

FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

Ročník XVI.

Redaktoři:

P. Dr Metoděj Habán O. P.,
S. Theologiae Magister, agreg. člen university Angelicum v Římě.

PhDr Jiří Maria Veselý O. P.
býv. profesor na universitě S. Cuore v Miláně.

PRAHA 1948

Obsah.

Články:

<i>Barnáš Štefan Dr.</i> : Správna filozofia	6—9
<i>Beneš Jaroslav Dr.</i> : Základ poznání u Descarta, Kanta a Tomáše Aq.	97—100
<i>Beran Josef D.</i> : Chvála moudrosti	5
Církev a rodina	27
<i>Brailo Silvestr M. Dr.</i> : Filosofie a theologie	42—43
<i>Eterovič Hiacint Th. lic.</i> : Touha po blaženosti, pramen lidské činnosti	50—55
<i>Habáň Met. Dr.</i> : Co se scholastikou	38—42
Život, láska, manželství	55—71
<i>Kalista Zdeněk Dr.</i> : Rodina dějiny	18—26
<i>Koudelka Vladimír</i> : Karlova universita a dominikáni	82—91
<i>Messer Rich. Dr.</i> : Internacionálnost moderní lyriky	115—122
<i>Pecka Dominik</i> : O předpokladech výchovy	9—14
<i>Pius XII.</i> : Nezměnitelnost přírodních zákonů a svrchovaná vláda Boží na světě	34—38
<i>Šišák Slavomír Dr.</i> : Aristotelovo pojetí kritiky	43—46
<i>Šnobl Athanasius Dr.</i> : O osobě v ethice	113—115
<i>Šnobl Dobroslav Ing.</i> : Základní změny theoretické chemie za posledních 30 let	77—82
<i>Urban Jan Ev. Dr.</i> : Mravnost manželství a rodiny	14—18
<i>Veselý Jiří M. Dr.</i> : Srdce	46—50
Dostojevský a Bůh	100—113
<i>Weirich Marek Dr.</i> : Hospodářská funkce domácnosti	71—77

Poznámky:

<i>Šnobl Athanasius PhDr. O. P.</i> : Od náboženství k vědě	28—29
Věda o „struktuře skutečnosti” nebo vědění o „communis ratio substantiae	91—93
<i>Veselý Jiří M. Dr.</i> : Čas a básník	93—95
Hospodářství a mravní zákon	122—126
<i>Vykopal A. Dr.</i> : Předpoklady řešení sociálních problémů	29—31

Kritika:

<i>Aristoteles</i> : Rétorika — Nauka o řečnictví a slohu	95
<i>Balmes Jakub</i> : Kriterio aneb umění dospěti pravdy	31
<i>Le Blond</i> : O analogii pravdy (PhDr. Athanasius Šnobl)	3—4
<i>Carus Lucretius</i> : O přírodě (de rerum natura)	96
<i>Cicero Tullius M.</i> : O přirozenosti bohů	95
<i>Descartes</i> : Rozprava o methodě	31
<i>Dezani Serafino</i> : Girolamo Savonarola	2
<i>Dratková A.</i> : Hledání ztraceného kosmu (Šnobl Dobr.)	127—128
<i>Mareš Fr.</i> : Od atomu ke kosmu	31—32
<i>Neubauer Zdeněk</i> : Státověda a theorie politiky	32
<i>Niebuhr Reinhold</i> : Synové světla a synové tmy. Kritika ospravedlnění demokracie (Dr. M. Habáň)	32

<i>Ovečka Jaroslav S. J.</i> : Úvod do mystiky zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše (PhDr. Athanasius Šnobl)	2—3	<i>Souček J. B.</i> : Víra a svět. Lidské vztahy ve světle Evangelia (Dr. Jiří M. Veselý)	95—96
<i>Ricciotti Giuseppe</i> : Život Ježíše Krista (PhDr. Athanasius Šnobl)	2	La vie intellectuelle, Paris	96
<i>Sapienza-rivista di filosofia e di teologia</i> . Bologna.	3—4	La vie spirituelle, Paris	96
		Čís. 1, 2, 3 a 4 značí obálky příslušných čísel časopisu; vyšší čísla, stránky.	

K o n e c r o č n í k u 1 9 4 8.



Chvála moudrosti.

V staroslovanském životě sv. Konstantina — Cyrila (z konce IX. stol.) čteme, že Konstantin v sedmi letech ve snu jako nejkrásnější ze všech dívek si vyvolil Sofii — to je Moudrost, a rodiče mu volbu onu schválili s odůvodněním: „Vždyť Moudrost září nad slunce a přivedeš-li si ji, aby ti byla chotí, zbavíš se skrze ni mnohého zla.” A v „Pochvale”, oslavné řeči ku počtě sv. Cyrila (od Klimenta, biskupa velického, † r. 916), je psáno: „V jeho srdci si Moudrost Boží zbudovala chrám”.

Krásnou ozvěnou ozývají se zde krásné sentence o Boží Moudrosti ze starozákonní Knihy moudrosti.

Srovnáme-li s touto volbou světce IX. stol. volbu „sestry Chudoby”, světce století XIII., maně vyvoláme v duši otázku, zda-li epocha Moudrosti vynikajících otců církevních nebyla spíše epochou Otcovou, oproti epoše chudých řádů mnišských, jako epoše Synově? V důsledku pak vzniká další otázka, zda epocha naše není opravdu epochou Ducha svatého?

Analysující tendence duše klasických národů zamilovala si všelidskou Moudrost a položila základ moudrosti křesťanské. Duše středověkých národů, všestranně obohacena v praktickém životě, zamilovala si chudobu jako kontrast přežitého nadbytku hmotného a shledávala moudrost v rozumném užívání statků pozemských. Duše moderního lidstva, otrávená materialismem k vzájemné nenávisti, touží po lásce a chce vidět pravou moudrost v opravdové všelásce, i když by chladný humanismus neb humanitarismus chtěla zaměnit za hřejivou křesťanskou charitu.

„Mne kdo nalezne, nalezne život,” praví Duch sv. o Moudrosti. A filosofie — láska k moudrosti — učí pravému životu. Duch sv. je dárce života i dárce moudrosti. Duch sv. zosobněná láska Otce a Syna.

Lidstvo Duchem sv. vychovávané v lásce k pravé Moudrosti milovalo duchovost, oceňovalo duchovní hodnoty a řešilo sociální reformy ve světle moudrosti. Satanem však odvedeno od Moudrosti pravé; a tím i od duchovosti, zamilovalo si hmotu ve formě nádhery, bohatství, zevního lesku. Duch sv. však je učil milovat chudobu, usiloval o odhmotnění výchovou v lásce k chudobě, to je nezávislostí a odpoutaností od hmoty. Než satan znovu zhmotatil lidstvo a rozdmýchal nenávist — chtěje řešiti sociální otázky násilně; je proto tím více třeba lásky Ducha sv., aby jeho láskou zduchovnělo bloudící lidstvo a pozvedlo se z prachu a bláta všednosti k Moudrosti.

Milujte moudrost a učte v této Filosofické revui lásce k pravé Moudrosti.

Dějiny lidstva povrzuji, že za každou revoluci — revoluci k dobru neb revoluci ke zlu — vždy byly ideje, to jest myšlenky, filosofie. I osudné poblouznění nacismu je toho důkazem.

Filosofie má přivést lidstvo k lásce moudrosti, to je její úkol, v tom spočívá její nejvyšší chvála.

Buď požehnán každý, kdo v tomto oboru pomáhá lidstvu a kdo v našem národě se snaží moudrostí vychovávat k lásce.

V Praze dne 12. ledna 1948.

† Josef,
arcibiskup.

Správna filozofia.

Nový vek začínajú historici poväčšine reformáciou. Správne. Reformácia znamená dejinný prielom v myslení a vo svete. Lenže reformácia je revolučným činom: nie je v nej ešte badateľný systém vypracovaný do ideologických detailov. Protestantizmus — pseudoreformačný zjav — obdržal svoj konečný myšlienkový profil až neskoršie, a to ideologickou linajou od Kanta po Hegla. Kantianizmus a hegelianizmus prepožičal konečný myšlienkový systém.

Svoju pravú filozofickú tvár nemá protestantizmus ešte za Luthera a Melanctona (keď ho berieme ako heretický náboženský odboj, pravdaže znamená dokonalý odpad od Cirkvi a od kresťanského univerzalizmu), ale až za osvietenstva a v nešťastnom XIX. storočí. Až vtedy sa dobuduje so stránky systematickej.

I. O protestantizme filozoficky možno hovoriť po prvý raz až v dobe racionalistického osvietenstva. Ale tuná už aj začína nervózne balancovanie novodobej filozofie. Protestantizmus, zvýraznený v osvietenstve, ho podmieňoval. Spomínaný osvietenský racionalizmus bol prílišným výkyvom doprava. Musela prísť prudká reakcia doľava. Ponajprv však prišla zdravá zástavka v bode vyrovnaného tvorenia. A až potom extrémny výkyv. Na racionalistické osvietenstvo ako reakcia prišla romantika. Kým racionalizmus až tak ďaleko zašiel, že len v abstraktných matematických formulkách videl obsaženú pravdu, zatiaľ romantika sa obrátila proti jednostrannému racionalizmu a usilovala sa prizvukovať život v národe a dejinách. Tiež pričinením romantiky zamenil sa číro fyzický svetonáhľadný obraz na metafyziku platonského charakteru. Učenie romantiky o celkoch, o transcendentných súvislostiach a závislostiach, o usporiadanom svete, ktorý sa skrýva za fenomenami (platonská ríša idey) k tomu prispelo. Ďalej romantika správne vypožorovala, ako sa jednotne prejavuje duchovný svet v náboženstve, filozofii, vede, spoločnosti, mravoch a hospodárskom živote. Aj z tohto dôvodu

usilovala sa odstrániť svetonáhľadné a spoločenské rozdiely vo svete. Aspoň jedna čiastka romantikov celkom logicky obrátila svoju pozornosť historicky podmienenému kresťanstvu a národnému výskumu (u nás Štúrovci ako na strane katolíckej, tak i na strane evanjelickej). Čo potom donieslo hodnotné a trvalé ovocie na poli náboženstvom a v oblastiach kultúrnych a sociologických. Treba len ľutovať, že sa nepodarilo už vtedy celkové obrodenie ľudskej spoločnosti z idey kresťanského stavovského zriadenia. A to vari len preto, že popri veľkolepej romantike skrsla aj pseudoromantika a udomácnila sa v dosť širokých vrstvách. Ide:

1. o mysliteľov, ktorí sa jednoducho zažrali do idey a metódy romantiky ako do čohosi absolútneho a ktorí trpeli na romantickú sklerózu;
2. o básnikov, ktorí sa celkom oddali chaotickému blúzneniu a fantazirovaniu.

Títo zapríčinili romantický extrémny výkyv. A protestantskú infekciu možno dobre v tom vypožorovať. Ako reakcia na romantický výkyv znovu prišlo do módy osvietenstvo. Tentokrát naturalistické. Začal sa vysatovať intelektualizmus aj ako metóda, aj ako duchovné zameranie a rutina. Čo ho najväčšmi charakterizuje, je antimetafyzická ideológia a návrat prirodovedeckej dogmatiky. Prírodné a historické vedy triumfovaly. Ich pole sa značne rozšírilo. Bola potreba špecializácie. Následok toho všetkého bolo: násilné oddelovanie vedy od života, učencov od obvyčajného sveta a vznik jednotlivých odborov ako absolútne samostatných oblastí.

Toto bolo to zlo, čo donieslo so sebou naturalistické osvietenstvo. A nemožno tuná nevidieť vplyv povrchného protestantského individualizmu a idealistického subjektivismu.

V našich dňoch sa začalo tvoriť silné protihnutie na vyváženie intelektualizmu. Myslíme tuná na iracionálny vitalizmus. Jedna skupina ideologov sa stavia proti intelektua-

lizmu. A majú pravdu. (Nemožno ich ani nazvať v pravom smysle iracionalistami.) Iní sú proti preceňovaniu vedeckého vzdelania, a tí majú pravdu len do určitej miery. A zasa ďalší sú proti logickým princípom myslenia, a tí vobec nemajú pravdu. Najmä títo poslední dávajú nový ideologický smer do nebezpečného a extrémneho výkyvu. A tak sa vidí, že sa už aj nachodí v tom extrémne, zas v polohe naturalistického osvietenstva. V intelektualizme bolo mnoho dobrého a nemožno to spolu so smerom odstrániť. Na pr. chyba je, že sa spolu s intelektualizmom jedným ťmahom odsudzuje aj logická disciplinovanosť, či je to potom nie únik do sveta čírej fantázie? (Eklatantným príkladom je nám Nietzsche, najmä vtedy, keď sa uťahuje do krásnej prírody Grécka, aby sny Grékov znova sníval.) A či tu zasa nevidieť protestantský partikularizmus a exkluzivistický separatizmus?

Keď svetu hrozí chaos, ako za dnešných čias, neslobodno glorifikovať tento chaos. Treba sa ohliadnuť po základných princípoch a po harmonickej zákonitosti, ktorej by možno bolo sveriť osudy národov, štátov a ľudskej spoločnosti vobec.

Tu sa nemožno spoliehať na akýsi vitálny inštinkt. Prvoradými metafyzikmi tohto vitálneho inštinktu sú Henri Bergson a William James. Sú v práve, keď sa stavajú proti intelektualistickému mechanizmu, avšak v nepráv, keď chcú prehliadnuť fundamentálne zákony a vedúce línie ľudských dejín. Nie osud a inštinkt hrá vo svete vedúcu rolu, ale duch. Svet je vybudovaný architektonicky a podľa plánu Absolútneho ducha.

Sme na vrchole duchovnej krízy zavinennej protestantskou revolúciou. Došli sme ku kritickému bodu. Nič necharakterizuje lepšie náš duchovný svet, ako filozofia zúfalcov, filozofia existencializmu. Len dve možnosti sú. Alebo prielom do lepšieho sveta novým myšlienkovým oplodnením, alebo katastrofálny zánik následkom otravy starého duchovného kvasenia.

Sem nás doviedol myšlienkový svet protestantizmu. Luther a ďalší reformátori boli

zárodkovým kvasom v mierke múky. Často skyslo za osvietenstva a v nešťastnom 19. st. Teraz z neho pojedávame horký chlieb. A mnohí sú už otrávení.

Čo má nasledovať? Čo máme robiť? „Čieho ducha“ máme byť, aby sa zasa správne sformoval človek a spoločnosť a správne usmernily dejiny?

II. Jediným epochálnym liekom je univerzálne kresťanstvo, katolícke kresťanstvo. A jedine zdravou filozofiou je filozofia perennispodmieňovaná platonsko-augustinovským idealizmom a aristotelovsko-tomášovským objektivizmom. Kresťanstvo sklbené v myšlienkový systém intuitívnym idealizmom a aktualizácnym tomizmom je zdravou a životnou filozofiou. Vystihuje človeka totálne. (Antropologicky a teologicky.) A svet tento univerzálne (prírodu i nadprírodu).

Táto zdravá filozofia v dnešných časoch a v našich problémoch musí sa uplatňovať následovne:

1. Keď chceme odstrániť filozofický chaos našej doby, nesmieme k jednotlivým smerom len jednostranné stanovisko zaujať. Treba totiž vedieť, že človek v tomto bytostnom poriadku je vždy prítomný celý.

Najmä všestranne vystupuje človek do popredia v národnom a sakrálnom kolektíve. V národnom a cirkevnom prostredí človek nadevšetko vystupuje ako bytosť citiaca, myslíaca a konajúca. Keď si človeka všímame pod zorným uhlom národnej a cirkevnej pospolitosti, pochopíme ho celkovo, a to ako onticky, tak aj vzťahove.

To by teda znamenalo, že každý psychický prejav človeka musí mať celkovú hodnotu ako v smysle antropologickom, tak aj teologicko-dogmatickom. A preto aj každý myšlienkový smer je nutne integrálny. Keď nie je ním v oblasti pozitívnej, je na poli negatívnom.

Tak na pr. keď sa v niektorom myšlienkovom systéme kvôli praktickému výkonu opomína metafyzická intuícia a logická súdna schopnosť, bezúzdne sa rozpúta fantázia a vytvorí sa taká ideová stavba, ktorej vskutočnosti nič neodpovedá. A ako ďalší

následok bude, že sa len razom ten príliš aktívny človek premení na snilka. Hľa integrálnosť negatívna. Slovom nemožno nachoniť žiadom myšlienkový smer, keď sa zahľadáme len na niektorú jeho vypuklú charakteristickú črtu (pozitívnu alebo negatívnu) a nemožno sa ani s ním vyrovnáť, keď rátame len s jednou stránkou a keď k iným stránkam nezaujmemo žiadne stanovisko.

2. V prospech hnutia, ktoré má pretvoriť celé ovzdušie a celú budúcnosť, musí byť tiež zapriahnutý totálny človek. Očakáva sa niečo nového od neho. A tento túžobne očakávaný moderný filozof — mysliteľ — nič iného nemože robiť, iba faktický bytostný poriadok novými okuliarmi nazierať a večitú hierarchiu hodnôt novou metódou určovať (filozofia perennis). Voľajaké „novum“ na poli ideologickom nie z toho skrsne, že si voľáčo človek *pymyslí* a aj v praxi si podľa toho počiná, ale tým, že človek to, čo je vo veciach a v „ordo“ podstatné, ozajstnou *vnútornou príchyľnosťou vníma a navonok predstavuje*.

Ale konečne predsa ide tuhá o určité „novum“ Lebo náš svet v každom okamihu života „de novo“ vychádza zo stvoriteľských rúk Božích a preto je vždy a nenapodobiteľne novým. Možeme teda hovoriť o nejakom novu, o novou smere, o novom období, ale sa to musí tak chápať, že sa ono stalo „novým“ príčinením Kormideľníka ľudských dejín. A či, že tuhá na taký spôsob, a zasa len rezonuje večný bytostný poriadok.

Všetky myšlienkové smery tým, že chcú byť integrálne, majú tiež akosi v podvedomí (niekedy i pri všetkej svojej chaotičnosti) večité a nezmeniteľné ontologické ordo. Pravda, falošné smery ho negatívne vyjadrujú.

Toto podvedomie treba vždy vďačne kvitovať a treba s ním rátať. Javí sa ono najmä vo veľkej láske ku skutočnostiam a v radosi zo skutočnosti. A najmä javí sa ono v takz. filozofiách aktualizácných. Preto má svoju dokumentárnu váhu každý myšlienkový smer. No falošný filozofický smer len potiaľ prijímame.

3. Každý dejinný moment, každá úloha — i keď nie celkom vedome — zameriava sa na večné určenie sveta a človeka. A práve preto, že ide o večné určenie — a večnosť je mystérium — javí sa nám každý myšlienkový prejav pri spätnom pohľade ako novum, ako niečo prekvapujúce, niečo, čo predtým nebolo. Je tomu len tak naoko. V skutočnosti ide len o nové uchopenie večitého dedičstva, o nové vysvetlenie človeka a ordo života (ontologické ordo života a sveta je večné). A ten duchovný proces, ktorým sa to deje, je len vtedy náležite obsažný, keď celkom naivne a spontanne plynie. Vtedy je aj psychický a logický. Ale to neznamená, že je vždy konštruktívny. Keď je v ňom prôton pseudos, je deštruktívnym. Vtedy sa bytostný poriadok negatívne vyjadruje. A tak je pravda, že keď sa neslúži veci pozitívne, slúži sa negatívne.

4. Podstatné a základné momenty našej kultúry sú: antika, kresťanstvo a národovectvo. (U nás u Slovákov vari by sa dalo to posilnené rozšíriť v smysle československom a slavianskom.)

Sú to večné hodnoty. Majú byť však v nových časoch novým spôsobom prežívané. Tieto hodnoty podmieniajú náš vitálny elán, ktorý treba aj pociťovať, ale, čo je doležitejšie, treba ho aj vedieť sharmonizovať do určitého poriadku. Ide o veľmi doležitý úkol. Nie Nietzsche, biologický naturalizmus, Bergson, ale Plato má tuhá najväčbejšie slovo. Len Plato vedel vitálny elán chápať ako kozmogenický éros. Preto vedel napr. s takou nástojčivosťou požadovať sriadenú, disciplinovanú a povedomú societu. Vôbec správna filozofia musí byť vďačná Platonovi za toto:

- a) Plato s povedomou istotou vystihoval Božstvo a večnosť v človekovi a vo svete;
- b) od neho sa datuje tvorivý povod idey a intuície, bez čoho sa nemôže zaobísť žiadna zdravá filozofia a umelecký smer;
- c) kto vážne chce skúmať podstatu vecí, pomer človeka k Bohu, k bližnému a prírode, sociologické zákony, vzrástu a

úpadku ľudskej spoločnosti, ten musí Platona konzultovať;

- d) jeho bohatá osobnosť vedela vo svojej ideológii vystihnúť bytostné spojenie medzi inštinktom a intelektom, vitalitou a askézou, umeleckým tvorením a múdrostou, prorockým vizionárstvom a štátnickým umením.

Z toho teda nasleduje, že ak chceme za pomoci presnej ideológie vyviešť svet z dnešného myšlienkového chaosu, musíme vychádzať od Platona.

Avšak Plato sám nestačí. Platonovi sa skutočne ani nepodarilo svet obrodíť vo svojom čase. Jeho ideový svet vypracovaný geniálnym vidom je báječný a bohatý. Chyba bola, že nebol zjavením doplnený a milosťou posvätený. V tom smysle ho doplnil veľký teologický učiteľ a doctor gratiae — sv. Augustín. Ale ani sv. Augustinom obrodnený a posvätený idealizmus ešte neobrodil ľudskú kultúru, človeka a spoločnosť ako sa patrí. Aby sa tak stalo, potrebná je všeobecná otvorenosť pre dobro vecí u ľudí. Keď ide o prísnu ideu a tvrdú požiadavku, ľudia sa obyčajne hermeticky uzavrujú. Nevystačujeme teda s aprioristickým systémom akým je idealizmus vôbec. Potrebná je aktualizácia filozofia, ktorá svojou aposteriornou metó-

dou zasnuhuje naše osobné ja s objektívnym reálnym svetom, takže sa z obidvoch sfér dialekticky vybudováva holá skutočnosť. Tu ná je zase konzultorom Aristoteles, Filozof hnacích príčin (causae moventes) a noetického abstrahovania. Je učiteľom realizmu, ktorý potom sv. Tomáš rozšíril aj do teológie. Jeho filozofia je ozajstná Summa theologiae. A jeho univerzalizmus je naozaj katolícky. Jeho objektivizmus, to je život mystického tela Kristoho, život Cirkvi, vybudovanej na skale Petrovej a na uholnom kameni, ktorým je Ježiš Kristus.

Týmto sa dovršila filozofia perennis. Priblížilo se nám kráľovstvo nebeské a nielen prirodzený bytostný poriadok. Ide o večnú filozofiu, vždy aktuálnu. To je hľa tá zdravá filozofia, ktorá vie obrodíť život človeka a society totálne, integrálne a absolútne. To, čo bolo podľa sv. Otcov za pohanských čias výsadou a imaním niekoľko vyvolených duchov, môže sa stať posobením tomisticky ožiarovaného a milosťou prežívaného kresťanstva všeobecným dobrom. Tak tomu bolo kedysi, a tak tomu bude zas. Avšak len vtedy, keď sa všetci kresťania najdú v láskavom objatí jedinej matky Cirkvi katolíckej.

Dr Štefan Barnáš.

O předpokladech výchovy.

I.

Totus znamená v latině celý. Totalismem se může v dobrém smyslu rozumět zaměření k celku. Důraz na celost se objevuje v moderní vědě jako odpor k atomistickému tříštění skutečnosti. Celost je pojem, který stále více vystupuje do popředí:

1) *ve fyzice* — všechno dějství je určeno kvantovými podmínkami vytvářejícími celostní útvar;

2) *v biologii* — vývoj organismu je určen vztahem k celku čili entelechií jakožto psychoidním, účelovým činitelem;

3) *v psychologii* — dějství duševní je vždy výslednicí všech sil skrytých v člověku.

Není tudíž správné tu činnost rozkládat na části a vysvětlovat každou zvlášť, neboť představy, city a touhy samy o sobě jsou materiálem nemajícím smysl. Nabývají ho teprve v celku duševní výstavby: celek duševního útvaru je vždy větší než pouhý součet jeho částí. Jinými slovy: smysl částí můžeme znát, jen když známe smysl celku. Nejmladší odvětví přírodních věd t. zv. oekologie buduje právě na zásadě, že podstatu přírodních jevů poznáváme, teprve když je chápeme ve vzájemné souvislosti a podmíněnosti: tak les v pojetí oekologickém není jen určité množství stromů, nýbrž i živočichové, kteří v něm žijí, a lidé, kteří v něm pracují. Živé bytosti v přírodě tvoří

„domácnosti“, v nichž jeden člen závisí na druhém (biocoenosa).

Je nepochybné, že i člověk, pokud je částí přírody, je podroben oekologické zákonitosti. Ale člověk není pouhou částí přírody a proto nelze každý zákon přírodní, tím méně každý zákon oekologický, přenášet jen tak beze všeho na lidský život. Jako bytost duchová a jako hodnotící subjekt a tvůrce kultury stojí člověk nad přírodou.

Zásada, že smysl částí je v celku, platí v přírodě bez výhrady. Ale přenáší-li se tato zásada na lidský život společenský, je-li sociologie chápána jako odnož biologie a hlásá-li se, že celek je vše a jedinec nic, že člověk je pouhým článkem společnosti, a tudíž se má cele podrobit zájmům společnosti ať národní, třídní či státní, je to blud, který označujeme slovem totalismus.

II.

Původ totalitního myšlení je především v monistickém sklonu lidského ducha a ve snaze vysvětlovat svět, život i člověka z jediného principu a to buď duchového nebo hmotného. V prvním případě se pokládá hmota za projev ducha, v druhém případě se pokládá duch za odvozeninu hmoty. Obojí forma monismu znamená potlačení skutečnosti buď duchové nebo hmotné: buďto je hmota pohlcena duchem nebo je duch pohlcen hmotou.

Obojí formu monismu nalézáme již v antické filosofii. Epikurovci neuznávali duchové jsoucno a učili, že existují jen věci jednotlivé, v nichž není nic všeobecného, a že tudíž věda, která se snaží pochopit jednotlivé předměty ve vyšší jednotě, v obecných pojmech, nemá vůbec objektivního významu. Platonikové učili naopak, že obecné pojmy jsou tou měrou objektivní, že od věčnosti existují jako zvláštní bytosti v sobě a pro sebe, kdežto věci individuální pokládali jen za pouhé odlesky nebo stíny věčných ideí.

Protiva názoru epikurovského a platonického ožila ve středověku sporem mezi realisty a nominalisty. Nominalisté tvrdili, že obecné pojmy (*universalia*) jsou pouhé

vymyšleniny a prázdná slova (*flatus vocis*) bez jakékoliv věcné platnosti. Realisté pak přičítali bytnou hodnotu a věčnost především obecným pojmům, kdežto jednotlivinám jen potud, pokud mají účast na pojmech obecných. Krajní nominalismus býval vystihován výrazem *universalia post rem*, krajní realismus výrazem *universalia ante rem*. Pravda byla uprostřed, v realismu mírném: *universalia in re*, či přesněji, jak učil sv. Tomáš: v Bohu jsou obecné pojmy před jednotlivinami (*ante rem*), ve světě jsou v jednotlivinách (*in re*) a v naší mysli jsou po jednotlivinách (*post rem*). I v mírném realismu má obecný pojem reálný význam, ale neodděluje se od jednotliviny, nýbrž se do ní takřka promítá. V moderním názvosloví filosofickém, uměleckém a literárním se nominalisté označují jako realisté, kdežto realisté jako idealisté. Historická terminologie filosofická je však oprávněnější a přesnější.

Lidské myšlení je nemožné bez obecných pojmů. Bez obecných pojmů bychom musili mít v mysli i v řeči tolik značek, kolik je na světě individuí. Ale také není lidské myšlení možné bez postřehu individuálnosti a pozorování smyslového, poněvadž nic není v mysli, co bychom nevnímali smysly. Předmětem zkušenosti smyslové může být jen jednotlivina, poněvadž neexistuje strom, zvíře, člověk, nýbrž jen tento strom, toto zvíře, a tento člověk. Tím vzniká pokušení pokládat za jediné skutečné to, co je individuální, a to individuální rozebírat na částky, složky a prvky. A konečně největší pokušení: vysvětlovat obecné ze zvláštního, vyšší z nižšího. Je tedy pro všechnu vědu skutečnost obecného nepostradatelná, poněvadž obecné nám pomáhá chápat zvláštní. Nebezpečí je jen v tom, že obecné pojmy, abstrakce a symboly se pokládají za pravé a jediné skutečno bez zřetele k zvláštnostem a odlišnostem jedinců. Věda musí najít střed mezi těmito dvěma krajnostmi. Potřebujeme obojí, obecné i zvláštní, abstraktní i konkrétní, symbol i pozorování, jinak se ocitáme v nebezpečí velkých omylů.

Problém obecnin měl již ve středověku odraz v dění sociálním a politickém. Zdů-

razněním individualnosti vedl nominalismus k tříštění evropské společnosti. Až do století jedenáctého převládalo v Evropě vědomí jednoty křesťanstva. Vlivem nominalismu se začaly projevovat snahy v Německu za Luthera. Náboženské války byly jen výrazem a následkem nominalistického rozkladu jednoty. Stále větší zdůrazňování práv jedince vedlo nakonec k revoluci francouzské, povolalo řád feudální a otevřelo cestu hospodářskému liberalismu a kapitalismu. Moderní demokracie, přiznávající stejná politická práva všem jedincům, je pozdním plodem nominalismu: je to demokracie kvantitativní, nikoliv kvalitativní, poněvadž počítá hlasy, ale neváží je. Ve volbách se uplatňuje jen počet, nikoli jakost hlasujících.

Také v moderních hnutích sociálně-politických se projevuje vítězství nominalismu, ale také jeho neudržitelnost, poněvadž individualistický hypernationalismus uvádí lidstvo do stálého nebezpečí mezinárodních konfliktů, takže není jiného východiska, než návrat k realistickému chápání všech národů, či snad lépe všestátní jednoty, jak ji představuje Organizace spojených národů. To by byl návrat k realismu umírněnému. Ale neštěstí je v tom, že z jednoho extrému upadáme do druhého. Z krajní nominalistické roztržitosti spějeme ke krajnímu realistickému totalismu. Moderní totalismus je třeba chápat jako odpor proti tříštění. Ale jeho extrémnost a lež je v tom, že je to pokus obnovit jednotu ne v duchu a v ideji, nýbrž v oblasti nižší, biologické nebo sociologické. Jednota tu není plodem ducha, výrazem vnitřního sjednocení, nýbrž vytváří se zvenčí: mechanický, politický a administrativně.

III.

Podstatnou chybou platonismu a různých pozdějších obměn idealismu je záměna řádu logického a ontologického. Obecný pojem — strom, zvíře, člověk — který vzniká v mysli odezíráním od individuálních znaků, se pokládá za reálné jsoucno, jinými slovy, ontologisuje a objektivisuje se. Ideje se pokládají za skutečnější než jsoucna individuální. Proto různé celky, ať příroda, ať společnost se zabsolutňují a žádá se, aby se člověk

bezvýhradně podrobil jejich zákonům. Samostatnost lidské osobnosti zaniká a duševní život se vykládá jako pouhý reflex pudu sexuálního (Freud) nebo uplatňovacího (Adler) nebo potravního.

Z toho ontologismu se rodí různé formy otroctví, neboť je-li zabsolutněn celek, je jedinec pouhou částí celku a nemá ani samostatnosti ani svobody.

a) Je-li zabsolutněna příroda, je člověk pouhou její částí, jejím nejvyšším vývojovým článkem, nadživočichem, lišícím se od jiných živočichů ne podstatou, nýbrž jen stupněm vývoje. Smysl jeho existence je číře pozemský, život po smrti je pouhou ilusí. Tento druh zotročení, který bychom mohli nazvat kosmickým, má různé podoby. Člověk buď zbožšťuje přírodu, touží se vnořit do jejího mateřského lůna, žít v přírodě a podle přírody, uniknout shonu civilizace a jejím umělostem a nalézt v přírodě lék své znavené duši. To je romantická forma návratu k přírodě. Anebo se zabsolutňuje oblast eroticko-sexuální. Duševní život se vykládá jen jako činnost chtivosti — libida (Freud), kterou sice může sublimovat v nepohlavní úsilí o hodnoty vědní, ethické, estetické a náboženské, ale ve skutečnosti se jeví jako síla nepřemožitelná, jako převaha druhých nad jedincem, jíž se vzepřít znamená dokonce nebezpečí pro duševní zdraví.

b) Člověk je tvor společenský; nemůže žít sám a obtoží jen ve společenství jiných a jen tak může rozvíjet své schopnosti. Život sociální je podmínkou rozvoje osobnostního. Ale žádná společnost není útvar organický, svébytný, ani celostátní, i když je možné nalézt obdobu mezi organismem a společností. Jakmile se ontologisuje společnost, která je pouze celkem morálním a pracovním, a jakmile se vyhláší za celek ústrojný, nezbyvá člověku než cítit se pouhým článkem společnosti a vzdát se své svobody. Zbožštění a ontologisace společnosti je na jedné straně silou udržující společnost, poněvadž společnost žije z určité víry, ať pravdivé či bludné, avšak na druhé straně je příčinou společenských převratů: jakmile totiž začnou ztrácet svou sílu symboly a

mythy, které udržovaly společnost, ocitá se v krizi i společnost, která z nich žila. A revoluční hnutí vytvářejí nové mythy a symboly jako je nauka osmnáctého století o svrchovanosti lidu, jehož vůle je posvátná (Rousseau), nebo mythus rasy, jakožto nedokonalější lidské odrůdy, povolané k světovládě (Hitler). Tyto mythy jsou vždy přizpůsobeny úrovni průměrného člověka. Proto vůdcové, vyšli z těchto hnutí, jsou zpravidla lidé ztělesňující prostřednost, takže dav se v nich poznává a bezmyšlenkovitě je následuje. Berdjajev tvrdí, že t. zv. velcí státníci a politikové nikdy neřekli opravdu nic moudrého, a že pronášeli vždy jen myšlenky průměrné a všední, přizpůsobené duševnímu stavu obyčejného člověka. Mnozí z nich byli pokrytci, pleticháři a zločinci.

c) Největší a nejsvůdnější sociální modlou je stát. Stát je společnost pod jednotnou autoritou, vybavená svrchovanou mocí prikazovací a donucovací, mající za účel obecné pozemské blaho. Jako rodina, tak i stát má základ v lidské přirozenosti, která tihne ke společenství. A třebaže rodina je základním útvarem lidské společnosti a logicky i historicky je dříve než stát, je třeba přiznat, že společnost rodinná není dokonalá, neboť sama nemůže zpravidla opatřit všem svým členům podmínky života důstojné člověka. Z toho však neplyne, že by stát byl cílem nebo dokonce smyslem lidského života. Stát je jen nástrojem k docílení obecného blaha. Tím se nerozumí blaho vládnoucí třídy, ani blaho jednotlivých vladařů, nýbrž osobní blaho všech občanů. Prímým úkolem státu není péče o duchovní blaho občanů — ale poněvadž náboženství a mravní život je možný jen když člověk má určitou míru blahobytu hmotného, napomáhá dobře zřízený stát nepřímou i k dosažení blaha nadpřirozeného. S hlediska metafysického je skutečným jsoucnem pouze jednotlivec, který je osobností, kdežto stát je jsoucnením pouze přídalkovým (unum per accidens). Stát není jsoucnením sám o sobě. Jednota, vytvářená společenskou činností jednotlivců, není jednota podstatná, nýbrž jen jednota mravní, která se uskutečňuje na základě

vztahů rozumových, a je tedy vlastně pouhým jsoucnením rozumovým (ens rationis).

