli andělů a tisíc jiných věcí, jež by byly opravdu ukojily jeho obsáhlou a mužnou žádostivost po obsáhlosti a rozmanitosti vesmíru. Když promluvil hlas mezi rozpjatými pažemi Ukřižovaného, byly tyto paže opravdu ši-

roce rozpjaty, otevírajíce slavně brány všech světů; byly to paže ukazující k západu a východu, ke končinám země a posledním mezím existence. Byly vpravdě rozpřaženy gestem všemohoucí štědrosti; sám Stvořitel nabízel své Stvoření se vším mnohonásobným tajemstvím oddělených bytostí a triumfálním chórem tvorů. Toť ono oslepující pozadí mnohonásobného Bytí, jež dodává zvláštní síly, ba i jakési nenadálosti odpovědi svatého Tomáše, kterou pronesl, když konečně zvedl hlavu a pronesl s tou téměř rouhavou odvahou jež je totožna s pokorou jeho náboženství: »Chci Tebe.«

A aby byla tato příhoda, tak jedinečně křesťanská pro ty, kdo ji dovedou opravdu pochopit, korunována drtivou ironií, domnívají se někteří vypravěči, že zmírní tuto odvážlivost, budou-li tvrdit, že řekl: »*Jen* Tebe.«

Těchto zázraků v přísně zázračném smyslu není tolik jako v životech světců méně bezprostředního vlivu, ale jsou patrně velmi dobře doloženy, neboť byl proslulým mužem, zaujímajícím významné veřejné postavení, a co je pro něho ještě výhodnější, měl množství soptících nepřátel, kteří jistě neopominuli bedlivě přezkoumat jeho nároky. Lze mu přičísti aspoň jedno zázračné uzdravení - uzdravení ženy, která se dotkla jeho roucha, a několik příhod, jež snad jsou variantami neapolské příhody s krucifixem. Jedna z těchto příhod

má však nový význam, přivádějíc nás k jiné soukromější, osobnější nebo i citovější stránce jeho náboženského života - k té stránce, která se projevovala v poesii. Když byl v Paříži, předložili mu ostatní doktoři Sorbonny otázku o povaze mystické změny v prvcích Nejsvětější Svátosti, a on se pustil podle svého zvyku do psaní traktátu, v němž s velkou pečlivostí a důkladností vyložil jasně své řešení. Netřeba říkat, že pocítoval s upřímnou prostotou těžkou odpovědnost a závažnost takového soudcovského rozhodnutí, a zdá se, že se nad tím znepokojoval více, než měl ve zvyku při své práci. Hledal jistotu ve vzývání a modlitbách, prodlužovaných nad obvyklou míru, a nakonec hodil s jedním z těch řídkých, ale výrazných tělesných gest, jež vyznačují rozhodující chvíle jeho života, svou thesi k patě oltářního kříže a nechal ji tam ležet, jako by očekával rozsudek. Pak se obrátil, sešel se schodů oltáře a pohroužil se do modliteb; praví se však, že ostatní bratří ho pozorovali, a patrně tomu tak bylo, neboť potom prohlásili, že před jejich smrtelným zrakem sestoupil Kristus s Kříže a stanul nad svitkem, řka: »Tomáši, psal jsi dobře o Svátosti Mého Těla.« Praví se, že právě po tomto vidění se stalo, že byl zázračně vyzdvižen do vzduchu.

Jeden bystrý pozorovatel řekl o Tomáši Akvinském v jeho době, že »on sám by byl mohl obnovit celou filosofii, kdyby byly všechny knihy spá-

leny.« To je smysl výroku, že to byl originální člověk, tvořivý duch; že mohl vybudovat svůj vesmír z kamenů a slámy i bez Aristotelových nebo Augustinových rukopisů. Zde se však nezřídka zapomíná na rozdíl mezi tím, v čem je někdo nejpůvodnější, a mezi tím, co ho nejvíce zajímá; nebo mezi tím, co nejlépe dovede, a tím, co nejvíce miluje. Protože byl svatý Tomáš jedinečný a výrazný filosof, je nevyhnutelné, aby tato kniha byla jediné nebo hlavně náčrtem jeho filosofie. Nemůže a nesnaží se býti nárysem jeho theologie. To je však proto, že theologie světce jest prostě theismem světce, nebo spíše theismem všech světců. Je méně individuální, ale je mnohem intenzivnější. Je zaměřena ke společnému původu, ale stěží dává příležitost k původnosti. Tak jsme nuceni pojímati svatého Tomáše především jako tvůrce tomistické filosofie, jako pojímáme Krištofa Kolumba především jako objevitele Ameriky, třebaže snad byl docela upřímný v své zbožné naději na obrácení tatarského chána, nebo Jamese Watta jako vynálezce parního stroje, ačkoli mohl být třeba zbožným ctitelem ohně nebo upřímným skotským kalvínem nebo něčím ještě podivnějším. Buď jak buď, je jenom přirozené, že Augustin a Akvinský, Bonaventura a Duns Scotus a všichni doktoři a světci se k sobě přibližují v té míře, v níž se přibližují božské jednotě věcí, a že v tomto smyslu je mezi nimi v theologii menší roz-

díl než ve filosofii. Je pravda, že kritikové Akvinského se domnívali, že jeho filosofie v některých věcech nenáležitě ovlivnila jeho teologii. To se týká zejména výtky, že příliš zidealisoval stav Blaženosti, pojav jej spíše jako ukojení lásky k pravdě než výslovně jako pravdu lásky. Je pravda, že mystikové a přívrženci františkánské školy zdůrazňovali s větší oblibou uznanou svrchovanost lásky. To však mělo svůj kořen spíše v osobním důrazu, snad zabarveném lehce i temperamentem - a u svatého Tomáše to byl možná (abychom naznačili věc, kterou lze spíše vycítit než vyložit) unikavý vliv jistého studu. Otázka, zdali je svrchovaná extase více citová než rozumová, nemůže být žádným vážným předmětem sporu mezi lidmi, kteří věří, že v ní je uplatněno obojí, ale netvrdí, že by si dovedli třeba jen představit její skutečný zážitek. Já však mám pocit, že i kdyby ji byl pokládal svatý Tomáš za citovou jako svatý Bonaventura, nebyl by nad ní projevovat tak silně své city. Byl by se vždycky ostýchal psát o lásce s takovou obšírností.

Jediná výjimka, jíž mu bylo dopřáno, byl skrovný, ale pozoruhodný výtěžek jeho básnického nadání. Každá svatost znamená skrytost, a jeho posvátná poesie byla opravdu skrytým výronem, jako perla v pevně uzavřené škebli. Snad jí vytvořil více než je nám známo, ale aspoň zčásti vešla v obecný užitek díky té okolnosti, že byl požádán, aby slo-

žil oficium ke svátku Božího Těla, slavnosti ustanovené po prvé právě po kontroverzi, k níž přispěl svitkem položeným na oltář. Objevujeme v ní zcela novou stránku jeho genia - a genius to byl beze vší pochyby. Zpravidla byl svrchovaně praktickým prosaickým spisovatelem; a někdo by řekl, že byl opravdu velmi prosaický. Vedl kontroverzi, maje na zřeteli jen dvě vlastnosti: jasnost a zdvořilost. A ty dvě vlastnosti pěstoval proto, že byly svrchovaně praktické, majíce vliv na pravděpodobnost obrácení. Skladatel oficia Božího Těla však nebyl jen tím, co by i romantik nazval básníkem; byl tím, co by i ten nejvyběračnější nazval umělcem. Jeho dvojí činnost nám poněkud připomíná dvojí činnost některého velkého renesančního řemeslníka, jako byl Michelangelo nebo Leonardo da Vinci, který dovedl pracovat venku, rozvrhuje a buduje městské opevnění, a pak se uchýlit dovnitř a vyřezávat nebo modelovat nějaký pohár nebo schránku pro relikviář. Oficium Božího Těla je podobno nějakému starému hudebnímu nástroji, důmyslně a pečlivě vykládanému množstvím barevných kamenů a kovů; autor shromáždil odlehlé texty o pastvě a požívání jako vzácné byliny; v harmonii lze postřehnout důraznou nepřítomnost všeho nápadného a hlučného, a celek je zladěn dvěma mohutnými latinskými zpěvy. Otec John O'Connor je přeložil do angličtiny téměř se zázračnou výstiž-

ností, ale dobrý překladatel první připustí, že žádný překlad není dobrý, nebo aspoň ne dosti dobrý. Jak máme najít osm krátkých anglických slov, jež by opravdu nahradila verše: »*Sumit unus, sumunt mille; quantum isti, tantum ille*«? Jak může někdo tlumočit zvuk slov »*Pange Lingua*«, když už první slabika zvučí jako úder na cymbál?

Kromě poesie tu byl ještě jiný způsob, jímž mohl tento statný a ostýchavý muž dosvědčit, že má křesťanskou *caritas* ve stejné míře jako sv. František - tím spíše jako kterýkoli francouzský theolog. Bonaventura si sotva asi myslil, že Tomášovi se nedostává lásky k Bohu, a jistě mu nikdy nechybělo lásky k Bonaventurovi. K své celé rodině cítil silnou a mohli bychom říci zarytou náklonnost; a uvážíme-li, jak se k němu jeho rodina chovala, zdá se, že k tomu bylo potřebí nejen křesťanské lásky, nýbrž i jeho charakteristické ctnosti trpělivosti. Zdá se, že ke konci života zahrnul svou láskou zvláště jednoho ze svých spolu-bratří, mnicha jménem Reginalda, jemuž svěřil některé zvláštní a překvapující důvěrné věci, jaké jinak svěřoval zřídka i svým přátelům. Právě tomuto Reginaldovi se dostalo té poslední a poněkud neobyčejné nápovědi, která znamenala konec jeho polemické dráhy a vlastně i jeho pozemského života - nápovědi, již historie nikdy nebyla s to vysvětliti.

Vrátil se jako vítěz ze své poslední bitvy se Sigerem Brabantským; vrátil se a uchýlil se do ústraní. Tento spor byl jediným bodem, v němž, mohli bychom říci, jeho vnější a vnitřní život se zkřížily a setkaly; uvědomil si teď, jak už od dětství toužil svolat všechny spojence v boji pro Krista; jak teprve dlouho potom přivolal za spojence Aristotela; a teď, v tomto posledním výbuchu sofistiky, si po prvé plně uvědomil, že by si někdo opravdu mohl přát, aby Kristus ustoupil před Aristotelem. Už se nevzpamatoval z tohoto nárazu. Vyhrál svůj boj, poněvadž byl nejbystřejším duchem své doby, ale nemohl zapomenout na takové znetvoření základní myšlenky a základního cíle celého svého života. Byl z těch lidí, kteří si oškliví nenávidí k lidem. Nedovedl za jistou mez ani nenávidět jejich odporné myšlenky. Avšak v propasti anarchie, kterou otevřelo Sigerovo sofisma o dvojím lidském rozumu, zahlédl nebezpečí zkázy, ohrožující každé ponětí o náboženství, ba i každé ponětí o pravdě. Jakkoli stručné a úryvkovité jsou věty, v nichž to bylo zaznamenáno, dohadujeme se z nich, že se vrátil pln jakési hrůzy nad tím vnějším světem, v němž duly takové divoké vichřice nauk, a zároveň pln touhy po onom vnitřním světě, jehož se může účastnit každý katolík a v němž není světec odříznut od prostých lidí. Vrátil se k strohému řádu náboženského života a po nějaký čas k nikomu nepromluvil.

A pak se stalo něco (prý ve chvíli, kdy celebrol), co nebude v své podstatě nikdy známo smrtelným lidem.

Jeho přítel Reginald ho žádal, aby se vrátil také k svým stejně pravidelným zvykům studia a spisování a aby začal znovu sledovat aktuální kontroverse. Odpověděl se zvláštním důrazem: »Nemohu už psát.« Pak asi nastala pomlčka, po níž se Reginald znovu odvážil nadhodit tento námět; a Tomáš mu odpověděl ještě důrazněji: »Nemohu už psát. Viděl jsem věci, proti nimž je všechno, co jsem napsal, jako sláma.«

V roce 1274, kdy se Akvinský blížil k padesátce, vzkázal mu papež, rozradostněný nad nedávným potřením arabských sofistů, aby se zúčastnil jednání o těchto kontroversích na koncilu v Lyoně. Zvedl se v automatické poslušnosti jako voják; dovedeme si však představit, že něco v jeho očích říkalo těm, kdož byli kolem něho, že poslušnost vnějšího příkazu nemůže zrušit poslušnost tajemnějšího příkazu vnitřního - signálu, jež zahlédl toliko on. Vyrazil na cestu se svými přáteli, rozhodnuv se, že zůstane na nocleh u své sestry, již byl hluboce oddán; a když dorazil do jejího domu, byl zachvácen nějakou nejmenovanou chorobou. Je pravda, že byl jedním z těch celkově zdravých lidí, kteří snadno podléhají nějaké o sobě nepatrné chorobě; je také pravda, že o této nemoci nemáme dosti jasných zpráv. Byl potom dopraven

do kláštera ve Fossa Nuova, a jeho zvláštní konec se blížil kvapným krokem. Pro ty, kdož se domnívají, že dbal příliš málo na citovou či romantickou stránku náboženské pravdy, bude snad dobře poznamenat, že si přál, aby mu byla přečtena celá Píseň Šalomounova. Pocity lidí, kteří ho obklopovali, byly asi smíšené a dosti nepopsatelné; jistě se naprosto lišily od jeho pocitů. Vyznal se ze svých hříchů a přijal svého Pána - a můžeme být jisti, že veliký filosof v té chvíli nemyslel vůbec na filosofii. Jinak tomu však bylo s těmi, kdo ho milovali nebo i kdož jen žili v jeho době. To, co je zachyceno ve vyprávění o jeho smrti, je tak kusé, ale jsou to věci tak podstatné, že si při čtení tohoto příběhu uvědomujeme silně dvojí citovou stránku události. Ti lidé si jistě uvědomovali, že ten velký duch stále ještě pracoval v jejich středu jako veliký mlýn. Jistě cítili, že vnitřek kláštera byl v té chvíli rozsáhlejší než vnějšek. Podobalo se to asi nějakému mohutnému modernímu stroji, otřásajícímu chatrnou budovou, v níž byl pro tu chvíli uzavřen. Neboť tento stroj byl vpravdě sestaven z kol všech světů, a otáčel se jako ten vesmír soustředných sfér, který musí zůstat navždy jakýmsi symbolem filosofie, ať už je jeho osud před tváří proměnlivé vědy jakýkoli - ta hloubka dvojité a trojitě transparentce tajemnější než temnota, ten sedminásobný, strašlivý křišťál. Ve světě tohoto ducha bylo kolo andělů, kolo planet a kolo

rostlin nebo živočichů; byl v něm však také spravedlivý a jasný řád všech pozemských věcí, rozumná autorita a svoboda plná sebeúcty, sto odpovědí na sto otázek ve spleti morálky nebo ekonomie. Musela však nastat chvíle, kdy lidé poznali, že ten hromový mlýn myšlení se náhle zastavil a že po tomto nárazu ticha už nikdy jeho kolo nebude otřásat světem; že uvnitř tohoto prázdného domu už není nic kromě veliké hroudy hlíny - a v té chvíli zpovědník, který byl u něho uvnitř v pokoji, vyběhl ven jako ve strachu a zašeptal, že jeho zpověď byla zpovědí pětiletého dítěte.