V moderní době jsme svědky, že se ontologizuje idea státu. Platonské pojetí státu jako jsoucná reálného oživuje v hegelianismu, fašismu a hitlerismu: stát je nejvyšší a nejsvětější věc na světě, před kterou musí ustoupit vše, která může žádat vše a která ničím nemůže být omezována. „Nic lidského, nic duchovního neexistuje a tím spíše ani nemá hodnoty mimo stát“ (Mussolini). Státní totalismus není zjev podružný, nýbrž souvisí s nacismem a fašismem. Takový stát směřuje více nebo méně k totalismu, poněvadž moc je největší svod a největší pokušení, jemuž dovedou odolat jen nejlepší a nejsilnější. *Moderní etatismus povyšuje stát nejen na reálné jsoucno, nýbrž i na jakési božstvo. Moderní člověk uctívá toto božstvo a vzdává se mu na milost i nemilost. Stát je modernímu člověku modla anonymní a dobrodějná, která rozdílí listky na potraviny, poukazy na šaty a obuv, uděluje koncese životenské a průmyslové, licence všeho druhu, od dovozního povolení mnohatunových zásilek z ciziny až po licenci tabáčnickou. Subvencuje plemenné býky i básníky, sanuje banky, hází přebytky obilí do moře, denaturuje líh. Vyplácí premie matkám s početnými dětmi, uděluje podpory nezaměstnaným, zajišťuje občana pro případ živelní pohromy, neúrody, nemoci a stáří, uděluje podpory v nezaměstnanosti, vychovává děti. Tvoří veřejné mínění, informuje, dodává světový názor. Obstarává vše, nač si člověk pomyslí, a hlavně zprošťuje člověka povinností myslet a zbavuje ho odpovědnosti a rizika. A před touto obludou člověk abdikuje a podrobuje se jí s tělem i duší.*

Nacismus a fašismus je mimo řád mravnosti: „Kde běží o zájmy národa nebo státu každý skutek, sebevíce se přičítá mravním normám, je považován za mravně dovolený, takže čin, který by byl považován podle úsudku všech za špatný, kdyby se ho dopustili lidé soukromí, je považován za počestný

a chvályhodný, když je spáchán v zájmu vlasti¹⁾).

Je přípustné obětovat život nevinného člověka, žádá-li toho zájem státu nebo národa? Odpovídá Kaifáš: „Je lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby celý národ zahynul“ (Jan, 11, 50). To jest zásada všeho etatismu: státníci vždy tvrdili, že zločin je dovolen, žádá-li toho zájem státu. Smysl pověstné Dreyfusovy aféry byl v tom, že se pokládalo v zájmu státu a cti armády za dovolené odsoudit nevinného člověka. Idea státní suverenity spočívá do jisté míry na ilusi vytvořené ontologisaci státu. Ve skutečnosti je moc vladařská jen účastí na vládě Boží. Autorita je v podstatě službou, poněvadž není pro toho, kdo ji vykonává, nýbrž pro toho, nad kým je ustanovena. Stát je pro člověka, nikoli člověk pro stát, právě tak jako sobota je pro člověka a ne člověk pro sobotu.

Moderní zabsolutněný stát nesnáší se s jinými stejně zabsolutněnými státy: stát státu je vlkem. Etatismus v sobě nutně zahrnuje militarismus.

A to vše znamená vítězství platonismu v dnešním světě. Republika Platonova je stát totální a absolutní, odpírající lidské osobnosti jakoukoliv nezávislost a svobodu. Společnost (Kojnonia) je Platonovi víc než osobnost. V Ústavě tvrdí Sokrates, že dívky, ženy i statky mají být společné (Politeia 462 n.). Zvláštnost a různost jedinců považuje Plato za zlo pro všechny státy a proto chce zrušit majetek i oddělenost rodiny. Člověk fašismem zespolečenštěný a zestátněný nemůže mít vědomí pravé lidské důstojnosti. A to znamená konce kultury. „Neboť kultura, jak připomíná José Ortega y Gasset, nejryzejší plod životní pravdy, pocházející z toho, že člověk se strašnou úzkostí a horoucím nadšením pocituje nezvratné nutnosti, z nichž jeho život je utkáán, stává se nakonec padělkem života²⁾).

¹⁾ Pius XI. to odsoudil v *Caritate Christi compulsi* AAS 32, 179.

²⁾ *Idées et croyances*. Paris, Éditions Stock 1945,

IV.

Jen ti, kdo se domnívají, že myšlenka je něco mrtvého, pohrdají filosofií a pokládají staré spory filosofické za pouhé hádky o slovíčka. Středověký spor mezi realisty a nominalisty má své ozvěny i dnes.

S rozvojem přírodních věd, které budují na pozorování jednotlivin, nabyl vrchu nominalismus. A poněvadž smysly lze poznávat jen jsoucno hmotné, přepodobnil se nominalismus v materialismus, to jest v názor, že jediné jsoucno je jsoucno hmotné. To hmotné jsoucno je dělitelné — a proto slavila vítězství analýsa, rozbor, hledání prvků, základů a prarů, věřilo se v mechanický vývoj a původ vyššího byl hledán v nižším. Přitom se ztrácel smysl pro celek, útvar, pro souvislost a jednotu jevů. A tak znamená nominalismus převahu částí nad celkem, hmoty nad ideou, nižšího nad vyšším, izolace nad souvislostí.

I když má nominalismus svou část pravdy a i když přispěl k rozvoji věd přírodních, nelze nevidět, že způsobil i mnoho zmatků a nejasností, zejména ve vědách, jichž předmětem je člověk: ve filosofii, psychologii, medicíně, pedagogii a politice. Ve všech oborech je třeba jej vyvážit a doplnit realismem, to jest smyslem pro obecnost, celistvost, útvar a jednotu.

I problém výchovy se nám jeví jako hořký plod nominalismu, neboť moderní škola nepřihlíží k celému člověku. Právě vychovatelství se musí zakládat na celostním, úhrném a jednotném pojetí člověka. Člověk není jen pouhý živočich — nestačí tedy pěstít jen jeho stránku tělesnou. Člověk však není jen pouhý duch — nestačí tudíž vzdělávat jen jeho ducha. A duch lidský není jen paměť — vyučování se nesmí omezovat jen na pouhé vštěpování poznatků. Duch není jen rozum — vyučování nesmí být jen theorie, nýbrž i činnost, poněvadž člověk má i vůli. A konečně jako bytost duchově — tělesná má člověk i cit — odtud požadavek výchovy výtvarné, hudební a umělecké vůbec. Člověk není jen bytost individuální, nýbrž i sociální: odtud požadavek výchovy sociální a občanské. Člověk

není jen bytost časná s cíli pozemskými, ale i bytost nesmrtelná s cílem nadpřirozeným — odtud požadavek výchovy náboženské jakožto základu vztahů k Bohu a bližnímu. Je třeba vidět člověka celého a vychovávat

ho celého se všemi jeho schopnostmi a se zřetelem ke všem jeho úkolům, a ne ho v duchu nominalismu trhat na kusy a všímat si jen některých jeho stránek.

Prof. Dominik Pecka.

Mravnost manželství a rodiny.

Bude potřebí na počátku naší úvahy jakési úpravy ducha, abychom si opravdu v jakési soustředěnosti hluboce uvědomili, že v mravnosti rodiny a manželství tkví přímo těžiště života lidské společnosti, že prakticky a v důsledku zde jde o zachování lidstva.

Nemůžeme ovšem v tak krátké úvaze probrat celou etiku manželství. Mám-li s vámi dobře metodicky zvládnout uložené dílo, jest třeba zadívat se na ně určitým pohledem. Nejlépe tak, když mravnost manželství a rodiny probereme jako teologii rodiny, stejně jako mluvíme o filosofii práva a pod. Půjde nám spíše o nalezení pevného stanoviska, než o probírání jednotlivých složek manželství a rodiny. Jest třeba dbát i toho, že jsme tu lidé nejružnějšího života, stavů a duchovní výše. Všem chceme dát něco, aby to bylo buď opakováním známého, nebo aby si opravili v mínění a v životě to, co by odporovalo poznané vůli.

Především nutno říci, že záleží na principiálním pojetí manželství a rodiny. Vždy jest třeba při probírání tohoto thematicu uvážit výchozí stanovisko. Je zbytečné s odpůrcem víry v Boha, Církvě a Krista mluvit o podružných otázkách, dokud není jasno, odkud on vychází.

Principiální pojetí je tvořeno mnoha činiteli, ale v celku lze mít o etice rodiny a manželství pojetí biologické nebo mravní. Tím chci rozdělit celou sféru mravnosti na část, která vidí člověka pouze ve stránce hmotné — ať už v dalším rozdělení hospodářsky, eugenicky, populačně, hygienicky — a na onu, která vidí úplnost ne pouze v tělesnosti, nýbrž v duševnu a ve vyšších polohách, které jako v trestí obsahuje slovo mravnost. Jestliže se dívám s mravního

stanoviska na rodinu, pozoruji ji pohledem, jenž vylučuje pojetí právní, sociologické a podobně a srovnávám ji čistě s normou mravnosti.

K vůli jasnosti zdůrazňuji: Všímáme si především vůle. Někdo snad může říci, že na mravní výsledky působí nejen rozhodnutí vůle, nýbrž i city, pudy a pod. Avšak, je to nelogické řeknu-li, že vůle je vůdčím činitelem nad pudy, že usměrňuje city, že má vládu i nad sebou? Tedy vůlí je nutno se řídit jako vlastním mravním prvkem. Ovšem vůlí, jež je řízena rozumem, neboť vůle sama je slepá a neví, co chce.

1. Uvědomněme si, že v mravních zákonech mohou být složky, které váží jen z příkazu, nebo zákony, které jsou autosankční. Tyto nejen že se zachovávat mají, nýbrž samy donucují, aby byly zachovávány. Jsou-li přestoupeny, samy ukáží ve svých výsledcích fysiologických, pathologických a sociálních, že se nesmí překročovat beztrestně. Jsou to zákony, které jsou nejen uloženy, nýbrž i dány. Jejich překročení působí katastrofální důsledky — osobně — co do zdraví, nebo kolektivně — na národě. Tak již přirozený rozumový pohled na manželství prozrazuje dvojí jeho zákon: *Jednotu a plodnost*.

Jednota manželství, t. j. spojení jednoho muže s jednou ženou, je uložena čistě lidsky. Jsou to již ideje Aristotela, který praví, že lidské spojení se liší od čistě živočišného tím, že je trvalým spojením dvou rozumných bytostí, ne jen přechodným spojením fysiologickým (Eth. Nik. 8, 14).

Sama idea manželství přikazuje, aby láska manželská se povznesla k mravní a osobní lásce, která obejmě celý život manželů a zajistí a umožní jakožto výlučné a trva-

lé spojení plnou a důvěřivou vzájemnou oddanost celých osobností. Vnitřní poznání druhé bytosti takovouto intimní láskou budí mohutné duševní síly, zdvojuje úsilí a radost z práce, pozvedá přirozenou mohutnost lásky k duchovní moci, takže se tím stává lidská rodina plodnou i na objektivních úkolech vědy, umění, politiky, řemesla a kultury vůbec.

Naproti tomu vyhlídka na rozpad manželství budí vzájemnou nedůvěru a nejistotu pro dobu nemoce neb stáří, užívá vnitřní klid a pokoj, bere celé životospráve pevný podklad a otrásá jak lidskou bytostí tak i lidskou společností.

Vědec, politický činitel, jak může pracovat, má-li za sebou dobrou, klidnou domácnost! Jak jinak působí, když nemá, kde by si odpočinul, kdo by mu připravil osobní potřeby!

Z těchto osobních a všelidských důvodů je již dána jednota manželství a trvalost.

K těm však patří ještě *plodnost*. Zdá se, že plodnost je méně principiální. Avšak podstata manželského svazku ukazuje do budoucnosti na udržení lidského pokolení. Vyjmouti takovýto svazek, který svou celou strukturou je určen ke službě rodu, vyjmouti jej vědomým činem z rámce přírodního účelu a používat ho pouze k uspokojení individuálního požitku, znamená převrátiti podstatný řád věcí v nesmírně důležitém bodě a tím těžce urážeti Tvůrce přírody. (M. Pribilla). Proto také zdržuje tajemný pocit a vnitřní hrůza přirozeně anormálně citícího člověka, aby zasahoval rušivě do božsky zřízeného procesu, který je podle vůle Tvůrce zasvěcen vzniku nového života. Již sama příroda se brání před svým zneužíváním následnými zdravotními, hlavně neurotickými poruchami. (A. Knecht, Die Ehe, Buchberger III, 551).

A tento přirozený zákon proti zneužívání manželství Církev Kristova v nauce i praxi pevně udržuje a rozhodně brání proti novodobým výchylkám a zmatkům v zájmu celého lidstva i národa.

Toto je přirozený mravní podklad našeho pohledu na principy manželství a rodiny.

II. Přistupujeme jako lidé, jimž bylo o Bohu více zjeveno, ještě k dalším pohledům do tohoto lidského problému.

Chceme-li se v některém vážném bodě dohmatati nejprvnějšího principu nemůžeme sáhnouti jinam, než k samému Bohu. Když Bohem samým nám byl poodhalen pohled do prohlubiny božské intimity, můžeme pozorovat, jako by zasahoval do našeho života paprsek, který zachycujeme věrou. Nalezneme stopy intimního božského života v tvorstvu. Život Boží, pokud je nám odhalen a jak jej analogicky poznáváme, jeví se jako život Mysli, vydávající Poznání, které spojuje objetí v nekonečné Lásce: Otec, Syn, Duch svatý.

1.) Tento život v nejvyšší a vlastní absolutnosti jeden a jednotný, je pravzorem a prazdrojem života vůbec, dokonce i manželství a rodiny. Manželství a rodina, tento základní prvek a buňka lidské společnosti, jsou opravdu nápadným trinitárním odrazem Boha. Jako víme ze zjevení, že z lásky Otce a Syna vychází Duch svatý, kterého nazývají řečtí Otcové ve sladké a šfavnaté řeči prvních století polibkem, poutem, darem mezi Otcem a Synem, tak z lásky otce a matky vychází třetí doplňující člen, tvořící rodinu — dítě. Sv. Pavel říká svým plným způsobem „Pater ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur” — „Otec, po němž se nazývá na nebi i na zemi veškeré otcovství”. Doklad, že opravdu, cokoliv je otcem a otcovstvím, je odleskem, analogií jednoho Otce, vlastního Otcovství.

V této vnitřní božské taji je znázorněna, praekoncipována buňka našeho života, v ní je obsažena vlastní etika rodiny. V ní je její nejhlubší zákon. Či může být hlubším nějaký jiný zákon, takto nevyslovený, neodůvodněný, aspoň tak silně nemotivovaný?

Jestliže by si člověk dobře, zdravě uvědomil, že vstupuje do spojení se svou milovanou druhou bytostí z hlubokého vědomí, že provádí analogii tajemství samého Boha, představíme si asi, že by se proniknutím touto vírou tak povznášel i vzájemný poměr, že již z tohoto motivu by byl nevystižně, úchvatně, mocně krásným! To se mně zdá

nejhlubším zákonem, ideou, kořenem manželství a rodiny vůbec, neboť prázákem věčného zákona všeho, i Boha, je život Boží.

A toto je skutečnost plynoucí z niterního života Božího.

2.) Jdeme však ještě dál. Neideálnější analogií tohoto prátajemství Boha samého je vtělení — incarnatio. Někdo by snad řekl, že stvoření samo je touto analogií. I to je pravda. Vtělení je však tak dokonale analogií Božího života, že je v něm obsažena totožnost Osobv. Analogie zde není jen v podobnosti, ale i v existenci božské osoby v tvorstvu.

Jako snoubí ve vtělení jedna božská osoba dva životy, božský a lidský, tak se snoubí v lidské dvojici muž a žena to, co z nich vychází — nové lidství. Jako ze spojení božského a lidského života vystupuje Bohočlověk, tak z lidské dvojitosti vychází potomstvo

Hle, to je dalším theologickým kořenem a tím mravní normou manželství a rodiny.

3.) Ale přistupme k další etapě. Sv. Pavel praví v listě k Efeským „Tajemství veliké, ale v Kristu a Církvi“. Kristus-Bohoočověk zasnuhuje se dál s lidstvem v Církvi. Toto spojení je neidokonalejším provedením toho, co řekl Kristus Pán — „a budou dva v jednom těle“, když mluvil o manželství. Kristus svým životem, svým tělem tvoří Církve, takže opravdu jsou dva v jednom těle. Toto bych považoval za další principiální pojetí a základ, na němž stojí ontologie manželské etiky.

Je zřejmo, že z tohoto pojetí plyne úžasné vysoké pojetí manželského spojení, ve kterém tělesnost jest pouze nástrojem, koeficientem řízeným, ne řídícím, v otázkách manželské a rodinné mravnosti.

III. Když jsem náš pohled dovedl na přirozené a nadpřirozené základy a kořeny, řekněme si již jednotlivě, jaké k l a d n é hodnoty etické z nich plynou.

1.) Začneme časně. Již volba druhého snoubence je mravním činem a mravní zodpovědností. Začínají-li mladí lidé známost, nevím jak bych zdůraznil, aby dbali hned o hlavní body vztahující se k budoucímu

manželství. Dříve než city zapustí tuhé kořeny! Snad víte vy, ale hlavně my kněží, jak je těžké později říkat: „To jste se měli dříve ptát, když se city ještě nezmohly!“ A první má být otázka *náboženství* a *povahy*. Jestliže ten, kdo má být vyvolený, je jiného náboženství nebo v náboženství jiného stupně, je třeba nenechat city dále růst. Rozdíl náboženství je silný podkop, který může na čas přikrýt citová láska, ale strašně se mstí, když city přejdou.

Ptejte se nejprve jakého *náboženství* je váš vyvolený. A hned potom, jakou má *povahu*. Je velkým sebeklamem omámené lásky, když si někdo myslí, že se povaha lehko změní. Jakmile vidíme, že určitá povaha není pro manželský a rodinný život, je nutno známosti zanechat! Toto jsou dva body, a kdo si s nimi zahrává, ať se dostaví neomylně důsledky, které působí těžké katastrofy.

Je dobře také se dívat na zdraví, na rodinné poměry - ale to už je příliš jednotlivé.

2. Další požadavek i dar manželství je *svátost*. Sv. Augustin vyžaduje pro manželství: prolem, fidem, sacramentum. Neexistuje pro pokřtěné manželství, které není svátostné. Kde nemůže být svátost, nemá se na manželství myslet. Myslet již od počátku na dispense, je nebezpečnou trhlinou.

Pro katolíky pak jest platné, a tedy svátostné, jen manželství uzavřené před příslušným knězem a dvěma svědky, vyjímaje případ mimořádný, zákonem církve vyčleněný (CJC can. 1098). Hlavním důsledkem svátostnosti jest nerozlučitelnost a trvalost manželství až do smrti jednoho z manželů.

Krom toho však plynou ze svátostného svazku i *duchovní* povinnosti. Jeden ručí za spásu a svatost druhého. To ženy věřící dobře vědí, ale dělají to namnoze způsobem neúčinným. Máme-li povinnost starati se o spásu druhého, pak je nutno působit nenásilně. Přemlouvání a donucování je bezvýsledné, nemorální. Modlitba, kouzlo osobnosti je dobré pole duchovního působení, po něm teprve přistupuje činnost, slovem někdy, příkladem vždy.

3.) **Praktické hodnoty věrnosti manželské** tvoří jednota mysli, jednota láskou, duší, tělem, srdcem. Mezi manžely vládne řád lásky, ne subordinace, poslušnost nenucená. Jako muž je v rodině hlavou, spojenou se srdcem, tak žena, která je prvkem lásky, je spojena s hlavou. V manželství není možná poslušnost jen otrocká, ale poslušnost dohodou a ustupováním. Jestliže má muž právo — a muž si myslí, že má vždycky právo — má i povinnosti. Vedle povinností náboženského rázu, mají manželé povinnosti vyhověti si, povinnost svobody. Žena si musí uvědomit, že muž není jen pro ní, ale že je člověk, křesťan, člověk, který má povinnost pracovat třeba i pro národ, hlavně pak na zájmech Božích, v Katolické akci. Žena má jej nechat konat tyto povinnosti. Ať muž nebo žena, oba mají povinnost popřát jisté svobody druhému.

Ovšem vedle povinnosti je i právo. V každé rodině i žena má právo — že muž je má, o tom není třeba se zmiňovat. Muž často zapomíná, že žena má právo na přítomnost mužovu. Jak vynikající moment hrají rodinné večery, aby se rodina sešla. Muž, který je stále pryč, nemá čas být klidně doma přítomen, rozvrací rodinu.

V rodině je dále právo na něžnost. Duchovní lidé často odmítají manželskou něžnost a určitou romantiku. Má-li kdo právo na něžnost, pak především muž od ženy, žena od muže. Je třeba duchovním a křesťanským ženám zdůraznit, aby nešetřily v tomto ohledu. Mezi manžely křesťanskými musí být láskyplnost, ne ctnostná studenost, lépe řečeno studená láska.

Zájem o práci druhého, trpělivost, jsou jiná mravní práva, a kdo je odpírá, snadno se dopustí mravní viny.

4.) Vynikající a podstatnou povinností jsou *děti*. Není snad potřebí, abych se zmiňoval o povinnosti mít děti. Zamezování jsou velmi těžké zločiny a hříchy. Tím se však již dotýkám

IV. *negativní stránky*. Jest třeba, aby v manželství nebyl rušen žádný z hlavních účelů. Hlavním účelem je plození potomstva. Někdy ovšem, jestliže jeden z manželů

se musí chovat trpně při aktivním hříchu druhého, viny se nedopouští. V tom poradí určitě dobrý zpovědník.

Druhým účelem je manželské soužití nejen tělesné, ale ulehčení, vzájemná pomoc, láska. Soužití i v onom určitém aktu není jen aktem tělesným, nýbrž má být *výsledkem lásky*. To také náleží k mravnosti, ale zapomíná se na to.

2. Zapomíná se, že mezi mravní závazky náleží i *rodinné prostředí*. Jestliže muž je bručoun, terorista, jistě nežije bez hříchu, jedná-li tak vědomě, nepřemáhá-li se. Že muži jsou sobci, je stará zkušenost a starý hřích. Toto má být v křesťanské rodině vyloučeno. Kdo je takový, má se brzo poctivě změnit, ne-li v celé povaze, tedy v jejich rušivých projevech.

Ženskými hříchy zase jsou nedbalost a nepořádnost. A spolkaření u obou, rozpad manželství. Vzpomeňte si na počátek: Syn opouští Otce, jde za svou práci, do lidstva, neopouští však věčný život Boží. Odchází a zůstává v obcování s Otcem. Tak Syn Boží koná své poslání. Když je končí, ihned odchází k Otci. Hle, důvod, jak v každém srdci má působit touha po udržení rodinného prostředí!

3. Jako věrnost je nutná i *čistota*. V čem, víte: v zamezování početí, přerušování atd. Manželská čistota je slovo dnešnímu člověku směšné. Snad bude méně, když je vyložíme. Pud sexu u člověka je nejméně ovladatelný. I hlad se ovládne, ale při vzplanutí tohoto hnutí je člověk bezmocný. V tomto bodě vůle a duše má nejméně moci, aby ovlivňovala a řídila — zde je její největší znásilnění. Zde je člověk ponížen, není pá-nem sebe. To je důvod jména *nečistoty*. Hříchy proti sexu jsou nazývány nečistotou, protože poskvvrňují lidskou důstojnost a duchovnost. Správné ovládání, podle dovolení Božího, je posvěcující. Zneužívání je nečistotou. Jedině nenávist obsahuje více mravní nečistoty.

Pravil jsem, že mohu vrhnout jen hlavní pohledy na mravnost manželství a rodiny. Vkládám vám je do srdce a do paměti s touhou, abyste na jejich základě šli dál, abyste je hlubokou koncepcí vážili, plnili, šířili.

Snadno se říká, že ten neb onen činitel je záchranou. Čeká se od sociální struktury, ale vše rozhodne konečně mravnost. A rodina je buňka. Hledáme-li vlastní těžiště, ohnisko záchrany lidstva i víry, je ve dvo-

jím bodě: v kněžství a v rodině. A vidíme-li je v jednom: Pouze v rodině. Tam jsou uloženy naděje i kořeny jednotlivce, rodiny, národa i lidstva.

Dr Jan Ev. Urban O. F. M.

Rodina a dějiny.

Thema „Rodina a dějiny” je dojista vysloveno hodně neurčitě. Co všechno bylo by možno pod tento nadpis shrnouti, jak obsáhlé úvahy bychom mohli rozvinouti pod tímto titulem třeba o tom, jak z rodiny vznikl rod a jak z rodu se vyvíjel národ a stát. Nebo jak jednotlivé rodiny, dynastie politické, hospodářské a vědecké svým působením zasahovaly do proudu událostí. Jak instituce rodiny se průběhem času měnila navenek, přecházejíc třeba z rodiny mnohoženné do rodiny jednoženné nebo z rodiny v širokém patriarchálním slova smyslu do rodiny zúžené v společenství rodičů a nevybavených dětí. Je třeba proto vymeziti naše thema poněkud určitěji. Půjde nám o to, do jaké míry je rodina základem poznání procesu historického: do jaké míry určuje, vede a poučuje historika, který přistupuje k obrazu minulosti, aby se s ním obeznámil sám i obeznámil jiné. A i když se v této souvislosti neubráníme otázkám dalším, případně i odpovědím na ně, budeme hleděti, abychom zachovali takto formulovaný rámec.

Na problém významu rodiny pro poznání historické jsem narazil již ve své knize „Cesty historikovy”, která vyšla přede dvěma měsíci v nakladatelství V. Petra. Ukázal jsem tu, jak historický obraz, který vzniká v historikovi — podoba minulosti — jak ji tento historik vidí a jak ji podává dále svému čtenářstvu, event. posluchačstvu — závisí na historikově vědomí. Závisí totiž na zásobě představ, pojmů, myšlenek, citů a volných rozhodnutí, jež se v něm nashromáždila průběhem doby a na kterou se, mohli bychom říci, roubuje popud, zprostředkovaný historikovi jeho pramenem. A dovodil jsem, že toto vědomí je určováno vedle života individuálního jako takového i určitým společenským soužitím, a tedy ta-

ké soužitím rodinným. Představy, které vnáší do soužití rodinného na př. rodiče, vtiskují se ve vědomí i u dětí, třeba snad tyto neměly vůbec příležitosti a možnosti si je samy získat či ověřit. Na př. v rodině, kde otec vzešel z venkovského statku, naplňuje se vědomí dětí představami, pojmy citovými a volnými sklony, souvisícími s životem venkovským, hojněji než v rodině, kde oba rodiče jsou z prostředí industriálního velkoměsta. Přitom jinak obě tyto rodiny žijí v úplně stejném mimovenkovském prostředí. A historik, vyrostlý v prostředí rodiny první, bude ovšem pak i schopnější chápati rozličné prvky z života venkovského, jež se mu naskytanou v obraze, rozvinutém před ním jeho pramenem. Bude jim věnovati porozumivější pozornost. Bude lépe chápati jejich význam v souhrně ostatních, bude se jimi ochotněji řídit. Jako příklad bych mohl uvést třeba historiky Pekaře a Kroftu, jejichž rozdílné chápání údobí husitského možno do značné míry vysvětliti rozdílným prostředím rodinným, charakterizovaným u Kroftu rysy měšťanského liberalismu minulého století s jeho zálibami v tendencích individualistických a pokrokových. U Pekaře pak selským konservatismem, oceňujícím především klid k práci a úchovu hodnot, touto prací získaných.

Ale tento nepřímý reflex, který rodina vrhá na poznání historické, zabarvuje i při největší snaze o tak zv. historickou objektivnost rozličným způsobem historiků v pohled na minulost a spoluuvážuje o možnosti, jak lze historikovi tuto minulost chápat, není zdaleka jediná spojitost, která váže k sobě oba pojmy dotčené v nadpisu naší přednášky. Abychom pochopili úzký vztah rodiny a dějin, resp. historie, historického poznání, je nejprve třeba, abychom si řekli, co je vlastně historie a historické poznání.

Nechci tu podávat vnější definici dějepisu v tom smyslu, jako ji podává třeba známá historicko-metodická příručka Bernheimova. Chtěl bych však podtrhnouti, že historie je tvořivá činnost, upínající se nikoliv k prostoru statickému, nýbrž k prostoru dynamickému, časovému. Snaží se postihnouti svým zobrazením minulou část tohoto prostoru, jistý větší nebo menší úsek vývojový, proces, zjev daný chronologicky atd.

Jak zažíváme a chápeme tento dynamický časový prostor? Jeví se nám především jako následnost jistých podob, situací a proměn. Jako krok, který osobu, stojící na určitém místě, přenesl na místo jiné, nebo jako vystřídání světla denního večerním šerem a pak noční tmou. Nebo jako pozvolná proměna prostého, travou zarostlého palouku ve staveniště a posléze ve stavbu nějakého domu atd. V nesčetných podobách si uvědomujeme rozdíly mezi bylo — jest — a bude: čas, dynamický prostor, kterým jsme unášeni a v němž nemůžeme stanouti ani na okamžik, leda snad zdánlivě.

V tomto velickém, ba přímo nekonečném dynamickém prostoru, prostoru času, potřebuje člověk jisté orientace, právě tak jako v prostoru statickém. Nemůžete-li se pohybovati třeba v lese jen jako předmět sem vržený, prostě tam, kam vás vítr či náhoda hodí, nemůžete ani v prostoru časovém bloudit bez jasného rozhodování: kdy? odkud? a kam? Zdá se vám, jako by postava, vrávorající v lese, narážející do stromů, klopýtající přes pařezy a motající se kličkovitě semotam, byla vám svědectvím člověka duševně nějak postiženého, při nejmenším příliš silnou dávkou alkoholu. Tak také skutečnost, že člověk nerozpoznává dobře už dnešní a včerejší, že má osoby notoricky mrtvé za živé, a podobně, je naprosto jasným porušením souvislosti, znamením duševní nemoci. Jak známo, dostavují se takovéto poruchy čili ztráty orientace v prostoru časovém, zejména v agonickém stavu před smrtí. I theorie o vrženosti jedince v čas, o jeho bloudění a úzkosti mezi dvěma nicotami, jež se v rozličných obměnách uplatňují v t. zv. existencialismu, dlužno považovati podle některých za znamení psychi-

ky nenormálního stavu, jehož jiným výrazem byl hitlerismus.

Orientaci v časovém prostoru má člověk dánou už jaksi sám v sobě. Tak jako jisté pudy, jejichž kořene je dosti těžko se dobrati, orientují jej uprostřed prostoru statického. A dovoluji mu, aby i za tmy, ba dokonce i když je slepotou zbaven úplně denního světla, mohl se v něm pohybovati a nesrážel se s tělesy jinými, nepadal, nezraňoval se atd. Tak také jisté pudy, nebo chcete-li odezvy (čas zakletý přímo v těle, v jeho fyziologických proměnách a jejich následnosti), dovoluji mu rozpoznávati minulé, přítomné a budoucí. Chrání jej před tím, aby si nemátl, co bylo s tím, co je a co bude, aby nevztahoval ruku po něčem, co už neexistuje, nebo ještě neexistuje, aby nepředpokládal něco, co je dnes, již včera atd. To ovšem nevylučuje, že stejně jako člověk s dobrou jinak orientací v prostoru statickém někdy přece jen narazí, i člověk s dobrou jinak orientací v prostoru dynamickém nepopletl třeba nějakou posloupnost dějovou, ale to jsou zásadně v y j í m k y z pravidla.

Ale onen časově orientační pud, který máme v sobě a který se opírá především o naši paměť, by nám sotva stačil k nějaké orientaci obsáhlejší v dynamickém prostoru životním. Ani orientace, kterou nám zprostředkuje náš hmat, sluch a hlavně náš zrak v prostoru statickém, by nestačila, aby člověku posloužila, jak potřebuje. Člověk se nesmí ve svém pohybu omeziti jen na nejbližší okolí, které obsáhnou jeho právě vyčleněné smysly. Obrací se do prostoru širšího, kde může už vystačiti pouze svou vlastní zkušeností smyslovou, nýbrž musí se zároveň opřít o zkušenosti jiných, použití vyšších schopností svého ducha, než jaké představují pouhé smysly, jmenovitě schopností kombinačních, kalkulačních atd. Až ke kompasu, ba až k radaru, ke goniu a k jiným přístrojům, orientujícím člověka do nesmírných dálek i tam, kde oko jeho nemůže proniknouti — došla vývojem věků snaha člověka naléztí širší orientaci v prostoru statickém, než jakou mu může poskytnouti bezprostřední zkušenost vlastních smyslů,

Jak však naléztí širší orientaci v prostoru časovém? I tu je třeba nepochybně vykročití ze začarovaného okruhu jedincových zkušeností. Neboť paměť, která nám poskytuje časovou orientaci do minula až po práh nejpřítomnější přítomnosti, případně snad i — pokud by člověk mohl počítat s jistým opakováním žjvů z minula — i ve dnech příštích do budoucna, tu nepostačuje. Toto vykročení ze sebe sama k dějinám, t. j. do širšího prostoru časového, který nelze změřiti jen vlastní zkušeností časovou, je však složitější a obtížnější, než se zdá. Tisíce, ba miliony a stamiliony lidí žijí kolem nás. Jejich zkušenosti mohou nás poučiti velmi podrobně o světadílech strašně vzdálených, otevřítí nám cestu do nich a orientovati nás po jejich cestách a necestách. Tyto tisíce, miliony, ba sta miliony živých lidí však nestačí, aby nás uvedly svou zkušeností hlouběji do prostoru časového. Vždyť jejich zkušenost v tomto smyslu v nejkrajnějším případě objímá prostor časový pouze dvakrát či nejvýš třikrát tak veliký jako zkušenost moje, dnes sedmačtyřicetiletého muže. A to ještě zkušenost časová u takového našeho souvěkovce, starého 161 let, byla by jistě důkladně zamlžena jeho vysokým stářím. Tu se musí rozhovořiti netoliko pokolení současné v nejširším toho slova smyslu, nýbrž i pokolení minulé. Tu musí oživnouti hroby a promluvití i mrtví.

Kterak však — ptáme se bezděky znovu — učiniti, aby jazyky dávno zmlklé se znovu rozvázaly a aby mrtví začali mluvití? Nesmíme považovati tuto otázku za pouhou otázku řečnickou a přejítí přes ni prostě poukazem na řeč, která k nám promlouvá i z úst mrtvých ve starých písemných památkách, v nápisech, zápisech, kronikách, věcných pozůstatcích atd. Srovnajte jen řeč člověka živého s touto řečí mrtvých: hovoříte-li s živým, hovoří k vám nejen jeho jazyk, nýbrž celý člověk. Z jeho pohledu můžete posoudit, je-li pravdivé vzrušení, se kterým vám vypravuje třeba o svém přepadení v sousedním lese. Z jeho nachýlení hlavy třeba pochopití, že zpráva, kterou právě dostal, působila naň opravdu drtivě. Drmolivá a překotně se řinoucí řeč poví nám svým tónem a spádem, do jaké míry

můžete spoléhati na sdělení užvaněného tlachala atd. Všim tím, souhrnem toho všeho zjasňuje se ve vás obsah sdělení, doplňuje se a doceluje. V srovnání s tím je sdělení z úst mrtvých daleko chudší. Jsou to vlastně jen zlomky sdělení, takový nápis, zápis, kronikářské vyprávění, hmotný pozůstatek. A čím hlouběji postupujeme po těchto stopách nazpět do prostoru časového, tím těžší je postihnouti tvář, která k nim patří: zachytiti život, z něhož tyto pojmy vznikaly, který svými souvislostmi jim dodává vlastní skutečnosti a pravdy a bez jehož podkladu nikdy není možno porozumět jim plně.

Ten, kdo proniká hlouběji do prostoru časového, musí si opravdu dátí veliký pozor, aby se neocitl ve zmatku. Nestačí totiž, že přečteme třeba nějakou listinu, danou na den sv. Maří Magdaleny, t. j. 22. července roku 1400 a že z ní vybereme zprávu o tom, jak nějaký bohatý šlechtic český daroval toho dne nějakou svoji vesnici nebo několik lidí v této vesnici usedlých nějakému zbožnému účelu — na př. na udržování nějaké kaple nebo na výživu nějakého kněze a pod. Prostým konstatováním této zprávy nepřenesli jsme se ještě příliš daleko v časovém prostoru od doby dnešní. Jen to, že dnes už u nás vesnice nepatří šlechticům, že tu nemohou darovati nějaké usedlosti anebo snad že kostel, k němuž nadání bylo učiněno, už nestojí, připomíná nám, že jsme se ocitli v době jiné, než jest doba přítomná. Stačilo by však snad, abychom místo šlechtice postavili prostě zámožného člověka a místo vesnice třeba činžovní dům v Praze XII. a ztrácíme časovou vzdálenost od dneška úplně. Abychom opravdu se ocitli v prostředí, ve kterém listina byla zhotovena, a přenesli se přes časovou vzdálenost, přes kterou se přenéstí chceme, je třeba, abychom netoliko suše konstatovali fakt v listině zaznamenaný, nýbrž abychom postihli i ducha, který tuto listinu prosycuje. Abychom objevili duchovní atmosféru, ve které se zrodila a která je hluboce rozdílná od duchové atmosféry, ve které žijeme dnes my. Je třeba, abychom v daném případě na př. si uvědomili, že tu k nám promlouvá doba, jejíž náboženský ráz byl docela jiný než

náboženský ráz přítomnosti a jejíž zbožnost byla daleko intensivnější a schopna daleko větších obětí a vůbec činů než zbožnost dnešních lidí. Doba, která přizírala daleko ochotněji než dnešek k hodnotám metafysickým a transcendentálním a řídila namnoze celý svůj život, „intuitu coelestis remunerationis” — s ohledem na odplatu v nebesích. Teprve na tomto základě, teprve zařadíme-li naši listinu a její zprávu do této dobové struktury, dodávajícího jí vlastního jejího smyslu, ocitli jsme se opravdu na prahu XV. století. Překonali jsme vzdálenost půl tisíciletí, kterou nám jinak jen zcela vnějškově (a v té souvislosti nepravdivě) označovalo datum naší listiny. Jinak je to jen jakýsi nový výlet pana Broučka do XV. věku.

Opakuji: řeči mrtvých rozuměti není snadné, nechceme-li se omeziti na pouhá bezbarvá slova, nýbrž toužíme-li opravdu p o ú p l n é m s d ě l e n í, t. j. po tom, abychom pochopili řeč těchto mrtvých v plné barvitosti a srostitosti představ, které chtěli touto řečí vyjádřiti, abychom se přenesli do jejich světa a v něm i z něho chápali události, zjevy a procesy — prostě celou minulost, o které nám vyprávějí. Uvedl jsem ve své shora zmíněné knize „Cesty historikovy” řadu příkladů, kdy zeslabení zřetele k dobovému ovzduší a dobovému zařazení určitých zpráv či údajů zkreslilo je v úplnou nepravdu. Kdy znemožnilo, aby řeči mrtvých, promlouvající v t. zv. historických pramenech, rozumělo se v pravdivém a skutečném jejím smyslu. Kdy na př. oslovení „malý Rakušánek” v dopisech paní Zuzany Černínové, nejsou spojeno dosti zřetelně s duchem doby a prostředím, vyznačujícím se silným vědomím rodovým a státním, stávalo se znamením renegátství u otce „malého Rakušana”, ačkoliv tu nešlo než o žertovný obrat, a pod. Příkladů takových by bylo možno uvést tisíce ze starých kronik i ze současných historických sepsání. Tu všude, podlehnuvše hlediskům dnešním a posuzující věci s hlediska dnešní, resp. své doby, historii — mohli bychom říci — ztratili svoji orientaci v čase a domnívajíce se, že přistávají v duchu na půdě staletí dávno

minulých, ocítali se vlastně zase tam, odkud vyšli, t. j. na půdě vlastní své doby.

Zdálo by se snad skoro vůbec nemožným, abychom řeč mrtvých pochopili v plné její sdělné šíři; abychom postihli i jejich slova, dokreslující tvář, abychom se přenesli do ovzduší, ve kterém tito mrtví žili a ve kterém jsou plně pochopitelní. Jak nesnadno se přenášší už do představového, pojmového, myšlenkového a citového světa svého současníka, který vyrostl v jiném zeměpisném pásmu světa nebo v jiném sociálním prostředí! A což teprve přenést se přes staletí, oddělená od nás nejen spoustou vynálezů vnějších, které dávají životu docela jiný rytmus, jiné možnosti, jiné vzezření — ale i nesčíslnými proměnami vnitřními, jichž namnoze ani dost zřetelně nepostihujeme v obrazech, minulostí nám zanechaných! Pochopili-li jste třeba takovou zbožnost bohatého šlechtice z počátku XV. století, nemůžete říci nic více, než že jste pochopili jeden z mnoha, přemnoha rysů, setkávajících se v duchové fysiognomii jeho doby. Jistě však že vedle tohoto rysu byly tu ještě rysy jiné, jež určovaly zevnitř jeho prostředí — třeba rys silnější biologické vegetativnosti, která si navykla život prožívat v prudších hltech a záběrech, než jsme dnes zvyklí prožívat my, bez dlouhého rozmýšlení a uvažování, a která proto také byla vystavena prudším nárazům iracionálních živlů. Musila proto hledati usilovněji vnitřní ochranu proti zvrátům nezbadatelné náhody. Nebo rys zesíleného tíhnutí k svobodě, nutný a nezbytný tam, kde si život teprve hledal příhodné vnitřní formy a víc bylo založeno na podnikavosti jednotlivce než dnes, a ovšem vyžadující si také jiného, vyššího, náboženského pojmání práva a spravedlnosti a pod. To vše se namnoze neviditelně spojovalo a pronikalo v základech naší listiny, v duchových kořenech, ze kterých tato listina vznikla. A to vše bylo by vlastně potřebí k opravdu p l n é m u pochopení obsahu listiny.

Ovšem, v t é t o plnosti žádnou historickou zprávu nikdy nepochopíme a nikdy se nevzijeme do světa, který nám ji podává. Ale proto přece netřeba se vzdávati naděje na jisté sblížení s životem, jehož obraz nám

naše zpráva chce zprostředkovat, a s minulostí vůbec. Cesty do začarovaného okruhu tohoto jsou nepochybně rozličné. Ale první kroky, které vedou do minulosti, resp. k lepšímu a plnějšímu pochopení minulosti, vedou zcela jistě prostředkem r o d i n y. Jde ovšem o rodinu skutečnou a živou, nikoliv jen o rodinu ve smyslu biologickém nebo formálním: o rodinu, která opravdu žije společným rodinným životem. Sdílí se o společný stůl i o společný duchový život a je podložena určitým společným vědomím, spojujícím všechny její příslušníky v jednotu. Ne o rodinu, která vznikla prostě rozpuštěním dvou různopohlavních členů lidské společnosti a existuje pouze podle jména v matrikách, kde jsou zapsána jména dětí, žijící jinak úplně roztrženy jen jako soubor jednotlivců stejného příjmení. Taková skutečná a živá rodina představuje zřejmě i jistou širší jednotu časovou: společné vědomí, které váže pospolu jednotlivé její členy, počínaje snad dědem, který ještě žije v domácnosti synově, až po vnuka, který jej přečká o několik desetiletí. Taková rodina obsahuje v sobě daleko větší množství časově určených představ než vědomí jednotlivcovo. Z vyprávění dědova na př. přejde do představ vnukových velmi určitě představa staré, kodrcavé poštovní bryčky, která ještě za našich časů svým kolébavým tempem oživovala naše silnice. Nebo představa ponocného, jehož píšťala nebo trubka už dávno zmizela z nároží či kostelních věží našich měst a městeček. Představa slavných, pestřivých poutí třeba do Staré Boleslavi, které se zatím scvrkly na jakési výlety v autobuse nebo vlakem. A ještě mnohé jiné představy odcházející, nebo už plně odešedší z našeho dnešního života. A nejen tyto docela vnější představy přenesou se v bohatší barvitosti z vědomí dědova do vnukova, nýbrž i duchové útvary hlubších kořenů. Vnuk vycítí třeba dědovu zbožnost, vzdálenou namnoze dnešní době a jí oslabenou v plné intenzitě. Vssaje ji do sebe jako velmi hluboký zážitek, který stane se i třeba dosti silnou složkou jeho vědomí. Anebo seznámí se s nějakým úsilím dědovým, které děd nemohl splnit a které odkázal synovi: na př. s úsilím získat sousední louku nebo soused-

ní les pro rozšíření hospodářství nebo podniku. A pochopí je jako úsilí své rodiny, které přijme sám za své a které se bude snažit realizovat či snad zase přenést na generaci další. Všude tu jsou pro přenášení ať už vnějších představ, jako je stará pošta, ponocný, pouť a podobně, nebo pocitových proudů, nebo volných zacílení, zvláštní dispoice, které zesilují jejich intenzitu více než u jiných lidí. Dorozumění mezi dědou a vnukem je jaksi kratší o to, oč výrazněji k vnukovi mluví třeba nepatrné dědovo přimhouření oka, odkaz na podobnost nějakého předmětu jim oběma známého, vtíravost živého vyprávění dědova a pod. Nebo čím intenzivněji cítí vnuk v sobě jisté ohlasy krve dědovy, přinášející mu dědictvím třeba jistou bázeň před iracionálním a osudem, jež zakládá u mnoha lidí potřebu spočinouti v bezpečí hlubší zbožnosti, čím naléhavější budou naň působiti určité společné podmínky životní, sdílené v témž obydlí nebo při témž podniku první jako třetí generace rodiny. Tyto podmínky diktují všem těmto pokolením, aby se spojila ve vlastním zájmu v úsilí o stejnou věc. V prostředí živé rodiny je daleko více cest než v jiném společenství, po nichž se může minulost přenášeti do přítomnosti v oné organické plnosti a v oné barevné sytosti a svéráznosti, o kterých byla výše řeč. Tyto cesty mohou zprostředkovati dnešku, aby netoliko útržkovitě a neúplně poznával, nýbrž skutečně pravdivě a podstatně prožíval včerejšek.

Toto intenzivnější prožívání minulosti, které dovoluje člověku rodina a její pospolitý život, zná historie nejen v povšechné podobě, v níž jsem právě věc zachytil, nýbrž i v podobách velmi konkrétních. Na spoustě příkladů může vám historik ukázati, jak právě spektrem rodinného prostředí pronikal zrak jednotlivcův do časových hloubek jinak dosti těžko postižitelných. Pronikal do ní do té míry, jak hovorem rodinného prostředí se dohovořoval zřetelněji s předchozími generacemi a jak tradice rodinného prostředí napomáhala mu pevněji a porozumivěji se přimknouti k tomu, co tato pokolení vykonala, a v tom pokračovati. Abych vám to osvětlil příklady vzdálenými, vzpo-

menem jen létmo aspoň příkladu první dynastie české, Přemyslovců, kterým vlastně vděčíme nejen vznik českého, resp. dnes československého státu, ale i českého národa. Přes všechny namnoze přímo bratrovražedné scény, jaké nám poskytuje historie synů Boleslava II. nebo dějiny Přemyslovců v druhém a osmém desetiletí XII. věku, jak pevně navázalo tu politické úsilí jedné generace na politické úsilí generace druhé; jak houževnatě se na př. po Vratislavu I. vrací k myšlence české vlády nad Šlezskem Břetislav I., po něm Vratislav I. — král, pak Vladislav král, a pak zase po řadě desetiletí Přemysl Otakar II., až konečně Václav II. ji uskutečňuje. Jak připravuje už Vladislav I., král český nástup do Podunají, který se pak rozvíjí za Václava I., a zejména za jeho syna a nástupce. Jak třeba, pokud jde o poměry vnitropolitické v XIII. století, počínajíc Václavem I., jeví se na straně českých králů přemyslovských snaha vzepítí se roztoucí mocí šlechty, vytvořením zvláštních institucí dvorských, závislých přímo na panovníkovi! Všude tu vidíme, jak rodina zprostředkovala prožívání minulosti — v tomto případě třeba určitých myšlenek politických, touto minulostí odkazovaných — v podobě daleko živější, než by to bylo mohlo zprostředkovatí prostředí jiné. — A abych se nevyčerpal příkladem, proti němuž by bylo lze snad (ovšem neprávem) namítnouti, že tu společenství s minulostí bylo vytčeno prostě jistým zájmem hmotným, t. j. zájmem o rodové dědictví, o stát přemyslovský a jeho prospěch, obraťme se k příkladu novodobé rodiny občanské, k rodině Palackého a Riegrově. Jak třeba myšlenka českého státního práva, na jejímž základě stanul po některém váhání a blouďení Palacký, nese se životem této rodiny dál přes zetě Palackého, Fr. Lad. Riegra, až k vnukovi Bohuši Riegrovi a jeho pracem, dotýkajícím se v rozličných právnícko-historických perspektivách otázky starého českého státu. Nebo k druhému zeti, profesorovi Albínu Bráfovi, u něhož ožívá v skrytější podobě hlavně národohospodářských úvah. Bude jistě státi za to, aby se prostudovaly se stanoviska dějin české rodiny roz-

ličné rodinné paměti, ať už významnějších rodin měšťanských jako Dačičtí z Heslova a jejich příbuzenstvo nebo prostých rodin selských. Neboť i tu se zajímavě ukáže, jak pokolení těchto rodin srůstala namnoze v jediném rodinném vědomí, obsahujícím daleko větší prostor časový než prosté vědomí jednotlivcovo a přenášejícím minulost v daleko výraznější a složitější podobě do následujících pokolení.

Jak známo, bylo v české historiografii dokonce celé údobí, které chtělo poznání historické, t. j. historii v užším slova smyslu psanou a líčenou, obecně postavití především na základě rodiny, resp. v širším měřítku rodu. Bylo to údobí — u nás i v celé západní Evropě — historiografie barokní. Historik tohoto údobí, vycházejí právě z přesvědčení, že nejpevnější vazbou mezi minulostí a přítomností je rodina, resp. rod, a že jeho prostřednictvím se přenášejí, ozřejmují a snáze chápou v přítomnosti nejen minulé děje, nýbrž i myšlenky, citová hnutí, volní úsilí atd., ozvavší se ve věcech minulých, vychází ve svém díle především z prvku genealogického. Rozvíjí ve svých pracích směrlá klenutí genealogická, která spojují současnky jeho namnoze s nejzazšími jejich předky na samém prahu historického, t. j. historickými prameny osvětleného života. Ba neváhá zapustiti pilíře tohoto genealogického klenutí až v dobách polomythických či mythických: u nás na př. v době Krokově, Přemysla Oráče a bájeslovných knížat přemyslovské dynastie. Ukazuje, jak v takové šlechtické rodině třeba žily jisté sklony, jistá nadání, jistá zaměstnání a pod. Jak se vine její minulostní řada bojovníků křížových výprav, postavy světecké nebo světecké pověsti požívající. Příklady mecenášství uměleckého, tváře učenných mužů, zájem třeba o politiku protitureckou a pod. Balbín dochází v této souvislosti až k zásadní formulaci šlechtictví, které se mu představuje jako „perpetua quaedam virtutis professio maiorum illustri sanguine et exemplis propositis animata — jakési stálé projevování se ctnosti (t. j. vynikajících vlastností), ke kterému vede potomky dědictví jejich ušlechtilé krve a pří-

klad jejich předků". Celý rod žije mu vlastně týmž nebo skoro týmž myšlenkovým, citovým, volným obsahem od svého počátku až snad do svého konce.

V tomto upřílišnění významu rodu a rodové tradice pro historické poznání ovšem naše baroko následovati nemůžeme. Příčiny toho jsou rozličné. Není pochyby, že stanovisko barokního historiografa — vysvětlitelné jinak, zejména u nás velmi dobře snahou spojití opět minulost odtrženou od přítomnosti tragickým spádem dějin a událostí té doby, co nejtěsnějšími a nejintensivnějšími svazky se současným životem — dávalo se příliš větší významem společného vědomí rodinného a rodového. Přehlíželo důležitost, jakou má v životě společnosti lidské na př. vědomí dobové. Vědomí, jež rozličnými myšlenkami, city, volnými zaměřenými atd. spojuje současníky jedné či dvou až tří generací pod střešou jediné duchové epochy, jež dodává určitého společného dobového zabarvení jejich jednání a díků. A není pochyby, že nejen stanovisko, nýbrž i předmět sám se změnil: že dnešní rodina není už rodinou z XVI., XVII. či prvé poloviny XVIII. století. Nový společenský řád, na jehož základě se konstituovala evropská společnost v době osvícenství a pak po veliké revoluci francouzské, podstatně omezil sociální vázanost rodinného života. Zrušil zábrany, které nedovolovaly — aspoň ne tak snadno — vykročití členu rodiny ze sociálního prostředí, příp. z okruhu zaměstnání, provozovaného touto rodinou v předešlých pokoleních. Připouští, aby na př. syn řezníka se stal středoškolským profesorem a vnuk jeho třeba nájemcem statku. Tím ovšem společný základ rodinného života, společné rodinné vědomí, táhnoucí se z generace na generaci, se vždy více oslabuje.

Odmítneme jakékoli upřílišňování významu rodiny pro poznání minulosti a její zachycení. Neznamená to však a nemůže to znamenati, že bychom se chtěli vzdáti rodiny jako vazebního elementu, poutajícího včerejšek s dneškem ve smyslu shora vyloženém, a jako mostu do časového prostoru minulého, či lépe do širšího časového prostoru minulého. Je dojista příznačné, že

duchové údobí západoevropské vzdělanosti, jež můžeme stručně označiti jako údobí pozitivistické a které bylo po mnoha stránkách jinak přímo protichůdné myšlenkovému světu evropského baroka — přichýlilo se ve své theorii historiografické pod vlivem nových nauk o dědičnosti velmi hluboce k představě rodiny. Jak známo, německý theoretik (a genealog) Otokar Lorenz pokusil se na základě rodiny, t. j. přesněji na základě principu 3 generací, seskupujících se v takové živé rodině, a časového prostoru, průměrným věkem těchto 3 generací dohromady obsažitelného vybudovati jakousi absolutní periodisaci v dějinách, dělící tyto v stejnoměrná údobí. Bylo by to údobí asi po 100 letech, sevřená prý společným rázem pevnější časové jednotky. Vskutku pak nelze této theorii — třeba jsme daleko vzdáleni toho, abychom ji přijali za svou a sdělíme plně rozličné námitky, jež byly proti ní vysloveny — upříti dobrého základu. Rodina byla a bude vždy nejenom mostem, který nám dovoluje vykročití mimo minulost námi přímo prožitou, a prožítí intenzivněji a organičtěji, t. j. plněji a souvisleji historii, jejímiž účastníky jsme sami nebyli. Ale je i podněcovatelem našeho zájmu o tuto minulost, neboť skýtá nám svědectví nejvýraznější, jak minulost připravovala přítomnost. Jak na základech včerejška a včerejškem uchystán rostl dnešek. Jak minulost souvisí s dnešním stavem věcí, jak žije v dnešku. Ona vlastně umožňuje existenci historie samé, neboť je-li poznávání historické, jak jsem dovodil obšírněji ve svých „Cestách historikových" prožíváním určitých minulých zjevů v jejich organické plnosti, je rodina první, elementární jeho školou. A stejně, je-li úkolem historie — jak jsem zase pověděl ve své právě zmíněné knize — aby napomáhala oživovati spoustou forem minulých, předváděním jich a osvětlováním tvořivou fantasií živého člověka, znamená rodinná minulost, oživujíc a probouzejíc zájem o ni větší měrou. Znamená nejen napomoc v úkolu tom, ale přímo — řekl bych — jeden z předpokladů k jeho naplnění.

Jak podstatně živá rodina a živá, t. j. svoje poslání uprostřed současné společnosti plnící historie, úzce spolu souvisí, o tom

nás velmi zajímavě může poučiti prohloubenější pohled pod povrch dnešní doby. Vracím se v této souvislosti ještě jednou ke knize Maxe Picarda, o které jsem mluvil obšírněji na Akademickém týdnu minulého roku „Hitler in uns selbst”. Je to výtečný psychologický rozbor společnosti, která otevřela dveře krvavému Hitlerovi. Vyzvedá jako jeden ze základních zvrátů člověka, vrhajícího se bez obrany v náruč nacismu, že je „geschichtslos”, t. j., že nemá zájmu o dějiny, neprožívá jich v sobě a necítí se jimi v žádném směru vázán. Takový člověk — vykládá Picard přesvědčivě — stává se daleko snáze obětí rozličných klamů, jako byly právě klamy nacismu. Dovede uvěřit, že nějaká doba — hlavně ovšem dnešní — může dáti dějinám najednou docela jiný směr a ráz, než měly dosud. Neboť se nepřesvědčil žádným pohledem do historie (pro něho nezajímavé), jak těžko, jak pomalu a jak složitě se utvářejí proměny i na prvý pohled dosti nepatrné v historickém životě. Dovede se vzdát emfatickým řečem o tisícileté říši, kterou z dneška na zítřek založím. Neboť nemá zkušenost o tom, jak různostrannými a houževnatými silami se takové velké říše utvářejí. Domnívá se, že vytváří nový lidský řád a stává se nakonec obětí nejpošetilejšího a nejděsivějšího dobrodružství, jaké znají dějiny. A myslím, že v této analýse psychického typu nacistického dáme Picardovi za pravdu, vzpomeneme-li zvláštního protikladu, který byl a jevil se výrazně mezi nacistickým věčným mluvením o tradici, o rodové vázanosti, o velkém dějinném poslání Německa a nacismu a pod. a každodenním ostrým popíráním této tradice. Mezi věčným „zakládáním” něčeho nového, t. j. budováním nových, tradici se vymykajících útvarů, přímo horečného rázu, romantismem, neuznávajícím skutečné souvislosti s minulým životem a vracejícím se přes něj přeskáčkou k časům vzdálenějším, resp. k jejich neskutečnému, zidealizovanému obrazu (na př. ze starogermánství). I tento paradox lze vysvětliti právě jen ahistoričností, jíž je „Geschichtslosigkeit” nacismu.

Odkud tento podivný zjev vzešel? Bylo by nepochybně omylem, kdybychom jeho

vysvětlení chtěli redukovati na jediný kořen. Po pravdě, jak se zdá, vznikl souzněním rozličných momentů. Picard sám, jak jsem se konečně zmínil už loni, jej vysvětluje především technikou dnešního života a jejími reflexy v psychických základech dnešní společnosti. Dnešní rozhlas, dnešní film, dnešní noviny atd. svým rychlým střídáním nejrůznějších zpráv, přetínají myšlení lidské, sotvaže se začne v nějaké rovině rozvíjet. Nedovolují mu klidně pokračovat a řadit souvislé myšlenky k sobě. Vytvářejí psychologicky člověka okamžitého, navyklého žít chvíli, bez náležité souvislosti minulého, přítomného a budoucího. A v tom vidí Picard i původ ahistoričnosti dnešního lidstva — nedostatečného spojení jeho s dějinami. Sám poukázal jsem ve svém referátu o Picardově knize, který jsem otiskl ve „Vyšehradě” ještě na jiný, mohl bych paradoxně říci: historický kořen ahistoričnosti dnešní evropské společnosti. Na to totiž, jak málo je tato společnost ve svém denním životě vázána tradicí, jak málo je dnes v srovnání se starými časy, kdy jednotlivá zaměstnání se dědila v rodinách ne po dvě, nýbrž po celé desítky generací — rodů, kde zaměstnání přechází s otce na syna, z toho na vnuka, na pravnuka a pod. Morálka liberalistického, měšťanského kapitalismu hleděla uvolniti individualitu z pout svírajících ji politicky a hospodářsky. Uvolňovala ji tím i z vázanosti k minulým pokolením, dovolujíc jí, aby svoje povolání volila opravdu svobodně podle své záliby, resp. prospěchu, který si z něho slibovala. Ba aby je i třeba několikrát v životě změnila, nevyhovovalo-li jí v některém směru. Že i tato skutečnost, jejíž příznačnou odezvou byl v duchovém životě evropského lidstva romantismus se svým — můžeme říci — komplexem minulosti, dokazujícím právě jeho nedostatečnou, resp. ohroženou souvislost s minulostí, přispívala k zrození ahistorického evropského lidstva soudobého, netřeba, myslím, zvláště vykládati.

Ale dveře ahistoričnosti, která připravovala cestu nacismu a rozličným jeho odrůdám, otvírala ještě jedna důležitá skutečnost v moderním životě: úpadek rodinného života, živé rodiny, o které jsem hovořil

svrchu. Nebylo patrně nadarmo, jestliže nacismus — jak se všichni pamatujete — tak hluboce zasáhl život rodinný. Psychickou přípravou nacismu po této stránce bylo ono úpadkové, dekadentní údobí západoevropského života, které si zvyklo viděti i rodinu v zorném úhlu „okamžikovitého“ člověka novodobého. Viděti v ní nikoliv instituci stálou, dlouhotrvající, určenou především k ochraně celého dětského věku člověka, nýbrž jakousi záležitost okamžikovou: něco, co má jednotlivci resp. dvěma jednotlivcům umožniti, aby co nejplněji využili svoje vznícení smyslové, a co ovšem pomíjí s tímto smyslovým žářem a stává se více méně zbytečným. Přes všechny svoje řeči o potřebě rodiny, o zabezpečení rodiny atd. nacism posuzoval rodinu v podstatě pod tímto zorným úhlem. Snad o nějaký stupeň studeněji a chladněji, pokud totiž v manželství viděl ne vznícení smyslové, nýbrž se stanoviska státního užitečnou a nutnou plodistvou soulož. Živou rodinu nacismus však rušil. Omezoval její setkání do značné míry jen na zmíněné právě plodistvé setkání ženy a muže, jež mělo dáti děti. Odvolával od rodiny jejího otce — hlavně do „mužského“ prý zaměstnání vojenského. Bral jí ve chvílích pro jejich vnitřní život nejrozhodnějších její děti, aby je vychovával v perversních táborech Hitlerjugend. Nedovoľoval jí určovati životní povolání synů a dcer atd. Živá rodina — to vycítili nacisté velmi dobře — byla příliš závažnou překážkou v uskutečňování jejich plánů — a to právě jako most k minulosti, jako spojnice dnešního pokolení s pokoleními předchozími, jako příležitost prosytit se minulostí a jejími zkušenostmi, které jsou nutnou vnitřní protiva-
hou proti dobrodružstvím, k jakým sváděl a k jakým konečně svedl nacismus. Živá rodina jako podnět k pohledu do historie, jako vazba poutající k historii přítomnost,

prostředek k organickému chápání a zažívání historie neměla existovati, aby nic v myslích širokého davu — žádné minulé reminiscence a zábrany z nich vznikající nebránily vzdáti se úplně slepě a bezvládně moci a rozhodnutí diktátora.

Právě však tento odpor nacismu proti živoucí rodině jakožto nejprimérnějšímu zdroji zájmu o minulost a chápání minulosti, musí nás vésti k tomu, abychom tuto živoucí rodinu náležitě zhodnotili. Chceme-li opravdu vésti boj proti nacismu a jeho stvůrnostem ve všech podobách, bude nám nepochybně historie pomocníkem a zbraní z nejúčinnějších. Nikoliv proto, že bychom se chtěli stát pasivními „laudatores temporis acti“, vychvalovači toho, co bylo, a chtěli udržeti dnešního člověka při životních formách minulých a dnešnímu životu neodpovídajících. Nýbrž proto, že to poskytne zkušenost nutnou k tomu, aby se dnešní člověk nedal tak snadno strhnouti na dobrodružné cesty. Na cesty, na nichž mu bylo zažiti nejstrašnější dobrodružství lidských dějin s jeho milionovými hekatombami. Dále proto, že to poskytne žádoucí lék proti oné chvilkovitosti (Augenblicklichkeit) dnešního člověka, o níž mluví Picard a která uvolnila široké řečiště nacismu. Chceme-li podnítit dnešního člověka častěji k tomu, aby se poohlédl do dějin, aby v nich viděl ne pouze vychladlý obraz více méně neskutečného rázu, nýbrž něco, co dále žije a existuje v naší krvi, v našem díle a v našem životě, a aby hleděl organicky na ně svou tvořivou prací navazovati! Pak musíme zesílit, jak je to jen možné základy živoucí rodiny. I v tomto směru je rodina hrází, zajišťující bezpečnost — hlavně ve vnitřním, duchovém slova smyslu — našemu národu a našemu státu.

Dr Zdeněk Kalista.

„Pro nás není národů ani plemen, známe jen soudruhy a nepřátele. Všichni dělníci

jsou našimi soudruhy; všichni bohatí, všechny vlády — naši nepřátelé.“

Maxim Gorkij: Matka.

Církev a rodina.

Důležité a časové thema jste zvolili pro letošní Akademický týden. Rodina je buňka společnosti. Jako v organismu na životě buňk je závislý život celku, tak je tomu i ve společnosti. Nezdravé rodiny nezdravě ovlivňují národ, společnost. To platí v ohledu hygienickém stejně jako v ohledu mravním. Církev Kristova vždy věnovala manželství a rodině vážnou pozornost. V prvních dobách hájila proti neodůvodněnému rigorismu, jemuž podlehl i Tertullián, dovolenost manželství, dnes hájí proti moderním snahám jeho nerozlučitelnost a posvátnost; neboť právě tyto dvě vlastnosti nejúčinněji pomáhají v řešení problému, jenž v důsledku dovolenosti manželského soužití by mohl překážet vzájemnému štěstí. — Přál bych si, aby přednášky celého letošního Akademického týdne byly zaměřeny zejména k trojímu:

1.) Úsilí o skutečné ozdravení rodiny a manželství musí směřovat k *podpoře populace*. Tento těžký problém nebude vyřešen uspokojivě pouhým zlepšením sociálních poměrů všeobecných, ani ne zlepšením sociální úrovně manželství a rodiny. Je smutné, že ani u katolíků nebyla věnována dostatečná péče encyklice Pia XI. „*Casti connubii*”. Jak můžeme toho žádat od jinověrců? Vymstí se tato nedbalost na celé společnosti, jako se už vymstilo povrchní studium sociálních encyklik Lva XIII. a Pia XI. *Lecchos* se dá ještě napravit. Neopomeňte, hlavně vy mladí, dokud je čas.

2.) *Žalostný úpadek mravnosti mládeže* je v souvislosti též s úpadkem rodinného a

manželského života. Čím mravnější bude mládež, tím snazší bude i umravenění manželského a rodinného života. A opáčně, právě úpadek mravnosti v rodinách a úpadek manželské morálky predisposičně i následně umožňuje znemravenění mládeže. Tyto skutečnosti jsou zřejmé, není třeba jich dokazovat. Kde skončí národ, jehož buňka — rodina, by byla v jádru odsouzena k zahynutí?

3.) Velikou bolestí v našem národě je *nedostatek kněžských a řeholních povolání*. Díky ideálním duším — pracuje se mnoho i u nás na zdolání této nebezpečné národní krise, jež ostatně není jen krisí naší. Ale radikálního zlepšení lze čekat jen od zlepšení rodinného života. Matka již v době, kdy nosí pod srdcem plod své lásky, rozhoduje značně o budoucím životě svého dítěte — a prostředí, v němž se pak dítě fyzicky i duševně rozvíjí, ovlivňuje na dlouhou dobu jeho sklony, snahy i skutky. Idealismu, jehož je třeba k volbě kněžského nebo řeholního povolání, se nedaří v prostředí fyzicky a mravně nezdravém.