VI. ÚVOD DO TOMISMU.

Skutečnost, že tomismus je filosofií zdravého rozumu, je sama už datem zdravého rozumu. Potřebuje však nějakého výkladu, protože jsme dlouho pojímali takové věci velmi nezdravě. V dobrém i ve zlém žila Evropa a zejména Anglie od Reformace ve zvláštním smyslu ve znamení paradoxu. Míním to v tom zvláštním smyslu, že paradox se v ní stal něčím běžným. Nejznámějším příkladem je anglický zvyk vychloubati se, že Angličané jsou praktičtí, *protože* jsou nelogičtí. Starému Řekovi nebo Číňanovi by to připadalo asi tak, jako kdyby se řeklo, že londýnští účetní vynikají ve vedení obchodních knih, protože nedovedou dobře počítat. Nejde však o to, že je to paradox, nýbrž o to, že paradoxie se stala orthodoxní - že lidé si libují v paradoxu tak poklidně jako v nějaké všednosti. Nejde o to, že praktický člověk se staví na hlavu, což může býti někdy vzpružujícím, třeba nezvyklým tělocvikem; jde o to, že setrvává stále v této posici, takže dokonce i spí hlavou dolů. To je důležité, neboť účelem paradoxu jest probudit ducha. Vezměte si nějaký dobrý paradox, jako je tento paradox Olivera Wendella Holmese: »Dejte nám přepych a my se obejdeme bez nezbytných potřeb.« Je to zábavné a proto poutavé; je v tom

jakási uhlazená vzpurnost a obsahuje to reálnou, třeba romantickou pravdu. Sám vtip tohoto paradoxu si vyžaduje, aby byl vyjádřen výrazy téměř kontradiktorickými. Většina lidí by však připustila, že by to znamenalo značné nebezpečí, kdyby byl celý společenský systém založen na názoru, že nezbytnosti nejsou nezbytné, jako někteří lidé zakládají britskou ústavu na názoru, že z nesmyslu se vždycky vyklube zdravý rozum. Ale i zde by se dalo říci, že nežádoucí příklad působil a že celý moderní průmyslový systém opravdu říká: »Dejte nám přepychové věci, jako je dehet a mýdlo, a my se už obejdeme bez nezbytných potřeb, jako je obilí.«

To všechno je známá věc; co si však lidé ani teď ještě neuvědomují, je skutečnost, že nejen praktická politika, nýbrž i abstraktní filosofie moderního světa je pokroucena tímto podivným způsobem. Od šestnáctého století, kdy vznikl moderní svět, neodpovídá žádný filosofický systém obecnému smyslu pro skutečnost - tomu, co by obyčejní lidé, ponechání sami sobě, nazvali zdravým rozumem. Každý z nich začal paradoxem - zvláštním hlediskem, jež vyžadovalo obětování toho, co by nazvali zdravým hlediskem. To je ta jediná věc, která je společná Hobbesovi i Heglovi, Kantovi i Bergsonovi, Berkeleyovi i Williamu Jamesovi. Člověk má věřit něčemu, čemu by nevěřil žádný prostý člověk, kdyby to bylo náhle předloženo je-

ho prostotě - jako že zákon jest nad právem; nebo že právo je mimo rozumnost; nebo že věci jsou jen takové, jak jsou myšleny; nebo že všechno má vztah k realitě, kterou nelze uchopit. Moderní filosof si důvěřuje, že jakmile mu připustíme tu jedinou věc, bude všechno ostatní hračkou; že napraví celý svět, dovolíme-li mu provést toto jediné zmrzačení mysli.

Je ovšem samozřejmé, že o těchto věcech mluvím jako člověk nevědomý nebo nekompetentní, jak by se řeklo v naší demokracii - rozhodně jako člověk z ulice, a jediným cílem této kapitoly je ukázat, že tomistická filosofie je bližší duchu člověka z ulice než většina ostatních filosofii. Nejsem školený filosof, obeznámený s technikou svého řemesla jako Otec D'Arcy, jehož podivuhodná kniha o svatém Tomáši mi osvětlila mnoho problémů, ale doufám, že P. D'Arcy mi promine, vezmu-li z jeho knihy příklad, který ukáže přesně, co chci říci. On sám je zběhlý v jednání s filosofy, jsa sám školený filosof. Je také školený kněz a je tedy přirozeně zvyklý nejen snášeti trpělivě pošetilce, nýbrž snášeti trpělivě i chytré hlavy, což je někdy ještě nesnadnější. Nade vše pak ho jeho obsáhlé znalosti z metafysiky naučily mít trpělivost s bystrými lidmi, kteří si počínají pošetile. Důsledek je ten, že je s to napsat klidně, ba přívětivě takové věty: »Lze odkrýti jistou podobnost mezi cílem a metodou svatého Tomáše a Hegla. Jsou tu však také

značné rozdíly. Pro svatého Tomáše je nemožno, aby kontradikce existovaly vedle sebe; mimo to si realita a poznatelnost odpovídají, ale nějaká věc musí nejprve být, aby mohla být poznatelná.«

Budiž člověku z ulice prominuto, dodá-li, že »značný rozdíl« je podle jeho zdání v tom, že sv. Tomáš byl rozumný člověk a že Hegel byl šílenec. Nekompetentní člověk odmítá připustit, že by Hegel mohl současně existovat a neexistovat, nebo že by bylo možno chápat Hegla, kdyby neexistoval žádný chápatelný Hegel. Ale P. D'Arcy se zmiňuje o tomto heglovském paradoxu, jako by to bylo něco běžného - a je to také něco takového pro člověka, který pročetl tak bedlivě a s takovým pochopením všechny moderní filosofy. A právě to mám na mysli, když říkám, že moderní filosofie začíná kamenem úrazu. Není jistě upřílišené, řekne-li se, že se *zdá*, jako by bylo cosi pokrouceného v tvrzení, že protiklady nejsou nesrovnatelné, nebo že nějaká věc může »být« poznatelná a při tom vůbec »nebýt«.

V opaku proti tomu všemu je filosofie svatého Tomáše založena na universálním obecném přesvědčení, že vejce jsou vejci. Heglovec může říci, že vejce je ve skutečnosti slepicí, protože je částí nekonečného procesu vznikání; berkeleyovec může tvrdit, že vařená vejce existují jen tak, jako existuje sen, protože lze stejně snadno nazvat sen příčinou vejce jako vejce příčinou snu; pragma-

tista může být přesvědčen, že budeme mít ze svých míchaných vajec nejvíce tehdy, když zapomeneme, že byla kdy vůbec vejci, a budeme myslit jen na míchání. Avšak žádný žák svatého Tomáše nepotřebuje křivit svůj rozum, aby náležitě zacházel s vejci; nemusí zkroutit hlavu do nějakého zvláštního úhlu, pohlížeje na vejce nebo šilhaje na vejce nebo přivíraje jedno oko, aby uzřel nové zjednodušení vejce. Tomista stojí v plném denním světle lidského bratrství, jejich společného vědomí, že vejce nejsou slepicemi ani sny ani pouhými praktickými domněnkami, nýbrž věcmi, jež jsou dotvrzeny Autoritou Smyslů, jež pochází od Boha. Tak i ti, kdo dovedou ocenit metafysickou hloubku tomismu v jiných problémech, projevíli údiv nad tím, že se vůbec nezabývá tím, co teď u mnohých platí za hlavní metafysický problém - zdali můžeme dokázat, že prvotní akt poznání nějaké reality je reálný. Odpověď je ta, že svatý Tomáš ihned poznal to, co mnozí moderní skeptikové začali tušit po mnohém úsilí - že totiž člověk buď musí odpovědět na tuto otázku kladně, nebo vůbec nesmí odpovídat na žádnou otázku ani si ji klást ani vůbec rozumově existovat ať v kládení nebo zodpovídání otázek. Je patrně správné, že člověk může být naprostým skeptikem, ale pak nemůže být ničím jiným a rozhodně nemůže být také ani obhájcem naprostého skepticismu. Je-li někdo přesvědčen, že všechna hnutí jeho mysli

jsou nesmyslná, pak je jeho mysl nesmyslná a on sám je nesmyslný, a nemá smyslu, aby se pokoušel najít svůj smysl. Zdá se, že většina radikálních skeptiků může existovat jen proto, že nejsou důsledně skeptičtí a že nejsou vůbec radikální. Nejprve všechno popírají a pak připouštějí aspoň něco, aby se měli o co opřít - nebo často spíše, aby mohli útočit bez jakéhokoli pevného odůvodnění. Téměř otřásající příklad této hluboké neodpovědnosti jsem našel jednou v novinářském článku jistého vyznavače důsledného skepticismu. Kdosi tam psal, že uznává jen solipsismus, a dodával, že se často divil, proč tato filosofie není obecněji přijímána. Nuže, solipsismus znamená prostě tolik, že člověk věří jen ve svou vlastní existenci a nevěří v existenci někoho nebo něčeho jiného. A tohoto prostoduchého sofistu vůbec ani nenapadlo, že kdyby byla tato filosofie správná, nemůže existovat žádný jiný filosof, který by ji vyznával.

Sv. Tomáš začíná tím, že na tuto otázku: »Existuje něco?« odpovídá »Ano«; kdyby začal tím, že by odpověděl »Ne«, nebyl by to začátek, nýbrž konec. To je ta věc, kterou někteří z nás nazývají zdravým rozumem. Buď neexistuje žádná filosofie, žádní filosofové, žádní myslitelé, anebo existuje skutečný most mezi duchem a realitou. Ve skutečnosti je však zdravý rozum nenáročnější než mnoho myslitelů - mnohem nenáročnější než většina racionalistických a materialistických myslite-

lů - pokud jde o první kroky; jak uvidíme, spokojuje se tvrzením, že zahrnuje pojetí *Ens* či *Bytí* jako něčeho existujícího určitě mimo nás. *Ens* je *Ens*: vejce jsou vejce, a nedá se tvrdit, že všechna vejce byla nalezena v kobyším hnízdě.

Netřeba říkat, že nechci pošetile tvrdit, jako by všechny spisy svatého Tomáše byly prosté a snadno srozumitelné. Jsou v nich místa, jimž já sám nerozumím ani za mák; jsou tam místa, jež dělají nesnáze mnohem učenějším a logičtějším filosofům, než jsem já; jsou tam místa, o jejichž významu se dosud neshodují a prou největší tomisté. Tu však jde o věc, kterou lze těžko číst nebo pochopit, nikoli o věc, kterou by bylo nesnadno přijmout, když byla pochopena. Je to jen něco takového, jako kdybychom napsali »Skákal pes přes oves« čínským písmem nebo »Šla Nanyňka do zelí« egyptskými hieroglyfy. Jediné, co zde zdůrazňuji, je to, že Akvinský dbá vždycky především o prostotu a přidává se k prostému člověku v jeho přijímání prostých truismů. Abych uvedl příklad, jedním z nejnejasnějších míst je podle mého velmi nedostatečného úsudku to, na němž vysvětluje, jak mysl nabývá jistoty o vnějším objektu a nikoli jen o dojmu tohoto objektu; a přece se k němu dostává zřejmě skrze pojem, i když ne skrze pouhý pojem. Jádro je zde však v tom, že vysvětluje, že rozum nabývá jistoty o vnějším objektu. Pro náš účel stačí, že jeho závěr je závěrem tak zvaného

zdravého rozumu; že má v úmyslu ospravedlnit zdravý rozum, i když jej ospravedlňuje větami, jež jsou nezvykle složité. Problém pozdějších filosofů je v tom, že jejich závěry jsou stejně nejasné jako jejich výklad, nebo že docházejí k výsledku, jehož výsledkem je chaos.

Na neštěstí teď stojí mezi člověkem z ulice a Andělem Školy převysoká cihlová zeď posázená ostny, jež odděluje dva lidi, kteří pracují pro tutéž věc. Ta zeď je už téměř historickou skutečností; byla aspoň vystavěna velmi dávno z důvodů, jež se nedotýkají nikterak potřeb dnešních normálních lidí, a nejméně už té největší potřeby normálních lidí, jíž je potřeba normální filosofie. První nesnáz záleží jen ve formálním rozdílu - nikoli ve středověkém, nýbrž v moderním smyslu. Především je tu přímou překážkou jazyk, a pak je tu mnohem složitější překážkou logická metoda. Řeč však už sama znamená hodně; i když ji přeložíme, je to stále cizí řeč a jako mnoho cizích jazyků bývá velmi často překládána špatně. Jako každá literatura jiné doby nebo země je obklopena atmosférou, jež přesahuje pouhý slovní překlad na způsob překladů v cestovních jazykových příručkách. Celý systém svatého Tomáše na příklad spočívá na jediné nesmírné a přece prosté myšlence, jež zahrnuje opravdu všechno, co existuje, ba všechno, co by vůbec mohlo existovat. Tuto kosmickou koncepci vyjadřuje slovem Bytí; a každý,

kdo umí jen trochu číst latinsky, cítí, že je to vhodné a výstižné slovo, zrovna tak jako to cítí u francouzského slova v dobré francouzské próze. Mělo by to záviset jen na logice; závisí to však také na řeči.