Rád bych, aby na tyto tři velmi důležité potřeby našeho drahého národa bylo pamatováno!

Žehnám snahám přednášejících i posluchačstva a přeji, aby výsledek letošního Akademického týdne co nejblahodárněji zasáhl v zlepšení rodinného i manželského života naší vlasti.

† Josef,
arcibiskup.

Poznámky.

Od náboženství k vědě.

Doplňky k (str. 117—38) spisu A. Kolmana »Přednášky o základech vědecké filosofie«.

Ludvík Feuerbach vyložil si náboženství — jeho původ, povahu a význam individuálně anthropologicky t. j. prvním posledním předmětem lidského přemýšlení je *lidská bytost* a trvalým pramenem náboženství je *lidský pud po blaženosti*; tento pud není však ukojován ve společenském životě, a proto jeho ukojení je postulováno a prožíváno anticipačně v náboženské víře. Postavy a stavy věření jsou zosobněné žádosti lidské (hodnoty) a pravý význam náboženských dogmat je hodnotnost jejich predikátů t. j. smysl soudu „Bůh je láska“ — je: „láska je božská t. j. hodnotná“ atd.

Feuerbach měl v Německu velký vliv na theologii protestantskou a na řadu myslitelů, kteří jedince a jeho pudy nahradili *společností* a její snahou po hmotném blahobytu; dějiny náboženství jsou pak *odraz hospodářských poměrů* společenských.

Tento hospodářsko-společenský výklad dějin náboženství a jeho trvání je třeba ověřit dějinným materiálem a výzkumem psychologickým. Zcela odlišné jsou ovšem úvahy o vlivu hospodaření a zřízení společenského na *diferenciaci náboženství a trvání rozmanitých soustav* náboženských. Ovšem vídeňská ethnologicko-historická škola připisuje příliš velký vliv hospodaření na dějiny náboženství.

O významu náboženství — i bez zřetele k jeho platnosti — v životě jedinců a společnosti nemůže být spor; náboženství udává jednotu života a bezpečnost, utvrzuje společenské vztahy a konsensus, budí ochotu přizpůsobit se a dávat společnosti. Bez těchto postojů jedinců nemůže však lidská společnost trvat; dosud nikdo nevyložil, čím se působení náboženství ve společnosti nahradí; proto psychologové i sociologové vysuzují oprávněnost a trvalost náboženství ve společnosti.

Věda a věření vědecké řízení života lidského náboženství *nenahradí* už proto, že

odborné vědy *nemohou rozřešit otázky lidské* — o původu a smyslu lidského života, o postavení lidí ve vesmíru, o vzniku a trvání vesmíru. Ani odborná věda o náboženství nemá prostředků nebo materiálu, jimiž by mohla hodnotit, vyložit vznik a původ náboženství nebo určit budoucí jeho změny.

K autorově polemice proti „katolickým důkazům existence Boží“ na str. 123—25 uvedeme stručně:

I. Skutečný důkaz existence Boží z příčinnosti v přírodě se vztahuje na *aktuální podřízenost příčin* a nikoliv na následnost příčin za sebou; zásadě, že „vše, co existuje, má svou příčinu“ se rozumí takto: vše, co existuje a *v čem se reálně liší bytost a existence*, má nutně svou příčinu; postupuje se pomocí důvodů, že žádné takové jsoucno *nemůže být příčinou sebe samého*; končí se, že mimo nahodilá jsoucna musí býti *jsoucno napresto nutné* — Bůh.

II. Ze *zákonitosti* se nevyvozuje anthropomorfický zákonodárce osobní, nýbrž žádá se dostatečný důvod, vysvětlení zákonitosti t. j. determinace a souladu přírodního dění.

III. Výklad konstatované *účelnosti* jednotlivých zařízení a dění prostým postupným přizpůsobením bez smyslu, je veřejný postulát a ne vědecká pravda. Tradiční důkaz z účelnosti v přírodě se nevztahuje k lidem, t. j. k významu a postavení lidí ve vesmíru. Moderní pokusy o důkaz immanentní vycházejí z lidské touhy a snahy po absolutnu, která by byla marná, bezúčelná, kdyby neexistoval předmět uspokojující ji — Bůh.

IV.—V. Důkazy morální: Nevysuzuje se existence Boží z rozlišení dobra a zla, nýbrž ze *závaznosti* mravního řádu. Tuto závaznost lidmi věřenou dosud nikdo nevyložil bez Boha. Kant postuloval pouze Boha *odplatitele*, t. j. vycházel z nesouladu cnosti a blaženosti v časném životě a vysuzoval, že soulad

musí být a že jej zaručí Bůh; o rozlišení dobra a zla a závaznosti rozhoduje prý však lidský praktický rozum sám. Skutečný důkaz ze spravedlnosti vychází ze spojitosti mezi jednáním a odplatou a opírá se o *pojem spravedlnosti*, jehož vznik, stejně jako lidskou touhu po spravedlnosti nikdo nevyložil.

Proto nelze říci, že autor otrásl katolickými důkazy existence Boží.

Na konec uvedeme, že lze těžko říci, co si Kolman představuje pod slovem „náboženství“; znovu a znovu píše o náboženském myšlení, o nábožensky myslících lidech, o předsudcích náboženských, přičicích se vědě a vědeckému myšlení, o přírodní nebo společenské hrůze, o bezmocnosti proti silám přírodním nebo silám kapitálu, nebo zas prohodí cosi o útěše a jistotě, o magic-
kých elementech v náboženství atd. Že náboženská víra a životní postoje náboženské předpokládají *lidskou ohraničenost, potřebnost a touhu* po dokonalosti -- ne bezmocnost a hrůzu — lze ukázat z dějin a ze současného života; že význam náboženství se ukazuje zřejmě v *mezních postaveních* lidského života — v živelních pohromách, společenských převratech, nečekaných zvratech v životě jedince — víme dobře. Jen kdo neví o nejistotě a podmíněnosti své vlastní existence, o potřebě pomoci a ochrany nadlidské, o nemožnosti naplnit vlastní potřebu a touhu časnými jednotlivinami, jen ten může žít bez náboženství.

PhDr A t h a n a s i u s Š n o b l O. P.

Předpoklady řešení sociálních problémů.

Které nauky filosofů, které zákony jakéhokoliv národa mohou se přirovnat k těmto dvěma přikázáním, o nichž Kristus řekl, že obsahují celý Zákon a Proroky: „Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého a z celé duše své a z celé mysli své a bližního svého jako sebe samého“ (Mt. 22, 37, 39)? Zde jsou obsaženy vědy přírodní, poněvadž všechny příčiny jevů přírodních jsou v Bohu, který je stvořil. Zde je obsažena celá morálka, poněvadž dobrý a počestný život spočívá v lásce k tomu, co má být milováno, v lásce spořádané, to je k Bohu a k lidem. Zde je logika, poněvadž Bůh je pravdou a světlem rozumné duše. Zde je také záchrana společností a států, které se

nemohou ustavovat a zachovávat, leč na základě víry a se vztahy k ní, v společném zájmu k obecnému blahu, s láskou k Bohu, který je pravým a nejvyšším Dobrem.

(Sv. Augustin, Epist. 137 ad Volusianum).

Nemůžeme dáti uspokojivou odpověď na otázku, jež nás zajímá, nevčleníme-li ji do racionálního a křesťanského názoru na lidský problém. A to ne snad proto, že našim úkolem není studovat mzdu technicky, jak se totiž jeví, tvoří anebo diktuje na dnešním trhu, nýbrž proto, poněvadž činnost ekonomická je stejně jako všechny ostatní činnosti lidskou, a jako taková musí se i po technické stránce řídit zákony ethiky.

K tomu účelu nám může sloužit jen velmi málo smyslové poznání, poněvadž smysly nám podávají jen vnější jevy skutečnosti. Chceme-li však zůstat věrni aristotelsko-thomistické tradici, nemůžeme podceňovat ani smyslové poznání, poněvadž rozum může proniknouti do světa objektivního a najít essenci jakékoliv skutečnosti jen na základě vnější zkušenosti, zprostředkované právě smysly.

Analysujeme-li prostřednictvím smyslu rozumem poznanou essenci čili bytnost, vidíme, že je měnitelná, že neobsahuje v sobě důvod svého bytí, čili že je schopna v každém ohledu zdokonalení. Všechny tyto nedostatky, které nazýváme potencialitou, nutně nám vnucují otázku po příčině. Evidence příčinného principu netkví tedy v bytnosti jako takové, nýbrž v její potencialitě.

Můžeme přecházet hledající příčinu z jedné konečné bytnosti na druhou a třetí, žízeň po příčině neuhásíme, nedojdeme-li až k samému prameni veškerého bytí, k ryzímu Aktu bez potenciality, který má důvod své existence v sobě. Příčinný princip, myšlený do důsledků, nutně nás tedy vede k první Bytnosti, k první Příčině, k Bohu.

Ze skutečnosti, že Bůh je pouhý Akt, plyne, že u Boha není věcného rozdílu mezi essencí a existencí (bytností a bytím) a že k Jeho bytnosti nutně musí patřit i činnost a všechny vlastnosti, tedy i moudrost. To znamená, že Bůh, nemůže-li nic stvořit bez své bytnosti, nemůže také nic stvořit bez své moudrosti, to jest bezúčelně. Netvoří-li Bůh nic bez účelu, pak ani nic z toho, co se děje v universu spolupůsobením stvořených příčin, neděje se a neuskutečňuje se bez nějakého cíle. Vše, co přechází z potence do aktu, přechází za nějakým účelem. „Omme agens agit propter finem.“

Bůh nemůže připustit, aby nějaký tvor měl jiný cíl než svého Tvůrce, který ho vložil nebo vepsal do každé bytnosti. Jinak by přestával být Bohem, nejvyšším Dobrem, po němž vše stvořené musí toužit. Účelný princip platí tedy všeobecně, poněvadž vše, co je od Boha, musí být uspořádáno. Svatý Tomáš praví výstižně, že Bůh dává bytnosti její bytí tím, že ji uspořádává, čili včleňuje do řádu (S. c. G. 2, 24).

Světový řád, který Bůh stvořil a spolupracností se stvořenými příčinami dále tvoří, spočívá v uspořádaných vztazích všech členů a jednotek mezi sebou, k řádu a k Bohu, a ve vztazích celého řádu k poslednímu cíli, k věčnému Uspořadateli.

Tak jsme dospěli čistě rozumovým poznáním, to jest pomocí logických principů, k základu racionálního světového názoru, k Bohu a k ideí theocentrického světového řádu. Termín „theo“ znamená, že řád je stvořen Bohem a vede k němu; termín „centrický“ vystihuje jeho dynamiku, tíhnoucí k zdokonalení. Řád (Ordo i. e. pluralitas in unitate) je stvořená, proto mnohotvárná napodobenina nestvořené jednoty Boží, proto jednotná. Nutnost jednoty a harmonie řádu neplyne tedy z estetické touhy člověkovy, nýbrž z transcendentální jednoty Boží¹⁾.

Analysujeme-li ideu světového řádu mající stále na paměti účelový princip, dojdeme k poznání, že řád universa jest složen z menších řádů se samostatnými vztahy čili s vlastním imanentním cílem, který je pak závislý na transcendentálním posledním cíli. Ano, i jednotliví členové a jednotky každého řádu mají svou vlastní činnost, svůj vlastní cíl, a sice nižší jednotky jsou zde pro vyšší, ovšem všechny pro zdokonalení řádu universa, a ten pro oslavu Boha.

Imanentním cílem veškeré nerozumné přírody je člověk, homo sapiens. Rozum a vůle člověkovy jsou důvodem jeho výsostného postavení, důvodem, proč všechny tendence a činnosti přírody musí být anthropocentrické. Kdyby tomu bylo jinak, nemohlo by se mluvit o spořádaných vztazích mezi přírodou a člověkem. Nevadí, že člověk svou částí tělesnou je podřízen řádu přírody; co zde rozhoduje, je jeho duchovost. Tím nechceme tvrdit, že člověk je středem přírody, mikrokosmem, jen co do schopností duchových, poněvadž i mezi tělem a duší člověkovou je jednota, řád.

¹⁾ Do pojmu transcendence spadá jen to, co stvořený rozum z bytnosti první Příčiny může vyvodit: indentita bytnosti s bytím, stvoření z ničeho atd.

Člověk je bytností vnitřně samostatnou (individuum), v dosažení svého cíle však na jiné odkázanou (ens sociale). Proto i zde musí být řád mezi vztahy a činnostmi člověka individua a člověka jako člena společnosti. A tento řád je dán cílem člověka (Bůh) a cílem společnosti (pomáhat člověku k Bohu). Z toho již začínáme tušit, jak důležitá je idea theo- a anthropocentrického řádu pro řešení sociálních a ekonomických problémů.

Připomínáme, že to bylo čistě rozumové poznání bez víry, jímž jsme se dostali přes ideu moudrého Stvořitele k ideí světového řádu. A nebylo žádným násilím pro rozum lidský proniknout k této velkolepé myšlence řádu, spočívajícího ve vztazích všeho stvořeného k transcendentální skutečnosti osobního Stvořitele. A přece, žádný z předkřesťanských filosofů nepřišel ani k pojmu stvoření z ničeho ani k pojmu řádu. Nejen to, i dnes kolik je lidí, kteří popírají možnost poznání jakékoliv skutečnosti, o Bohu a jeho řádu ani nemluvě, a svým jednáním ruší nejen theocentrický nýbrž i anthropocentrický řád a tvoří nanejvýš anthropo-zoologický nepořádek, řídící se „zákony“ egoismu. Kdyby bylo snadným dospěti pouhým rozumem k ideí Boha a jeho řádu, jak je tedy vysvětlitelný tento nepořádek? K vysvětlení je zapotřebí Zjevení. Důvod jednání tolika lidí není v rozumu, nýbrž ve vůli, prvním hříchem oslabené. Jedině „vulnus naturae“ nám dává vysvětlení lidského egoismu, který sahá tak daleko, že lidé jsou schopni uvěřit, že voda teče do kopce, budou-li na tom mít jen zájem. Kdyby však myšlenka řádu byla lidskou společností brána vážně a řád zachováván především tam, kde se dotýká materiálních zájmů (v ekonomii), snad by vůle nedělala takovou oposici a přijala by jej důsledně i v životě mravním.

Již svatý Augustin byl si vědom, že idea řádu, čerpaná jen z chladné atmosféry přírodní, nemůže zapustiti hluboké kořeny v srdci lidském: ty potřebují tepla, jež může dáti jenom víra. Proto vychází raději z idey řádu relací v Bohu Trojjediném, tedy z tajemství, aby osvětlil řád relací v obrazu Božím, v člověku, mezi jeho bytím, poznáváním a vůlí. „Jsme a víme, že jsme, a milujeme tuto naši bytnost a vědění“ (De Civ. Dei 9, 26).

Dnes bychom řekli, ovlivnění tradičním postupem, jež jsme až dosud zachovávali, že sv. Augustin se dopustil methodické chyby. Zamyslíme-li se však trochu hlouběji nad snahou tolika moderních filosofů, ať již

idealistů či existencionalistů, o novou teorii poznání, pramenící v jejich nesouhlasu se starým „škatulkováním“, v nesouhlasu spatřovat v každém jevu i bytnost, v nesouhlasu vycházet z toho prý nevědeckého předpokladu, že rozum vnější zkušeností může poznat skutečnost, přijdeme k domněnce, že jejich nespokojenost není jen živna touhou po originalitě nebo pýchou, nýbrž spíše, zrovna tak jako intuice Augustinova, ideou a touhou po Božím řádě, vepsanou Stvořitelem v lidskou bytnost. Bohužel

škoro vždycky tato šama v sobě přirozená snaha moderních myslitelů, není-li posilněna milostí víry, svým skeptickým postojem vůči rozumovému poznání přivádí k hrozným omylům. I u Kanta musíme ocenit jeho dobrou vůli, když ne dokázat, tak aspoň zachránit „nevědecky“ předpokládaného Boha, což se mu ovšem v jeho filosofii bez předpokladů nemohlo podařit.

Dr. A. V y k o p a l.

(Pozn. redakce: Uveřejněno k diskusi.)

(Dokončení v příštím čísle.)

Kritika.

Jakub Balmes: Kriterio aneb umění dospěti pravdy. — Přeložil Josef Florián. — Gustav Franci, Praha.

Kniha Balmesova má své nedocenitelné přednosti, které nemají moderní autoři ve svých dílech. Má ve svém postupu psychologický základ, vyjasňuje nejzákladnější pojmy, poukazuje na psychologické příčiny neúplnosti poznání. Balmes je duch zkušenostní, ale zároveň kriticky přesný a i ty nejabstraktnější poznatky dovede uplatnit. Jak aktuálně zní jeho slova: „Nechte svou mysl nečinnou, bojte se, ať neztlupí a nezmrtní; rozumění je dar Stvořitelův, dar vzácný, nikoliv však bez nebezpečí; je to světlo, jež nás má vést. Bdití nad tímto světlem je pro člověka hlavní povinností; kdyby zhaslo, budeme kráčet jen tápajíc...“ Dalo by se říci, že Balmesovo kriterio je přímo filosofickou elementární příručkou, nikoliv k tomu, aby člověk věděl o všech filosofech a jejich protichůdných směrech, nýbrž příručkou samostatného myšlení a samostatného života. Balmes uvádí už velmi vyspělé názory na volbu životní dráhy, určuje pojmy vloh, poslání a povolání. Jeho základní pojmy se týkají celého života. Píše, že nejprostší pojmy zdravého smyslu a zkušenosti jsou opomíjeny a zneužívány při nejdůležitějším rozhodování a při nejdůležitějším úkolu, jímž je výchova mládeže. Naše století, tak novotářské, tak smělé pro blud, neodvažuje se již pohledět na pravdu. Viděním pravdy předvidá Balmes dalekosáhlou ruinu stavby tak bidně budované, jakou je nová kultura. Kritický postup Balmesův je podložen zkušeností, jeho zkušenost však není jen počítání fakt, je to skutečnost života a jeho pohybu, z níž bere materiál pro poznání zákonitosti. — Podrobný rozbor knihy odhaluje mnoho hlubokých součástí, z níž na př. je zajímavá i ta, že ten, kdo hledá a chce dosáhnout pravdy, má zbudovat a dobývat nejprve sebe sama, protože rozpoložení a nálady mají mocný vliv na rozum. Co upoutává naše zraky, zájem nebo vášeň dne, hodiny, okamžiku, to právě rozhoduje o našich činech, ba i o našich názorech a míněních. — Jsou v Balmesově knize stále platné zásady uplatněné v každém oboru poznání a vedení, jsou v jeho díle rozebírány naše úsudky v politice, odhaluje nebezpečí extrémní citlivosti, nebezpečí geniů i básníků atd. — Dílo Balmesovo je dílo životní vědeckosti.

Descartes: Rozprava o metodě. Přel. Věra Szathmáryová, poznámkami a doslovem opatřil dr. Jan Patočka. — Vydal J. Laichter.

Dílo Descartesovo způsobilo v dějinách lidského myšlení velký obrat v některých oborech. Je v něm

sice velká vira v rozum a v jasné metodické poznání, ale nastupuje s ním i nová problematika subjektivní jistoty a subjektivního měřítka pravdy. — Někteří autoři se domnívají, že se Descartes vyrovnal s antikou i středověkem tím, že postavil na jedné straně duchovní bytost člověka, uzavřenou samu do sebe, na druhé straně svět věcí, chápaných rozumově a geometricky, bez kvalit a bez vnitřních sil. Descartes tedy násilně rozdvajil svět a skutečnost. Subjektivní ráz lidského poznání a mechanického chápání všeho ostatního dění mimo duchovní, jsou ovocem jeho Rozpravy o pravdě. — Srovnáme-li toto dílo s předchozím dílem Balmesovým o umění dospěti pravdy, musíme konstatovat, že i když Balmes nedosáhl úspěchů a obdivu Descartesova, přece jen jeho kniha se vyrovnává se subjektivním světem člověka dokonaleji a metoda pro hledání pravdy je věcnější. Descartesovo dílo znamená hluboký omyl velkého ducha.

Fr. Mareš: Od atomu ke kosmu. Tiskařské podniky v Plzni, 1947.

Kniha chce být příspěvkem k řešení problému hmotna — nehmotna. Je to jistě zajímavý pokus v tomto ohledu a přináší mnoho dobrých postřehů, i když ne tak originálních, jak autor myslí. Konstatováním některých vlastností hmotna a nehmotna neplynou však všechny závěry, které autor vyvádí. Říká na př. po zjištění vlastností, že oblast komplexu hmotna je zkrátka: říší nutnosti a nesvobody, oblast komplexu nehmotna je zkrátka: říší pouhé pravděpodobnosti a absolutní svobody. To jsou závěry logicky vadné, protože to z předchozího postupu nevyplývá. Neplatí hlavně to, že komplex nehmotna je opakem oblasti nutnosti, sledu příčin a účinků atd., neplatí zvláště závěr, že pro komplex nehmotna nemáme dostatek kritérií pro objektivní kontrolu a generalisaci. To by znamenalo popření zákonitosti duševního dění, která existuje, i když není vyjádřena matematickými formulkami z kvantitativního řádu hmotna, je vyjádřitelná zákony. Jsou nepřesná i jiná vyjádření v autorově knize jako na př., že jsoucnost hmotna i nehmotna je podmíněna jsoucností subjektů. — Uvědomuje si autor subjektivismus, do něhož upadá? Tělesno a duševno není v pojetí autorově vůbec pojímáno filosoficky, je to konstrukce libovolná, tíhající k subjektivismu. Libovolenosti se říká diletantismus. — Mimo to si odporuje autor sám, když praví na jedné straně: Hmotno a nehmotno jsou funkcemi subjektů, zatím co o dvě stránky později říká, že nehmotno je příčinou a účelem, a tudíž kategorií primární, nepodmíněnou, neodvozenou, nefunkcionální... — Vrchol subjektivismu až kantovského je: neexistuje hmotno a nehmotno o sobě a od sebe odděleně, přesto, že autor

sám to nazývá subjektivismem, nikoliv subjektivismem. Nedá se říci, že kniha je novým vynálezem v duchovním světě poznání. Další část knihy teprve nemá ráz vědeckého pojednání.

Zdeněk Neubauer: Státověda a theorie politiky. — Vydal Jan Laichter, Praha.

Je příznačné pro autora nové vědecké knihy, že si musí nejdříve označit postup, že předpoklady vědeckého nebo filosofického poznání nejsou jednotné. A tak každý autor prozradí hned v úvodních statických silách i slabost svého vědeckého postupu. Hlásí-li autor při nástupu do svého díla, že normativní a teleologická theorie brněnské školy ukázala základní noetický význam dvou kategorií: normy a účelu, a že dosavadní normativní theorie se omezovala na poznání hotového právního řádu a dosavadní teleologická theorie, v podstatě na poznávání hospodářských jevů, a že autor považuje tyto kategorie a jejich metodu za adekvátní pro poznání státu a politiky, víme hned, o čem jde ve státovědě Neubauerově. Kvalita racionálních motivů čili norem a účelů odlišuje, podle toho, jednání, která určují stát od jiných nespolutvůřících států. Tato kvalita působí, že jednání je jednak právní, jednak politické. — Autor konstatuje, že metodou čistě přírodovědeckou, t. j. bez pojmů normativních, nebylo by možno nikdy dojít k pojmům státního území, soubor osob tvůřících stát, je v moci vlády, vládní činnost atd., vůbec by se nedal zjistit stát. — Nadstavbou právních norem je onen komplex racionálních motivů, které zveřejní politikou, a které odůvodňují, proč právní normy mají ten neb onen hlavní obsah (ratio legis). — Rozdílnost mezi právem a politikou odpovídá rozdílu: lex lata a lex ferenda. — Vrcholný závěr autora je hned mezi základními pojmy: Poznáme-li základní typy politických účelů a norem a uvedeme-li je v soustavu, a poznáme-li dále typické normativní prostředky vedoucí k dosahování těchto účelů a jejich systematiku, orientujeme se o daném předmětu, t. j. státě tak, že známe jeho vnitřní strukturu, jeho různé formy a typy a současně i smysl či význam, t. j. racionalitu těchto různých úprav. To je podle autora nejdokonalejší poznání státu, jehož můžeme za dnešního stavu lidského vědění dosáhnouti. — Je však též patrné, že předpoklady, z nichž kdo vychází, dovedou uzavřít možnost úplnějšího poznání. Vědci si dovedou dát umělé skla na oči a vidí pak vše jenom podle svého. — Rozebereme-li toto poznání státu filosoficky, nemá pojetí Neubauerovo dostatečný a věcný základ, stejně jako normativní theorie. Norma a účel jsou jasné, jsou-li už uskutečněné. Mají-li se vytvořit, musí být odůvodněny hlubším základem nežli je konstatování politických účelů a norem a uvádět je v soustavu a poznávat normativní prostředky vedoucí k dosahování účelů a jejich soustavu. Tím se rozliší pravé normy a účely od nepravých nebo od zdánlivých a falešných. V tomto pojetí normativním a účelovým se nedochází až do právě hloubky pojetí státu. Schází mu ontologický základ filosofický. — Je podivné, jak po různém zneužití norem a účelů státních a politických, které se dělo a děje, nevidí normativci slabost svých základů. — Absolutní filosofie dostoupila k větší jistotě a pevnosti vylučující zneužití a libovolnost ve vytváření norem a účelů a to je přirozený základ útvarů jako je stát, nebo autorita, nejen moc, svrchovanost státní moci a správa státu, vládní moc atd. Noví vědci zapomínají zkoumat podstatný tvar věci, z něhož jsou odůvodněny i účely věci i postup, aby účelů bylo dosaženo. V myslích filosofů je záhadný nedostatek znalosti ontologických základů. Odtud plyne i u největších z nich nepřesnost a libovolnost. Libovolnost nejen v těchto základních pojmech, ale i v dalším

postupu. Ze všech podrobností číší subjektivismus. V jeho železném kruhu jsou uzavřeny i významy platné normy i obsah normy i původ normy t. j. normotvorné řízení. Celý tento postup myšlení je stavba bez základů a často jen slovní hříčky zachraňující zdánlivě objektivní ráz. — V knize Neubauerově je znát velký nedostatek moderního myslitele, i když kritického a hlubokého, nedostatek ontologického školení v české filosofii vůbec. — Autor považuje pak za naprosto samozřejmé pohybovat se na půdě ryze právní. To je hrozná jednostrannost, která mu napomáhá uniknout podstatným nesnázím, místo aby je řešil. — Marně se ohlížíme v této důkladné práci po pevných základech a po orientační jistotě v dnešních otřesených dobách, v nichž libovolnost si pohrává i s mocí i s demokracií, se státem i národem. Tak málo originalnosti při takových schopnostech autorových!

Reinhold Niebuhr: Synové světla a synové tmy; kritika a ospravedlnění demokracie. — Vydal Jan Laichter v Praze.

Autor začíná svou knihu tvrzením, že demokracie má mnohem přesvědčivější ospravedlnění a že vyžaduje mnohem realističtější obranu, než jakou jí poskytuje literární kultura, s níž byla v moderní historii spjata. Nemírně optimistické názory na lidskou přirozenost a lidskou historii, se kterými bylo historicky spojováno demokratické kredo, jsou pro demokratickou společnost zdrojem nebezpečí. Současná zkušenost vyvrací tento optimismus a je nebezpečí, že vznikne dojem, jako by tím byl vyvrácen i demokratický ideál. — Důsledný pesimismus k lidské rozumové schopnosti pro spravedlnost vede přímou cestou k absolutistickým politickým teoriím. Vedou k přesvědčení, že jedině přesila může donutit různé společenské životní síly k harmonii. — Moderní demokracie, podle autora, vyžaduje reálnější filosofickou a náboženskou základnu, nejenom k předvídání a pochopení nebezpečí, kterým je vystavena, ale i proto, aby se jí dostalo přesvědčivějšího ospravedlnění. — Křesťanský názor na lidskou přirozenost je pro vývoj demokratické společnosti mnohem přiměřenější než optimismus, z něhož demokracie vznikla, nebo než pesimismus a mravní cynismus, který svádí k tyranské politické strategii. — Rozvádění podrobností všech součástí demokracie, jak je autor provádí, má přímo na některých místech klasickou formu přesnosti a správnosti. Autor zachovává spravedlivý poměr ke všem součástkám lidského života. Klasická forma správnosti je obdobná, jak ji nacházíme na mnohých stránkách Masarykova díla o lidské pospolitosti a demokracii. — Snad jediná vada této knihy je v tom, že považuje názor některých katolických autorů za názor jednosměrný v katolicismu. Není v tomto bodě jednotného názoru katolického, i když se oceňují kladné stránky každého období, je nutné přiznat autorovi, že feudální řád smisl svou oddanost universálního řádu se zvláštními zájmy, mnohdy osobními, kněžských a aristokratických nositelů moci. Feudální civilisace pomíchala věčnou svatost nahodilými a relativními hodnotami hospodářsko-feudálního řádu. — Autor má přednost před jinými i v tom, že jedná a počítá s celou skutečností člověka, nejen optimisticky pojetého, nýbrž i pokud má porušenou přirozenost. Na tuto skutečnost zapomínalo předchozí období demokratismu. Tím zplořilo, jak říká autor, mnoho pošetých a marných plánů na rozřešení sporu mezi jednotlivcem a pospolitostí, mezi pospolitostí národní a světovou. Kniha doplňuje mnoho z toho, co řekla lidská kultura o lidské společnosti.

Dr M. Habáň O. P.

Pius XII.

Nezměnitelnost přírodních zákonů a svrchovaná vláda Boží ve světě.

(Dne 8. února 1948 zahájil Svatý Otec, Pius XII., dvanáctý ročník papežské akademie věd v konsistorním sále za přítomnosti mnoha akademiků, několika kardinálů, zástupců vatikánského diplomatického sboru a jiných význačných osobností.

Velekněz zahájil důležité zasedání proslovem, který přinášíme tak, jak jej otiskl vatikánský časopis *Osservatore Romano* dne 9. II. 1948.)

Vědy spekulativní a vědy praktické.

Jsme opět mezi vámi, vážení akademikové, abychom zahájili nový rok této papežské akademie věd. Naše myšlenky nemohou než znovu se vrátit k Našemu nezapomenutelnému a nenahraditelnému Předchůdci, zakladateli tohoto ušlechtilého vědeckého ústavu. Jak živě si ho představujeme v onom bílém rouchu, jehož preludiem a zároveň předzvěstí nejvyššího otcovského úřadu jako by byly alpské sněžné pláně, po nichž tolikrát a tak odvážně a zpříma stoupal vzdor nebezpečím, propastem a bouřím, a to ne pouze, aby dosáhl vrcholů horských velikánů, nýbrž i výšin spekulativní i praktické pravdy. Při výstupu se mu zdálo, že se zvedají hory a klesají údolí: *ascenderunt montes, descenderunt valles* (ž. 103, 8), a když se vracel z výstupů, nalézal s úžasem v bělosti milánského dómu téměř druhé vrchy, zářící čarovnými vrcholky uprostřed lombardských nížin. — I vy jste dosáhli vrcholů vědění, vysokých sfér spekulativních věd, počtů, hvězdářství, oběhů hvězd a mlhovin a též jste sestoupili do nížin praktických věd v tisících tvarech umění, techniky a pokusů; neboť velká jest moc lidského rozumu, jež vede ruku k činu a stává se tak rozumem praktickým a používá nezměnitelných zákonů a látek, přírody jako průvodce a pomocníka ve svém jednání, vždy vedeném a chráněném prozřetelným Božím řízením.

Objektivní pojem a hodnota přírodních zákonů.

Na naši zeměkouli před naším zrakem se však jeví člověk, jemuž Bůh přikázal, aby se množil a naplňoval zemi a aby si svou práci opatroval denní chléb, jako pán a vládce nad všemi živočichy; není proto žádným divem, že velký filosof ze Staginy, Aristoteles, porovnával lidskou duši s rukou, orgánem všech orgánů (O duši 1, 3, 8), — Vše vskutku pochází z ruky: města a pevnosti, pomníky, díla moudrosti a vědy, umění a básnictví, dědictví a odkaz knihoven a lidské vzdělanosti. Podobně jest duše dána člověku — možno tak říci — v náhradu za vlastnosti všech ostatních věcí, aby se jistým způsobem stal vším, na kolik naše duše svými smysly a svým rozumem vnímá veškeré formy a obrazy věcí samých. — Dovolte, abychom se směli obdivovat vaši ruce a vašemu rozumu, vám, žákům přírody, jak jimi jste ve svých školách, laboratořích, dílnách, loděnicích a arsenálech. Vy však jste zároveň mistry, ale neučíte a nepronášíte rozumové a hmatatelné obrazy své duše, nýbrž používáte toho, co příroda způsobila a promítla do vašich poznávacích schopností. Ve své fantasii a myslí formujete, vynalézáte a stavíte obdivuhodné obrazy a návrhy přístrojů, nástrojů, teleskopů, mikroskopů, spektroskopů a tisíce jiných prostředků všech druhů, určených ke zkrocení, spoutání a řízení přírodních sil. — Vaše umění však netvoří hmotu, která je ve vašich rukou, nýbrž moudrou zručností ji pouze přetváří a řídí její činnost podle zákonů, které jste odkryli tím, že jste spojili a zladili svou praktickou a technickou znalost o věcné skutečnosti se spekulativní znalostí o téže skutečnosti.

Takovým způsobem pravý přírodní zákon, který vědec pronáší za trpělivého a bedlivého pozorování ve své laboratoři, je značně víc než pouhý popis nebo rozumový

výpočet, který dbá pouze jevů a ne skutečných podstat s jejich vlastnostmi. Proto přírodní zákon se nezastavuje na povrchu ani se nespokojuje smyslovým zdáním nebo obrazem, nýbrž proniká do hlubin skutečnosti, zkoumá a odkrývá nejhlubší síly jevů a odhaluje jejich činnost a vztahy. — Lze tedy snadno pochopit, že znalost přírodních zákonů dává člověku možnost, aby ovládal přírodní síly a aby jich užíval k vlastní službě v tak pokročilé moderní technice. Pouze tak se může lidská myšlenka přiblížit porozumění, jak pravidelný řád spektrálních čar, který fysik pozoruje a rozlišuje dnes ve své laboratoři, zítra snad astrofysikovi odhalí vidění a znalost tajemného složení a vývoje nebeských těles.

Tímto způsobem od přírodního zákona, za účinné pomoci moderní techniky a kladnou a skutečnou znalostí vnitřních vlastností prvků a jejich účinků v přírodních jevech, učenec přes veškeré potíže a překážky postupuje k dalším objevům, setrvává ve své vytrvalosti a stálosti ve svém bádání.

Atomická doba.

Nejskvělejší příklad výsledků tak zvýšené činnosti možno spatřovat ve skutečnosti, že neúnavným lidským snahám se konečně podařilo dosáhnout poznání zákonů, týkajících se složení a štěpení atomu, a tak experimentálně ovládat do jisté míry uvolňování mocné energie, vyzařující při mnohých pochodech, a to ne již v podmikroskopickém měřítku jako doposud, nýbrž v obrovských rozměrech. Použití většiny vnitřní energie uranového jádra, o níž jsme mluvili ve svém projevu v této akademii dne 21. února 1943, dovolávající se při tom pojednání slavného fysika Maxe Plancka (nedávno zesnulého), se uskutečnilo a bylo ho použito ke konstrukci »atomové bomby«, anebo »bomby s jadrovou energií« — nejhorší zbraně, jakou si kdy až do dneška lidský rozum vymyslíl.

Při této příležitosti se nemůžeme vzdát jedné myšlenky doléhající na Naši mysl jakož i na mysl všech, kteří mají pravý smysl pro lidskost; vzpomínáme si totiž při tom na slova sv. Augustina v jeho díle »O městě Božím« (čl. 19, p. 7), ve kterém

mluví o hrůzách války — i spravedlivé: „Kdybych chtěl vyprávět o něch zlech“ — píše — „a, jak se sluší, o mnoha nejružnějších devastacích, těžkých a ukrutných úzkostech, ačkoliv bych nemohl to vše plně vystihnout, kdy bychom vůbec přišli ke konci? Kdokoliv pohlíží s bolestí na tato tak strašlivá a tak neblahá zla, musí přiznat jejich bídu; kdo však je snáší a myslí na ně bez úzkosti ducha, tím ubozeji se pokládá za šťastného, neboť ztratil i lidský cit“ Jestliže ospravedlňovaly již tehdejší války tak přísný rozsudek velkého Učitele, jak bychom měli posuzovat my ony války, které otráslly naší generací a použily ke svému zhoubnému a ničivému dílu neporovnatelně pokročilejší techniky? Jaké pohromy by mělo lidstvo očekávat od příštího konfliktu, kdyby se ukázalo, že nelze zastavit nebo zabrzdit používání stále novějších a stále překvapivějších vědeckých vynálezů?

Když však odhlížíme na okamžik od použití atomové energie k válečným účelům v důvěřivé naději, že jí bude využito výhradně pro mírové práce, nutno ji pokládat za skutečně geniální objev a využití oněch přírodních zákonů, které řídí nejhlubší podstatu a činnost neživé hmoty.

Opravdu, v pravém smyslu slova běží tu jen o jeden jediný velký přírodní zákon, který se především jeví v tak zvaném „Periodickém systému prvků“. Lothar Meyer a Dimitrij Mendělejev v roce 1869 — na základě tehdejších skrovných chemických dat, geniálně předvíдали tento systém a dali mu první prozatímní tvar. Měl mnoho nedostatků a nesrovnalostí; jeho hluboký smysl nebyl tehdy ještě jasný; poukazoval však na intimní vztah chemických prvků a na jednotnou strukturu jejich atomů, skládajících se ze stejných částíček podatomových. Potom rok od roku se tento obraz vyjasňoval, nedostatky a nesrovnalosti mizely a objevil se hlubší smysl. Omezíme se pouze na krátkou připomínku některých nejdůležitějších úseků této cesty: odhalení radioaktivních prvků manžely Curieovými; atomový model Rutherfordův a zákony, které jej řídí, naznačené po prvé Bohrem; vynález isotopie zásluhou Francise W. As-

tona; první tříštění jádra pomocí přírodních paprsků alfa a o něco později synthese nových těžkých jader bombardováním pomalými neutrony; objev transuranických prvků, tušených Fermim; produkce transuranických prvků ve zvažitelném množství a mezi nim především produkce plutonia, které tvoří aktivní část »bomby« a které se získává v obrovských »uranových bateriích«; jedním slovem — souvislý vývoj a zdokonalování přírodního systému chemických prvků do šíře a hloubky.

Přehlédneme-li tedy jediným pohledem výsledek těchto bádání, vidíme, že neznamená ani tak konec, jak spíše přístup k novým znalostem a začátek oné doby, která byla pojmenována »atomová doba«. Není to dlouho, co věda a chemická technika se téměř výhradně zaměstnávaly problémy, týkajícími se syntesí a analysí molekul a chemických složenin; nyní však se zájem soustřeďuje na analýsu a syntesu atomu a jeho jádra. Práce učenců však nebude mít klidu, dokud nenajde snadný a spolehlivý prostředek k řízení pochodu rozbíjení atomového jádra tak, aby jeho bohatých pramenů energie mohlo být použito pro pokrok vzdělanosti.

Jak obdivuhodné jsou tyto zisky lidského intelektu, který zkoumá a zkouší zákony přírody, přiváděje lidstvo na nové cesty! Možno si myslit vznešenější ideál ?

Přírodní zákon je účast na věčném zákonu v Bohu.

Zákon však znamená řád; a všeobecný zákon znamená řád ve všech věcech, velkých i malých. Je to řád, který váš rozum a vaše ruka nalézají tím, že jej odvozují z nejhlubších vztahů uložených v přírodních věcech, řád, který se nemůže stvořit sám sebou nebo dát se sám od sebe, poněvadž si nemůže dát jsoucnost; řád, který znamená Pořádající Rozum v Duchu, který stvořil vesmír a od kterého závisí nebe a celá příroda (Ráj 28, 42). Řád, který přijaly zároveň s bytím všechny vztahy a energie a s nímž vše spolupracuje způsobem dobře stanoveným. Tento obdivuhodný souhrn přírodních zákonů, které lidský duch obje-

vil neúnavným pozorováním a přesným studiem a které vy neustále víc a více pronikáte, získávajíce nová a nová vítězství nad skrytými odpory přírodních sil, což to není již obraz, ač bledý a nedokonalý, velké myšlenky a velkého božského plánu, který v mysli Boha Tvůrce byl pojat jako zákon tohoto vesmíru již ode dnů jeho věčnosti ? Tehdy v nevyčerpatelné ideji své moudrosti připravoval nebe i zemi. Potom tvořil světlo na propastmi chaosu, kolébce to vesmíru, též od Něho stvořeného. Dával vznik pohybu a běhu času a věků a povolával v bytí veškeré věci podle jejich druhu a rodu až po nezvažitelný atom. Pokud uvažuje každý rozum, který jako váš pozoruje a proniká oblohu a váží hvězdy a zemi, musí zvolat, obraceje se k Bohu: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti (Sap. 11, 21)! Necítíte v nitru své duše, že obloha, která nás obklopuje a země, po níž šlapeme, vyprávějí za pomoci vašich teleskopů, mikroskopů, vah, vašich měr a mnohotvárných přístrojů slávu Boží a odrážejí do vašeho zraku paprsek oné nestvořené moudrosti, která attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter (Sap. 8, 1) ?

Z toho vyplývá uzavřená jednota přírodních zákonů.

Vědec téměř cítí tep této věčné božské moudrosti, když mu jeho výzkumy odhalují, že vesmír je utvořen jakoby z jednoho kusu ve velké dílně času a prostoru. Hvězdná obloha nezáří pouze složením týchž prvků, nýbrž i poslouchá týchž velkých a základních zákonů, ve všech svých jevech a činnostech. Atomy železa při podráždění v obloukové lampě nebo elektrickou jiskrou, ukazují tisíce přesně definovaných čar a tyto jsou totožné s oněmi, které astrofysik pozoruje v tak zvaném flash-spektru několik chvil před úplným s lunečním zatměním. Tytéž zákony gravitační a radiační určují množství hmoty k utvoření slunečních těles v nesmírnosti vesmíru, až po nejvzdálenější spirálové mlhoviny. Tytéž tajemné zákony atomového jádra řídí prostřednictvím atomického složení a rozpadu stav energie všech stálic.

Tuto naprostou jednotu plánu a provedení, která se jeví ve světě anorganickém, potkáváte v neméně skvělém měřítku i u živých organismů. Omezte prostě svá pozorování na kauzalitu a odhlížejte úmyslně od vlastní účelnosti, s níž se setkáváte při každém kroku v rozvoji života. Co vám ukazuje prostý pohled na všeobecné a společné složení organismů a na nejnovější objevy a závěry anatomie a srovnávací fyziologie? Pohledte na stavbu kostry vyšších živočichů se shodnými orgány a zejména dispozice a funkce smyslových orgánů, na př. oka, od nejjednodušších tvarů až po nejdokonalejší zrakový orgán člověka — pohledte na základní zákony assimilace, výměny a množení v celé řiši živých bytostí. Což to vše nezjevuje geniální a velkolepý jednotný plán, uskutečňovaný a zářící v mnohonásobných tvarech a nejrůznějších způsobech? Což to není uzavřená a naprosto pevná jednota přírodních zákonů? Ano, je to jednota uzavřená klíčem onoho všeobecného řádu věcí, proti němuž, pokud to závisí na První Příčině, kterou jest Bůh-Tvůrce, ani Bůh sám nemůže jednati, poněvadž, kdyby tak učinil, jednal by proti svému předvídání nebo své vůli nebo své dobrotě, vždyť není v Něm ani změny, ani zastínění z proměny (Jak. 1, 17). Avšak pozorujeme-li tento řád i v jeho závislosti na druhotných příčinách má klíče od něho Bůh a může jej nechat uzavřený anebo jej otevřít a pomocí něho jednat. Což snad Bůh, tvoře vesmír, se stal poddaným řádu nižších druhotných příčin? Což není tento řád podroben Jemu, když z Něho pochází, a to ne z přírodní nutnosti, nýbrž ze svobodného rozhodnutí? Proto může působit mimo zavedený řád, když chce: na příklad může provádět účinky druhotných příčin bez nich a vytvářet jiné účinky, ke kterým se ony nevzahují (Sv. Tom., Summa, I, ot. 105, a. 6). Proto již velký učitel sv. Augustin napsal: „*Contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id quod novimus in natura* — *Contra illam vero summam naturae legem* — — *tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit*” (Contra Faustum, 1. 26, a 3 Migne Pl. — 842, col. 481, dle sv. Tom. 1. c.). Která

jsou to díla? Jsou to díla, od kterých má pouze Bůh klíč ve své skrytosti a která si vyhradil v běhu času uprostřed partikulárního řádu podřadných příčin; díla taková, jak je opěvoval božský Poeta, „na kterých příroda nikdy neohřeje železa a také nezazní kovadlina” (Dante, Ráj. 24, 101). Před takovými díly neobvyklými buď pro fakt samý, anebo pro podnět, v němž se dějí nebo pro způsob a řád, jakým se uskutečňují, lid a vědci se pozastavují s úžasem, poněvadž úžas se rodí, když účinky jsou zřejmé a příčina skrytá. Avšak neznalost skryté příčiny, která udivuje nevěřícího, zostřuje oko věřícího a mudrce, který v bezpečných mezích ví a měří, kam až může dospět dílo přírody se svými zákony a silami, a který za nimi zahlédne vyšší skrytou a všemohoucí ruku, onu ruku, která stvořila všeobecný řád věcí a v běhu jednotlivých řádů příčin a účinků určila okamžik a okolnost svého obdivuhodného zásahu. (Sv. Tom. p. I. qu. 105, a. 7.).

Takové chápání naplňuje vědce nadšením . .

Tato Boží vláda nad stvořeným vesmírem v jeho všeobecném řádu a jednotlivých nižších řádech musí u vědce budit pocit údivu a nadšení. Vždyť při svých bádáních objevuje a uznává stopy moudrosti Stvořitele a Nejvyššího Zákonodárce nebe a země, který rukou neviditelného kormidelníka řídí všechny věci, „pročež se do přístavů rozmanitých velkým mořem bytí ubírají a každá pudem, by ji nes', jí daným” (Dante, Ráj 1, 412, 114). Gigantické přírodní zákony nejsou nic než stín nebo chabý náznak hloubky a nezměrnosti Božího plánu ve velkolepém chrámu vesmíru! „Svrchovanou výsadou vědce jest — jak napsal Kepler — uznat ducha a vystihnout Boží myšlenku” Často — nutno uznat lidskou slabost — před viděním věcí a našich smyslových obrazů ona myšlenka se zakaluje a ustupuje; vstoupí-li však myšlenka na Boha do práce vědcovy, tento ji pak nezaměňuje s pohyby a obrazy, které vidí mimo sebe či v sobě; a tato duševní dispozice poznati a uznati Boha dává mu při jeho namáhavém studiu pravou vzpruhu a bohatou odplatu

za všechny námahy při pátrání a bádání a místo aby ho činila pyšným a povznešeným, učí ho skromnosti a pokoře.

... avšak i pokorou.

Čím hlouběji ctitel vědění a vědy zabírá ve svých bádáních o divech přírody, tím více zakouší svou vlastní nedostatečnost, aby pronikl a vyčerpал bohatství plánu božské konstrukce a zákonů a norem, které ji řídí; a slyšte velkého Newtona: „Nevím, jak se jevím světu, avšak sám sobě se jevím jako dítě, které si hraje na mořském břehu a pocítuje radost, poněvadž nachází tu a tam hladký oblázek nebo nějakou větší obyčejnou mušli, zatím co obrovský oceán pravdy se nachází před jeho zraky neprobádán.“ Tato Newtonova slova, dnes po třech stoletích při dnešním rozmachu věd fyzikálních a přírodních jsou více než pravdivá. O Laplaceovi se vypravuje, že zatím co ležel nemocen a kolemstojící přátelé mu připomínali jeho velký objev, s hořkým úsměvem odpověděl: „Ce que nous connaissons est peu de choses, mais ce que nous ignorons, est immense!“ A neméně důrazně slavný Werner von Siemens, který objevil princip samořízení dynama, potvrdil na 59. sjezdu německých učenců a lékařů: „Čím intenzivněji pronikáme do harmonického uspořádání přírodních sil, řízeného věčně nezměnitelnými zákony a přesto tak hluboce skrytého před naším plným poznáním, tím více se cítíme puzeni k pokorné skromnosti, tím více se nám jeví omezený okruh našich znalostí, tím horečnější se stává naše úsilí, abychom načerpali více a více z nevyčerpatelné studně poznání a moci, tím výše roste náš obdiv před nekonečnou pořádající moudrostí, která prostupuje celé stvoření“

Naše znalosti přírody jsou opravdu skrovné rozsahem a často nedokonalé co do obsahu. V jednom pojednání o elektromagnetické teorii světla lze číst slova: „Je Bůh, který napsal tyto formule?“ Rovnice Maxwellovy jsou zajisté geniální; přesto však, jak je tomu u každého podobného pokroku teoretické fyziky, předpokládají a požadují, lze říci, zjednodušení a idealisování konkrétní skutečnosti, bez které jest nemožná úspěšná

matematická činnost. Jak často dnes lze předložit jen pravidla místo přesných zákonů anebo pouze částečná řešení místo generálních. Kde se jeví pravidelný chod v součinnosti na první pohled nepravidelné nesčetných jednotlivých jevů, vědec se musí spokojit s tím, že zaznamená ráz a tvar obsahu hmot podle pravděpodobnosti a neznaje v podrobnostech jejich vlastní dynamickou základnu, stanoví statistické zákony.

Pokrok vědy jest neustálý. Je pravda, že postupná stadia jejího rozmachu nesledovala vždy cestu vedoucí od prvních pozorování a objevů přímo k hypotese, od hypotese k teorii a konečně k bezpečnému a nepochybnému dosažení pravdy. Jsou však případy, kdy bádání spíše opisuje křivku; případy teorií, které zdánlivě získaly svět a dosáhly vrcholu nediskutovaných nauk, a proto byly přijaty s patřičnou úctou v kruzích učenců, avšak dnes padají s výše hypotés a nakonec snad zůstávají všemi opuštěny.

Avšak přes všechny nevyhnutelné nejistoty a úchylky, které každé lidské úsilí nese s sebou, pokrok věd nezná klidu, ani skoků, zatím co hledatelé pravdy si navzájem podávají pochodeň objevu, aby otevřeli a osvětlili stránky knihy přírody, plné záhad. Jako — podle poznámky Andělského učitele sv. Tomáše — ve věcech, které přirozeně vznikají, pomalu od nedokonalého se přichází k dokonalému, tak se přichází i lidem s poznáním pravdy. Vskutku, na začátku se získá trochu pravdy a potom krok za krokem lidé dosáhli její plnější míry, neboť nepřisuzovali náhodě nebo štěstí vznik světa a základních věcí, avšak patřice na pravdu s bedlivější pozorností z jasných ukazů a důvodů odvodili, že věci v přírodě jsou řízeny prozřetelností. Jak jinak by se nacházel nezměnitelný a jistý běh v pohybu nebes a hvězd, jakož i jiných účinků přírody, kdyby to vše nebylo řízeno suverenním rozumem? (Sv. Tom. in Libr. Job. Prol.).

Novými a stále širšími cestami postupuje lidstvo kupředu. Přece však je to jen pouť za hlubším poznáním zákonů probádaného a neprobádaného vesmíru tak, jak je žene přirozená žízeň po poznání pravdy; avšak i po tisíciletích lidské znalosti vnitřních

norem a hybných sil vzniku a postupu světa a ještě více božského plánu a popudu, který vše proniká, vším hýbe a vše řídí, budou a zůstanou neúplným a bledým obrazem božských myšlenek. Tváří v tvář divům věčné moudrosti, která v moři bytí vše řídí s neodchylným pořádkem a usměrňuje každou věc ke skrytým cílům, oslepnou a oněmí zvědavé myšlenky vědce a nastoupí ono pokorné a divící se klanění, které cítí přímo před sebou div stvoření, při němž lidstvo nebylo a které lidská ruka nemůže napodobit, avšak v němž lidské oko může zahlédnou nenadálý záblesk Boží moci. Před mnoha neproniknutelnými záhadami řádu a spojení zákonů vesmíru, nesmírně velkého a nesmírně malého, musí lidský duch opakovat zvolání: „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei; quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius” (Řím, 11, 33). Šťastný vědec, umí-li při pronikání širokými prostorami nebe a země číst ve velké knize přírody a naslouchat zvuku jejího slova, ukazujícího lidem stopu zanechanou božským krokem ve stvoření a v dějinách vesmíru. Stopy a písmena učiněná prstem Božím jsou nezníčitelné; žádná lidská ruka není s to je vymazat; stopy a písmena jsou skutky, z nichž tryská božské dílo do všech myslí; a právě jako by pro moudré bádačské rozumy byla napsána slova Učitele národů: „Quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a

creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sempiterna quoque eius virtus et divinitas” (Řím, 1, 19—20). Na jednom z nápisů na náhrobku velkého hvězdáře Angelo Secchi v den pohřbu se četlo: „A caeli conspectu ad Deum via brevis”.

Díváme-li se s tohoto nejvyššího hlediska na celý svět, ležící u nohou Božích, není nikterak těžké pochopit, jak přírodní věci působí nepřetržitě a bez výjimky podle sklonů své rozličné povahy, avšak jak i nejvyššímu Tvůrci, Zachovateli a Vládci stojícímu nad věcmi a zákony Jím stanovenými a danými tvorům, žádná přírodní síla se nemůže postavit na odpor, zatím co On zůstává svobodný a může z moudrých důvodů zabránit anebo obrátit jiným směrem ve zvláštních případech účinky a činnost těchto sil. Před zázračnou skutečností vesmíru, kterou vědec nazírá, studuje a prozkoumává, universální duch, vymyšlený Laplacem se svou formulí, která alespoň podle myšlení materialistů by se měla také vztahovat na události, závisící na svobodné vůli, se zdá být pouhou utopistickou představou; pravda nekonečně skutečná jest ona Boží moudrost, která zná a měří i nejmenší atom a jeho energii a určuje mu místo ve složení stvořeného světa, ona nejvyšší moudrost, jejíž sláva proniká celým vesmírem a zlášť na obloze září. (Daute, Ráj 1, 1a a násled.).

Přeložili Dr M a n d l — Dr M a ř a n.

Co se scholastikou?

Čteme-li nové práce z dějin lidského myšlení, jsme často překvapeni, že *základy naší kultury*, t. j. mnohé dějinné úseky myšlení jsou zapomenuty třeba po dlouhou dobu vývoje evropské kultury a civilisace. To se stalo i se středověkým myšlením. Bylo vyřazeno z vývoje a zůstává neznámé a zanedbané i v dnešní době. Scholastické ideje, zvláště ty, které byly budovány na aristotelském realismu, jsou přesto základem lidského myšlení a pozdější filosofie se udržuje z bohatství jejich pojmů a principů, ať už se k nim staví kladně nebo záporně.

Středověká filosofie přispěla velmi k tomu, že lidské myšlení je celé proniknuto kulturou řecko-latinskou, v mnohých bodech domyšlenou a rozvinutou scholastickou filosofií. Ideje filosofie aristotelsko-thomistické jsou nutným základem i moderního myšlení a stavby života i společnosti.

Česká kultura má doposud velmi daleko k tomu, aby připouštěla blahodárný vliv scholastiky; to však ji nepovzneslo. Francie vlivem velkých thomistických filosofů na př. Maritaina, Gilsona, Foresta, Sertillange a j. překonala neodůvodněné zaujetí proti

studiu středověkého myšlení. Scholastika se dostala znovu do universitního života. Předsudky proti ní záležely hlavně v tom, že ji myslitelé považovali a považují za protichůdnou moderním vědám.

Podle pozitivistického pojetí filosofie je neoddělitelná od přírodních věd. Jiní z ní dělají pouhou reflexi nad vědami, filosofie má tak význam jen jako východisko, odkud se začíná vědecký postup. Namítají, že středověk a scholastika neznají přírodní vědy, ba naopak, že výsledek věd dospěl proto tak daleko, že se odloučil od mentality středověké. Proto obnova thomismu pro ně znamená rozchod s vědami. O tyto námitky má thomistická filosofie více překážek k tomu, aby se rozšířila a ovlivnila myšlení a kulturu, než jiné směry. Věc se má jinak. Věda je orientována k reálnu, t. j. ke skutečnosti věcí, jak jsou nezávisle na lidském duchu; reální jsou existující jedinci. Jedinec je nositelem vztahů, bez něho by se všechny zákony rozplynuly. Zákon vyjadřuje podobnost mezi jedinci nebo podobné dění v jedincích, a přitom zůstává mezi nimi rozdíl. Totožnost, která se vyjadřuje vědeckým způsobem, je částečná s jednotlivými věcmi jako celky. Ve vědeckém postupu mysl postupuje abstraktním způsobem, kdežto přírodní celky nejsou abstraktní. Zákon, který má platnost obecnou, vyjadřuje jen určitý děj nebo určitou část z celku. Vědec nutně postupuje tak, že vyjádří jednu část a jiné ponechává stranou. Přitom vědění není ukončeno nebo ohraničeno jen na jednu stránku, další vědecké poznání jde dál a poznává i jiné zákony o téže věci s jiného stanoviska. Je těžko tvrdit, že věda vyčerpala nebo vyčerpá všechny možné způsoby poznání přírodních celků a útvarů jako jedinců. Jedinec ve svém přírodním stavu je nevypověditelný podle Aristotela. Žádná odborná věda jako částečný pohled na jedince jen s jedné stránky nemůže si osvojovat výlučnost nebo úplnost. Proti této logické pravdě jednalo mnoho systémů, které chtěly stanovit na př. názor na svět nebo na život s jednoho hlediska ať biologického nebo chemického. Ani souhrn těchto poznatků z přírodních věd nestačí na úplnou vědu o jedinci. Každý jedinec se liší od jiného a ni-

kdy výsledky odborných věd se nerovnají tomu, co je jedinec. (Na př. matematické nejsubtilnější výsledky nemohou být nic jiného než kostry a schemata skutečných jedinců.) Každé sebemenší dění v jedinci vyžaduje dokonalejšího určení.

Před každým poctivým vědeckým pracovníkem je široký obzor, který podle nejzákladnějšího logického požadavku vyžaduje zkoumání v podrobnostech i v celku. Celek zase má určité stránky *shodné s jinými věcmi*, jiné zase *má vlastní* jako jedinec. Konkrétní skutečné věci jsou si v něčem podobné, v něčem se liší. Nikdo není oprávněn začínat vědecké poznání o věcech na př. živých s předpokladem, že se neliší od neživých. Takový předpoklad je nelogický a neoprávněný a nedovolí nikomu vidět skutečnost poctivě. Člověk, který je schopen poznávat, je osobnost a individuum. Každý má své schopnosti a dispoice subjektivní, ale v poznání se schází se všemi ostatními v obecných poznatcích zákonného dění a zvláště ve filosofickém myšlení, které má za úkol promyslet skutečnost s jejími jedinci po stránce *universální*, jako celky, a po stránce řádu a jsoucna, hledá vztahy a vyjadřuje zákony bytostních vztahů věcí jako celků existujících navzájem jako řád. Jedinec sám v sobě je řád a všechny věci navzájem zase vytvářejí řád.

Ve filosofickém poznání se spojuje jedinec s obecností (individuum a *universálnost*) jak po stránce objektivní, tak v subjektu, který poznává.

Takový je pravý a úplný realismus, který vyžaduje poctivé *vědecké poznání*. Nemůže se vyloučit filosofické poznání z lidského vědění, dovede-li dáti o věcech a o skutečnosti i jako jedincích i o jejich universálnosti, t. j. obecných vlastnostech a znacích, hlubší a úplnější poznatky. Filosofie aristotelsko-thomistická je k tomu zvlášť schopná, protože je reální.

Thomismus poznání lidské určuje jako aktivitu ducha; každý člověk má svůj individuální ráz myšlení, myslí na svůj vrub, se svými předpoklady a schopnostmi a vytváří si obecné pojmy ze smyslového vnímání. Představa a pojem jsou plody lidského du-

cha, proto mají vždy u lidí ráz osobní, ale jsou určovány jak ve svém vzniku tak v dalším zpracování zkušenosti vnímáním jedinců, mají předmětný ráz. A v dokonalém stavu jako universální pojmy mají ráz a hodnotu nadosobní, společnou. Všestranný poměr ke skutečnosti je základním pravidlem v této filosofii. Myšlenkové poznání a smyslové vnímání znamená to, co řekl Meyerson, že totiž rozum dospívá k abstraktnímu vědění tím, že ztotožňuje konkrétní případy nebo věci tam, kde se shodují, a rozlišuje je tam, kde se liší. Tyto poznatky nejvýše vědecké může rozlišovat jediná filosofie pro svůj intelektuální ráz.

Moderní poznatky přírodovědecké a poznatky z filosofie aristotelsko-thomistické nejsou v protikladu, mají vzájemný poměr doplňující se harmonie, příbuznosti a společenství v tíhnutí k témuž cíli — k úplné pravdě. Aristotelsko-thomistická filosofie je přirozená, říká Maritain. Ukazuje člověku, co může lidský rozum nejhlubšího a nejpřirozenějšího poznat, jak v začátcích, tak v dalším postupu k pravdě.

Je to filosofie zřejmá, začíná u skutečnostního poznání a užívá zřejmosti rozumu, který chápe první poznatky a první principy. Je nazvána filosofií jsoucna, která zkoumá v celém rozsahu skutečnosti; uznává možnosti a práva i meze lidského rozumu, protože rozum je schopnost pravdy. Pravdy rozumové jsou universální, jsou nad národy a vrstvami, nad různými temperamenty a rasami, proto i filosofie přirozeného rozumu je universální, je ovocem zdravého rozumu, který platí vždy a všude. Dává jistotu a vede jak v poznání přímém a spontánním, tak v poznání reflexivně prohloubeném a vědeckém. Výsledky takové filosofie jsou věčné, proto ve svých zásadách a základech je vlastně jediná filosofie, která má i prvky pevné i se může vyvíjet s rozvojem materiálu z přírodních věd. Žádný jiný systém filosofický nemá organičtější jednotu než filosofie aristotelsko-thomistická.

Dnešní stav filosofického myšlení opravňuje ještě více k tvrzení, že filosofie aristotelsko-thomistická je jediná reálná a úplná. Přes zdánlivý protiklad, který vidí dnešní

mínění v scholastické filosofii, střízlivý rozbor filosofického myšlení dneška ukáže pravdivost realismu. Přes všechny pokusy doby vysvětlit světové otázky, nemůžeme říci, že by některý z nových směrů je vysvětlil.

Positivismus i neopositivismus se prohlašoval za jedinou „vědeckou“ filosofii. Dnes totéž tvrdí prof. dr. Arn. Kolman ve svých „Přednáškách o základech vědecké filosofie“ o svém filosofickém směru, že je *jediný* jako vědecká filosofie. K tomu uvádí též důvod, který uváděl prof. Krejčí k své pozitivistické filosofii, že totiž jeho směr je budován jedinečně na výsledcích získaných vědou. Tento směr zkoumá přírodu, společnost a lidské myšlení, jaké jsou ve skutečnosti. nedovoluje si žádné vedlejší přídavky a výmysly, snaží se dosáhnout nejúplnějšího poznání (Kolman, str. 8).

Podle toho by se zdálo, že vracet se k aristotelsko-thomistickému myšlení je nesmyslný krok zpět.

Pokusíme se přece k tomuto kroku a nebude to krok zpět, nýbrž ke světlu.

Filosofie jsoucna a skutečnosti má v nejvyšším stupni charakter vědecký. Jsoucno jako skutečnost je nejširší duchovní obzor a chápe život i přírodu v podrobnostech i v celku. Věda o jsoucnu a skutečnosti je víc než věda, má nárok na označení *moudrosti*.

Důvod k tomu je patrný. Vědění nevzniká z toho, že se prostě sjednocují výsledky všech jednotlivých věd v nějaký celek. Nebyl by celek ani v architektuře, kdyby se jen dal nějak dohromady různorodý materiál bez nového vedoucího principu, který sahá dál než určení a příprava jednotlivých hmot potřebných ke stavbě. Širší pohled a universálnější princip uspořádání dává nové možnosti ke stavbě z předložených hmot. Každé řemeslo má svůj materiál a své zákony k upotřebení. Architektura užívá řemesel, ale má své principy, které mohou zvládnout všechny zákony získané pěstěním jednotlivých oborů řemeslné práce a upotřebit jich do vyšší stavby. Obdobný ráz je ve všech vědách; každá má svůj obor a své zákony a principy. Má-li souhrn všech věd se stát organickým celkem, který něco postaví,

nestačí jen dát dohromady výsledky jednotlivých věd přírodních, je třeba nové stavby vyšší vědou, která má své principy a své přehledné rozměry, aby povstala stavba v lidském poznání a nejen se nakupil nahromaděný materiál.

Už tento důvod udává jasně nutnost, jak má budovat filosofie, má-li mít význam jako *věda věd*. Jiný ráz filosofie je výmysl bezdůvodný a bezvýznamný. Buď je filosofie tím, co má být, nebo není nic než zbytečnou konstrukcí a složitostí nebo umělým nereálným útvarem.

Filosofie je věda o principech skutečnosti, věda o jsoucnu, věda o poznání, věda o životě, o prvcích lidského jsoucna, o mravnosti, o duševní skutečnosti, o hodnotách, o právu, o společnosti a spravedlnosti čili má velmi mnoho bodů společných všem věcem a lidskému poznání. Je nucena svými principy stavět a budovat, ne libovolně hromadit materiál, nýbrž organicky pracovat ve filosofii o jsoucnu, v noetice, v ethice, v sociologii atd. Vyřazování těchto jednotlivých oborů z filosofie by znamenalo úpadek pro ně i pro filosofii.

Přes nejodbornější postup v jednotlivých oborech, jsou to obory svým základem filosofické. Ztratí-li se v nich filosofický ráz, nejsou tyto vědecké obory, jako je ethika neby psychologie, ani vědou ani filosofií, je to neurovnaný a nakupený materiál, kterého se neujala vyšší *architektura*.

Filosofie je architekturou lidského poznání. Nové pokusy, dát některým filosofickým oborům ráz přírodních věd žalostně ztroskotaly.

Jsou skutečnosti společné všem věcem, které nemohou být zanedbávány ve vědeckém budování a ve vědecké stavbě, pod strašlivým trestem neúplnosti vědecké stavby, pod bezohlednou sankcí *jednostrannosti*. Tímto znakem je postižena každá stavba myšlení bez skutečné filosofie. Taková stavba se po čase zřítí, protože lidský duch odhalí znenáhla neúplnost a není uspokojen. Dnešní mluvení o filosofii ve světě už není ani filosofie, jsou to buď dějiny filosofie nebo neodpovědná libovolnost. Nové filosofie nestaví, boří jen a ničí.

Není-li přijata tato filosofie jako věda o společných bodech skutečnosti a o problémech širších, než zkoumají jednotlivé vědné obory, nechtějí-li se vidět vlastní principy a vlastní stavba filosofie, každá filosofie je negativní metafysikou a neodůvodněným padělkem vědy věd čili padělkem moudrosti a architektury ve vědním světě. Takových padělků je nesmírně mnoho, zatím co *věda o skutečnosti a jsoucnu*, věda o nejvyšších principech a nejhlubších pojmech, na které naráží každá věda, ale nestačí na ně, je *jedna*, stále ukazující směr ke stavbě pravdy i v nejspletitějším materiálu zkušenostních oborů a věd.

Moderní metafysiky jsou všechny negativní, aristotelsko-thomistická metafysika jako nejvyšší součást filosofického poznání, jako nauka o reálnu a absolutnu dosažitelném lidským duchem je *stavba*, schopná zorganizovat i nejnovější a nejrozumnější materiál vědních oborů. Není to systém uzavřený a bez vývoje.

Nová doba slovně zamítá tuto nejvyšší vědu, ale sama přitom ji hledá a tvoří, spíše jen padělá.

Jsou dostupné z každého vědního oboru předměty *transfyzické*, které přesahují zkušenostní základ a metody přírodních věd. Přesto jsou reální a dosažitelné lidským poznáním.

Skutečnost je širší, než jak ji uvádí přírodní vědy; skutečnost je *hmotná i duchovní*. Duchovní skutečnost se brání proti monismu hmoty, hmotná skutečnost se brání proti monismu ducha, čili realismus odhalený filosofickým poznáním nepřipouští jednostrannosti ani idealismu ani materialismu.