Na neštěstí se slovo *Ens* nedá uspokojivě přeložit. Nesnáz je spíše slovní než logická, ale má praktický význam. Chci tím říci, že použije-li překladatel slova »bytí«, uvědomíme si, že toto slovo má poněkud jinou atmosféru. Atmosféra by neměla mít vliv na tato absolutní data intelektu, ale ona jej má. Noví psychologové, kteří bojují téměř zaujatě proti rozumu, nám neúnavně říkají, že i pojmy jsou zabarveny naším podvědomím, něčím, co jsme chtěli vyloučit ze svého vědomí. Netřeba být ani tak idealisticky iracionálním jako moderní psycholog, aby se připustilo, že už sám tvar a zvuk slova má svůj význam i v nejdrsnější próze stejně jako v nejkrásnější poésii. Nemůžeme docela zabránit obrazivosti, aby si nepřipomínala bezvýznamné asociace i v abstraktních vědách, jako je matematika. Zabloudí-li Jones Minimus z vojenské vědy do aritmetiky, je možné, že si na chvíli splete vojenskou divisi s matematickou, a i zralý matematik, je-li takový pomatenec, jak v to doufá psychoanalytik, může v kořenech svého podvědomí vkládat něco materiálního do své koncepce kořenu. Na neštěstí má slovo »bytí«, tak jak je chápe moderní člověk s jeho moderními asociace-

mi, jakousi mlhovitou atmosféru, jež neodpovídá krátkému a ostrému slovu latinskému. Možná že mu připomíná fantastické profesory z románů, kteří mávají rukama a říkají: »Tak stoupáme k nevýslovným výšinám čistého a zářivého Bytí,« nebo, což je ještě horší, skutečné profesory ve skutečném životě, kteří říkají: »Všechno Bytí jest Vznikání, a je to jen evoluce Nebytí podle zákonů jeho Bytí.« Možná že mu připomíná jen romantické rhapsodie starých zamilovaných historií: »Krásná a zbožňovaná bytosti, světlo a dechu mého bytí.« Buď jak buď, má toto slovo jakýsi malátný zvuk, jako by ho užívali jen velmi nejasní lidé nebo jako by mohlo znamenat spoustu nej-různějších věcí.

Avšak latinské slovo *Ens* má zvuk jako anglické slovo *End*. Je určité a úsečné; není ničím jiným než sebou samým. Kdysi se dělaly na scholastiky, jako byl Akvinský, slabomyslné vtipy, že se přeli, zdali mohou andělé stát na hrotu jehly. Je jisto aspoň tolik, že toto první slovo Akvinského jest ostré jako hrot špendlíku. Neboť toto slovo je ve smyslu téměř ideálním jistým cílem. Říkáme-li však, že svatý Tomáš Akvinský se zabývá podstatně ideou Bytí, nesmíme do toho zaplétat žádné z těch mlhovitějších generalisací, na něž jsme si zvykli (nebo kterými jsme už přesyceni) z té idealistické literatury, která náleží spíše do rétoriky než do filosofie. Rétorika je na svém místě do-

cela hezká věc, jak by byl středověký učenec ochotně připustil, kdyžtě jí vyučoval ve školách zároveň s logikou; avšak svatý Tomáš sám není vůbec rétorický. Snad ani není rétorický natolik, nakolik by to bylo potřebí. V Augustinovi najdete mnoho míst hýřících barvami; u Akvinského nenajdete ani jediného. Při jistých vymezených příležitostech používal jazyka poesie; velmi zřídka však mluvil jako řečník. A byl tak málo obeznámen s jistými moderními směry, že kdykoli psal jako básník, vyjadřoval svou poesii skutečnými básněmi. To má ještě jiný aspekt, jehož si všimneme později. Měl ve zvláštním smyslu dar filosofie, jež inspiruje poesii - jako on sám tak hojně inspiroval Dantovu poesii. A poesie bez filosofie má jen inspiraci. Mohlo by se říci, že měl obrazivost bez obrazotvornosti. Ale i to je snad vyjádřeno příliš povšechně. Najdeme u něho jednu metaforu, v níž je pravá poesie stejně jako pravá filosofie - metaforu o stromu, sklánějícím se v nesmírné pokoře pod tíhou vlastní živoucí plodnosti - něco, co by vyjádřil Dante tak, že by nás přímo zahrnul strašlivým šerem a téměř opojil božským ovocem. Povšechně však můžeme říci, že jeho věty jsou stručné i tehdy, když jeho pojednání jsou dlouhá. Vzal jsem si za příklad slovo *Ens* právě proto, že je to jeden z případů, kdy je latina jasnější než běžná řeč. A jeho styl v opaku ke svatému Augustinovi a mnoha Učitelům Církve je vždy podoben spíše

nekolorovaným než kolorovaným ilustracím. Často je mu neskadno porozumět prostě proto, že to, o čem mluví, je tak obtížné, že sotva který duch kromě jeho to může plně pochopit. Nikdy to však nezatemňuje používáním slov bez jasného smyslu nebo oprávněnějším používáním slov, jež náležejí jen do oblasti obrazivosti nebo intuice. Pokud se týče jeho metody, je snad jediným skutečným racionalistou mezi syny lidskými.

To nás přivádí k druhé nesnázii k logické metodě. Nikdy jsem nemohl pochopit, proč by měl být sylogismus něčím nudným nebo zastaralým, a ještě méně mohu pochopit, jaký smysl má říkat, že indukce nějakým způsobem nahradila dedukci. Celá dedukce záleží v tom, že správné premisy dávají správný závěr. Tak zvaná indukce znamená jak se zdá prostě tolik, že se shromažďuje větší množství správných premis, nebo snad, pokud jde o některá fyzikální data, že se pečlivěji dbá na jejich správnost. Snad je pravda, že moderní člověk vyvodí více z velkého počtu premis o mikrobech nebo asteroidech, než středověký člověk z nečetných premis o salamandrech a jednorožcích. Pro moderní rozum však platí též proces dedukce z dat jako pro středověký rozum, a to, co se hodosivě nazývá indukcí, znamená prostě, že se shromažďuje více dat. A Aristoteles nebo Akvinský a vůbec každý, kdo měl všech pět pohromadě, by byl přirozeně souhlasil, že závěr může býti

správný jen jsou-li správné premisy, a že čím více správných premis, tím lépe. Bylo neštěstím středověké kultury, že neměla pro nedostatečnost prostředků nutných k cestování nebo experimentování dosti správných premis. I sebe dokonalejší prostředky k cestování nebo experimentování však by mohly poskytnout jen premisy a stále ještě by zbývalo vyvodit závěry. Mnozí moderní lidé však mluví tak, jako by ta jejich indukce byla nějakým kouzelným prostředkem k dosažení závěru bez použití těch děsných starých sylogismů. Indukce nás však nepřivede k závěru. Indukce nás vede jen k dedukci. Nejsou-li poslední tři sylogistické stupně správné, je závěr špatný. Tak na příklad velicí vědátoři devatenáctého století, k jichž uctívání jsem byl vychováván (říkalo se tomu »přijímati poznatky vědy«) vyšli před práh, prozkoumali zevrubně vzduch a zemi, pevné chemické součástky a plyny - beze vší pochyby to provedli zevrubněji než Aristoteles nebo Akvinský - a pak vtělili svůj konečný závěr v sylogismus. »Všechna hmota je složena z mikroskopických tělísek, jež jsou nedělitelna. Mé tělo je složeno z hmoty. Tudíž je mé tělo složeno z mikroskopických tělísek, jež jsou nedělitelna.« Počínali si správně co do formy svého usuzování, protože je to jediný možný způsob usuzování. V tomto světě neexistuje nic kromě sylogismu - a chybného myšlení. Avšak tito moderní lidé samozřejmě věděli stejně dobře jako

středověcí lidé, že jejich závěr není správný, nejsou-li správné jejich premisy. A zde právě začaly nesnáze. Neboť mužové vědy - nebo jejich synové a synovci - vyšli před práh a všimli si znovu tělískovitě povahy hmoty a k svému úžasu shledali, že není vůbec tělískovitá. Vrátili se tedy domů a doplnili proces svým sylogismem: »Všechna hmota je složena z vířících elektronů a protonů. Mé tělo je složeno z hmoty. Tudíž je mé tělo složeno z vířících elektronů a protonů.« A to je zase dobrý sylogismus, třebaže si možná budou muset všimnout hmoty ještě dvakrát nebo třikrát, než poznáme, zdali je to správná premisa a správný závěr. V definitivním procesu pravdy však neexistuje nic kromě dobrého sylogismu. Mimo to už existuje toliko špatný sylogismus, jako na příklad v této známé módní podobě: »Všechna hmota se skládá z protonů a elektronů. Tuze rád bych si myslil, že duch je týž jako hmota. Rozhlásíme tedy mikrofonem nebo megafonem, že můj duch se skládá z protonů a elektronů.« To však není indukce; je to jen tuze povážlivá chyba v dedukci. Není to jiný nebo nový způsob myšlení; je to jen konec myšlení.

Ve skutečnosti se tím myslí něco mnohem rozumnějšího, že totiž staří sylogistikové někdy prováděli sylogismus per extensum, a toho jistě není vždycky zapotřebí. Člověk může přeběhnout ty tři stupně mnohem rychleji, ale nemůže je přeběh-

nout, jestliže neexistují. Chce-li to udělat, zláme si jenom vaz, jako kdyby chtěl vyjít ven z okna ve čtvrtém patře. Ve skutečnosti se to má s tou falešnou antithesí indukce a dedukce prostě tak, že čím více se hromadily premisy či data, tím více byl na ně kladen důraz a tím větší pozornost se jim věnovala na úkor závěrečné dedukce, k níž vedly. Přes to však *vedly* k závěrečné dedukci - nebo jinak nevedly nikam. Logik toho měl tolik co říci o elektronech nebo mikrobech, že se nejvíce zdržel jen u těchto dat a omezil svůj konečný sylogismus nebo jej nahradil dohadem. Jestliže však usuzoval správně, usuzoval i při největším kvapu sylogisticky.

Ve skutečnosti neusuzuje Akvinský pravidelně v sylogismu, ačkoli vždycky usuzuje sylogisticky. Chci tím říci, že neprovádí výslovně všechny logické stupně v každém případě; pověst, že tak činil, je částí té nepřesné a z valné části neověřené renesanční legendy, že scholastikové byli nudní a mechaničtí středověcí patroni. Dovojuje však vždycky s jistou strohostí a s jistým opovržením k okrašlování textu, a to snad působí, že se zdá jednotvárným každému, kdo si žádá především moderních forem vtípu a fantasie. To všechno však nemá co dělat s otázkou položenou na začátku této kapitoly a vyžadující odpověď na jejím konci - otázky, co se snaží dokázat. V tomto směru lze opakovat co nejdůrazněji, že dokazuje cenu

zdravého rozumu. Hájí zdravý rozum, který může být užitečný i dnes většině prostých lidí. Hájí lidová rčení: že viděti znamená věřiti; že nejlepší zkouškou nákypu jest snísti jej; že si člověk nemůže vidět do žaludku nebo popírat fakt své existence. Často dokazuje tento názor používáním abstrakcí; ty abstrakce však nejsou o nic abstraktnější než Energie nebo Evoluce nebo Časoprostor a nezavádějí nás, jako to činí tak často tato moderní abstrakta, do beznadějných kontradikcí v oblasti běžného života. Pragmatista začne tím, že chce být praktickým, ale jeho praktičnost se nakonec ukáže jako naskrz jen teoretická. Tomista začne teoretičností, ale jeho teorie se nakonec osvědčí jako veskrze praktická. Právě proto se k ní dnes vrací valná část světa.

Konečně je tu jistá skutečná nesnáz v tom, že tato filosofie mluví cizím jazykem, i když necháme stranou fakt, že je to latinský jazyk. Moderní filosofická terminologie není vždy přesně totožná s prostou sdělovací řečí, a středověká filosofická terminologie není vůbec totožná s moderní filosofickou terminologií. Není tak zvlášť nesnadné obeznámit se s významem hlavních pojmů, ale jejich středověký smysl je někdy zrovna opakem jejich moderního smyslu. Názorným příkladem je jeden ze základních termínů »forma«. Říkáme dnes: »Poslal jsem děkanovi formální omluvu,« nebo »Likvidace Tip-Cat Clubu byla čistě formál-

ním aktem.« Chceme tím však říci, že to bylo jen pomyslné, kdežto kdyby byl býval svatý Tomáš členem Tip-Cat Clubu, byl by tím mínil pravý opak. Byl by tím mínil, že přitom šlo o samo srdce a duši a tajemství vlastního bytí Tip-Cat Clubu, a že omluva děkanovi byla tak bytostně omluvná, že přímo rvala srdce v záplavě slz upřímné zkroušenosti. Neboť »formální« znamená v tomistické řeči »skutečný« nebo mající opravdu a rozhodně to, co činí věc jí samou. Když líčí věc jakožto složenou z Formy a Látky, postřehuje velmi správně, že Látka je tím záhadnějším a neurčitějším a beztvárnějším prvkem a že to, co vtiskuje jakékoli věci její identitu, je Forma. Látka, abychom tak řekli, není tak pevným jako spíše tekutým nebo plynným prvkem v kosmu, a v tom se s ním začíná shodovati většina moderních vědců. Forma je však faktem; je to to, co činí cihlu cihlou a poprsí poprsím a nikoli beztvárovou a rozšlapanou hlínou, z níž lze obojí vytvořit. Kámen, který rozbil sošku v nějakém gotickém výklenku, se mohl sám stát soškou, a v chemickém rozboru je soška jen kamenem. Taková chemická analýza je však naskrz falešná, kdyby se měla brát jako analýza filosofická. Skutečnost, to, co činí ty dvě věci skutečnými, je idea obrazu a idea obrazoborce. To je jen zběžná ukázka pouhého nářečí tomistické terminologie; není to však špatná úvodní ukázka pravdivosti tomistického myšlení.

Každý umělec ví, že forma není něco povrchového, nýbrž něco základního; že forma je základem. Každý sochař ví, že forma sochy není vně, nýbrž spíše uvnitř sochy, dokonce v tom smyslu, že je v nitru sochaře. Každý básník ví, že sonetová forma není jen formou básně, nýbrž samou básní. Žádný moderní kritik, který nechápe, co myslili středověcí scholastikové formou, nemůže se scholastikovi intelektuálně rovnat.