V tomto pojetí nemůže se označit realismus aristotelsko-thomistický za ukončený systém, i když staví na absolutní základně principů a pravdy. Musí budovat z nového materiálu přírodních věd, a dávat formu, aby se řešily vždy nově vznikající problémy života a dění, jak je nový vědecký materiál i život vyvolává. Forma *pravdy, dobra, krásna, jednoty*, jak po ní volá i nejnovější doba a jak se pokouší všude je uplatnit, je v architektonické stavbě tak absolutní a jistá nebo alespoň tíhne k absolutní platnosti,

s jakou se *dává pravda sama a světlo nebo dobro*. Nepotřebuje formu propagandy jako nové pravdy a nového dobra nebo krásna, k čemuž musí mít duch lidský neúvěru.

Do pravdy patří i konkrétní řád i řád poznání. Poznání pomáhá stavět i konkrétní život a konkrétní činnost člověka, proto filosofie je vždy i úvahová i praktická a vede k aktivitě.

Nemůžeme označit filosofii za pouhou teorii „to znamená, že je to soupis různých

pravd anebo velmi často také různých lží“. Stavba života a práce na filosofickém základě absolutní pravdy, absolutního dobra nebo i absolutní krásy ve výtvarnosti byla a je největší konstrukcí a dává všemu nejjistější základy a dospívá vždy k ovoci a výsledkům odpovídajícím poctivě námaze poznat absolutno.

V e d o u c í r e d a k t o r.

Filosofie a theologie.

Dost lidí se již napohoršovalo nad větou, že „*philosophia est ancilla theologiae*“ — že filosofie slouží teologii. Filosofové laičtí i duchovní se více méně zpěčují této větě, ale myslím, že tu jde jen o nedorozumění, protože filosofie je taková ancilla — služka, že by bez ní theologie vůbec byla nemožná, protože filosofie nejenom že poskytuje teologii průkazný postup, nýbrž filosofie ověřuje, abych tak řekl, každé slovo, každý pojem, každý důkaz a každou metodu, jichž užívá theologie. Kdosi mne překvapil otázkou: Tvoří se filosofie práva, dějin, přírodních věd, náboženství, nebyla by možná také filosofie theologie?

První má reakce byl přirozeně odpor, ale pak jsem si řekl, že sice je theologie nadpřirozená zběhlost, která vychází ze zjevení, pracuje pod vnitřním světlem víry ve stálé souvislosti s nadpřirozeným učitelským úřadem, ale mluví lidskou řečí, užívá lidských slov, pojmů. A tyto pojmy mají své dějiny, tedy mají ty dějiny také svou filosofii. A tak bychom mohli tvrdit něco podobného, jako by byla filosofie dějin theologie, dějin dogmatu.

Když podle thomistického názoru na vývoj dogmat záleží tento vývoj dogmat v rozvinutí formulí a vět, jest velmi důležité, jak jsou vypracovávány, precisovány tyto pojmy a jak se vytváří stavba formulí a vět.

Filosofie každé doby měla neobyčejný vliv na teologii. Podle toho, jak se snažila takterá dobová, neříkám modní, ale dobová filosofie, buď vyprázdnovat, nebo přetavo-

vat, vyměňovat smysl pojmů slov a formulí, dle toho se pak děl vývoj dogmat.

Vytýkává se dnes už ani ne tak neostyšně jako dříve svatému Tomáši, celé thomistické škole, racionalismus. To, že svatý Tomáš snažil dát každému pojmu a každému slovu přesný význam, objektivně přesný význam. Protože Bůh je nejobjektivnější objectum, protože je Bytí samo, pojmy a slova, která mají vyjádřiti Boha a jeho pravdy a pravdy o něm, musejí co nejvíce odpovídat skutečnosti, objektivní skutečnosti.

Analogia entis jest základem nejobjektivnějšího a nejpřesnějšího myšlení vůbec, a tedy i myšlení theologického. A opět to bylo filosofické odůvodnění, které vyšlo od prosté skutečnosti, že jsme byli stvořeni Bohem, jenž je Bytí samo a označil sám sebe jako toho, který Jest. Pro tento fakt nejenom, že odrážíme v sobě Bytí Boží, nýbrž jsme též bytím a můžeme obdobně mluvit o Bohu, jako mluvíme o všem bytí. Můžeme jeho bytí nalézati v jiných bytích, jež jsou jeho obrazy a můžeme všechno, co o Bohu zvíme už jakoukoliv cestou, tedy i cestou zjevení, vyjadřovati našimi pojmy, ovšem transponovanými podle obdobnosti, která jest mezi naším a Božím bytím.

Podle toho jakých filosofických předpokladů a výrazů užívala theologie, podle toho také se dál vývoj theologie. Když říkáme, že vývoj dogmatu jest explicatio (revelations, pak dle toho, jak který theolog rozuměl užívaným výrazům, podle toho se dál vývoj rychleji, pomaleji, přesněji či s překážkami.

Víme, že chápání umírněného realismu připravilo větší čas theologického vývoje, a že tento umírněný realismus aristotelsko-thomistický dovedl převzít i co bylo hoto- vého a přijatelného v platonismu, jak uka- zuje nauka sv. Tomáše o lásce, o darech Ducha svatého, o mystice, o přebývání Nejsv. Trojice v duších spravedlivých. Když totiž thomismus odkázal afektivní stránku na její místo, ale na tom místě s ní plně počítal a dal jí všechen patřičný význam a uplatnění.

Zabýval jsem se dlouho těmito úvahami i když jsem studoval postoj Husa k Církvi. A přišel jsem k závěru, že Hus filosoficky těžko mohl jít jinam dojít, než došel. Byl ex- tremním realistou, extremním platonikem, i když odvozeným způsobem, skrze Wiclefa. Husův extrémní realismus uznávající spíše ideu, symbol, musil skončit v symbolickém, čistě vnitřním chápání Církve.

Zajímavé jest, že Husův vášnivý odpůrce Gerson zajásal po smrti Husově: „En de- mum realismus concrematus est. . . Ko- nečně byl spálen realismus” Ale, kdyby byl Hus dobře filosoficky školen, mohl by Ger- sona uvést do úzkých, protože z-nominalis- mu Gersonova se teprve nedala vyvoditi skutečná viditelná Církev.

Že různé filosofické systémy nedovedou jejich vyznavače osobně k heresím, dlužno přičísti filosofické nedůslednosti, která roz- děluje víru a filosofii. A to není rovněž dva-

krát správné. Jenomže i když jedinci dove- dou se vytočiti, jejich následovníci toho již nedovedou, a tak vedou filosofické omyly neomylně k bludům theologickým.

A tak se tu opět objevuje ona otázka „filosofie—theologie”. Právě proto, že je jednoho myšlení, s jedněmi pojmy, s jedním chápáním skutečnosti a bytí. Tak škrtají transcendentálnost Bytí Božího ti, kteří jsou narušení Hegelem. Vytáčejí se neomylnosti ti, kdož vyznávají kantismus a jakýkoliv racionalismus. Tato kázeň chybí nejvíce protestantům liberálním i věřícím. Filoso- fická anarchie Lutherova působí anarchii v pokusech o protestanskou teologii, která nakonec končí v rovnítku mezi filosofií a teologií, protože taková theologie pěstuje raději filosofii náboženství. A když jsou pravověrní, uchylují se do stínu a ochrany výlučného slovního uchopení Písma. Vidí- me tu jasně velkou nedůslednost. Cítíme propast u nich mezi Písmem a mezi filoso- fováním o Bohu, o člověku a životě. Kdyby byl rozum tak zatemněn, proč tedy Bůh uží- val lidských pojmů, pojmů lidského rozumu k vyjádření svých pravd a proč i protestant- ští myslitelé o teologii užívají s takovou bezpečností lidských pojmů, filosofického zjištění jejich platnosti, které vytvořila zavr- hovaná scholastika ?

Jde jen o první nahození myšlenky. Po diskusi bych šel dále.

Dr Silv. M. Brait O. P.

Aristotelovo pojetí kritiky.

„Je nutné uvažovat o tvrzení jiných mys- litelů proto, abychom nepodlehli týmž omy- lům, jsou-li (tato tvrzení) nějak nesprávná; a jestliže je v našem i v jejich učení něco společného, abychom se nehoršili nad tím, že je nezastáváme sami; neboť stačí, podaří- li se nám říci jenom něco lépe a to ostatní alespoň ne hůře”¹⁾).

¹⁾ Aristoteles, *Metaphysicorum* M 1, 1076 a, 12—16 (uvádím Bekkerovu paginaci: *Aristotelis Opera Omnia ex recens. I. Bekkeri, ed. Acad. Reg. Borussiensis, vol. II, Berolini 1831*). — Srovnej český překlad Dr A. Kříže, *Aristoteles, Metafysika*, vyd. Laichter, Praha 1942, str. 322.

Ponechávajíc tato jasná slova bez jaké- hokoliv komentáře, který by jejich smyslu snad jenom ublížil, zjišťujeme, že Aristoteles své pojetí kritiky také realizoval. Malokterý myslitel věnoval takovou pozornost výsled- kům svých předchůdců, jako Aristoteles. Jeho práce nebyla bezvýsledná. Zařadila Aristotela do malého počtu myslitelů, k nimž pozdější generace nemohou zůstat netečné ani tehdy, když s nimi nesouhlasí. Neboť Aristotelova snaha pravdivě vyložit skuteč- nost a její řád nebyla předstíraná.

Řecké myšlení před Aristotelem dospělo ke krizi, která zasáhla do celého tehdejšího způsobu života. V theorii zobrazuje se ve filosofickém sporu mezi *kinetickým pojetím* skutečnosti (moderní terminologií vyjádřeno „pojetí dynamické“), jehož představitelem byl Herakleitos z Efesu, a *akinetickým pojetím*, kterému učila škola eleatská. Aristoteles nesouhlasil se zdánlivým východiskem z této krise, jak se o ně pokoušeli zjemnělí duchové řecké kultury (na př. jeho učitel Platon), pro něž byl v jistém smyslu „barbarem ze Stageiry“, který si však uchoval selský, zdravý rozum. Kritice tohoto rozumu podrobil řecké myšlení, hledaje kořeny, rozleptávající pomalu celou kulturu. Nebyla to práce snadná. Mohla být úspěšně provedena jenom bystrým duchem, který by měl jednak jistý odstup (jako „cizinec“) a jednak možnost vniknout až do jádra problému. Dějiny ukazují, že tyto předpoklady v nemalé míře měl Aristoteles, jenž se také práce ujal.

S úmyslem, který jsme uvedli na počátku této úvahy a který má všechny znaky dokonalého vědeckého bádání, zjišťuje Aristoteles, *jakým směrem* se rozvíjelo řecké myšlení, a upozorňuje na jeho kladné i stinné stránky. Nejlepší snad představu a ponětí o Aristotelově práci si utvoříme z několika ukázek jeho nejslavnějšího díla, které sám označuje „*Próté filosofie*“ (mohli bychom říci „*Filosofie nebo Věda par excellence*“), a jež bylo později bezradně nazváno „*Metafysika*“. Toto dílo začíná *systematickým rozbořem* nejstarších řeckých myslitelů, kteří užívali výrazů, jež lze shrnout *pod pojem látky (hylé)*. V látce viděli řečtí „*hylozoisté*“ podstatu všeho, a proto kritérium jejich koncepce měl Aristoteles v pojmu podstaty: „Tedy většina nejstarších filosofů se domnívala, že počátkem všech věcí jsou jenom počátky ve způsobě látky“²⁾. Hylozoistický způsob výkladu skutečnosti, vyplňující počáteční údobí rozvíjejícího se myšlení řeckého, hodnotí pak Aristoteles jako pokus o substancialisaci hmotného substrátu, zaviněný neznalostí tvaru jakožto pod-

statotvorného principu: „A snažíce se určití příčiny vzniku a zániku a chtěje vysvětliti všechno fysicky (fysiologountes), odstraňují princip pohybu; chybuji pak ještě v tom, že pro žádnou věc neudávají ani podstatu ani nositele existence jako příčinu“³⁾. Ať už chápeme Aristotelovu kritiku jako výtku proti zúžení skutečnosti na pojem jednoho z jejích principů (látky), anebo jako výtku proti rozšíření pojmu látky na pojem podstaty skutečnosti, vždy jde o subjektivní skreslení objektivní skutečnosti na jedné straně, a srovnání nevlastního pojetí látky s vlastním pojetím podstaty na straně druhé. Důležité při kritice této první etapy řeckého myšlení je pak to, že funkci kritéria přidělil Aristoteles pojmu podstaty.

Rozvoj řeckého způsobu myšlení nastal podle Aristotela pokusem pojmovou skutečnost *v plném dění*: „Někteří jiní však jmenují ještě příčinu, od níž vychází princip pohybu“⁴⁾. Myslitelé však nešli do hloubky, jenom naznačili směr, který vedl k objevení dalších principů, *účinku a účelu*: „Tolik tedy podle toho, co bylo řečeno, přejala jsme od moudrých mužů, kteří již byli znalí rozumného myšlení, od prvních, že princip je hmotný — neboť voda, oheň a pod. jsou tělesa — a tu opět od jedněch, že hmotný princip je jeden, od druhých, že je jich více, ovšem tak, že obojí je pokládají za příčinu hmotnou. Od některých však jsme přejala tuto a ještě i tu, od níž vychází pohyb, a to zase od jedněch jako jednu, od druhých jako příčiny dvě. Až do doby italských myslitelů tedy, tyto vyjímajíc, ostatní o tom pojednali méně obsírně... Pythagorovci začali mluvit o podstatě čili »co jest to« a určovali ji, ale počínali si příliš prostoduše. Neboť pojmy vymezovali povrchně a za podstatu skutečnosti pokládali to, čemu na

³⁾ Arist. Met. Ad., 988b, 24—29 (Křížův překl., str. 53—54). — Srovn. též St. Thomae Aquinatis In Metaphysicam Aristotelis Commentaria (ex recens. P. Cathala, ed. Marietti, Taurini 1935), lib. I, lect. XII, n. 183: »Quaelibet enim res naturalis habet »substantiam« idest formam partis, et quod quid est, idest quidditatem quae est forma totius. Formam dicit, inquantum est principium subsistendi: et quod quid est, inquantum est principium cognoscendi, qua per eam scitur quid est res.«

²⁾ Arist. Met. A 3, 983 b, 6—7 (Křížův překlad, str. 40).

⁴⁾ Arist. Met. A 7, 988 a, 33—34 (Křížův překl., str. 52).

prvním místě náleží pojem⁵⁾). Avšak ani tyto pojmy, pokud se o nich v tomto údobí ovšem mluvilo, neměly správný obsah a rozsah, a tak byl vlastně pojem skutečnosti skreslen znovu: „Konečně účel, pro který se děje jednání, změny a pohyby, mnozí sice pojmají jistým způsobem jako příčinu, ale nikoli v našem smyslu a ne tak, jak by bylo věcně správné. Neboť ti, kteří jmenují rozum nebo lásku, pokládají sice tyto příčiny za jakýsi druh dobra, ale nikoli jako účel, pro něž něco skutečně existuje, pro něj vzniká a k němu se jako k cíli vyvíjí, nýbrž představují si je jenom tak, že od nich vychází pohyb⁶⁾“. — Opět pak zjišťujeme, že i v této části kritiky přidelil Aristoteles funkci kriteria pojmu podstaty.

Touž funkci kriteria má pojem podstaty při hodnocení výsledků, jichž dosáhla *škola myslitelů odkojených čísly* a povyšujících je na jediný princip všeho, co jest: „Současně anebo ještě dříve tak zvaní *pythagorovci* věnovali se naukám matematickým a první v nich značně pokročili. Poněvadž se jim zcela oddali, domnívali se, že jejich principy jsou principy skutečnosti vůbec⁷⁾“. Také *Eleaté* se věnovali problematice čísla, resp. představiteli všech čísel, pojmu »jedno«, avšak ani jejich způsob substancialisace neunikl Aristotelovu критерию podstaty. Je sice pravda, že výraz »mnohost« měl u Řeků pejorativní význam nedokonalosti a dokonalé bylo »jedno« (jak ukazuje Aristotelem dochovaná deska protikladů, dokonalostí a nedokonalostí⁸⁾), přesto však mohli Eleaté — podle Aristotela — rozlišovati pojem jednoho jako počátku všech čísel od ontologického významu »jednoho«: „Neboť to je tolež. řekne-li se jeden člověk nebo jsoucí člověk. Jedno je však také počátkem všech čísel⁹⁾“.

⁵⁾ Arist. Met. A 5, 987 a, 2—24 (Křížův překlad, str. 48—49).

⁶⁾ Arist. Met. A 7, 988 b, 6—11 (Křížův překlad, str. 53).

⁷⁾ Arist. Met. A 5, 985 b, 23—26 (Křížův překlad, str. 46).

⁸⁾ Arist. Met. A 5, 986 a, 23—26. Křížův překlad, str. 47: »omezené a neomezené, sudé a liché, jedno a množství, pravé a levé, mužské a ženské, věc v klidu a věc v pohybu, přímé a křivé, světlo a tma, dobré a zlé, čtverec a obdélník.«

⁹⁾ Arist. Met. 2, 1003 b, 26—27 — 6, 1016 b, 16—17 (Křížův překl., str. 98—136).

Je-li číslo chápáno jiným způsobem, potom takový výklad znamená akinetické skreslení skutečnosti, neboť je obdobou substancialisace hmotného principu: „Ale také co se týče podstaty, která je substrátem jako látka, je asi možno míti zato, že je to spíše pojetí matematické, a že je ji třeba pokládat spíše za přísudek, za rozlišující znak podstaty a látky, než za látku samu¹⁰⁾“.

Poslední údobí, do něhož vstupuje řecké myšlení před Aristotelem, je podle Aristotela ve znamení důrazu, položeno na *pojem tvaru*. Avšak ani tohoto pojmu neužívali myslitelé v jeho vlastním smyslu, nejlépe snad ještě ti, kdo předpokládali ideje: „Ale co to je skutečnost a podstatu skutečnosti nevytkl jasně nikdo, nejspíše o ní mluví ještě ti, kdo předpokládají ideje, neboť nechápou ideje ani jako látku, ani že by odtud pocházel princip pohybu — praví totiž, že ideje jsou spíše příčinami nehybnosti a klidného stavu — avšak ideje podle nich působí jsoucnost každé věci a jedno opět idejí¹¹⁾“. A opět použiv svého kriteria, pojmu podstaty, hodnotí Aristoteles výsledky platonského výkladu skutečnosti. Základní pojem platonského systému, jakým chtěla být a také byla idea, měl svým centrálním postavením odstranit spor dvou navzájem se vylučujících koncepcí (akinetické a kinetické) a vytvořit dokonalý systém. Je sice pravda, že idea má ve svém pojmu postulát řecké dokonalosti, avšak negativisující kritikou světa vnímatelného smyslu a smyslového vnímání byla vyřešena krise jenom zdánlivě. Zvláštní obtíž pak ještě působila *otázka mnohosti*: „Mimo to podle mínění, podle něhož se mluví o jsoucnosti idejí, musí býti nejenom ideje podstat, nýbrž i mnoha jiných věcí — neboť pomysl jest jednotný nejen vzhledem k podstatám, nýbrž také s hlediska jiných věcí; takových podobných důsledků z toho vyplývá nesčetné množství¹²⁾“. Platon vedl o

¹⁰⁾ Arist. Met. A 9, 992 b, 1—3 (Křížův překlad, str. 63.).

¹¹⁾ Arist. Met. A 7, 988 a, 34— b, 5 (Křížův překl., str. 52—53).

¹²⁾ Arist. Met. A 9, 990 b, 23—27 (Křížův překl., str. 59). Srovn. též: Met. B 6, 1002 a, 24 (Křížův překl., str. 94). Met. Z 8, 1033 b, 19—21 (Křížův překl., str. 189). Met. Z 16, 1040 b, 27—30 (Křížův překl., str. 208) a j.

této aporii, ohrožující současně jednotu jeho systému¹³), a v tom smyslu byla *participální vazba* (mezi skutečností vnímatelnou smysly a mezi světem idejí) jediným východiskem a řešením aporetiky v jeho systému a zdánlivým východiskem z krísi řeckého myšlení. Ontologické postavení idejí mělo pak zaručovat svou funkci, podobnou Aristotelově podstatě, objektivitu řešení: „Někteří pak podle svého zvláštního názoru prohlašují, že podstatami jsou ideje“¹⁴). Aristoteles velmi ostře odmítá platonické řešení, zavádějící novou neznámou, pojem »účasti«, která pro něho »nic neznamena«¹⁵), pouhé škrtnutí možnosti přírodních věd¹⁶), a dvakrát opakuje totéž: „Mluví se naprázdno a je to pouhá básnická metafora“¹⁷).

I zběžným přehledem malého výseku Aristotelova díla, o něž jsme se zde pokusili,

lze zjistití svéráznost Aristotelova způsobu hodnocení díla jiných myslitelů. Nehledá vlastní pojetí skutečnosti pod vlivem cizím, na př. pod vlivem učitele Platona, nýbrž konfrontuje mínění dřívějších myslitelů — včetně Platona — se svým ontologickým výkladem skutečnosti, respektive se svým vlastním pojetím podstaty. Každý kritik má zajisté právo na metodu a na kritérium, které považuje za nejlepší. Není však nahodilé, že Aristoteles užívá *methody konfrontační* mezi cizími základními pojmy — a kritika přiznává, že i příslušných výrazů — a mezi kritériem, které je současně základním pojmem celé aristoteléské koncepce, především však předmětem »Metafysiky«. Zdá se, že se mu skutečně „podařilo říci něco lépe a to ostatní ne hůře“.

PhDr. Slavomír Šišák.

Srdce.

„Omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor sicut ad principium et finem corporalium motionum“ „Každé dobré rozpoložení (stav) těla má jakýsi vztah k srdci jako ke zdroji a konci tělesných hnutí“. Těmito slovy odpovídá sv. Tomáš na dotaz, proč bolest a radost spočívají v jakési proměně srdce (I-II, 38, 5 ad 3).

To by znamenalo, že stav těla a tělesná hnutí, pudy a vášně mají svůj vitální zdroj i reflex v tělesném srdci. Každý je tedy takový, jaké má srdce. Ze srdce vychází a na srdci závisí tělesný život. Znamená to však dále, že v srdci též končí, vrcholí všechna tělesná hnutí a vášně. Do srdce se stéká a

shromáždí ovoce života v dobrém i zlém smyslu. A bylo by pak současně též pravdou, že každý má takové srdce, jaký má život, jaké má sklony. Obojí je pravda, ovšem s různého hlediska. Život jakoby dotvrzoval, dokončoval, vytvářel to, co bylo do srdce nejasně vrozeno.

Proto podle starých začínal lidský život v matčině lůně vytvářením srdce, a pak vzniklo postupně všechno ostatní podle svého významu. Ze srdce proudí celá životní síla a činnost ostatních ústrojí jest jen obměnami a projevy života srdce. (III, 90, 3, ad 3).

Sval „srdce“ není ovšem absolutně prvním zdrojem životní síly, nýbrž předpokládá duši a její spojení s hmotou, s tělem. Život je z duše, ale rozchází se do těla srdcem. Síla, jež vychází ze srdce, se nazývá životnost, životní síla, vitalita.

Ani není srdce zdrojem *všech* životních jevů, nýbrž jen určité vrstvy, určité kategorie životních projevů u člověka. Jeden druh života vychází z rozumu, druhý z vůle, třetí ze smyslového poznání a čtvrtý z žádostiivosti těla. Na rozumu je postaven svět myšlenky a z vůle vychází láska. Tělesný a

¹³) Srovn. na př. Platonův dialog »Parmenides« a j.

¹⁴) Arist. Met. H 1, 1042 a, 11 (Křížův překlad, str. 212).

¹⁵) Arist. Met. A 9, 992 a, 26—29. Křížův překl., str. 63: »Zatím co se mělo zato, že se mluví o podstatě jevů, tvrdí se, že jsou jiné podstaty a mluví se naprázdno, když se má udati, jak tyto příčinami oněch. Neboť, jak jsme již nahoře poznamenali, nic neznamená, řekne-li se míti účast«.

¹⁶) Arist. Met. A 9, 992 b, 9. Křížův překlad, str. 63: »Tak se jen odstraňuje veškero přírodovědecké zkoumání...«

¹⁷) Arist. Met. A 9, 991 a, 20—23 (Křížův překl., str. 60). Arist. Met. M 5, 1079 b, 24—26 (Křížův překl., str. 333).

smyslový život odvozovali staří celý ze srdce, avšak smyslové poznání soustřeďovali spíše do mozku, do hlavy, kdežto srdci přičítali především schopnost tělesné lásky, vášnivého zanícení a smyslové chtivosti. Rozum a vůle patří do řádu ducha, srdce a mozek jsou tělo. Ale již staří objevili určitou závislost mezi různými stupni života: vše kladné, co je v člověku, patří k jeho přirozené povaze. Nemůže si to tedy navzájem odporovat. Tělo se projevuje smyslovým životem a tento je základem duševní činnosti. Zákony rozumu, hlavně základní pravdy, jsou vlastně jen výrazem přirozenosti a sklon vůle je hlasem celé bytosti. A to vše má své kořeny a odezvy v srdci. Vzájemná závislost životních jevů není však naprostá, neznamená vždycky soulad. Tělo je často proti duchu, smysly proti rozumu, srdce proti vůli. (I-II, 17, 9, ad 2).

Srdce nepodléhá diktátu rozumu ani vůle, ani po stránce fyziologické, ani po stránce mravní. Nemůžeme na pokyn vůle zastavit činnost srdce, tep jeho rytmického chodu, ani oběh krve, jež prochází srdcem. Nemůžeme prostě přestat žít a začít znovu podle lidské libovůle. Po stránce mravní právě tak se nemůže přímým zákrokem vůle vyvolat náklonnost ani vyhladit odpor. Srdcem se projevuje spíše přirozenost než rozum. Často máme v srdci touhy a různé city, aniž víme, odkud vznikají a proč. Tyto zážitky ovlivňují celou naši bytost, zasahují většinou rušivě do všech složek života a rozum s vůlí jsou bezmocné aspoň na okamžik. A naopak jsou chvíle, kdy bychom chtěli strhnout srdce za myšlenkou, kdy duch hoří, ale srdce a tělo zůstávají chladné. To platí v dobrém i špatném smyslu.

Tento rozpor se dá vysvětlit jen prvním hříchem. Jako člověk se vzbouřil proti Bohu, svému pánu, tak Bůh připustil rozklad, rozpor, vzpouru v samé lidské bytosti, v níž se nižší stránka snaží vládnout vyšším hodnotám. A trest vzpoury se projevuje hlavně ve dvou složkách: v srdci, kde vzniká láska i každý hřích, kde tedy začal i první hřích a první zrada, první odpad. A v pohlavním životě, v pohlavním ústrojí, jímž se nákaza smrtelného moru vzpoury proti Bo-

hu přenáší s pokolení na pokolení, dokud není přemožena křtem v ohni a v Duchu svatém.

Srdci se nedá poručit rozkazem logicky myslícího rozumu, ani mechanicky, jako se na př. dají posunout hodinové ručičky. Tím by se mohl zlomit celý život. Srdce se však může a musí přemluvit, přesvědčit nepřímým zásahem. Před srdce se musí postavit obraz krásy, jež by strhl srdce, ale musí se postavit tak, aby je opravdu strhl. Srdce se nedá vždycky lámat přímým zákrokem autority, nýbrž musí se často získat diplomacií. V tom je tajemství výchovy i ničení charakterů, hlavně mládeže. Tajemství dobré politiky i demagogie. Umění zapálit v srdcích žár anebo naplnit je mrazivým chladem, probudit lásku či nenávisť. Žádný člověk nemůže vyvolat v druhých tyto proměny jen tím, že jim je poručí, nařídí, předepíše, nýbrž kouzlem a opravdovostí své osobnosti.

Proto říkají staří, že srdce jest jakýmsi samostatným, od člověka odlišným živočichem, — quasi quoddam animal separatum — protože má svůj život, svá hnutí a závisí na něm vlastně celý lidský život. Ale učili také, že toto vše je v rámci lidské přirozenosti, k dobru člověka. Tohoto dobra, této celistvé harmonie se dosáhne prostředky přirozenými, rozumnou výchovou srdce a zásahem milosti (*Ibid.*, ad 3).

Jak možno vidět, srdce má dvoje poslání, fyzické a mravní a v obojím smyslu může mít vliv dobrý i špatný. Fyzicky silné srdce je základem větší fyzické životní síly než slabé, choré srdce, jež oslabuje životní elán a může jej i zcela podlomit přivedením smrti. Mravně slabé srdce je zdrojem špatných sklonů a oslabuje mravní životní sílu. Nezřízená hnutí špatného srdce mají téměř vždy v zápětí mravní pád, mravní smrt. Tento případ nastává tam, kde se lidské srdce vymkne zájmům celého člověka, hlavně rozumu (svědomí) a směřuje k dobru jen některé stránky lidské bytosti proti dobru celku anebo usiluje o zlo, jež mu fantasie oděla rouškou dobra.

Staří se báli lhостejnosti právě tak jako špatnosti, ne-li ještě více. Nejschopnějším srdcem k dobrému životu a k velikým citům,

ke vzbuzení velikých zájmů bylo to, jež bylo ohnivé, nadšené, prudké, ale hledající dobro.

Tak učil již Aristoteles, filosof-lékař, že oheň a žár citového vzrušení se vlévá do srdce z těla, z krve a ti živočichové jsou přístupnější vzruchům srdce, kteří mají menší srdce. Je snadnější je rozehřát. Kdežto živočichové, kteří mají srdce větších fyzických rozměrů, jsou bázlivější, váhavější, klidnější a pod. Proto prý již v jeho dobách lidé zvyšovali uměle žár krve a srdce vínem. Proto víno zahání bázeň, dodává naděje a odvahy. Pod vlivem vína totiž proudí krev ohnivěji a srdce se rozšiřuje a rozrůstá. (I-II, qu. 45, 3). Srdce ohnivé je dobré, přístupné, chápavé a vítězí. Malí lidé bývají choleričtí, velcí bývají flegmatici.

Srdce nemá klidu, neutiší se, dokud nemá, po čem touží. A dosáhne-li vytouženého předmětu, zase nemá pokoje, dokud z něho má jen část, dokud jej nemá celý a úplně. A nemá pokoje lidské srdce, dokud nedosáhne všech věcí, jež chce. Jedním pramenem neklidu srdce je tedy, chce-li srdce, chce-li smyslová stránka něco, co nechce rozum, před čím rozum varuje. Tak vznikají lidé roztříštění, rozpolcení, jakoby s dvojím charakterem, dobrým a zlým, dokud v nich nepřevládne jedno z obojího, dokud v nich nezvítězí dobro anebo nepropadnou zlu. To jsou srdce plná rvoucího zmatku a hluboké úzkosti, i když skrývané. V nich „tělo žádá proti duchu“ (Gal. 5, 17).

Druhým zdrojem neklidu je chtít hltavě současně tolik věcí, na které nestačíme, kterých nemůžeme dosáhnout současně. Taková srdce se sama uštívou a nedosáhnou ničeho, poněvadž chtěla příliš mnoho.

Pokoj srdce a vnitřní mír vyrůstá tedy z naplněných tužeb anebo z nahlédnutí, že je lépe se určitých věcí vzdát, nejsou-li dosažitelné nebo nejsou-li k našemu dobru. Jen tak nastává smíření a spokojenost s „osudem“, s životem, s námi samými. To je vnitřní utišení, vnitřní mír a pokoj, v němž všechny touhy člověka tichnou.

Kromě vnitřního ticha hledá lidské srdce i pokoj vnější, mír s druhými srdci, s lidmi a s Bohem. Tento vnější pokoj, vnější smíření srdcí nastává, když touhy různých

srdcí se svorně shodnou v jedné věci: „In quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt“ — Vnější jednota a svornost srdcí je trvalá jen tehdy, je-li založena na srdcích, jež našla utišení i uvnitř, v sobě samých a překonala rozháranost, neurovnanost vnitřního života. (II-II, 29, 1.) K tomu se srdce musí probojovat, protrpět, vychovat.

Slovem srdce označuje tedy sv. Tomáš zdroj psychologického *dynamismu emoční, smyslové stránky* v člověku. Také mozek má svou vitalitu. Má ji i rozum. Dynamismus rozumu je definován u sv. Tomáše slovem „intellectus agens“ a znamená sílu, schopnost vytvořit ze smyslových obrazů všeobecný pojem. Síla k lásce se nazývá též dynamismem vůle. V nadpřirozeném řádě, v křesťanském životě je toto vše znekonečněno milostí.

Sv. Tomáš nemá souvislého traktátu o lidském srdci. Přece však je možno z nahlédnutí poznámek si učinit aspoň přibližný obraz jeho názoru na tuto věc. Z uvedeného je vidět, že mu nebyl neznámým tento problém, který moderní filosofie nebo aspoň její určitá část učinila svou ústřední thesí. Srdce, dynamismus života, vitalita jsou pojmy, které jsou sv. Tomáši úplně známé a není mu cizí ani jejich vřazení do totality života. Moderní filosofie neučinila tedy žádné nové objevy, nýbrž pracně se dostává k pojmům, které znal již starověk i středověk. Nečinil z nich ovšem centrální problém, poněvadž znal a respektoval hierarchii hodnot a nikdy nekladl na ústřední místo hodnoty periferní. Moderní filosofie přinesla ovšem i své nové poznatky. Spočívají v propracování a v podrobném zachycení průběhu života emoční stránky v člověku. Tento přínos má často sentimentální ráz a vyplývá z nalomeného, disorientovaného současného života, který ztratil, nebo zapřel pravé centrum života a hledá si úzkostlivě nebo poeticky centrální nová.

Závěry sv. Tomáše nejsou ani proti lékařským zjištěním moderní vědy. I dnes se ví, že každý duševní stav se opravdu odráží na činnosti srdce. Tak na př. stavy vzrušení se odrážejí v srdci zrychlením jeho činnosti,

zvýšením frekvence tepu a pod. Nejvyšší stupeň emoce se může projevit nejen přechodnými změnami činnosti srdce, nýbrž i změnami trvalými, které se klinicky jeví v trvalé nepravidelnosti srdeční činnosti — v arhythmii. Jsou popsány stavy trvalých kompletních arythmií, kde srdce tepe zcela nepravidelně a tyto stavy byly vyvolány právě velkým vzrušením, prožitým kdysi v minulosti.

Tak působí stav duševní na srdce. Dnešní lékařská věda také připouští i opak, že totiž stavy srdeční působí na duši a na duševní život. Chorobné procesy na srdečním svalu a s nimi spojený pocit tlaku v krajině srdeční člověka zneklidňují, člověk špatně spí atd. Dochází-li k vyšším stupňům poruch srdce, na př. k záchvatům špatného prokrvení srdečního svalu na podkladě porušení krevní cirkulace v něm, vyvolané na př. zúžením věnčitých tepen srdečních, bývají tyto stavy provázeny nejvyšším stupněm celkového vzrušení. Toto vzrušení bývá spojeno se strachem před smrtí a provázeno příznaky emoce nejvyššího stupně, jako je pocení až i bezděčné kálení.

Životní vyrovnanost má naopak příznivý vliv na činnost a život, t. j. na fyziologickou funkci a životnost srdečního svalu. Tedy i v tomto souhlasí lékařská věda plně se sv. Tomášem.

Nesnadné ovšem je dokázat experimentálně, že pudy a vášně mají původ v srdci, chápaném jenom jako srdeční sval. Po této stránce je srdce spíše zrcadlem než zdrojem vášní. Chápeme-li ovšem srdce jako centrum životního elánu smyslového, pak by bylo přijatelné i toto tvrzení.

Srdce si samo dává impulsy ke své činnosti. Jeho činnost však je též ovlivňována »vegetativním« autonomním nervstvem, jež člověk svou vůlí neovlivňuje. Cesty obojího jsou však komplikované. Na př. při strachu nastává zvýšení vyměšování adrenalinu z nadledvinek, a tím je vyvoláváno stoupnutí krevního tlaku. Centrum zmíněného autonomního nervstva není v srdci, ač srdce samo je opravdu velmi autonomní, nýbrž je to spíše určitá část mozku.

Srdce sice ovlivňuje životní vitalitu, avšak nemůže být nikdy řídícím orgánem, odpo-

vědným za nejvyšší stupeň duševní činnosti. Také toto zjišťuje dnes věda svými pokusy a svou zkušeností.

Smrt nastává podle sv. Tomáše porušením životních zdrojů. Těžko však říci, zda při smrti srdce odumírá první či poslední. (II—II, 164, 1). Podle dnešních znalostí srdce neumírá jako poslední z orgánů. Pravděpodobně nepostupuje smrt také z periferie do centra. Tím se myslí smrt jakožto irreparabilní stav orgánů. Odumírání »periferie« t. j. končetin jako prvních je pouze projevem odumírání patřičných partií mozku či míchy, jejichž odumření se promítá na periferní orgány, které jsou z těchto okrásk centrálního nervstva řízeny. To byl případ smrti Sokratovy po požití bolehlavu. Podle dnešních zkušeností je možno říci všeobecně, že první odumírá centrální nervstvo jakožto tkáň nejvíce diferencovaná. Poslední odumírají matrice nehtů a vlasů, tedy kůže. Přitom nutno podotknout, že většina smrtí organismu je vyvolána právě odumřením srdce, čímž je vyrazen oběh krevní, a tak vyvolána smrt ostatních orgánů. Ovšem podle poznatků učiněných při náhlých úmrtích mladých zdravých organismů, byla-li tato úmrtí vyvolána úrazem (vykrvácením, utopením), je tu možno tvrditi, že srdce patří mezi orgány dosti vzdorující, mnohem vzdornější než na př. mozek.

Rovněž podle dnešní lékařské vědy proudí ze srdce do těla »síla«, totiž výživa s krví. Avšak je také zjistitelné, že i reflektoricky jsou jim ostatní orgány ovlivňovány přes vegetativní autonomní nervstvo. A tak je možno říci, že srdce je sice autonomní orgán a nepodléhá přímo člověkově vůli, přece však neustále reaguje na všechny stavy duše. Reaguje především na jejich citovou složku. Reaguje dále — nepříznivě — i na trvalé přetěžování organismu intenzivní duševní činností, hlavně jde-li o činnost bez nápadného citového zabarvení. Tato reakce může srdce úplně rozvrátit, zastavit jeho činnost a způsobit tím smrt celého organismu. Tyto jevy jsou možné ovšem i u zvířat: i kočka má strach, i u koně se dostavuje rozčilení s arythmií, na př. před závodem a pod. Avšak o smrti z afektu není u zvířat

nic známo, i když je možné, že zvíře zajde hladem, ježto začalo odmítat potravu, když nevidí u sebe osobu, k níž přilnulo.

I dnes je přípustný vliv srdce na mravní život. Srdce se chápe zde ovšem jako psychologická struktura vášní a pudů. Nejde ovšem o vliv podstatný na lidskou mravní stránku. Tento vliv je vždycky zvládnutelný rozumem a vůlí a u křesťana zásahem milosti. Rovněž dnes se dá slovo srdce chápati dvojím způsobem: ve vlastním smyslu se jím rozumí srdeční sval a přeneseně se jím dá vyjádřiti i dnes zdroj psychologického dynamismu afektivní a emoční smyslové stránky v člověku. I dnes se připouští vliv této stránky na život duše i těla. U nás vztah mravnosti a nemoci studuje MUDr Ctibor

Bezděk v knize „Léčba mravností“. Pudová nenávisť jakožto kontrast lásky je vlastnost vyloženě zvířecí a jest zjiitelná jasně v některých případech. Jeden autor popisuje pohled do očí chyceného velkého žraloka. Nikdy neviděl tak krutý a nenávisťný pohled, jako měl tento živočich. Souhlasí to s tvrzením sv. Tomáše, že nezvládnutý pud, rozvášněné srdce je zdrojem neklidu a rozvratu. Současně však dnešní věda připouští, že s vyšším stupněm vývinu mozku, jak je tomu jistě u člověka, je dána možnost tato spodní hnutí ovládat, což zvíře nedovede. Člověk to dovede a musí se o to snažit, chtěli vytvořit aspoň nějaký životní řád v sobě a okolo sebe. Ale to je již dílo ducha.

Dr Jiří Maria Veselý O. P.

Touha po blaženosti - pramen lidské činnosti.

Dynamicko—psychologický ráz této nauky ve spisech sv. Tomáše¹⁾.

Úvod:

Víme dobře, že se mnohým filosofům a theologům nelíbí termín „dynamismus“; soudí totiž, ne neodůvodněně a bez zkušenosti, že jde o skutečný imanentní vývoj pravdy. Proto řekneme hned, abychom se vyhnuli jakémukoliv nedorozumění: dynamismem rozumíme výzkumnou metodu, mentální postoj k pravdě (status animi quo veritates concipimus), způsob myšlení, v němž vždy jde o životní využití pravdy; tím vším se ukazuje životnost pravdy.

Rozmanité zájmy lidí dnešní doby směřují hlavně k životu a k životnosti. Možno dokonce říci, že i nejvyšší lidská touha je dnes zaměřena k problémům života. Čirá spekulace bez vztahu k životu neláká příliš dnešní lidi.

V tomto odvratu od metafysiky, která záleží v universálním poznání jsoucna, je opravdu zřejmá známka intelektuálního úpadku. Nechceme však jen přísně soudit

svou dobu a vychvalovat minulost; vyložíme si tedy, co je dobrého i v řečeném zaměření k životu.

Filosofové se nesmějí uzavírat ve své filosofii jako v pevnosti, vyloučit se z lidského soužití, povýšeně soudit o obyčejných lidech; nesmějí míti pravdu za své výlučné vlastnictví; nesmějí soudit, že život nijak nemůže doplniti jejich systém, o kterém si myslí, že je téměř hotový a dokonalý. Tohle vše lze vytýkati německé spekulaci 19. stol. a též některým generacím scholastiků.

Kdo se drží „otevřeného humanismu“ (humanismus apertus)²⁾ nemůže se držet uzavřené soustavy. Naše spekulace je otevřená ke všem novým aspektům života i zkušenosti. Neměnné pravdy se obohacují stykem s životem t. j. s lidskou skutečností společenskou i se skutečností přírodní kolem nás. Bez tohoto stálého styku hrozí nebezpečí, že se všechna spekulace změní v neživé pojmy a stane se číře statickou.

¹⁾ Výňatek z doktorské práce, kterou v únoru t. r. schválila theologická fakulta Palackého university v Olomouci. Stat uveřejněná v tomto čísle je úvod do doktorské práce, v níž autor podává dynamickým pojetím nauku sv. Tomáše o subjektivních požadavcích lidské touhy po blaženosti.

²⁾ Otázku o smyslu lidského života a jeho naplnění lze si rozřešit dvojím způsobem: buď nám stačí naše síly a vesmír obklopující nás, nebo nám tento uzavřený celek nestačí a neřeší uspokojivě problém lidského života. Nestačí-li, musíme hledati řešení životní otázky mimo lidské bytosti i mimo všechny jednotlivé věci, které nás obklopují. Prvnímu řešení říkáme humanismus clausus, druhému humanismus apertus.

V scholastické filosofii se dosud probírají téměř výlučně *problémy jsoucna*, jako jsou: podstata, kvantita, jakost, habitus, vztah, kdežto *problémy dění* se probírají málo a nedotčeně, ačkoliv svou povahou mohou zaujmouti všechny i každého jednotlivce. Jsou to na př. problémy existence (existencialismus: Jaspers, Sartre), života (filosofie života: Bergson), činnosti (filosofie činnosti: Blondel), osoby (personalismus: Mounier), společnosti (socialismus) národa a státu (nauka hegelíánská, kterou adoptoval fašismus).

V problémech prvního druhu prvenství má metafysika, v druhých praktická filosofie: axiologie, ethika, sociologie, v nichž se stále užívá výzkumů psychologických. Je třeba spojovati obojí problémy. Metafysické problémy jsou základem dění. První však, vzdáleny života, jsou statické a neživé, tyto bez prvních snadno dospějí k naprostému relativismu a pak k spekulativnímu skepticizmu. Je proto nutným požadavkem spojovat obojí a ne oddělovat. V theologii sv. Tomáše přísluší právem prvenství Zjevení. Rozum však, snažící se proniknouti hlubinami věrejných mysterií, dokazuje přecho často jejich vitalitu. Uvedeme několik dokladů.

V pojednání o jednotě Boží přirozenosti je nejdůležitější učení, že Bůh, konečný cíl lidského života, je čirý kon (actus purus), t. j. vylučuje jakoukoliv potencialitu. Tím se zásadně liší nauka křesťanská od buddhistické nirvány. V pojednání o Bohu trojjediném podává nám obraz přebohatého života poznání a lásky. V pojednání o člověku popisuje vznešený lidský život, nesmrtelný a bez schopnosti trpět před pádem a ještě lepší život po vzkříšení. Vykoupení je obnovením prvotního stavu a souladu v člověku. Všechny svátosti jsou určeny k tomu, aby buď život dávaly, nebo jej obnovovaly v lidské duši. Zvláště je třeba uvést Eucharistii, svátost života po vítce, kterou sv. Tomáš oslavil nesmrtelnými verši. V jeho eschatologii střediskem je vzkříšení lidí k novému životu, v němž bude mít podíl i oslavené tělo a kdy i nové nebe a nová země budou oslavovat Boha.

Celá morální část theologie je pro sv. Tomáše pohyb rozumné bytosti k Bohu. Není tudíž třeba zdůrazňovat v ní dynamický aspekt, že totiž vychází z touhy po blaženosti, hybné síly všech lidských činů, je zřejmé z celé disertace. Dynamismus vášní je víc než jasný. Nejsou to „pathologické stavy“ jak soudili stoikové, nýbrž vášně mohou velmi napomáhat k ctnostnému životu. Dobré návyky neboli ctnosti posilují duševní mohutnost, aby tíhly lépe a snáze k dobru a ke konečné blaženosti. Mezi ctnostmi vyniká nadpřirozená láska, neboli přátelství s Bohem, která rozhoduje o dokonalosti křesťanského života. Celá morální nauka je dovršena vznešenou úvahou o aktivním životě na zemi a životě kontemplativním, který se plně rozvine v blaživém patření na Boha.

V tomto smyslu snaží se nemálo theologů a filosofů v naší době přiblížiti nauku sv. Tomáše svým součastníkům a dáti jim v ní nejlepší lék proti duchovnímu chaosu a neklidu srdcí v této době. Tak si vedou z Francouzů Gardeil a Sertillanges, kteří jsou výtečně obeznámeni s naukou sv. Tomáše i s dnešním životem.

Vymezení thematic:

Pokusíme se tudíž ukázat ve své práci dynamismus a psychologický rozbor sv. Tomáše v jedné části jeho morální nauky. Obojí totiž nejvíce vyniká v nauce sv. Tomáše o touze po blaženosti, pramene, z něhož prýští a živí se veškerá naše aktivita.

Lidský problém se řeší hlavně v otázce o lidské činnosti. Co však je skrytou silou, budící, pudící a přitahující lidskou činnost, tak velikou a tak rozmanitou, v životě jedince i společnosti? Touha po blaženosti neboli po vlastním dokonalém dobru. Veškeré lidské snahy vyplývají z této touhy, směřující k vlastnímu dokonalému dobru a o ně usilující.

O této snaze můžeme uvažovat jednak ve smyslu metafysickém. Bytnostní dobro, které má každá věc už svou druhou přirozeností, nestačí — tím méně u lidí. Věc nemůže býti dokonalá ve svém řádu, „nepřidají-li se další dokonalosti jí náležité“ (De Ver. 22,

ad. 7). Tato případková dokonalost, které nabývá věc postupně, vrcholí v konečné dokonalosti. Člověk dosahuje nutně svou činností „příslušnou dokonalost“ (perfectionem debitam) své formě t. j. své rozumné přirozenosti. Tomuto hledisku lze říci *aspekt metafysicko-statický*.

O řečené snaze lze však též uvažovat tak, že se obrátíme k vnitřnímu lidskému životu a v něm budeme hledat pramen činnosti. Budeme zkoumat, jak odtud vychází činnost do zevního života, abychom dospěli k jejímu vrcholu neboli cíli. Všude totiž shledáme, že činnost je řízena touhou po blaženosti — skrytou silou, žijící v hlubině naší přirozenosti, hýbající ustavičně jedinci i společností. Tomuto způsobu uvažování lze říci hledisko *psychologicko-dynamické*.

Třebaže se v minulých desetiletích velmi mnoho a výtečně psalo o dynamismu lidské činnosti (Bergson, Blondel, Gardeil, Sertillanges), přece lze ukázat zcela zřetelné stopy této nauky u myslitelů řeckých, římských i křesťanských a mnohdy i bezpečné kroky k ní. Stačí uvést Platona, Plotina, Augustina, Pseudo-Diviše, Bonaventuru. Dokonce i v nauce sv. Tomáše, kterého mnozí vydávají za myslitele statického po výtce³⁾, jemuž byl cizí dynamismus a psychologický rozbor člověka, můžeme najít všechny hlavní směrnice tohoto aspektu.

Chceme tedy ukázat ve své prosté práci dynamismus v nauce sv. Tomáše o morálce v tomto bodě. Neboť hned na počátku jeho morálních výkladů (I—II, qq 1—5) je mu základem veškeré naší činnosti — po Aristotelovi, Augustinovi a Boetiovi — touha po blaženosti. Úvodní otázky jsou vskutku povahy dynamické, v nich nejvíce vyniká jeho dynamismus; o činnosti, jíž proniká touha po blaženosti je však hojně v rozmanitých dílech sv. Tomáše. Je třeba sebrat zrna o dynamismu, rozptýlená v jeho hlavních dílech, hlavně v obojí Summě a spojit je v synthesisu, abychom jasně uzřeli postoje (mens) a zásady sv. Učitele v tomto problému.

Abychom prokázali toto své pojetí z nauky sv. Tomáše, ukážeme:

I. *Pramen*, z něhož plyne veškerá lidská činnost, je podobnost předmětu, v nás pak touha osvojit si jej (assimilare). Veškerá činnost jakož i trpnost začíná, jakmile objevíme své dobro. Jde tudíž o úvahu *psychologickou*, jíž objevíme podobnost v mohutnostech poznávacích a appetitivních na počátku činnosti. Je to zároveň úvaha *dynamická*, neboť osvojení si předmětu je proces živý a životní.

II. *Rozvinutí* činnosti v životě jak individuálním tak společenském. Všichni touží po životě nepomíjivém a blaženém. Proto lidé překonávají nesčetné překážky. Pro tento *dynamický* rozvoj činnosti směřující k blaženosti i v zevním světě má sv. Učitel výborné postřehy. Poněvadž však žádný smrtelník není zde na zemi dokonale blažený, vysvětluje též *psychologicky* nepoměr lidí a stvořeného světa; ani rozum, ani vůle, nejlepší to mohutnosti lidské, nemohou najít mezi věcmi stvořenými svůj přiměřený předmět.

III. Proto *nejvyšší stupeň* činnosti je v patření na Boha. Tomuto stupni říkáme blaženost v plném slova smyslu.

Vše se snaží připodobnit Bohu, v němž je svrchovaná blaženost. Jedině však člověku je vyhrazeno opravdové spojení s Bohem. Je to možné? Pouze víra odpoví na tuto otázku. Když pak kladně odpověděla, rozum odkrývá v nás principy, pro které je možné řečené spojení.

V rozumu máme trpnou schopnost osvojit si Boha (capacitas passiva ad possidendum Deum). V naší vůli je přirozená touha vidět bytnost první příčiny. Toto obojí obhazuje *psychologicky* možnost blaživého spojení s Bohem. Jak si však budeme svojit Boha? Rozum se s ním spojí patřením, vůle ho bude požívat ustavičným kocháním. Vrchol činnosti lidské. Její největší dynamismus.

Sv. Tomáš naznačuje týž postup: „Je však zřejmé, že vše, co směřuje k nějakému cíli, především je uzpůsobeno neboli přiměřeno k cíli . . . za druhé hýbe se k cíli, za třetí spočívá v dosaženém cíli“. (I—II, q

³⁾ Bréhier: *Historie de la Philosophie*, + I, p. 600.

25, a 2). — Týž pořádek je v dosažení jakéhokoliv cíle.

Stručně si můžeme rozčlenit práci takto: Ukážeme

1. *pramen*, z něhož plyne veškerá lidská činnost, totiž objevení našeho dobra;
2. *rozvinutí* činnosti v zevním životě — záleží v činnosti zdokonalující člověka;
3. *nejvyšší* stupeň činnosti budeme mít v patření na Boha, kterým budeme blaženi.

Tomuto dělení odpovídají tři části disertace:

1. Subjektivní požadavky lidské činnosti,
2. předmětné předpoklady lidské činnosti,
3. nejvyšší spojení subjektu a předmětu v lidské činnosti.

Morální nauka o lidské činnosti, kterou nese a řídí touha po blaženosti, je v celé tradici filosofické a theologické, řecko-římské a křesťanské. Z ní čerpal sv. Tomáš, když pracoval o své morální synthesi. Dnes už pokročilo studium pramenů nauky sv. Tomáše tak, že využije-li se oné cenné práce, můžeme doufat, že nadejde den, kdy v obojí Summě Tomášově najdeme 2 Summy: jednu metafysicko-statickou, v níž se stanoví základy principy, druhou psychologicko-dynamickou, v níž se pravdy převádějí v praxi životní aplikací. Zůstanou však obě nerozlučně spojené v geniálním sjednocení. A musí zůstat spojené. Životnímu spojení je třeba všude dávat přednost. Věda je živý organismus neměnných pravd. Rovněž filosofie musí se sestavovat i z metafysických základů i z dynamického pokroku.

Část I.

Subjektivní předpoklady lidské činnosti.

Lidská činnost je dvojí. Jedna je imanentní, zůstávající ve svém původci, takže zdroj činnosti i výsledek jsou v témž podmětu (myslit, chtít, vnímat, toužit). Této činnosti říkájí scholastici činnost (*actio*) ve vlastním smyslu. Druhá činnost je přechodná (*transiens*), jejíž účinek je vně činitele, takže činitel a výsledek se liší (sekat, tesati, stavěti). Této činnosti se říká ve vlastním

smyslu dělání (*factio*)¹⁾. Předmětům činnosti ve vlastním smyslu se říká činy (*agibilia*), předmětům dělání se říká tvorba (*factibilia*). U oněch se hledí k změně subjektu, v těchto k přeměnění předmětů — v oněch je cílem rozumový řád v činnosti a dokonalost činného subjektu (*rectitudo actionis et subjecti agentis*), v těchto je cílem samo dílo a jeho dokonalost.

Lidská přirozenost se liší od přirozenosti činitelů ne-lidských tím, že má rozum, schopnost rozlišující ji a příznačnou pro lidi. Proto veškerou činnost opravdu lidskou koná nebo řídí rozum: buď že poznává — je to činnost imanentní rozumu — nebo užívá poznání — rozum praktický — řídící lidskou činnost vnitřní i zevní. V praktické činnosti je tomu takto:

Jako zevní věci působí na nás (prostřednictvím smyslů), tak můžeme i my působiti na věci prostřednictvím smyslů t. j. podle své koncepce. (*Secundum ideam conceptam*). Tak vznikají výrobky, spadající do rozmanitých činností uměleckých a technických a tak. *Ars* (umění — řemeslo — technika) je princip rozumového řádu v tvorbě (*recta ratio factibilium*). Celá hmotná civilisace se může považovat za uskutečnění lidské koncepce v látce.

Praktický rozum však prvotně řídí činnosti vnitřní, které vykonávají rozmanité mohutnosti. Poněvadž činnost směřuje k dokonalosti, je dokonalost, o níž usilují jednotlivé mohutnosti dokonalostí celého subjektu, t. j. člověka. Hlavní dílo praktického rozumu je učinit člověka dokonalým. K tomu dílu spolupracují cívově všechny mravní činnosti; uvažujeme-li o správném pořádání prostředků k řečenému cíli, je hlavní ctností rozumnost (*prudentia*), jíž říkájí Tomáš i Aristoteles *recta ratio agibilium* (princip rozumového řádu v lidské činnosti). Rozum pořádající a měnící zevní věci, kterému říkáme *Ars*, je činný proto, aby se jich využilo pro naši vlastní dokonalost.

¹⁾ Už Aristoteles rozlišoval dvojí lidskou činnost: *pratein*, činnost zdokonalující subjekt činnosti a *poiein*, činnost zdokonalující látku odlišnou od subjektu činnosti. Třetí a nejvýšečinnější činnosti je *theorein* (*contemplatio*). Viz *Eth.* VI. 4. Pro kontemplaci II-IV., q 100, Aristoteles *Eth.* X. 7.

Rozum pořádající jednání řídí a k svému cíli usměrňuje rozum pořádající vyrábění (I—II. 57, 4, 5). Velký je v pravdě člověk ve svých dílech uměleckých a technických, jimiž vyniká hlavně náš věk, poněvadž v takových dílech se prokazuje, že je v něm božská jiskra, již říkáme rozum. A že jest schopen uskutečňovat své koncepce, aspoň z části i když ne zcela; přesto však nejvýtečnější a nejkrásnější dílo lidské je sám člověk. To je pravý cíl vši lidské činnosti.²⁾

V této části své práce budeme zkoumat subjekt a jeho imanentní činnost, která po výtce směřuje k jeho dokonalosti. Imanentní činnost sama však nestačí bez činnosti vycházející do zevního světa za prostředky k dokonalosti. O ní budeme jednat v druhé části. Nyní si vyložíme o činnosti subjektu v samém jejích prameni, z něhož vychází a směřuje k doplnění a aktualizaci subjektu. Nejdříve však musíme si rozebrat činnost povšechně, a pak se pustíme do vlastních úvah o subjektivních předpokladech činnosti.

O pojmu činnosti obecně.

Pohyb v nejširším smyslu je jakýkoliv přechod z možnosti do uskutečnění (de potentia in actum); podobně lze chápat jakoukoliv činnost — poněvadž je pohyb — jako sprostředkující mezi možností a uskutečněním. Možnost je skutečná schopnost (capacitas) působiti nebo přijímati, uskutečnění pak je princip určující a zdokonalující možnost.

Ve světě je vskutku pohyb. Dokonce, jak staří říkali, celý svět je jsoucně měnlivý (ens mobile), pokud je podmětem fyzických přeměn. Jednotlivá jsoucna se vyvíjejí, mění, rodí se, rostou, odumírají. Mezi těmito ději vidíme na první pohled závislost. Jsou hybatelé i jsoucna hýbaná, činitelé i jsoucna trpná. Pokud činitel sdílí své uskutečnění, pokud je činitelem, působí v subjektu trpném, o němž se říká, že je trpný. Činnost je tedy působení činorodé mohutnosti činitele nebo-li případek, jímž podstata působí úči-

nek. Trpění (passio) pak je přijímání činnosti v trpné potenci. Obojí — i činorodá i trpná potence — liší se od podstaty i od ostatních případků, mezi sebou se však liší jen modálně.

Neliší se však formálně. Činnost směřuje k uskutečnění, které je jedno a totéž u činitele i u trpného subjektu; je totiž v obojím (eo uterque informatur). Je to jedna činnost, která jest v činiteli, pokud je zdrojem, z něhož činnost vychází, a v trpném subjektu, pokud je jejím cílem. Proto činnost je v trpném subjektu v pravdě a formálně. Není činitele bez trpného ovlivňovaného subjektu a naopak.

O veškeré činnosti ve světě se může uvažovat trojmo:

- a) pokud vyplývá ze schopnosti činitele — v tomto směru můžeme rozlišit činitele, činorodou schopnost a činnost;
- b) pokud je v trpném subjektu, a v tomto směru je pořádek obrácený: trpění, trpná potence, trpný subjekt.
- c) posléze, pokud působí účinek nebo-li pokud je reakcí trpného subjektu.

Proto je třeba rozlišovat v jakémkoliv pohybu nebo-li činnosti tři momenty: potenciální stav — pohyb k dokonalosti, stav dosažené dokonalosti (status possessionis). O činnosti budeme uvažovati tudíž v tomto pořádku:

I. Čím prvotně a bezprostředně je převáděno jsoucno z klidu do činnosti? Poněvadž činnost a trpnost se neliší formálně, též zákon je normou její aktivity, avšak rozdílně. Je to zákon, kterému lze říci *zákon podobnosti*. Se zřetelem k činiteli lze jej vysloviti takto: *jakýkoliv činitel působí sobě podobně*; se zřetelem k trpnému subjektu lze jej vyslovit: *cokoliv se přijímá, přijímá se shodně se způsobem (bytí) přijímajícího*.

Činitel je činný, pokud je sám v uskutečnění a uskutečněním rozumíme stupeň dokonalosti v jsoucnu, ať bytostní, ať případkový. Bytostní stupeň je tvar činitele neboli jeho první kon, kterým jsoucno má svou bytostní dokonalost metafyzickou a je schopno sdílet se, poněvadž sdílení je hlavní vlastností dokonalosti. Případková dokonalost je dokonalost, která je nutná k tomu,

²⁾ Viz I-II. 57, 4, ad 3: — rozumnost dobře radi v tom, co náleží k celému životu lidskému a k poslednímu cíli lidského života.

aby první neboli podstatná dokonalost, přešla v kon druhotný nebo-li činnost; je to činnost sama, která vyplývá z podstatného tvaru, aby jej zdokonalila. Proto mírou činnosti je míra podstatného tvaru nebo-li prvního konu (*actus primi*). Činností se nutně projevuje přirozenost a vlastnosti jsoucna. Činnost totiž odpovídá bytí.

Činnost, jak jsme řekli, je formálně v trpném subjektu. Trpění totiž, které se děje s trpným subjektem, je korrelativní s činností činitele. „Poněvadž totiž každý činitel působí podobné sobě, pokud je v uskutečnění — cokoliv však působí, působí zkrze tvar — je nutné, aby byla v účinku podoba tvaru činitele” (I. 4, 3). Když však trpný subjekt přijal účinek, reaguje svým způsobem. Neboť se vyžaduje přece v trpném subjektu uzpůsobení a součinnost k přijetí činnosti. Nemůže totiž přijmouti to, k čemu není v možnosti, t. j. v reální schopnosti přijmouti to. Když však přijal činnost činitele, začne v něm činnost, která se shoduje

se zaměřením činitelovým. Trpný subjekt totiž právě tak jako činitel je činný v tomto směru podle svého tvaru t. j. činnosti, která projevuje jeho přirozenou povahu.

Poněvadž pak celou svoji dokonalost má od činitele, směřuje k němu jakožto k plnosti své dokonalosti nebo-li k svému prameni: „Potud je totiž cokoliv dokonalé, pokud se spojí se svým principem” (I. 12, 1). Zároveň však činitel chce si přirozeně připodobnit (*assimilare*) trpný subjekt, poněvadž chce s osvojiti svou dokonalost v největším možném stupni, jak hned uvidíme. A tak dokonalost je poslední kon (*actus*) společný činiteli s trpným subjektem, v ní se sjednocuje její aktivita. „Téhož rázu jest (*rationis*), že účinek směřuje k podobnosti s činitelem a že činitel s připodobňuje účinek” (C. G. III, 21). Tato velmi důležitá nauka bude znovu a znovu vystupovat v naší práci, v níž již je nastíněno konečné řešení. (Pokračování.)

Th. Lic. H i j a c i n t E t e r o v i č O. P.

Život, láska, manželství.

Účelnost života.

Člověk má v sobě zdroj duševního života a síly. Může dát přesnou formu svému jednání, svým činům a celé své osobnosti. Záleží na člověku samém. Nejsme postrkováni nebo vnitřně nuceni jednat jen jedním způsobem. Pudý a vrozené síly neurčují přesně každý okamžik života, nebyl by možný ani vývoj ani odpovědnost za charakter.

Člověk by se jen organicky přizpůsoboval okolnímu světu bez vlastního zásahu.

To je lenivý útěk a planá omluva příkrývající slabosti a špatnost, jíž se člověk nedovedl a nechtěl zbavit.

Zákonitost života člověka je jiná. Člověk je složitá bytost, v níž různé stránky tělesná a duševní mají být sjednoceny. Člověk je jedna bytost a má různé životní projevy. Cílem života je dosáhnout a vybojovat si jednotu v různosti. Nesmí být zničena různost a pestrost životních jevů, protože by tím osobnost lidská utrpěla. Byla by ochuzena násilným zjednodušením toho, co je

v nitru bohaté a pestré. Násilná uniformovanost ochuzuje člověka o iniciativu a vlastní činnost, o osobní zážitky a krásu života.

Jevy života nesmí být ani násilně potlačeny. Z potlačení jevů vznikají komplexy a křečovitě zauzleniny života a ty si hledají cestu k uplatnění nepravým způsobem. Křiví lidskou osobnost.

Víme však že přirozené a pestré jevy života nemohou zůstat bez jakéhosi pěstění. Vše chce být činné v mladé bytosti. Život je silný a dává mládí bohatý výběr všeho. Mládí si libuje v hrubých formách vnějších ve svých projevech, uvnitř je zmatek, nerozhodnost, neznalost sebe, tíže a mnoho nejasností přes všechnu pestrost a bujnost mladého života. Extremní projevy vnější nejsou vždy výrazem hrubosti. Uvnitř jsou často jemné pohnutky a snaha po uznání a respektu od dospělých. Spolupráce plná porozumění pro dospívající duši je velmi důležitá v každém jevu.

V hloubce nitra mladého člověka se tvoří znenáhla nové „já”, nová osobnost. Nejdříve

si je člověk uvědomí, potom se za ním žene a touží je uplatnit a rozvinout.

Vnitřní „já“ mladého člověka není sjednocené, je rozpoltěné, je v něm vše a nic pevného a dokonalého. Je to jako dítě, které se zrodilo a potřebuje ošetření, péče a lásky, aby rostlo. Chce být při tom samostatné a uplatňuje mnoho samostatnosti, ale mylně nebo ne na pravém místě. Mládí se staví na své nohy a jde to těžce. Uvnitř v duši je plno tužeb a ideálů, plno citu a nálad, roz dováděl se vnitřní svět, ale je subjektivní. Vše se rodí z mladé duše. Mládí pohlíží na vše, na věci i na lidi, ze subjektivního roz položení, z fantasmie a citu, jímž je nitro přeplněno.

Touha po životě je nesmírná, proto se nejdříve experimentuje, zkouší se všechno. Kolik pokusů učiní mladá bytost denně, aby ve všem zkusila a našla život.

Bez vedení a bez pěstění se plýtvá velmi mnoho životní energií. Podnikají se třeba neúměrné cesty, bere se šílené tempo v pohybu a v jízdách, jezdí se příliš dlouho nebo sportuje se neúměrně, aby jen si mladý člověk sám dokázal, co dokáže. Život pudí k pohybu a mladý člověk potřebuje různé formy živé, bujné a hlučné, aby měl dojem, že žije.

Je v tom tajemná touha mládí po životě, hledá se život a to vlastní život nebo něco, co dává dojem vlastního života. Člověk hledá vlastní život a zkouší vše, aby ho našel. Síla života honí sama sebe a není-li vedena a pěstěna, může se dostat na nepravé cesty. Mnoho projevů může být zdánlivých nebo nepravých. Krása a síla mládí může ztroskotat a stává se to často.

Kdo z lidí dovedl od mládí najít pravou cestu života? U všech velkých lidí se setkáváme s probuzenou touhou a žízní po životě. Na př. malíř Van Gogh je od mládí plný neurčitě žízně po životě a hledá pravou cestu; je to cesta umění, maluje, ale žízeň je neuhasitelná. Byla to i cesta sv. Augustina plná touhy po životě, bloudil a hledal, až ve 30 letech života zakotvil v Životě samém. Goethe ve svém Faustu, Komenský v Labyrintě, každý svým způsobem vyjadřuje touhu a žízeň po životě.

Každá mladá bytost hledá svůj život a jeho krásu, hloubku a strhující sílu. Co vše potřebuje, aby život měl ráz života a síly, aby se mladá bytost uspokojila. Mladý člověk celým neklidem mládí hledá a zkouší život. Jeden projev odporuje druhému. vzniká zmatek a nevázanost nebo rozbitost života. Každý ví, že to není to pravé. První úkol života je, aby se sjednotil, aby v něm něco bylo vedeno a řízeno, něco aby vedlo a řídilo. Není vše stejně platné ani stejně hodnotné. Větší uspokojení má život z hluboké hudby než z povrchního rozechvění citů ze šlágrů. Větší uplatnění života má člověk v mravním dobru než ve zlu, i když zlo bylo lákavé. Zlo ničí a boří, dobro staví osobnost. Větší lásku k životu a radost z něho má člověk, je-li ušlechtilý, charakterní, silný, rozhodný, čili má-li pozitivní vlastnosti než když je slaboch a bezbranný, když nic pořádně neví, když ničemu nerozumí. Život chce růst a musí být budován kladně. Zápor, skepse, pasivnost, slabost, nerozhodnost, vztek i mnoho jiných projevů život ničí.