VII. PHILOSOPHIA PERENNIS.

Je to škoda, že slovo »anthropologie« bylo degradováno na označení studia anthropoidů. Je teď nenapravitelně sdružena s hádkami prehistorických (v nejednom smyslu) profesorů, zdali nějaký úlomek kamene je lidským či opičím zubem - hádkami, jež bývají někdy rozhodnuty tak, jak se to stalo v tom proslulém případě, kdy se objevilo, že to byl zub vepře. Je docela správné, aby existovala čistě přírodní věda o takových věcech, ale jména obecně pro ni užívaného by mohlo analogicky být dobře použito pro věci nejen širší a hlubší, ale i mnohem důsažnější. Zrovna tak jako v Americe ukázali noví humanisté starým humanitářům, že jejich humanitářství se převážně soustřeďovalo na věci, které *nejdou* výlučně lidské, jako hmotné podmínky, pudy, hospodářské potřeby, prostředí a podobně - tak museli v praxi tak zvaní anthropologové omezit obzor svého ducha na materialistické věci, jež *nejdou* zvláště důrazně anthropické. Museli se honit v historii a prehistorii za něčím, co rozhodně není *Homo Sapiens*, nýbrž je vždy ve skutečnosti chápáno jako *Simius Insipiens*. *Homo Sapiens* může býti pojímán jen ve vztahu k *Sapientia*, a jen v takové knize, jakou napsal svatý Tomáš, může býti *Sapientia*

v svém vnitřním pojetí pravým předmětem studia. Slovem, měla by existovat zvláštní věda zvaná anthropologie a odpovídající theologii. V tomto smyslu je svatý Tomáš Akvinský snad více než kdokoli jiný velkým anthropologem.

Omlouvám se za úvodní slova této kapitoly všem těm výtečným a vynikajícím vědcům, kteří se zabývají pravým studiem lidství ve vztahu k biologii. Domnívám se však, že oni sami by byli poslední, kteří by popírali, že populární věda pochybila příliš neúměrným rozvržením, když ze zkoumání lidských bytostí udělala zkoumání divochů. Divošství není totéž jako dějiny; jím dějiny buď začínají nebo končí. Tuším, že největší vědci by připustili, že až příliš mnoho profesorů se takto ztratilo v džungli - profesorů, kteří chtěli studovat anthropologii a nikdy se nedostali dále než k anthropofagii. Mám však svůj zvláštní důvod, abych zahájil tento náznak vyšší anthropologie omluvou všem čistým biologům, kteří by zdánlivě, ale ne skutečně, mohli být zahrnuti do protestu proti laciné populární vědě. Neboť první věc, kterou je třeba říci o svatém Tomáši jako anthropologovi, je to, že se vskutku pozoruhodně podobá nejlepším moderním biologickým anthropologům - těm, kteří si říkají agnostikové. Tento fakt je tak rozhodujícím mezníkem v historii, že je třeba si opravdu připomenout a vyložit tuto historii.

Svatý Tomáš se velmi podobá velikému profesoru Huxleyovi, agnostikovi, který vynalezl slovo agnosticismus. Podobá se mu v každém směru způsobem, jakým zahajuje svůj výklad, a nepodobá se nikomu jinému předtím ani potom až do huxleyovského období. Přijímá téměř doslovně huxleyovskou definici agnostické metody: »Držet se rozumu, dokud to jde«; jediná otázka je jen ta - až pokud to jde? Stanoví thesei až překvapivě moderní nebo materialistickou: »Všechno, co je v intelektu, bylo ve smyslech.« Začíná touto věcí tak jako mnoho moderních vědců, ba jako mnoho moderních materialistů, kteří dnes sotva mohou být nazváni vědci - právě v opačném bodě zkoumání, než by začal čirý mystik. Platonovci, nebo aspoň novoplatonovci, byli všichni náchylni k názoru, že duch je osvětlován jen zevnitř; svatý Tomáš tvrdí vytrvale, že je osvětlován pěti okny, jež nazýváme okny smyslů. Chtěl však, aby světlo přicházející zvenčí ozařovalo to, co je uvnitř. Chtěl zkoumati přirozenost Člověka a nikoli jen mechy a žampiony, jež mohl vidět z okna a jichž si cenil jako prvních osvěcujících zážitků člověkových. A začav od tohoto bodu, začal zlézati Dům Člověka krok za krokem a příběh za příběhem, až vystoupil na nejvyšší věž a shlédl nejrozsáhlejší obzory.

Jinými slovy, je anthropologem s úplnou teorií Člověka, ať dobrou či špatnou. Avšak moderní

anthropologové, kteří si říkají agnostikové, vůbec nedovedli být anthropology. Za podmínek, jež si kladli, nemohli vytvořit úplnou teorii Člověka, tím méně úplnou teorii Přírody. Začali tím, že vyloučili něco, co nazvali nepoznatelným. Ta nepochopitelnost by byla téměř pochopitelná, kdybychom dovedli pochopit nepoznatelné ve smyslu Konečnosti. Ukázalo se však velmi rychle, že Nepoznatelnem mají býti všechny možné věci, a byly to právě ty věci, jež člověk musel znát. Je nutno vědět, je-li člověk odpovědný či neodpovědný, dokonalý či nedokonalý, zdokonalitelný či nezdokonalitelný, smrtelný či nesmrtelný, podroben či svobodný - ne abychom pochopili Boha, nýbrž abychom pochopili Člověka. Žádné vědění, jež nechává tyto věci zahaleny mrakem náboženských pochybností, nemůže si činit nárok na titul Vědy o Člověku; je vzdáleno od anthropologie stejně dokonale jako od theologie. Má člověk svobodnou vůli, nebo je jeho vědomí volby pouhou ilusí? Má svědomí, a má jeho svědomí nějaké oprávnění, nebo je to jen předsudek kmenové minulosti? Je nějaká naděje, že se ty věci dají rozhodnout lidským rozumem, a má rozum sám nějakou pravomoc? Má člověk pokládat smrt za poslední slovo, a má pokládat zázračnou pomoc za možnou? Je nesmysl říkat, že tyto věci jsou nepoznatelné ve smyslu jakékoli nedosažitelnosti, jako je tomu u rozdílu mezi cheruby a serafy nebo vycházení Ducha

Svatého. Scholastikové snad zašli příliš daleko za naše hranice při sledování cherubů a serafů. Když se však ptali, zdali člověk může volit nebo zdali člověk umírá, kladli otázky stejně běžné v přírodní historii jako zdali kočka může škrábat nebo pes větřit. Žádné vědění, jež se nazývá úplnou Vědou o Člověku, se jich nemůže zbýt. A velcí agnostikové se jich chtěli zbýt. Mohli snad říci, že nemají pro to vědeckých důkazů; potom však nedovedli vytvořit ani vědeckou hypotézu. To, co vytvořili, byla obyčejně velmi nevědecká kontradikce. Většina monistických moralistů prostě řekla, že Člověk nemůže volit, ale musí myslit a jednat tak hrdinsky, jako kdyby mohl. Huxley udělal z morálky, dokonce i z viktoriánské morálky, cosi v přesném smyslu nadpřirozeného. Řekl, že má libovolná práva nad přirozeností byla to jakási theologie bez theismu.

Nevím přesně, proč byl svatý Tomáš nazýván Andělským Učitelem - zdali proto, že měl andělský temperament nebo andělskou rozumovost - nebo zdali se později utvořila legenda, že se zabýval hlavně anděly - zejména na špičkách jehel. Je-li tomu tak, nechápu dobře, jak mohla taková myšlenka vzniknouti; historie skýtá mnoho příkladů tohoto popuzujícího zvyku dávat osobnostem nálepku určité omezené činnosti, jako by nikdy nebyly dělaly nic jiného. Kdo byl původcem toho pošetilého zvyku mluvit o Dr. Johnsonovi jako o

»našem lexikografovi«, jako by byl po celý život jen psal slovníky? Proč se lidé tak zatvrzele obznamují s tak bohatým a obsáhlým duchem, jako byl Pascal, jen v tom nejužším bodě - v bodě, v němž byl zahrocen v osten jansenistickou nenávisť k jesuitům? Pokud vím, je docela možno, že toto označování Akvinského jako specialisty vycházelo potají ze znehodnocování jeho universalismu. To je běžný trik, jímž lze snadno znehodnotit význam literáta nebo vědce. Svatý Tomáš měl jistě své nepřátele, ačkoli se k nim sotva kdy choval jako k nepřítelům. Na neštěstí je klid někdy dráždivější než rozhořčení. A svatý Tomáš konec konců nadělal podle mínění mnoha středověkých lidí hodně škody, a co podivnějšího, poškodil přitom obě strany. Byl revolucionářem proti Augustinovi a tradicionalistou proti Averrhoovi. Někomu se mohlo zdát, že se pokouší zničit onu starobyrou krásu Města Božího, jež se podobala do jisté míry Platonově Republice. Někomu jinému se mohlo zdát, že zasadil postupujícím a zplošťujícím silám Islamu ránu stejně dramatickou, jako bylo Bohumírovo dobytí Jerusalema. Je možné, že tito nepřátelé se ho pokoušeli odsoudit slabou chválou, mluvíce o jeho úctyhodných drobných traktátech o Andělech, asi jako kdyby někdo říkal, že Darwin je spolehlivou autoritou v oboru korálovitých měkkýšů, nebo že některé z Miltonových latinských básní jsou docela slušné. To je

však jen dohad, vedle něhož možno položit mnoho jiných dohadů. Já sám se kloním k názoru, že sv. Tomáš se zajímal opravdu ve zvláštní míře o podstatu andělů z téhož důvodu, z něhož se ještě více zajímal o podstatu člověka. Náleželo to k tomu mocnému zájmu o podřízené a napolo závislé věci, který vystupuje všude v jeho systému - zájem o hierarchii vyšší a nižší svobody. Zajímal se o problém andělů tak, jako se zajímal o problém lidí - protože to byl problém, a zejména protože to byl problém intermediárního stvoření. Nechci si činit nárok, že bych zde dovedl vyložit tajemnou podstatu, existující v té nevyzpytatelné intelektuální bytosti, jež je méně než Bůh a přece více než Člověk. Byla to však právě tato vlastnost článku v řetězu nebo příčky v žebříku, jež měla hlavní význam pro theologa při rozvíjení jeho teorie stupňů. Právě tato věc přede všemi jinými je mu pohnutkou, že shledává ústřední tajemství Člověka tak okouzlujícím. Pro něho má hlavní význam vždycky to, že Člověk není balonem stoupajícím k nebi, ani krtkem ryjícím jen v zemi, nýbrž něčím jako strom, jehož kořeny živí země, zatím co jeho nejvyšší větve jako by se zvedaly téměř až k hvězdám.

Ukázal jsem už, že moderní volné myšlení samo o sobě zahalilo všechno mlhou, i sebe samo. Tvzení o svobodě myšlení vedlo nejprve k popření svobody vůle, ale ani v té věci nebyli deterministé

příliš určití. V praxi říkali lidem, že musejí jednat, jako by vůle byla svobodná, ačkoli svobodná není. Jinými slovy, Člověk musí vést dvojí život - což je totéž jako stará herese Sigera Brabantského o dvojitým rozumu. Jinak řečeno, devatenácté století zanechalo všechno v úplném zmatku a význam tomismu dvacátého století je v tom, že nám může vrátit vesmír. Zde můžeme načrtnout jen v hrubých rysech, jak Akvinský, začav po způsobu agnostiků v kosmických sklepech, vystoupil přesto až na kosmické věže.

Aniž bychom si chtěli osobit, že se nám podaří vtěsnat do tak omezeného rozsahu podstatnou tomistickou ideu, bude nám snad dovoleno nastínit zhruba základní otázku, o níž jsem věděl, ať vědomě či nevědomky, už od svého dětství. Když se dítě podívá z okna dětského pokoje a uzří jakoukoli věc, dejme tomu zelený zahradní trávník, co opravdu ví nebo ví vůbec něco? Kolem této otázky se točí všechny možné dětské hry negativní filosofie. Jistý vynikající viktoriánský vědátor s oblibou prohlašoval, že dítě vůbec nevidí trávu, nýbrž jen jakousi zelenou mlhu, odraženou v drobném zrcadle lidského oka. Tato ukázka racionalismu na mne vždy působila jako něco téměř šíleně nerozumného. Není-li si jist existencí trávy, kterou vidí za sklem okna, jak si může být u všech všudy jist existencí sítnice, kterou vidí pod sklem mikroskopu? Jestliže zrak klame,

proč by nemohl klamat vždycky? Přívrženci jiné školy odpovídají, že tráva je pouhým vněmem zeleně ve vědomí a že dítě si může být jisto jen svým vědomím. Prohlašují, že dítě si může uvědomovat jen své vědomí, což je zrovna jediná věc, jíž si, jak víme, dítě vůbec není vědomo. V tomto smyslu by se mnohem pravdivěji dalo říci, že existuje tráva a ne dítě, než že existuje vědomé dítě, ale že neexistuje žádná tráva. Zde pojednou zasahuje do této dětské hádky sv. Tomáš a důrazně praví, že dítě si uvědomuje *Ens*. Dávno předtím, než ví, že tráva je tráva, nebo že já jest já, ví, že něco jest něco. Snad by bylo nejlépe, kdyby se důrazně řeklo (s ranou pěstí do stolu): »Jest nějaké JEST.« Žádnou větší mnišskou lehkověrnost od nás z počátku svatý Tomáš nežádá. Velmi málo nevěrců začíná s tak malými nároky na naši víru. A přece na tomto špendlíkovém hrotu reality vybudoval svatý Tomáš celý kosmický systém křesťanstva dlouhými logickými procesy, jež nebyly nikdy úspěšně vyvráceny.

Tak zdůrazňuje Akvinský velmi hluboce, ale i velmi prakticky, že s touto ideou přisvědčení se *okamžitě* vynořuje idea kontradikce. I dítěti je okamžitě zřejmo, že afirmace a kontradikce nemohou současně existovat. Ať nazvete to, co vidí, jakkoli, trávíkem, preludem, vněmem nebo stavem vědomí, dítě ví, že není pravda, že to nevidí. A ať nazvete to, co dělá, viděním, sněním nebo

uvědomováním vněmu, ví, že dělá-li to, je lež, že to nedělá. Proto se zde objevilo už *něco*, co přesahuje i první fakt bytí; ten je sledován jako svým stínem prvním základním vyznáním nebo příkázáním - že nějaká věc nemůže být i nebýt. Odtud se v běžné nebo lidové mluvě rozlišuje mezi falešným a pravdivým. Pravím v lidové mluvě, neboť nikde není Akvinský tak subtilní, jako když dokazuje, že bytí není přesně totéž jako pravda; viděti pravdu musí znamenat uznání bytí nějakým duchem schopným je uznati. V obecném smyslu však se zde objevil prvotní svět čistého uskutečnění, rozdíl a dilema, jež uvádí na svět rozhodný boj, ustavičný souboj mezi Ano a Ne. To je to dilema, jemuž se mnoho skeptiků snažilo uniknout tak zarytě, že kvůli tomu zatemnili vesmír a rozleptali Ducha. To oni tvrdí, že existuje něco, co je zároveň Ano i Ne. Nevím, zdali to nenazývají Ane.

Další krok, následující toto přijetí aktuálnosti či jistoty, nebo jak bychom to nazvali v obecné mluvě, lze vyložit v této řeči mnohem obtížněji. Je to však právě ten bod, v němž téměř všechny ostatní systémy se uchylují s pravé cesty a třetím krokem popírají první. Akvinský tvrdil, že naše první uvědomení skutečnosti je skutečné, a nemůže to odvolat, aniž by upadl do bludu. Když si však všimneme skutečnosti nebo skutečností, jak je známe, zpozorujeme, že mají poněkud zvláštní pova-

hu, jež způsobila, že se k nim mnoho moderních myslitelů začalo chovat podivně a neklidně skepticky. Jsou na příklad převážně ve stavu změny, stávající se z jedné věci nějakou jinou; nebo zase jejich vlastnosti mají vztah k jiným věcem; nebo se zdá, že jsou neustále v pohybu nebo že úplně mizejí. V tomto bodě, jak jsem už řekl, opouští mnoho mudrců první princip reality, jež z počátku uznali, a vracejí se k tvrzení, že neexistuje nic kromě změny, nebo nic kromě srovnání nebo plynutí - nebo že vlastně neexistuje vůbec nic. Akvinský obrací celý problém jiným směrem, drže se svého prvního uvědomení reality. O bytí Bytí nelze pochybovat, i když se někdy zdá kusé; to má důvod v tom, že to, co vidíme, není plnost bytí nebo (abychom se přidrželi konversační hantýrky) že nevidíme nikdy, co všechno bytí dovede. Led se rozpouští ve studenou vodu a studená voda je zahřívána v horkou vodu; nemůže být tím vším současně. Proto však ještě není voda neskutečná, ba ani ne relativní; znamená to jen, že její bytí je omezeno v téže chvíli na bytí v jediné věci. Plnost bytí však je všechno to, čím bytí může být, a bez ní nelze vůbec jakkoli vyložit nižší nebo přibližné formy bytí.

Tento hrubý obrys může být při nejlepším spíše obrysem historickým než filosofickým. Není do něho možno vtěsnat metafysické důkazy takové myšlenky, zejména jsou-li vyjádřeny středověkou

metafysickou řečí. Toto rozlišení má však ve filosofii nesmírný význam rozhodujícího mezníku. Většina myslitelů, poznavši zdánlivou proměnlivost věcí, zapomněla naprosto na své poznání bytí a věřila jen v proměnlivost. Tito lidé ani nemohou říci, že jedna věc se proměňuje v jinou; pro ně není v tom procesu jediného okamžiku, v němž by vůbec byla věcí. Je to jen změna. Bylo by logičtější při tom říkat, že nic se mění v nic, než říkat (podle těchto principů), že vůbec existoval nebo bude existovat okamžik, kdy věc je sama sebou. Svatý Tomáš tvrdí, že obyčejná věc je v každé chvíli něčím; že však není vším, čím by mohla býti. Existuje plnost bytí, v níž může býti vším, čím může býti. Zatím co tedy většina mudrců došla nakonec k holé změně, on dochází k vrcholné věci, jež je neměnná, poněvadž je současně všemi ostatními věcmi. Zatím co oni líčí změnu, jež je ve skutečnosti změnou v nic, on líčí neměnnost, jež zahrnuje změny všech věcí. Věci se mění, poněvadž jsou neúplné, ale jejich skutečnost může býti vyložena jen jako náležející k něčemu, co je úplné. A to je Bůh.

Aspoň v historickém smyslu platí, že právě kolem tohoto ostrého a klikatého rohu chodili všichni sofisté jeden za druhým, zatím co veliký scholastik krácel po silnici zkušenosti a rozmachu k pohledům na města a k stavění měst. Oni všichni ztroskotali na tomto prvním stupni, protože podle

slov staré hry odečetli číslo, které si myslili na počátku. Uznání nějaké věci nebo věcí je prvním úkonem intelektu. Ježto však zkoumání věci ukazuje, že to není žádná určitá neměnná nebo konečná věc, usoudili z toho, že neexistuje nic neměnného nebo konečného.

Tak začali všichni různými způsoby viděti věc jako něco chatrnějšího než věc - jako vlnu, slabost, abstraktní nestálost. Svatý Tomáš, abychom užili téhož hrubého obrazu, viděl nejprve věc jako něco důkladnějšího než věc - jako něco ještě solidnějšího než solidní, ale podružná fakta, s jichž uznáním za fakta začal. Ježto víme, že jsou skutečná, žádný prchavý nebo matoucí prvek v jejich skutečnosti nemůže být opravdu neskutečný a musí znamenati jen jejich vztah ke skutečné skutečnosti. Sta lidských filosofií z celého světa, od nominalismu k nirvaně a Mayi, od beztvarého evolucionismu až k bezduchému kvietismu, vzešlo z tohoto prvního přerušení tomistického řetězu - z názoru, že to, co vidíme, není tím, co vidíme, protože nás to neuspokojuje nebo protože se to samo nevysvětluje. Tento vesmír je pojmovou kontradikcí a škrtní se ve vlastní smyčce; tomismus se však osvobozuje. Nedostatek, jež nalézáme v tom, co jest, je prostě v tom, že to není všechno, co jest. Bůh je aktuálnější než Člověk, aktuálnější než Hmota, neboť Bůh se všemi Svými silami je v každé chvíli věčně činný.

Nedávno se udála kosmická komedie velmi zvláštního druhu, v níž hrály úlohu názory vynikajících lidí, jako Bernarda Shawa a děkana od svatého Pavla. Stručně řečeno, všelijací volnomyšlenkáři často říkali, že nepotřebují Stvoření, poněvadž vesmír vždycky existoval a bude existovat. Bernard Shaw řekl, že se stal atheistou, protože vesmír se utvářel sám od začátku nebo i bez začátku; děkan Inge projevil později rozpaky při pouhém pomyšlení, že by vesmír mohl mít konec. Většina moderních křesťanů, žijící z tradice tam, kde středověcí křesťané mohli žít z logiky či rozumu, neurčitě cítila, že je to hrozné pomyšlení, že by měli být zbaveni Posledního Soudu. Většina moderních agnostiků (kteří z toho mají radost, když jsou jejich ideje nazývány hroznými) začala tím horlivěji svorně volat, že sebevytvářející, sebou existující, vpravdě vědecký vesmír nikdy nepotřeboval mít začátek a nemohl by mít ani konec. V tomto okamžiku se náhle objevil *opravdový* muž vědy, odborník, který zkoumal fakta, a prohlásil zcela znenadání, jako hlídka na přídi, upozorňující na skalisko, že vesmír se opravdu *blíží* k svému konci. On ovšem neposlouchal řeči amatérů; zkoumal opravdu tkáň hmoty a řekl, že se rozkládá; svět se zřejmě rozptyluje postupnou explozí nazývanou energií; celá ta věc bude mít jistě konec a nejspíše měla i začátek. To bylo pořádné překvapení - ani ne pro věřící, nýbrž spíše pro

nevěrce, kteří se dají snadněji překvapiti. Děkan Inge, který po léta učil věřící přijímat všechny vědecké objevy, přímo hlasitě bědoval nad tímto opravdu bezohledným vědeckým objevem a málem zapřísahal všechny vědecké badatele, aby rychle objevili něco jiného. Zdá se to téměř neuvěřitelné, ale je to fakt, že se tázal, čím se bude Bůh bavit, nebude-li již vesmíru. To ukazuje, v jaké míře je modernímu duchu potřebí Tomáše Akvinského. Ale i bez Akvinského si stěží dovedu představit vzdělaného člověka, tím méně takového učeného člověka, který by vůbec věřil v Boha, aniž by předpokládal, že Bůh v Sobě zahrnuje každou dokonalost, i s věčnou radostí, a že nepotřebuje žádného slunečního systému, aby se jím bavil jako nějakým cirkusem.

Když se obrátíme od těchto domněnek, tvrzení a soukromých zklamání a vstoupíme do světa svatého Tomáše, je to jako kdybychom unikli ze rvačky v tmavém pokoji do jasného denního světla. Svatý Tomáš říká docela zpříma, že on sám věří, že tento svět má počátek a konec, protože tomu nasvědčuje učení Církve, jejíž mystické poselství obhajuje v jeho pravdivosti na jiném místě desítkami nejrůznějších argumentů. Ať se mají věci jakkoli, Církev řekla, že svět bude mít konec, a Církev měla zřejmě pravdu, za stálého předpokladu (který se předpokládá i u nás), že nejnovější vědci mají pravdu. Akvinský však praví, že ne-

vidí žádného zvláštního rozumového důvodu, proč by tento svět nemohl být světem bez konce, nebo i bez počátku. A je si zcela jist, že i kdyby neměl vůbec konce ani začátku, zůstal by Stvořitel stále stejně logickou nutností. Kdo to nechápe, naznačuje jemně, nechápe, co znamená Stvořitel.

Neboť to, co má svatý Tomáš na mysli, není žádný středověký obraz starého krále, nýbrž ten druhý krok ve velikém důkazu *Ens* čili Bytí - ten druhý bod, jehož správné vyložení v běžné řeči působí tak zoufalé nesnáze. Proto právě jsem jej zde uvedl ve zvláštní formě argumentu o nutnosti Stvořitele i tehdy, když by neměl existovati žádný den Stvoření. Dívající se na Bytí tak, jak teď je, jako se dítě dívá na trávu, vidíme na něm druhou věc - zcela populárně řečeno, *vypadá* druhotně a závisle. Existence existuje, ale není s dostatek autoexistentní a nikdy by se jí nemohla stát jen tím, že by pokračovala v své existenci. Týž prvotní smysl, který nám říká, že to je Bytí, říká nám, že to není dokonalé Bytí - že není nedokonalé jen v populárním polemickém smyslu jakožto něco, co obsahuje hřích nebo hoře, nýbrž že je nedokonalé jakožto Bytí - méně aktuální než aktualita, kterou zahrnuje. Její Bytí je na příklad příliš často jen dění začíná Bytí nebo přestává Bytí; je v tom dán předpoklad něčeho stálejšího nebo úplnějšího, co v tom není obsaženo. To je smysl té základní středověké věty: »Vše, co se

pohybuje, jest pohybováno něčím jiným« což znamená ve výrazné jemnosti svatého Tomáše nevyjadřitelně více než pouhé deistické »někdo natáhl hodiny«, s nímž je to patrně často zaměňováno. Kdo dovede myslit do hloubky, uvidí ihned, že pohyb má v sobě podstatnou neúplnost, jež se blíží k něčemu úplnějšímu. Vlastní důkaz je poněkud odborný a týká se faktu, že potencialita se nevysvětluje sama sebou; mimo to za každých okolností se může rozvíjeti jen něco zavínutého. Budiž řečeno jen tolik, že čistí moderní evolucionisté neznají tento důkaz ne snad proto, že by v něm byli odkryli nějakou chybu, nýbrž proto, že na tento důkaz nikdy nepřišli. Jsou sami příliš mělcí, aby objevili chybu ve svém vlastním důkazu, neboť chatrnost jejich these je zakrývána zastaralou frazeologií. Pro lidi, kteří opravdu přemýšlejí, je však vždycky cosi reálně nemyslitelného v jejich pojetí celého evolučního vesmíru, protože je to něco, co vzniká z ničeho - stále vzrůstající proud vody, řinoucí se z prázdného džbánu. Kdo to dovede přijmout, aniž by si vůbec uvědomil tuto nesnáz, sotva asi půjde tak hluboko jako Akvinský, aby poznal jeho řešení. Krátce řečeno, svět se nevysvětluje sám sebou a nemůže se sám vysvětlit jen tím, že se stále rozpíná. Buď jak buď, je to od evolucionisty absurdnost, když si stěžuje, že je nemyslitelné, aby uznaně nemyslitelný Bůh stvořil všechno z ničeho, a při tom

tvrdí, že je myslitelnější, aby se nic proměnilo samo sebou ve všechno.

Viděli jsme, že většina filosofů nedovedla filosofovat o věcech prostě proto, že se věci mění; nedovedou však o nich filosofovat také proto, že se liší. Nemáme zde dosti místa, abychom mohli sledovati svatého Tomáše všemi těmito zápornými heresemi, ale je třeba říci několik slov aspoň o nominalismu čili pochybnosti založené na věcech, jež se různí. Každý ví, že podle nominalistů se věci příliš různí, aby mohly být opravdu tříděny, takže mohou být jen označovány. Akvinský byl rozhodný, ale umírněný realista a proto učil, že existují skutečně obecné přívlastky - jako že lidské bytosti jsou lidské, a jiné paradoxy. Výstřední realismus by ho byl přivedl příliš blízko k platonismu. Uznával reálnost individuality, ale učil, že koexistuje s nějakou obecnou vlastností, jež umožňuje jistou generalisaci; říkal vlastně, jako většinou, přesně totéž, co by říkal každý zdravý rozum, kdyby nebyl nikdy býval znepokojován inteligentními heretiky. Oni jej však přes to znepokojují. Pamatuji se, jak měl H. G. Wells jednou hrozivý záchvat nominalistické filosofie a chrlil knihu za knihou, aby dokázal, že všechno je jedinečné a netypické - že třeba člověk je do té míry individuem, že ani není člověkem. Je to zvláštní a téměř komická zkušenost, že tato chaotická negace vábí zvláště duchy, kteří si stále stěžují na

chaos ve společenském zřízení a navrhují k jeho nápravě velmi dalekosáhlé úpravy. Týž muž, podle něhož nelze žádnou věc utřídit, říká, že všechno musí být upraveno zákonem. Tak říkal kdysi Bernard Shaw, že jediné zlaté pravidlo jest, že není zlatého pravidla. Dává přednost železnému pravidlu - jaké vládne v Rusku.

To je však jen drobná nedůslednost některých modernistů jakožto jednotlivců. Mnohem hlubší nedůslednosti po stránce teoretické se dopouštějí vzhledem k obecné teorii zvané Tvořivý Vývoj. Jak se zdá, domnívají se, že se vyhnou metafysické pochybnosti o čiré změně, přijmou-li (proč, není dost jasno) dohad, že změna směřuje stále k lepšímu. Matematická obtíž najít v křivce úhel se však nezmenší, obrátíme-li list vzhůru nohama a řekneme-li, že klesající křivka je teď křivkou stoupající. Jde zde o to, že v křivce není žádného zlomu, žádného místa, o němž bychom měli logické právo říci, že křivka dosáhla svého vrcholu nebo odhalila svůj počátek nebo dospěla k svému konci. Nic na tom nemění, že se rozhodli to brát s lepší stránky a že říkají: »Stačí, že vždycky existuje nějaký další stupeň,« místo aby bědovali, jako realističtější básníci minulosti, nad tragedií naprosté proměnlivosti. Nestačí, že existuje nějaká další mez, poněvadž by se snadno mohla octnout za poslední mezí snesitelnosti. Vskutku, jedinou omluvou tohoto názoru je to, že pustá nuda je

takovou trýzní, že každý pohyb v ní znamená úlevu. Pravda je však ta, že nikdy nečetli svatého Tomáše, jinak by shledali k své nemalé hrůze, že s ním vlastně souhlasí. Ve skutečnosti chtějí říci to, že změna není pouhou změnou, nýbrž rozvíjením něčeho; a jestliže se něco takto rozvíjí, musí to tu už být, i když to rozvíjení trvá třeba dvanáct milionů let. Jinými slovy, shodují se s Akvinským v tom, že všude existuje potencialita, jež nedosáhla svého cíle v aktu. Jestliže to však je určitá potencialita a může-li vyústit jen v určitém aktu, nuže, pak existuje Veliké Bytí, v němž jsou už dány všechny potenciality jako akční plán. Jinými slovy, je nemožno říkat ani že změna se děje k lepšímu, jestliže neexistuje někde nějaké nejlepší jak před změnou, tak po změně. Jinak je to opravdu pouhá změna, jak by ji viděl nejpustší skeptik nebo nejčernější pesimista. Dejme tomu, že se před postupem Tvořivého vývoje otevrou dvě docela nové cesty. Jak má evolucionista vědět, který »další stupeň« je lepší, nepřijme-li z minulosti a přítomnosti nějaký vzor toho nejlepšího? Podle jeho povrchní teorie se může všechno měnit; všechno se může zlepšovat, i sama povaha zlepšení. V svém potlačeném zdravém rozumu se však nedomnívají opravdu, že by se ideál mírnosti mohl změnit v ideál krutosti. Je pro ně příznačné, že někdy trochu bázně používají slova účel, ale že se rdí při pouhém vyslovení slova osoba.

Sv. Tomáši nelze naprosto vytýkat anthropomorfii, přes všechny jeho anthropologické schopnosti. Někteří theologové dokonce tvrdili, že je příliš velkým agnostikem a že činí v příliš veliké míře z podstaty Boží věc intelektuální abstrakce. Nepotřebujeme však ani sv. Tomáše, nepotřebujeme vůbec ničeho kromě svého vlastního zdravého rozumu, abychom poznali, že bylo-li zde od počátku něco, co se mohlo zváti Účelem, musilo to být obsaženo v něčem, co má podstatné rysy osoby. Záměr nemůže poletovat sám o sobě ve vzduchu o nic více než vzpomínka, kterou si nikdo nevzpomíná, nebo vtip, jež nikdo neudělal. Jediným východiskem pro přívržence takových názorů jest uchýliti se k pusté a bezedné nerozumnosti, a i pak je nemožno dokázat, že by někdo mohl mít právo být nerozumný, nemá-li svatý Tomáš právo být rozumný.

Ve skize, v níž jde jen o nejprostší zjednodušení, jeví se mi tato pravda jako ta nejprostší pravda o svatém Tomáši filosofu. Řekli bychom, že je člověkem, který je věrný své první lásce - a je to láska na první pohled. Chci tím říci, že ihned postřehl ve věcech jejich skutečností rys a pak až odporoval všem rozkladným pochybnostem, vznikajícím z povahy těchto věcí. Proto jsem zdůraznil hned na prvních stránkách, že jeho filosofický realismus je podložen jistou čistě křesťanskou pokorou a věrností. Svatý Tomáš může říci o spatře-

ní kamene nebo větve totéž, co svatý Pavel řekl o vidění, v němž se před ním otevřely skryté hlubiny nebe: »Nebyl jsem neposlušen nebeského vidění.« Neboť vidění kamene nebo větve jest sice vidění pozemské, ale právě skrze ně nalézá svatý Tomáš svou cestu do nebe; důležité zde je to, že je poslušen vidění a nezpronevřuje se mu. Téměř všichni ostatní mudrci, kteří vedli nebo sváděli lidstvo, se mu pod tou či onou záminkou zpronevřují. Rozpouštějí větev nebo kámen v chemických roztocích skepticismu - buď v prostředí čirého času a změny nebo v nesnázích, s tříděním jedinečných jednotek, nebo v nesnázích, jež skýtá zachování různosti při uznávání jednoty. První z toho trojího se označuje jako spor o proudění či o beztvarem přechodu; to druhé je spor o nominalismus a realismus či existenci obecných idejí; třetí bývá nazýváno starou metafysickou záhadou Jednoho a Mnohého. Všechny tyto problémy se však dají v hrubém obraze redukovat na týž jediný výrok o svatém Tomáši. Je stále ještě věren první pravdě a odmítá první zradu. Nepopře to, co viděl, i když to je druhotná a rozmanitá skutečnost. Neodečte čísla, která si myslil, i když jich snad je docela slušný počet.

Viděl trávu a neřekne, že neviděl trávu, protože dnes je a zítra bude uvržena do ohně. To je podstata každého skeptického pohledu na změnu, přechod, přeměnu a všechno ostatní. Neřekne, že ne-

existuje tráva, nýbrž jen růst. Jestliže tráva roste a vadne, může to jen znamenat, že je částí větší věci, jež je i reálnější, a ne že tráva je méně skutečná, než jak vypadá. Svatý Tomáš má opravdu logické právo říci slovy moderního mystika A. E.: »Začínám travou, abych byl opět spojen s Bohem.«

Viděl trávu a obilí, a neřekne, že se neliší, protože se tráva i obilí v něčem shodují. Neřekne také, že tráva se neliší reálně od obilí, protože tráva i obilí mají něco společného. Neřekne s výstředními nominalisty, že není možno provést třídění, jímž by se kůň rozlišil od bláta, nebo jímž by se mohla vést přesná hranice mezi dobyt看kem a dobytčí pící, jen proto, že obilí může býti rozděleno do nejrůznějších odrůd podle výnosu, nebo proto, že tráva může být zašlapána do bláta kterýmkoli koněm. Neřekne však také s výstředními platoniky, že uzřel dokonalý plod v své hlavě, když zavřel oči, ještě *dříve* než postřehl rozdíl mezi obilím a travou. Viděl jednu věc a pak jinou věc, a pak jistou společnou kvalitu, ale netvrdí vážně, že by byl viděl kvalitu *dříve*, než viděl věc.

Viděl trávu a písek; to jest, viděl věci skutečně odlišné, věci, jež nejsou řaděny spolu jako tráva a obilí. První záblesk faktu nám odhaluje svět opravdu zvláštních věcí - zvláštních nejen vzhledem k nám, nýbrž i v jejich vzájemném poměru. Oddělené věci nepotřebují míti nic společného

kromě Bytí. Všechno je Bytí; není však pravda, že všechno je Jednota.

Právě v tomto bodě se svatý Tomáš, jak jsem už řekl, rozchází definitivně a mohli bychom říci urputně s pantheistou a monistou. Všechny věci existují, ale mezi existujícími věcmi je věc, jež se nazývá odlišnost, stejně jako věc, která se jmenuje podobnost. A zde zase začínáme býti spojeni s Pánem nejen universálností trávy, nýbrž i nesrovnatelností trávy a písku. Neboť tento svět rozdílných a rozlišených bytostí je ve zvláštním smyslu světem křesťanského Stvořitele - světem stvořených věcí, podobných věcem, jež vytvořil umělec, srovnáme-li jej se světem, který je jen jedinou věcí, s jakýmsi třpytivým a měnivým závojem klamavé změny, jak jej pojímá tolik starých asijských náboženství a moderních německých sofistů. Proti nim setrvává svatý Tomáš stále tvrdošíjně v téže neochvějné objektivní věrnosti. Viděl travu a písek; a není neposlušen nebeského vidění.

Abychom shrnuli; reálnost věcí, měnivost věcí, rozličnost věcí a všechny ostatní podobné věci, jež mohou býti připisovány věcem, jsou pečlivě sledovány středověkým filosofem, aniž by se při tom ztrácela souvislost s původním jádrem reality. V této knize není dosti místa pro vylíčení tisícových myšlenkových stupňů, jimiž filosof ukazuje, že má pravdu. Jádro je však v tom, že i bez zřetele k pravdivosti je to filosof reálný. Je realista v tom

svém poněkud neobvyklém smyslu, který se odlišuje od obou druhých téměř protichůdných smyslů tohoto slova - středověkého a moderního. I samy pochybnosti a nesnáze, s nimiž se setkáváme u reality, ho přiměly jen k tomu, že uvěřil spíše ve větší než v menší reálnost. *Záludnost* věcí, jež měla tak truchlivý účinek na tolik mudrců, měla na tohoto mudrce účinek téměř opačný. Jestliže nás věci klamou, je to tím, že jsou reálnější než se zdá. Jakožto účely o sobě nás vždycky klamou; avšak jako věci, směřující k vyššímu cíli, jsou ještě reálnější než jak si myslíme. Zdá-li se, že jsou tak říkajíc relativně nereálné, je to tím, že jsou potenciální a ne aktuální; jsou nenaplněny jako balíčky semen nebo krabičky raket. Jsou určeny býti reálnějšími, než právě jsou. A existuje vyšší svět toho, co Scholastik nazývá Požíváním nebo Naplněním, v němž se všechna tato relativní relativnost stává aktuálností, v němž stromy vypučí květy a rakety vybuchnou plameny.

Zde opouštím čtenáře na tom nejnižším příčli logického žebříku, s jehož pomocí svatý Tomáš obléhal a zlezl Dům Člověka. Stačí říci, že se po argumentech stejně poctivých jako důkladně vypracovaných vyšplhal až na vížky a mluvil s anđely na zlatých střechách. To je ve velmi hrubých obrysech jeho filosofie; v takovém náčrtu je nemožno podati jeho theologii. Každý, kdo napíše

o tak velikém člověku tak malou knihu, musí něco vynechat. Ti, kdo ho znají nejlépe, pochopí, proč jsem po důkladné úvaze vypustil tu jedinou důležitou věc.

VIII. TRADICE SVATÉHO TOMAŠE.

Často slýcháme, že svatý Tomáš na rozdíl od sv. Františka nepřipustil do svého díla nepopsatelný prvek poesie — že u něho na příklad najdeme málokdy zmínku o radosti ze skutečných květů a plodů přirozených věcí, třebaže se neustále setkáváme se zájmem o skryté kořeny přírody. A přece se přiznám, že já sám mám při čtení jeho filosofie velmi zvláštní a silný dojem, analogický poesii. Kupodivu je tento dojem v jistém směru příbuznější spíše dojmu malířskému a upomíná mne velmi silně na účinek, jež vyvolávají *nejlepší* z moderních malířů, když vrhnou podivné a téměř drsné světlo na ztrnulé a hranaté předměty, nebo když spíše tápají než sahají po samých pilířích podvědomého ducha. Důvod toho je patrně v tom, že jeho dílo má jistý primitivní rys v nejlepším smyslu tohoto mnoho zneužívaného slova; buď jak buď, je to zde určitě nejen radost rozumu, nýbrž i imaginace.

Snad souvisí tento dojem se skutečností, že malíři mají co činiti s věcmi beze slov. Výtvarný umělec rýsuje docela vážně velkolepé linie vepře, protože nemyslí na *slovo* vepř. Není myslitele, který by tak neomylně myslil o věcech a nenechal se svěsti nepřímým vlivem slov, jako svatý Tomáš

Akvinský. Je pravda, že v tomto smyslu se s nevýhodami slov zbavuje i jejich výhod. Tím se liší ostře na příklad od svatého Augustina, který byl mezi jiným též duchaplným člověkem. - Byl také jakýmsi básníkem v próze, ovládajícím slova v jejich atmosférickém a emocionálním aspektu, takže jeho knihy oplývají krásnými pasážemi, jež se vynořují v paměti jako hudební melodie - jako ono *illi in vos saeviant* nebo ten nezapomenutelný výkřik: »Pozdě jsem si tě zamiloval, dávná Kráso!«

Je pravda, že u svatého Tomáše najdeme velmi málo takových věcí, ne-li žádné; jestliže se mu však nedostávalo vlády nad pouhými kouzly slov, byl také prost jejich zneužívání, jehož se dopouštějí obyčejní sentimentalisté nebo do sebe soustředění umělci a jež se může stát pouhou chorobou a magií opravdu velmi černou. Vskutku právě takovým srovnáním s čistě introspektivním intelektuálem se nám může dostat náznaku pravé povahy věci, kterou líčím nebo spíše kterou se marně pokouším vylíčit - totiž té primitivní a elementární poesie, jež prozařuje všemi jeho myšlenkami a zejména myšlenkou, jíž začíná všechno jeho myšlení. Je to intenzivní správnost jeho smyslu pro vztah mezi duchem a skutečnou věcí mimo ducha.

Ta *neobyčejnost* věcí, jež jest světlem veškeré poesie a všeho umění, souvisí reálně s jejich jina-

kostí nebo s tím, co je nazýváno jejich objektivitou. Subjektivní je nutně zevšednělé; právě to, co je objektivní, je neobyčejné tímto imaginativním způsobem. V té věci je veliký nazíratel pravým opakem onoho falešného nazíratele, mystika, který zírání jen do své duše, sobeckého umělce, který uhýbá před světem a žije jen v svém duchu. Podle svatého Tomáše jedná duch svobodně sám ze sebe, ale jeho svoboda záleží právě v tom, že si razí cestu k volnosti a světlu dne, k realitě a oblasti života. U subjektivisty obrací tlak světa imaginaci do nitra. U tomisty obrací energie ducha imaginaci navenek, ale to proto, že obrazy, jež hledá, jsou skutečné věci. Všechna jejich vzácnost a romantičnost záleží tak říkajíc v tom, že to jsou skutečné věci — věci, jež nenajdeme pouhým zíráním do svého nitra. Květ je zjevením, protože není pouhou visí. Nebo chcete-li, jest visí, protože není snem. V tom je pro básníka neobyčejnost kamenů a stromů a solidních věcí; jsou neobyčejné, poněvadž jsou solidní. Vyjadřují to nejprve básnickým způsobem; filosofické vyjádření vyžaduje mnohem větší technické jemnosti. Podle Akvinského se předmět stává částí mysli; ba mysl se podle Akvinského skutečně stává samým předmětem. Jak to však vyjadřuje bystře jeden komentátor, mysl se předmětem jen stává a netvoří jej. Jinými slovy, předmět *jest* předmětem; může existovat a existuje mimo mysl

nebo v nepřítomnosti myslí. A *proto* obohacuje ducha, jehož částí se stává. Duch dobývá novou provincii jako nějaký císař, ale jen proto, že duch uposlechl zvonku jako sluha. Duch otevřel okna a dveře, protože pro to, co je uvnitř domu, je docela přirozenou činností pátrat po tom, co je mimo dům. Spokojuje-li se duch sám se sebou, nemůže si stačit. Neboť toto nasycování fakty jest *podstatou* myslí; jakožto orgán má předmět, který je objektivní - toto pojídání neobyčejného a silného pokrmu reality.

Všimněte si, jak se tento názor vyhýbá oběma léčkám, alternativním propastem nemohoucnosti. Mysl není jen receptivní v tom smyslu, že by jen absorbovala smyslové vněmy jako ssací papír; na takové pasivnosti byl založen celý ten zbabělý materialismus, který vidí v člověkově naprostého otroka jeho prostředí. Na druhé straně není duch ani čistě tvořivý v tom smyslu, že by maloval na okna krajiny a pak je pokládal za skutečnou krajinu před okny. Mysl však je činná, a její činnost záleží v tom, že sleduje podle své vůle vnější světlo, jež skutečně ozařuje skutečné krajiny. To je ta věc, jež dodává tomuto názoru na život nedefinovatelné mužnosti, ba dobrodružnosti ve srovnání s názorem, podle kterého hmotné vlivy zaplavují naprosto bezmocnou mysl, nebo s jiným názorem, podle něhož se psychické vlivy vylévají z nitra a vytvářejí naprosto libovolné přeludy. Ji-

nými slovy, trest tomistického zdravého rozumu je v tom, že zde účinkují dvě složky, skutečnost a poznání skutečnosti, a jejich setkání je jakýmsi sňatkem. Je to vskutku pravý sňatek, protože je plodný - je to jediná filosofie v dnešním světě, jež je opravdu plodná. Vytváří praktické důsledky právě proto, že je spojením dobrodružné myslí a neobyčejné skutečnosti. Maritain používá pro to v své knize *Theonas* podivuhodné metafory, když říká, že vnější fakta *oplodňují* vnitřní inteligenci, jako včela oplodňuje květ. Buď jak buď, na tomto sňatku nebo jak to lze nazvat, je založen celý systém svatého Tomáše - Bůh stvořil Člověka tak, že je schopen vejíti ve styk se skutečností, a co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.

Nuže, stojí za povšimnutí, že je to jediná osvědčená filosofie. Téměř o všech ostatních filosofiích platí v přísném smyslu, že jejich přívrženci dosahují zdaru jen tím, že se jim zpronevěřují - jinak jen selhávají. Žádný skeptik si nepočíná skepticky; žádný fatalista si nepočíná fatalisticky; všichni bez výjimky se řídí zásadou, že je možno předpokládat něco, v co nelze věřit. Žádný materialista, který se domnívá, že jeho duch byl utvořen krví a dědičností, neváhá používat svobodně svého ducha. Žádný skeptik, který věří, že pravda je subjektivní, neváhá s ní zacházet jako s něčím objektivním.

Proto se jeho dílo vyznačuje konstruktivností, jíž

se nedostává téměř všem kosmickým systémům vytvořeným po něm. Neboť on opravdu staví dům, kdežto noví myslitelé zůstávají stále ve stadiu zkoušení žebříku; poukazují na beznadějnou měkkost nepálených cihel, podrobují chemickému rozboru líh ve vodní váze a hádají se vespolek, zdali vůbec jsou s to udělat nástroje ke zbudování domu. Akvinský je o celé intelektuální aeony před nimi v daleko vyšším smyslu než jak se říká chronologicky o někom, že předběhl svou dobu; je o celé věky před naším věkem. Neboť on vrhl most přes propast prvních pochyb, našel za ní skutečnost a začal na ní stavět. Moderní filosofie nejsou většinou filosofiemi, nýbrž filosofickým pochybováním, to jest pochybováním, zdali je vůbec možná nějaká filosofie. Přijmeme-li základní úkon či argument svatého Tomáše pokud jde o přijetí skutečnosti, budou další dedukce z něho stejně reálné; budou to věci a ne slova. Na rozdíl od Kanta a většiny heglorců má víru, která není pouhou pochybností o pochybnosti. Není to ta věc, která bývá obecně nazývána vírou ve víru; je to víra ve fakta. Z tohoto bodu může vyraziti kupředu a dedukovat, rozvíjet a rozhodovat jako člověk rýsující plán města a sedící na soudcovské stoličce. Po něm se však nevyskytl žádný myslitel stejně vynikající, který by byl přesvědčen, že existuje reálná evidence - nevyjímajíc ani evidenci vlastních smyslů - jež by byla dosti pevná, aby

snesla tíhu konečné dedukce.

Z toho všeho snadno uhadneme, že tento filosof se nedotýká sociálních věcí jen tak letmo, nebo je nezabírá jen tak mimochodem při svém tažení za duchovními věcmi, třebaže je to vždycky jeho směr. Zmocňuje se jich pevným stiskem. Jak to dokazují všechny jeho polemiky, byl snad nejdokonalejším příkladem železné ruky v sametové rukavici. Byl to člověk, který obracel ke každé věci vždy celou svou pozornost, a zdálo se, jako by dokonce i pomíjející věci trvale zachycoval v jejich pomíjení. Pro něho mělo důležitost i to, co bylo jen dočasné. Čtenář cítí, že každý jednotlivý ekonomický rys nebo lidská podrobnost je v tu chvíli jakoby spalována pod soustřednými paprsky zvětšující čočky. Je nemožno zachytit na těchto stránkách třeba jen tisícinu všech těch rozhodnutí o jednotlivostech života, jež lze nalézt v jeho díle; bylo by to něco podobného, jako kdyby se otiskly soudní zprávy z neuvěřitelného století spravedlivých soudců a rozumných úředníků. Můžeme se jen dotknouti několika běžných námětů tohoto druhu.

Dotkl jsem se již nutnosti užívat moderních atmosférických slov pro jisté staré atmosférické věci, jako je tomu na příklad když se řekne, že svatý Tomáš byl tím, co moderní lidé neurčitě míní »optimistou«. Ve stejném smyslu byl velmi důrazně tím, co oni neurčitě míní slovem liberál.

Nechci tím říci, že by se kterýkoli z jeho tisíce-
rých politických podnětů hodil nějakému takové-
mu konkrétnímu politickému přesvědčení - exis-
tují-li dnes vůbec konkrétní politická přesvědčení.
Chci tím říci v témž smyslu, že u něho najdeme
jistou atmosféru důvěry v šíři, rovnováhu a dis-
kusi. Snad nebyl liberálem ve smyslu přemrště-
ných požadavků moderních lidí, neboť moderními
lidmi se dnes vždycky míní, jak se zdá, spíše lidé
devatenáctého než dvacátého století. Byl velmi
rozhodně liberálem, srovnáme-li ho s nejmoder-
nějšími z moderních lidí, neboť ti se téměř vši-
chni stávají fašisty a hakenkrajclery. Věc je však
v tom, že dával zřejmě přednost rozhodnutím, k
nimž se dochází svobodnou úvahou, před despo-
tickou akcí; a jestliže neměl jako všichni jeho sou-
časníci a souvěrci nejmenších pochyb o tom, že
pravá autorita musí mít autoritu, projevuje ne-
chuť k jakémukoli nádechu libovůle. Je mnohem
méně imperialistou než Dante a ani jeho papalis-
mus není příliš imperialistický. Libuje si silně ve
výrazech jako »zástup svobodných mužů« jakožto
základní materiál obce a zdůrazňuje, že zákon,
který přestane být spravedlivý, přestane být vů-
bec zákonem.

Kdyby toto dílo bylo polemické, bylo by možno
věnovat celé kapitoly tomistickému národohospo-
dářství a ethice. Dalo by se snadno ukázat, že v té-
to věci byl stejně prorokem jako filosofem. Před-

vídal hned od začátku nebezpečí pouhého spoléhání na obchod a výměnu zboží, jež se zrovna tehdy začalo objevovat a jež vyvrcholilo v naší době ve všeobecném obchodním zhroucení. Ne tvrdil jenom, že úrok je nepřirozený, ačkoli v tom jen následoval Aristotela a zdravého rozumu, čemuž nikdo neodporoval, dokud nenastal věk komercialistů, kteří nás přivedli k úpadku. Moderní svět začal Benthamem a jeho Obranou Úroku a skončil po stu letech vulgárním novinářským názorem, že finanční systém je neudržitelný. Sv. Tomáš však zasáhl mnohem hlouběji. Dotkl se dokonce pravdy, opomíjené v dlouhém období zbožňování obchodu, jež praví, že věci, vyráběné jen k prodeji, budou pravděpodobně horší než věci vyráběné ke spotřebě. Připomeneme si svou nespás s jemnými odstíny latiny, když přijdeme k jeho tvrzení, že obchod vždycky s sebou přináší jistou *inhonestas*. Neboť *inhonestas* neznamena přesně nepočestnost. Znamená přibližně »něco nízkého« nebo přesněji snad »něco ne zrovna hezkého«. A měl pravdu, neboť obchod v moderním smyslu znamená prodávat nějakou věc o něco dražší, než jakou má cenu, a národohospodáři devatenáctého století by to ani nepopřeli. Řekli by jen, že byl nepraktický, a to znělo rozumně, dokud jejich názory vedly k praktickému rozkvětu. Teď, když nás přivedly k všeobecnému úpadku, vypadají věci trochu jinak.

Zde se však srážíme s ohromným historickým paradoxem. Srovnáme-li spravedlivě tomistickou filosofii a teologii s jinými filosofiemi, jako buddhistickou nebo monistickou, a s jinými teologiemi, jako teologií kalvínskou nebo naukou »Křesťanské Vědy«, ukáže se nám docela zřejmě jako systém úspěšný, ba přímo bojovný, plný zdravého rozumu a tvořivé důvěry a tudíž normálně slibný a plný naděje. A tato naděje není marná a tento slib nezůstává nevyplněn. V této nepřilíš nadějně chvíli není nikdo tak pln naděje jako lidé, kteří se dnes obracejí k svatému Tomáši jako k vůdci ve sterých naléhavých otázkách řemeslné práce, vlastnictví a hospodářské ethiky. Je nepochybné, že v naší době existuje nadějný a tvořivý tomismus. Nicméně nás však překvapí, že něco takového nenastalo ihned po době svatého Tomáše. Je pravda, že v třináctém století nastalo veliké tažení pokroku a že v některých věcech, jako byl stav sedláků; došlo ke konci středověku ke značnému zlepšení. Nikdo však nemůže poctivě říci, že by se byla scholastika ke konci středověku zdokonalila. Nikdo nemůže říci, do jaké míry podporoval lidový duch žebravých mnichů pozdější lidová středověká hnutí, nebo do jaké míry snad tento veliký žebravý mnich se svými světlými zásadami spravedlnosti a se svou trvalou sympatií k chudému nepřímo přispěl ke zlepšení, k němuž rozhodně došlo. Avšak ti, kdož se drželi jeho

metody, aniž by se drželi jeho ducha, upadali s podivnou rychlostí; a jestliže kde nedošlo ke zdokonalení, bylo to ve scholastice. O některých scholasticích můžeme říci jenom tolik, že vzali všechno, co bylo ve scholastice nejhorší, a udělali z toho věci ještě horší. Počítali dále logické stupně; ale každý stupeň logiky je odváděl dále od zdravého rozumu. Zapomněli, jak svatý Tomáš vyšel téměř od agnosticizmu, a zdáli se rozhodnutí nenechat v nebi ani v pekle jedinou věc, v níž by člověk mohl být agnostikem. Byli to zuřiví racionalisté, kteří by nejraději byli nenechali v celé Víře jediného tajemství. V rané scholastice je něco, co působí na moderního člověka dojem jakéhosi podivínství a pedantičnosti, ale je-li správně pochopena, postřehneme v jejích zálibách vytríbeného ducha. Je to duch svobody a zejména duch svobodné vůle. Nic se nezdá na příklad podivnější než úvahy o tom, co by se bylo stalo se všemi rostlinami, zvířaty nebo anděly, kdyby se byla Eva rozhodla *nejíst* ovoce stromu. Původně to však bylo plno vzrušení svobodné volby, pocitu, že mohla voliti jinak. A právě tato podrobná detektivní metoda byla pěstována dále, ale bez napínavosti původního detektivního příběhu. Svět byl zavalován nesčetnými svazky, dokazujícími logikou tisíc věcí, jež může znát jedině Bůh. Rozvinuli všechno, co bylo ve scholastice opravdu sterilní, a ponechali nám všechno, co je v tomis-

mu opravdu plodné.

Je pro to množství historických výkladů. Byl tu Mor, který zlámal středověku páteř; následující úpadek kněžské kultury, který přispěl tolik k vyvolání Reformace. Domnívám se však, že tu byla ještě jiná příčina, kterou lze formulovat jen řekneme-li, že současní fanatikové, kteří se přeli s Akvinským, zanechali svou vlastní školu, a v jistém smyslu tato škola konec konců zvítězila. Opravdu omezení augustinovci, lidé, kteří viděli křesťanský život jen jako úzkou cestu, lidé, kteří nedovedli ani pochopit jásos velikého dominikána v oslnění Bytí nebo slávy Boží ve všech jeho tvarech, lidé, kteří horečně lpěli na každém textu nebo i na každé pravdě, jež se zdála pesimistická nebo ochromující - tito chmurní křesťané nemohli být z křesťanstva vyhlazeni; zůstali v něm a čekali na svůj čas. Omezení augustinovci, lidé, kteří nechtěli slyšet o vědě nebo rozumu nebo rozumném užívání světských věcí, mohli být poraženi v debatě, ale měli v sobě nashromážděnou nesmírnou vášeň přesvědčení. Na severu byl jeden augustiniánský klášter, v němž tato síla byla blízka výbuchu.

Tomáš Akvinský zasadil svou ránu, ale neusadil docela manichejce. Manichejci se nedají tak snadno usadit, to jest usadit navždy. Postaral se o to, aby hlavní obrys křesťanství, který se nám dochoval, byl nadpřirozený, ale ne protipřirozený, a

aby nebyl nikdy zatemněn falešnou duchovostí tak, aby se zapomnělo na Stvořitele a Krista, který se stal Člověkem. Když však jeho tradice začala vybočovat do méně svobodných nebo tvořivých zvyků myšlení, a když jeho středověká společnost postupně slábla a upadala z jiných příčin, začala se ta věc, již vyhlásil boj, znovu vkrádat do křesťanstva. Jistý duch nebo prvek křesťanského náboženství, nezbytný a někdy vznešený, ale vždycky vyžadující, aby byl vyvážen mírnějšími a ušlechtlejšími prvky Víry, začal znovu sílet tou měrou, jak se lámala příliš ztrnulá osnova scholastiky. Bázeň Boží, jež jest počátkem moudrosti a tudíž náleží k počátkům a je cítěna v prvních chladných hodinách před úsvitem civilisace; síla, jež vychází z pustiny a jede na smršti a rozbíjí kamenné bohy; síla, před níž se východní národy vrhají k zemi jako dláždění pro její kroky; síla, před níž primitivní proroci běží nazí a s křikem, zároveň hlásajíce svého boha a prchajíce před ním; bázeň, která je právem zakořeněna v počátcích každého náboženství, pravého i falešného bázeň Boží, toť počátek moudrosti, ale ne její konec.

Často se poukazuje jako na doklad ironické lhostejnosti vládců k revolucím a zejména jako na doklad lehkovážnosti tak zvaných pohanských papežů Renesance v jejich poměru k Reformaci, na to, že když papež po prvé zaslechl o prvních hnu-

tích protestantismu, řekl jen přezíravě, že je to »nějaká mnišská hádka«. Všichni papeži byli přirozeně zvyklí na spory mezi mnišskými řády; vždycky však byla viděna zvláštní a téměř tajemná nedbalost v té skutečnosti, že neviděl v počátcích velikého schismatu šestnáctého století nic jiného než toto. A přece se dá v jistém poněkud odlehlejším smyslu říci něco na obranu toho jeho výroku, za který byl haněn. V jistém smyslu měli rozkolníci své duchovní předky už ve středověku. Bylo o tom psáno v této knize - a byl to opravdu spor mezi mnichy. Viděli jsme, jak veliké jméno Augustinovo - jméno, o němž se svatý Tomáš nikdy nezmiňuje bez úcty, i když často v nesusouhlasu - sloužilo za záštitu augustinovské školy myšlení, jež se přirozeně udržela nejdéle v řádu augustiniánském. Celý rozdíl záležel jako každý rozdíl mezi katolíky jen v síle důrazu. Augustinovci zdůrazňovali myšlenku lidské bezmoci před Bohem, vševědoucnosti Boží co do lidského určení, potřebu svaté bázně a pokoření rozumové pýchy více než opačné a doplňkové pravdy o svobodné vůli, lidské důstojnosti nebo dobrých skutcích. Pokračovali tím v jistém smyslu v individuální tradici svatého Augustina, který je ještě dnes pokládán za poměrně deterministického učitele Církve. Je však rozdíl mezi důrazem a důrazem, a nastávala doba, kdy zdůrazňování jedné strany mělo znamenat přímý rozpor s druhou. Snad to

konec konců začalo mnišskou hádkou; ale papež měl ještě poznat, jak hašteřivým dovede býti mnich. Neboť byl mezi nimi v tom augustiniánském klášteře v německých lesích jeden mnich, o němž se může říci, že měl výlučné a zvláštní nadání pro zdůrazňování a nic jiného než zdůrazňování pro zdůrazňování, jež se podobalo zemětřesení. Byl to syn břidlaře, člověk mohutného hlasu a jistého formátu osobnosti, přemýšlivý, upřímný a určitě chorobný - a jmenoval se Martin Luther. Ani Augustin ani augustinovci by nebyli chtěli spatřit toto vítězství augustinovské tradice; v jistém smyslu však augustinovská tradice byla konec konců přece jen pomstěna.

Vyšla zase ze své cely v den bouře a zkázy a volala novým a mocným hlasem po prostém a citovém náboženství a po zničení všech filosofií. Měla zvláštní hrůzu a ošklivost před velkými řeckými filosofiemi a před scholastikou, jež byla založena na těchto filosofiích. Měla teorii, jež znamenala zničení všech teorií; měla vskutku i svou theologii, jež znamenala smrt theologie. Člověk nemohl říci nic Bohu, nic od Boha, nic o Bohu kromě téměř nesouvislého výkřiku o milost a nadpřirozenou pomoc Kristovu ve světě, v němž všechny přirozené věci byly neužitečné. Rozum byl neužitečný. Vůle byla neužitečná. Člověk se nemohl sám ze sebe pohnout ani o coul více než kámen. Člověk se nemohl spolehnout na svou hlavu

o nic více než řípa. Nic nezbývalo na zemi nebo na nebi kromě jména Kristova, vyvýšeného v tomto osamělém vzývání, hrozném jako výkřik trýzněného zvířete.

Musíme být spravedliví k těm nesmírným lidským osobnostem, jež jsou skutečnými stěžejemi historie. Ať už je naše polemické přesvědčení jakkoli silné, a docela právem silné, nesmí nás nikdy svést k domněnce, jako by něco bezvýznamného bylo přetvořilo svět. Bylo tomu tak i s tím velkým augustiniánským mnichem, který pomstil všechny asketické augustinovce středověku a jehož statná a hřmotná postava byla dosti veliká, aby po čtyři staletí zakrývala vzdálenou lidskou horu Akvinského. Není to věc theologie, jak říkají se zálibou modernisté. Protestantská theologie Martina Luthera byla věcí, za kterou by žádný moderní protestant nepoložil svůj život. Tento protestantismus byl pesimismem; nebylo to nic jiného než pouhé zdůrazňování beznadějnosti vší lidské ctnosti jakožto pokus uniknouti peklu. Tento luteranismus je dnes naprosto neskutečný; modernější obdoby luteranismu jsou ještě neskutečnější, ale Luther nebyl neskutečný. Byl to jeden z těch velikých impulsivních barbarů, jimž bývá určeno, aby změnili svět. Srovnávati v jakémkoli filosofickém smyslu tyto dvě postavy, odrážející se tak mohutně v dějinách, bylo by ovšem pošetilé, ba i nesprávné. Na veliké mapě ducha svatého

Tomáše by byl duch Lutherův býval téměř neviditelný. Není to však tak docela nepravdivé, říká-li se - jako to řeklo už tolik žurnalistů, aniž by se starali, zdali je to pravda nebo lež - že Luther zahájil novou epochu a že stojí na počátku nového světa.

Byl to první člověk, který vědomě používal svého vědomí nebo toho, co bylo později nazýváno jeho Osobností. Byl vskutku dosti silnou osobností. Akvinský byl ještě silnější osobností; jeho osobní přítomnost byla masivní a přitažlivá; měl intelekt, který dovedl pracovat jako ohromná dělostřelecká soustava rozestavená po celém světě; měl tu okamžitou duchapřítomnost v diskusi, jež si jediná zaslouží názvu bystrosti. Nikdy ho však ani nenapadlo, aby užil na obranu neosobní pravdy něčeho jiného než své bystrosti. Nikdy nenapadlo Akvinského, aby užíval Akvinského jako zbraně. Nenajdeme ani stopy po tom, že by byl kdy užil v polemice s kterýmkoli protivníkem svých osobních výhod rodu, tělesné konstituce, inteligence nebo výchovy. Náležel zkrátka k věku intelektuální bezděčnosti, věku intelektuální nevinosti, jež byla velmi intelektuální. Nuže, Luther zahájil moderní sklon k závislosti na věcech ne pouze intelektuálních. Nejde tu o chválu nebo hanu; málo záleží na tom, zdali řekneme, že byl silnou osobností nebo že to byl pořádný řvoun. Když citoval z Písma, vsunuv do textu slovo,

které tam nebylo, spokojil se tím, že odtrunfl všem posuzovačům: »Řekněte jim, že Dr Martin Luther to tak chce mít!« To je ta věc, které se dnes říká »osobnost«. O něco později se tomu říkalo »psychologie«. Potom se tomu říkala »propagace« či »obchodní duch«. My se však nepřeme o výhody nebo nevýhody. Je třeba přiznati tomuto velikému augustinovskému pesimistovi, že nejen nakonec zvítězil nad Andělem Školy, nýbrž že vytvořil ve velmi reálném smyslu moderní svět. Zničil Rozum a nahradil jej Sugescí.

Praví se, že veliký reformátor veřejně spálil *Summu Theologie* a ostatní díla Akvinského; a ohňostrojem takových knih může být dobře zakončena i tato kniha. Říká se, že je nesnadné spálit knihu; musilo to být tedy neobyčejně nesnadné spálit takovou horu knih, jako byla ta, kterou přispěl Dominikán ke křesťanským kontroverším. Rozhodně je v představě takové zhouby cosi ponurého a apokalyptického, uvážíme-li kompaktní složitost celého tohoto encyklopedického přehledu sociálních, morálních a teoretických věcí. Všechny ty napěchované definice, jež vylučovaly tolik omylů a výstřelků; všechny ty obsáhlé a vyrovnané úsudky o konfliktu závazků nebo výběru mezi zly; všechny ty liberální úvahy o mezích vládní moci nebo o náležitých podmínkách spravedlnosti; všechny distinkce mezi užíváním a zneužíváním soukromého vlastnictví; všechna

pravidla a všechny výjimky velkého zla zvaného válkou; všechny ústupky lidské slabosti a všechna opatření pro lidské zdraví - celá tato spousta středověkého humanismu se scvrkla a zkroutila v kouři před očima svého nepřítele, a tento veliký, vášnivý sedlák se chmurně radoval, poněvadž vláda Intelktu pominula. Sentence za sentencí a sylogismus za sylogismem dohořivaly a zlatá pravidla se měnila ve zlaté plameny v této poslední a zmírající gloriole všeho, co kdysi tvořilo velikou moudrost Řeků. Veliká ústřední Syntesa dějin, jež měla spojit starý a moderní svět, zašla v dýmu a pro celou polovinu světa upadla v zapomenutí jako pouhá pára.

Na čas se zdálo, že zkáza byla naprostá. Ukazuje se to ještě dnes v tom udivujícím faktu, že (na severu) mohou moderní lidé dosud psát dějiny filosofie, v nichž filosofie přestává s posledními malými sofisty Řecka a Říma a objevuje se zase teprve s vystoupením takového podřadného filosofa, jako byl Francis Bacon. A přece bude tato knížka, jež patrně nebude ničím více nebo bude mít jen nepatrnou jinou cenu, aspoň svědectvím, že proud se zase obrátil. Uplynulo od té doby čtyři sta let a tato kniha, doufám (a jsem šťasten, že mohu říci, že jsem o tom přesvědčen) se ztratí a bude zapomenutá v záplavě lepších knih o sv. Tomáši, jež se v této chvíli hrnou ze všech tiskařských lisů v Evropě, ba i v Anglii a Americe. Ve

srovnání s takovými knihami je tohle zřejmě jen velmi málo závažný a amatérský výtvar. Sotva však bude spálena; a i kdyby se to stalo, nezanechalo by to ani pozorovatelnou mezeru ve spoustě nových a velkolepých děl, jež si dnes stále obírají za námět *philosophia perennis* nehynoucí filozofii.

Gilbert Keith Chesterton

SVATÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ
(St. Thomas Aquinas, London 1933)

N. 18452. Ordinarius Pragensis.

Nihil obstat. Dr. Jaroslav Beneš, univ. prof., censor.

Imprimatur. Pragae, die 12. Decembris 1946.

Praelatus Dr. Theophilus Opatrný, vicarius generalis.

V překladu Timothea Vodičky jako 2. svazek knihovny

Orientace, kterou řídí Albert Vyskočil,

vydalo léta Páně 1947 nakladatelství Universum v Praze.

Podle osnovy Ant. Lískovce

vytiskl garmondem písma Ronaldson Jar. Strojil v Přerově.

První vydání 2.200 výtisků.

Cena brož. výtisku Kčs 63.-, váz. výtisku Kčs 85.-.

trhnout, je to způsob, jakým Chesterton dovede osvětlit vnitřní souvislost mezi dílem Andělského Učitele a jeho dobou. Velmi názorně, srozumitelně a přece znalecky líčí aristotelovskou reakci středověku na tradici augustinovskou, stejně jako vzájemný vztah mezi dílem svatého Dominika, svatého Františka z Assisi a svatého Tomáše. Jeho srovnání středověké reformy s lutherskou Reformací, jež se jeví proti středověku jako opožděné zpátečnictví, je velmi poučné a pro moderního čtenáře, který o tom slyšel většinou jen fráze, přímo překvapující.

Úhrnem lze říci, že Chestertonova kniha je nejnázornějším a nejzákladnějším úvodem k dílu svatého Tomáše, zejména pro čtenáře, který není filosoficky školen. Pro každého pak je to kniha skvělých postřehů, hlubokých průhledů do středověkých kulturních dějin a vytříbeného stylu.

Přeložil

Timotheus Vodička.

Stran 225, cena brož.
Kčs 63.-, váz. Kčs 85.-.

U všech knihkupců

NAKLADATELSTVÍ
UNIVERSUM V PRAZE II.

Václavská ul. 12