Duch vede, tělo poslouchá, duševní vlastnosti vynikají nad tělesné, život potřebuje řád a jednotu. Všechno dát do služeb ducha a jeho rozvinutí znamená najít život, sjednotit a dát mu pravý směr a hloubku. Život je tajemný z hloubky duše. Hloubka duše se dovede odrážet ve všem. Krása mládí je výrazem tvořivé činnosti oživující duše. Síla a svěžest mají svůj pramen v duši; charakter je forma duše převládající nad pudy, sklony z dědičnosti a nad vlivy vnějšími i vnitřními.

Náboženství je život duše; umění je projev ducha, láska je duševní sjednocení dvou životů, pravda sídlí v duši, kultura je plodem ducha, civilisace je duchem formovaná a upotřebená hmota ve službách člověku.

Čest.

Pozorujeme-li dnešní mladý svět, poznáme, že se mládí lidé snaží stát se velkými a uplatnit se a být hrdiny, ale ve zlém.

Čest a hrdinství jsou dvě věci, po kterých každý mladý člověk touží; ale dnes i čest i hrdinství vzalo na sebe podobu zla. Mládí se chlubí zlem a platí za hrdinu ten, kdo se

odvážil připojit se k cestě za tajemstvím hříchu. Hřích a zlo se odívá půvabným tajemstvím a vábí mladé lidi svým dobrodružstvím. Že je to falešné hrdinství, že je to nepravá čest, protože znehodnocuje člověka, ničí krásu, jeho duševní klid, o tom se neuvažuje. Tak jako organismus lidský nemůže vydávat nemoc a slabost za zdraví, tak není možné, aby duševní nemoc a slabost byla zdravím duše, aby přinášela čest a vedla k hrdinství.

Hrdinství ve slabosti a čest z nepravých věcí a hodnot jsou zdánlivé a nepravé.

Čest znamená ocenění a uznání skutečné velikosti a skutečných hodnot na člověku. Hledá-li kdo svou čest v nízkosti, ve slabosti a hříchu, převrací přirozený řád věcí a falšuje zdánlivé za pravdivé. Takoví mladí lidé si zahrávají s velmi vážnými věcmi, zaměňují velikost lidskou za nízkost téměř zvířecí.

Člověk je veliký, má-li pravé mravní hodnoty a vlastnosti, dovede-li být skutečným hrdinou v dobrých činech a vlastnostech. Mladý člověk má smysl pro čest a proto je třeba, aby byla skutečná. Čest není jen zdánlivost a také není hoden cti ten, kdo ji hledá ve zlých činech. Hřích je slabost a nemoc, protože člověk má svou mysl a svou svobodnou vůli proto, aby užíval těchto schopností správně, lidsky a tedy mravně, a nemá je k tomu, aby jich zneužíval. Bůh dal člověku svou podobnost, proto čestné je to, co podporuje lidskou důstojnost a velikost, co pěstuje v člověku jeho vyšší stránku, podobnou Bohu.

Podle těchto zdravých zásad lidských *čestné je to, co člověk poznává a koná jako svou povinnost k Bohu, člověku, společnosti.* Povinnost k Bohu váže člověka, aby žil mravně a ušlechtilé, aby ctil Boha a oslavoval Ho svým životem. Proto povinnosti k Bohu jsou čestné.

Povinnost k člověku zbavuje nás sobectví a váže nás k činnorodé lásce a k lidskému poměru k bližnímu a respektování práva a cti druhého. Respektovat a ctít bližního je lidské.

Povinnost ke společnosti vychovává v mladé duši schopnost ušlechtilé lásky a přá-

telství pro rodinný život, lásku a práci pro vlast, pro národ a stát, poctivost v práci, kterou si kdo zvolí jako životní práci.

Čestná je poctivost. Čestné je to, co dává člověku hodnotu, co ho povyšuje, ne to, co ho ponižuje.

Čestná je duševní krása a ryzost, nikoliv špatnost a temnota hříchu.

Čestná je čistota mysli a srdce, nikoliv hrubá záliba smyslná, již se zneužívá pro sobecké zadostiučinění.

Čestný je vážný názor na sexuální život a na známost, nikoliv dobrodružství a sentimentálnost.

Čestná je čistá radost a skutečný vtip, nikoliv hrubé žerty a přiblblý smích ze špatně a nevážně vyjádřených věcí sexuálních. Věci sexuální mají svůj vážný a přirozený cíl, proto nejsou směšné. Ubohá a nelidská je radost z nevázanosti.

Čestný je člověk, který se ovládá, ne ten, který je hříčkou svých nálad a vášní.

Čestné je jednání z přesvědčení, nikoliv to, kde člověk slabošsky skrývá své přesvědčení a přizpůsobuje se špatnosti a slabosti jiných, protože se bojí výsměchu.

Čestný je člověk statečný, nikoliv zbabělec.

Čestné je skutečné vědění a znalost toho, co má člověk znát, nikoliv zdánlivost a nabubřelost vnější.

Čestný je člověk pevný, důsledný, který dovede dodržet dané slovo, nikoliv ten, kdo mnoho mluví a nic nedodrží nebo kdo je nedůsledný.

Čestné je vše, co je dobré, nečestné je to, co je zlé, protože zlo snižuje člověka.

Nové mládí musí bojovat proti nepravé cti, tak jak si ji vypodobnila zkažená doba a odítí se pravou ctí, pravou velikostí lidskou a křesťanskou. Ze všech částí, které patří ke cti, vyrůstá nový charakterní čistý a velký člověk, který je schopen vyplnit svůj úkol a životní práci poctivě na každém místě. Pravou čest je nutno vzít za svůj životní cíl nového mládí.

Nečestný je člověk, který ví o pravé velikosti nebo o charakternosti nebo o svých povinnostech a nedovede je splnit pro sla-

bost vůle a nedůslednost. Nečestný je ten, kdo nezná svůj národ a jeho hodnoty, kdo jím pohrdá a zrazuje. Nečestný nezůstává u zrady národa, dovede zradit vše, lásku, přátelství, rodiče, každou hodnotu, zradí duši pro tělesnost, sílu pro slabost.

Mládí má velký smysl pro čest, váží si své duše. Znamením toho je, že nesnáší pohrdání, v němž prožívá snížení své duše. Čest je největší hodnotou pro mládí. Přesto ji nedovede mladý člověk mít vždy v pravé formě. Často ji jen maskuje, chce se zdát čestný. Čest a čestnost se nedá maskovat, podlost se brzy objeví. Čest září upřímností, maska je neupřímná a její klamný lesk brzy uhasíná.

Primitivní člověk je sobec, čestný člověk dovede chápat druhého a žít pro něco, hledá pravé hodnoty života.

Život a štěstí.

Mládí touží žít. Kolik života proběhne v každém okamžiku, kdy se mladá bytost oddá touze nebo lásce, kdy probíhají nitrem nálady nebo když se rozechvějí lidské smysly, zrak, sluch, hmat, fantazie.

Kolik životní energie je spotřebováno na hlučné veselí, žerty a smích? Uvažovali jste kdy o tom? Takové věci se zdají samozřejmé a přece nejsou tak jednoduché. Proč se projevuje takovým způsobem život a kdy může říci člověk, že opravdu žil nebo žije, kdy má plný život? Plnost života se pozná podle štěstí, nejen zdánlivého a maskovaného navenek velkým hlukem a rámusením. Dovede být člověk opravdu a plně šťasten? Zdá se, že to nejde. Při každé chvílce prožitě radosti nebo slasti přichází nakonec člověku příchuf hořkosti, že vše je malicherné, pomíjející, že se člověk zase setká sám se sebou, se svým prázdným nitrem. Při hudbě a zpěvu dostávají mladí lidé často smutnou náladu. To vše ukazuje, že duše je smutná a prázdná při každé povrchní radosti, při zdánlivé chvílce štěstí.

Štěstí musí stavět člověk nejdříve uvnitř v sobě. Štěstí nezáleží v těchto malých chvílkách radosti, smíchu a žertů nebo ve chvění smyslů z řeči nebo ze styku s jinými. To vše, je-li to ušlechtilé, může přispět

k chvilcám radosti, ale nedá to celého štěstí; nedá to ani radost, jsou-li i tyto projevy hrubé, oplzlé, smyslné a hříšné. Tím se zatěžuje svědomí vinou a chvilky života, v nichž proběhlo tolik životní energie, byly nadarmo a zanechávají stopy vědomí viny.

Štěstí je totéž co vnitřní dokonalost, co dušení krása, co ušlechtilá, hluboká, vzájemná láska, co silná vůle, která dovede jednat karakterně, pevně, rozhodně a správně. Štěstí vyžaduje, aby i rozum něco věděl, aby člověk četl a přemýšlel, aby poznal Boha, lidi a přírodu. Štěstí chce, aby člověk dovedl dobře tvořit ve své práci dokonalé výsledky, aby miloval práci svého povolání, které si sám zvolil. Nezáleží na tom, zda má mnoho, ale na tom, zda miluje práci a dílo, zda myslí při tom na prospěch jiných, zda pracuje a obětuje se i pro jiné. Štěstí vyžaduje, aby i city naše platily jiným, ne sobě, aby nebyl člověk sobec, aby i láska byla ušlechtilá, obětavá, nezištná, aby mladý člověk miloval duši druhého, aby poznal štěstí z toho, že se poznaly dvě duše. Takové štěstí je jisté, radost z něho je čistá a září.

Život by se měl ztotožnit s dokonalými projevy duše, s dokonalým porozuměním a láskou a ztotožnil by se se štěstím.

Jak chápou lidé štěstí? Všelijak; jeden myslí, že je šťasten, má-li vše, co se mu zachce, jiný je hledá v rozptýleném životě pomocí zábav a her. Vše je zdání. Komenský poukázal na vnitřní cestu ke štěstí. Aristoteles ztotožnil štěstí s dokonalostí člověka. Kdo je dokonalý, je šťastný. V čem dovede člověk správně jednat, najde tam štěstí. To je nejsprávnější pojem štěstí a zároveň nejšťastnější život, pokud může být život na této zemi šťastný.

Štěstím a touhou po něm se živí člověk dál než sahá tento svět a život. Štěstí sahá až do věčnosti. Co je šťastné, je spojeno s touhou, aby to trvalo věčně. V tom je duševní ráz lidských projevů života na př. lásky nebo zážitků z přítomnosti Boží.

Úplná dokonalost života bude až v dosažení posledního cíle života a tam bude i úplná blaženost. Blaženost je úplnost života,

celého života, který je celý najednou a stále prožíván. Tak definoval blaženost Boetius, ale taková blaženost je věčnost.

Život a jeho ideály.

Život vábí člověka, aby poznal a zkusil jeho tajemství. Zvláště je půvabný život tam, kde je nový, kde slibuje něco, co člověk ještě nepoznal. Mladý člověk je celý strhován do proudu života, chce zkusit vše a tak si osvětlit život a najít život. Jenže je patrné, že takovým hledáním života se více ztratí než najde. Člověk nosí v sobě tajemství života a čím více je hledá mimo sebe, tím více se vzdaluje od života. Největší půvab má pohyb (proto mládí se tolik věnuje sportu), radost a láska. Všechno se točí kolem těchto věcí v mladém životě. Proč je však tolik smutku místo radosti, proč je tolik lásky nešťastné, když celý život po ní touží? Z toho je patrné, že všechny cesty pohybu, radosti a lásky nejsou správné, některé jsou falešné a proto, kdo jde po těchto, přichází ke zklamání a hořkosti. Zklamání v mládí se podobá mrazu, který v květnu v přírodě mnoho zničí. Mladý život je celý v budoucnosti, tam má něco znamenat a přinášet ovoce života, mládí je důležitá příprava na život dokonalý a správný. Každý mladý člověk to cítí v sobě, že touží po krásném životě; každý si myslí, že ten jeho bude ideální. Nepřipraví-li se člověk na budoucnost, nebude ani jeho život nic znamenat. Byl by jako každý druhý a přikvačí konec, a nic se nevykoná. Krása života je především uvnitř v člověku. Na to dostal člověk od Stvořitele svou duši, svůj rozum a vůli, své nadání, své city, aby mohl mít vnitřní život. Vše je krásné, pokud je to vnitřní, pokud to vychází z duše a zase se dostává jinému do duše.

Radost je opravdová jen tehdy, když ji má člověk v duši a ne tehdy, když jenom ukazuje navenek, že chce býti veselý, chce se radovat. Hlučný křik a zpěv ještě neznačí radost, naopak často za takovým křikem, zpěvem, tancem, pitkami jsou velmi smutné duše. To vše proto, že se při tom nedovedla rozradovat duše. Ani sport, ani láska, nic není krásné, není-li tam duše. Člověk je

podivný tvor, má svou duševní stránku v sobě a ta chce po člověku víc než dovede dát tělo a jeho radosti. Život je ve stálém pohybu a je mnoho věcí, které potřebuje živý člověk, ale vše končí buď radostí nebo smutkem. Zkušenost učí, že je více smutku než radosti. Proč?

Vnitřní svět a život nesmí být opomenut, nebo zavrhován nebo zanedbáván. Mládí je doba, kdy se chce všechno, co je v člověku, vyzkoušet na sobě, zkusit všechny životní síly a projevy. Proto nemůže být mladý člověk v nečinnosti, vše se pohybuje; čím hlučněji, tím se to zdá lepší. Mládí chce pádným způsobem cítit život. Přes všechnu hlučnost zevnější, přes všechnu pohyb uprostřed všech zmatků citových, které přepadají mladého člověka, nejvíce se hlásí vnitřní svět, vědomí sebe sama, své osobnosti, vnitřního prožívání všech věcí a událostí. Mladý člověk se hodně obrací sám do sebe, do svého vnitřního světa a tam hledá řešení života a hledá rozumět životu a jeho projevům. Kdo může dát porozumění? Činnost duševně-tělesná. Tělesná práce sama ubíjí; duše je oživuje láskou, radostí a smyslem pracovat pro jiné.

Pracovat pro jiného, pro něco, znamená velkolepé řešení životního pohybu. Na prvním místě je to Bůh, pro něhož člověk žije a je stvořen a k němuž jde jako k poslednímu cíli. Poměr duše k Bohu dává člověku pramen stálé vnitřní a čisté radosti, jistoty a pevnosti. Duše roste z Boha do největších rozměrů krásy a života, protože Bůh je zdroj krásy, dobra a života. Zbývá i život pro jiné lidi a pro velké dílo, které má každý člověk vykonat zde na zemi. Život pro bližního má svůj nesmírný půvab a přitažlivost. Člověk se chvěje v duši blahem a touhou, čte-li v evangeliu příběh o milosrdném Samaritánu, který se ujal polomrtvého člověka a odvezl ho do bezpečí, pečoval o něj a zaplatil další péči. Každý člověk je určitým způsobem raněn na duši nebo na těle a tedy podoběn polomrtvému. Kdo by nechtěl býti Samaritánem, který pomáhá?

Každý mladý člověk svými schopnostmi a svým dobrým charakterem si střeďá bohatství, z něhož může pomáhat padlým spolu-

bratřím a zraněným buď na těle nebo na duši. *Celá duše mládí je stvořena pro lásku k bližnímu, pro spolužití, pro přátelství, pro společenství.* Tím se projevuje život a dostává krásné formy.

Všimněme si, jak je život lidský sociální, jak se má žít pro druhého. Každý duševní život má svůj rytmus, v němž se střídají radost a bolest, vzlet nebo nadšení a skleslost, síla neb slabost. Tím více se to projevuje v mladé duši, právě proto, že tyto projevy v mládí jsou živé, nové, ryzí, hluboké. To je bohatství mladé duše, se kterým se má pracovat. Největší převahu v mladé duši má cit a citlivost. Velmi silně se hlásí citlivost k pudu sebezáchovy a rozmnožování druhu; chléb a lásky jsou velmi důležitá kola života pro mladého člověka. To však u člověka není všechno. Přes všechnu zdánlivou radost z těchto věcí zůstává v duši hluboký smutek. *Tam, kde člověk žije pro sebe sama, tam neproniká tolik radosti a krásy.* Citlivost je vzácná vlastnost, neboť tím, že se citlivě vše dotýká duše, duše nabývá zkušeností a dovede pak lépe rozumět a chápat jiné. Dovede mít sympatie a soucit s jinými. Citlivost činí člověka tvorem sociálním. Tím, že sám mladý člověk miluje nadšení, rád vidí nadšení i jinde a sdílí své nadšení a své city jiným. Mládí je bohaté na rozdávání citů, poněvadž se podobá duševní opilsti. Má však tato doba svá nebezpečí a často se zneužívá těchto přirozených a krásných vlastností mládí.

Zneužití citu a citlivosti může někdy být velmi sobecké, zvláště tehdy, je-li člověk od přirozenosti příliš obrácen sám do sebe, zabývá se jen sebou, vše pozoruje jen potud, pokud mu jiní přinesou zadostiučinění. Je tedy sobec. Tím ruší krásu citlivosti a používá ji jen pro sebe. Duše tím trpí. *Člověk je tvor sociální, má žít a pracovat pro druhého.* Takový sobec není schopen pěkných citů ani lásky. Všude hledá sebe, je až hrubý v tom, aby našel své potěšení a svou rozkoš. Taková citlivost nečiní člověka šťastného, spíše naopak. Lidé sobectví zneužívají krásných darů přirozenosti. Citlivost je dělaná pro druhého, proto i ten nejsilnější projev citlivosti, láska, je celá od přírody a tedy od

Boha obrácena na druhého. Má být ušlechtilá, hluboká, má znamenat porozumění. Znamená-li porozumění a spolužití a sdílení života, přináší mnoho pravé radosti.

Je třeba spolužít s jinými v rodině i mimo rodinu, v obci, práci a v národě. V citu se začínají naše činy a činy vykonáváme svou povinností, kterou máme pro druhého. Člověk musí žít pro druhého, jinak jeho život nemá cenu, jinak jeho citlivost je sobecká a duše nemá pravou radost. *Jen z dobrých činů pro druhého plyne pravá radost ze života.*

Osobnost, kterou si každý uvědomuje a která má být velká a ušlechtilá u každého, nabývá své krásy a radosti jen tehdy, žije-li pro jiné. Nabývá krásné vlastnosti, zbavuje se sobectví, hrubosti a jiných projevů, které nešlechtí lidskou osobnost. Každý člověk je povinen pěstovat svou osobnost, v níž je vrchol a krása života, lásky, práce, radosti, povinnosti. Vše musí být pravé, život, práce i láska. Jen v této pravosti je štěstí. Duše lidská hledá tuto pravost a ryzost a nachází ji jen v životě pro jiného.

Třetí ideál života je žít pro něco, pro dílo, které má každý vytvořit svou prací a svým zaměstnáním, svým povoláním, k němuž mu dal Bůh nadání a sílu. Nejde vždy o to, aby každý vykonal umělecké dílo, to patří umělcům, ale každý může a musí vykonat velké dílo života velkými city a ušlechtilostí, velkými skutky pro bližního. Křesťanství učí skutkům tělesného i duševního milosrdenství. Jak velkolepé dílo života lze vykonat skutky křesťanského milosrdenství a sice stále vykonávanými! *Nikdo se nesmí spokojiti prostřední prací ve svém povolání!* Každý má tihnout k tomu nejlepšímu. Vychova sebe, vzdělání, životní práce vyžaduje celého člověka a celou ušlechtilost duše. Mladá duše má dorůst do těchto rozměrů celého člověka.

Rozumná bytost je sociální svou povahou, neboť nemůže dosáhnouti svého cíle bez společnosti (náboženské, rodinné, národní, hospodářské, kulturní, státní). Disciplína sociální neznamena zeslabení osobnosti, neboť správné zákony pomáhají k rozvoji osobnosti. Společnost není jen jakékoliv se-

skupení jedinců, mají vzájemný poměr přirozený, tkvící v lidské duši a v nutnosti rozvoje člověka. Bohatství života se rozvíjí spolu s ostatními. Společné blaho se neztožňuje se soukromým blahem. Člověk je tedy svou osobností vázán na společnost, ale není podřízen stvořeným věcem a pomíjejícím, nýbrž věčným. Je vázán na společnost spravedlností a láskou.

Spravedlnost chrání před výstřelky, láska zase před falešným společenstvím. Spravedlnost zahrnuje poměr člověka ke společnosti, ale též poměr společnosti k jednotlivcům a vzájemný poměr. Tím je chráněna osobnost lidská, ale zároveň poměr k společnému blahu (proti kapitalismu a liberalismu, kde mají přednost silní jedinci na úkor slabších. Dělnická třída je podřízena živoření). Maje-tek musí být používán tak, aby sloužil zdokonalení osobnosti lidské, ale též bohatý jako správce prozřetelnosti, musí ho používat pro druhé. Tedy i hmotné prostředky slouží spravedlnosti a lásce. Tím, že slouží jiným a pro jiné, člověk zdokonaluje svou osobnost. Volba povolání, v němž má člověk vyplnit svůj bezprostřední cíl a rozvinout osobnost, je nutná, přirozená a rozmnožuje hodnoty osobnosti ve společnosti, neboť vyplněné povolání znamená životní cestu podle úmyslu Božích. Společnost nemůže určovat podle libosti vlastní zaměstnání osobnosti, to odporuje důstojnosti lidské (na př. rodiče výlučně určovat práci nebo sňatek atd.). Společnost má úkol pomáhat rozvíjet a uskutečnit povolání, umožnit předpoklady vzděláním, organisovat povolání. Děti a dospívající nesmějí předčasně býti vrženi do života dospělých osobností, dokud nejsou schopni orientace v životě. (Je třeba v té věci pomáhat nemajetným třídám.) Společnost musí odstraňovat zlořády jako hromadění funkcí a platů do jedné rukou, nemožnost uplatnění talentů pro protekci atd. Ve všech překážkách povolání je třeba zakročovat, nebo společné blaho to vyžaduje.

Mládí a sebevědomí.

Mládí je přirozenou součástí organismu lidské společnosti a to součástí velmi důležitou, protože z ní vyvstane budoucnost společnosti.

Mládí musí znát svůj poměr k lidské společnosti. Žádný člověk nemůže zůstat jakoby osamocen bez poměru k jiným, k lidským bratřím, tím méně nesmí růst jako zrůda proti poměru k druhým, rozvíjet svůj život hospodářsko-sociální na úkor jiných, proti druhým. V těle lidském, nastane-li překotné dělení jedné buňky na úkor celého organismu, vzniká rakovina. I ve společnosti, v tomto organismu lidských jedinců, je třeba dobré vzájemné spolupráce, harmonie, spolutvoření a spoluvývoje.

Sám v sobě má každý člověk svůj osobní život. Čím je dokonalejší osobní život, tím lépe může prospět lidské společnosti jako organickému celku. Člověk je totiž rozumný tvor, myslí, má svou svobodnou vůli, aby dovedl správně jednat a rozhodovat, aby dovedl zasahovat do dění vlastního, přírodního i sociálního, ale při tom je vázán na organismus celku, na spolupráci a vázanost vzájemnou, na spolužití s jinými jedinci, rovněž rozumnými bytostmi a se svobodnou vůlí a s vlastní odpovědností za dosažení životních cílů, zvláště za vyplnění posledního cíle a smyslu života.

Člověk hledá úplnost i v sobě, ve svém vlastním životě i v poměru k lidské společnosti. Tyto dvě věci si neodporují, naopak tím, že se rozvíjí osobní bohatství schopností, nadání, tvořivosti, přináší jedině prospěch celku. Sám však je vázán přirozeně na celý organismus, aby se mohl rozvinout, aby mohl dosáhnout svých cílů života. Všimněme si nejdříve úplnosti a dokonalosti, kterou má mít člověk v sobě, ve svém osobním „já“. Mládí hledá samo sebe. Vše k tomu tihne. Přesto hledání sebe zůstává nevyřešeným problémem pro každého jedince. Do tohoto hledání sebe zasahuje člověku mnoho rušivých věcí, vznikají pocity a vědomí méněcennosti, proti nimž se brání mládí svými reakcemi: špatným sebevědomím, vnější nabubřelostí, sobectvím, přecitlivělostí, prázdným sebe-přeceňováním. Je mnoho takových nezdravých forem, jak se osobní „já“ brání a hledí se uplatnit.

Není potřeba, aby toto tíhnutí mládí k jeho uplatnění a rozvoji bylo nezdravé a nepravé. Nesmí být osobnost zdánlivá nebo

nepravá. Dokonalý člověk musí mít zdravé sebevědomí. Život má být úplný a proto k tomu tíhne, organizuje všechny životní síly, aby tam dospěl. Dospělí pomáhají mladým buď organisovat tyto životní síly nebo také rozvracet a tak zasahují rušivě do vývoje lidské mladé osobnosti. Lidská společnost jako organismus má vést mládí ke zdravému sebevědomí tím, že mu otevírá cestu a možnost k pěstění jeho schopností, nadání a sil.

Mezi první podmínky sebevědomí patří poznání pravdy. Mladý člověk musí mít rozhled a musí znát cíle života, aby pro ně mohl žít a je vytvářet svou osobní silou. Nesmí žít jen vypůjčeným, nesamostatným způsobem. Každé nadání má vykonat svou práci dílo, k němuž tíhne. Bez této vlastní práce nemůže být nikdo šťasten, protože má vrozené sklony a tíhne od přirozenosti k práci a k dílu. Rozhled a orientaci v životě i v práci nabývá mládí studiem a zkušenostmi. Paměť mládí musí být naplňována dobrými pojmy a zásadami, zdravým věděním, ne mnoho vědět, nýbrž kvalitní věci znát a prohlubovat své vědomosti a samostatně vědět. Povinností člověka je, aby byl rozumný; *rozumný je ten, kdo vidí dál dopředu, kdo proniká spleť nejasností a zmatků, kdo dovede rozhodovat v nejistých případech, kdo se vyzná v každé situaci*. Rozumnost vyžaduje nejen vidět, nýbrž i jednat podle rozumnosti. Dobrým řešením a jednáním získává život nové a nové zkušenosti. Zkušenosti musí být kvalitní jako poznání samo, protože jen tak se staví dobrá budoucnost. Špatné zkušenosti otravují život a jeho síly, ničí jeho ideály.

Nové poznání a nové zkušenosti mají rozšířit duševní obzor, aby duch lidský mohl celý žít, aby se uplatnila celá přirozená touha po věděni a rozumnosti. Vědět zase napomáhá k dobrému a správnému jednání, k dosažení cílů, čili ke zdravému uplatnění sebe.

Mládí potřebuje nutné pomocníky na cestě životní. Není však každý pisatel nebo kdokoliv mluví o životních otázkách pravým pomocníkem. Mnoho knih a jejich

autorů obsahují jed pro život mládí, vstříkují otravu svých špatných zkušeností a malých znalostí, své polovičatosti do organismu mladého života. Mnoho mladých lidí je otráveno hned na počátku života.

Pravda září jako světlo, špatná nauka vede do zmatku a zvětšuje vnitřní nejistotu, nedůvěru a rozbíjí život. Pravost všeho se pozná podle jednoduchosti a jasnosti. Plytkost a nejasnost zatemňují duchovní obzor. Mladý člověk se má stát přítelem spíše jedné a hluboké knihy než číst mnoho, ale hloubky a porozumění přibývá málo. Dobrý autor je nejlepším přítelem mládí, učí vidět životní obzory a vábí vůli, aby se rozhodla jít a dosáhnout cíle. Tak nachází mladý člověk sebe, své síly, uplatňuje a uskutečňuje svůj životní běh jako zdravá část organismu společnosti. Nabývá zdravého sebevědomí, které se liší od pýchy a nabubřelé zdánlivosti. Sebevědomí dovede ocenit sebe pravdivě, jak je; je to pokora a pravda ve shodě. Poznává i své nedostatky a uznává je před Bohem i svědomím. Pýcha neuznává vnitřní pravdu, neuznává chyby. Pyšní chtějí být ve všem neomylní. Nabubřelost chce se zdát tím, čím není. Pravé sebevědomí je si vědomo odpovědnosti za síly a nadání, aby jich uplatnilo ve službě Bohu a lidem.

Já a jiní.

Lidský život je celý obrácen sociálně. Člověk nedovede myslet ani chtít, leč něco nebo na něco nebo na někoho. Duše lidská je tak stvořena, že má možnost vztahů k jiným. Jiní lidé nejsou člověku lhostejní, naopak doplňují člověka svým poměrem, svým bohatstvím duševním, které mají v sobě.

Celý lidský život se pohybuje tímto směrem, že nelze vyjmout ani věk, ani dětství, ani mládí, ani stáří ze sociálních poměrů, ani hodnot, ani druh práce a zaměstnání. Všude a na každém místě se setkává člověk s jinými. V poměru k jiným život se projevuje radostněji a živěji. Nemůže zůstat člověk uzavřen sám do sebe, sobě nestačí, sám sobě není cílem, má cíl mimo sebe. Uzavírali se člověk do sebe, stává se sobcem, pozor-

ruje vše jen pro sebe a k vůli sobě, vše posuzuje jen tak, jak se to týká jeho. Takoví sobci jsou nesnesitelní.

Život je celý obrácen pro něco a pro někoho. Jiní lidé mají též duši a ta duše má své schopnosti a bohatství a tedy si duše rády sdělují navzájem, co mají a co znají. Když toho mnoho nemají, velmi brzy se nudí, jeden druhého nezajímá. Kdyby přestalo člověka zajímat všechno a všichni lidé, život by byl nesnesitelný.

Poměr k druhému pomáhá člověku k sebevýchově a k pěstování charakteru. Zároveň pomáhá k vyplnění životního smyslu a životní práce.

Karakter lidský tvoří krásné vlastnosti, kterými se člověk vyznačuje jako rozumná bytost, jako uvnitř svobodný, pevný, rozhodný, silný duchovní silou, jako člověk jednající tam, kde a kdy má jednat a dovede správně jednat, je odpovědný, má smysl pro spravedlnost a čest. Takové vlastnosti činí člověka charakterním a člověk tím zaujímá krásné místo mezi druhými. Sociální ráz života vyžaduje, aby člověk byl charakterní, lidé mají rádi krásné vlastnosti. Špatné vlastnosti dovedou lidi více rozdvíjet a nesmiřitelně oddělit a znepřátelit.

Nitro lidské ve svých projevech citových zabarvuje naše vztahy k jiným. Přirozený cíl citových projevů záleží v tom, že se jimi rozvíjí a uvědomuje vlastní osobnost po různých stránkách. Shromažďuje si tím bohatství své zkušenosti. Vypěstovanými city se stává člověk schopný chápat druhé, dostává sklon k sympatii a k soucitu s druhými, dovede spolužit s druhými. Citový život je obrácen k druhým, má ráz sociální. Člověk si může cit k druhému prohloubit, nezneužívá-li citu sobecky a hrubě (zvířecky, jen pro sebe). Mladý člověk miluje citová vzrušení, oddává se jim, vyhledává je, vše dělá buď s velkým citem a nadšením, nebo s velkým odporem. Klidný průběh a rytmus života není dělán pro mladé lidi.

Celé toto bohatství přirozené vnitřního života je dáno člověku jako základ, na kterém má vystavět budovu svých vztahů k bližnímu. Život lidský je plný vztahů a poměrů k jiným, lásky, sympatie, přátelství,

rozrušení, nenávisti, odvahy, naděje atd. Život má být milován, protože má těžké úkoly a smysl a proto Bůh naplnil člověka v nitru citem a nadšením, aby konal své věci, aby plnil svůj úkol a práci, aby měl poměr plný citu k lidem a spolužil s nimi jako v rodině. Kristus obnovil tuto rodinu mezi lidmi příkazem lásky: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého . . .

Sociální zájmy nabývají snadno převahy v mladém člověku. Sociální zájem znamená vše, co se týká jiných, mít účast na tom, co prospívá druhému, co podporuje a vzdělává, co povznáší druhého, co mu pomáhá. První takový zájem je porozumění a láska, pak je to rodina, národ, stát, církev. Je to i zájem o čest a respekt před lidmi, neb aby člověk sám byl respektován. To je možné jen tehdy, je-li sám nositelem cti a vlastností, které ho zušlechťují. Patří tam i snaha a touha po společnosti jiných, po přátelství. Vyžaduje to na člověku, aby byl vzdělán, aby měl duševní bohatství. Nelze žít jen v okruhu lidí duchovních chudáků, neznajících nic důkladněji.

Člověk má silný pud uplatnit se, tento pud je celý sociální. Nemůže-li se kde uplatnit, trpí tím sám (pocit méněcennosti a bázlivosti).

Každý člověk musí žít pro něco a pro někoho. Tímto způsobem potřebuje průpravu k tomu a to jak kulturní, tak mravní. Kulturní povznesení vzdělává rozum i cit, vůli i srdce. Kultura srdce a citů je důležitá a potřebná, stejně jako kultura mysli a rozumu. Člověk má přemýšlet o životě a jeho smyslu, o pravé radosti, o pravém poslání, o všem, co může a má být správné. Pravda člověka osvobozuje.

Mravní výchova varuje člověka před nízkostí, kompromisem, před zmatkem a nedostatkem duchovní síly a charakternosti. Přirozenost lidská se má celá rozvinout, zvláště po vyšší stránce. Nestačí pro člověka jen žaludek a sexus. Štěstí člověka je vyšší a důstojnější. Mravní výchova vede ke štěstí a k uspořádání života. Život nemůže být jen hmotný, duch chce mít také své bohatství a štěstí. Výchovou mravní se mění člověk v sobě i v poměru k druhým i v poměru k práci.

Poměr k jiným je mladým vrozen, ale musí být povýšen a zušlechtěn. Žít pro jiného a sloužit je radostnou povinností člověka k jinému. Není to otrocká služba, nýbrž ušlechtilá pomoc druhému, kdykoliv to potřebuje. „Lépe je dávat než brát“, praví Aristoteles, je to výraz velkorysosti vlastní duše.

Takový poměr k jinému spaluje všechnu malichernost lidských povah. Lidé jsou navzájem nešťastní pro sobecké malichernosti. Lék proti tomu je: Milovati bližního jako sebe!

Láska.

Vzájemný poměr lidí je určován jednak základním zákonem lidské příbuznosti a lidského doplnění navzájem, jednak sympatiemi, láskou a přátelstvím, které se rodí velmi snadno, ale někdy se i snadno mění. Křesťanský poměr a vztah lidí je posvěcen láskou Kristovou. V ní jsou lidé bratři, protože jsou synové jednoho Otce. Oba prvky, přirozený i nadpřirozený jsou základním kamenem vzájemnosti a společenství lidského.

Už společenství samo má pro člověka svůj půvab a krásu, protože z každého společenství lidského, kde se setkají duše se svým obsahem a bohatstvím, může získat člověk radost, poučení a rozvoj. Rozvíjíme se ze stálého společenství s druhými. Ovšem je možný i opak, že trpíme a ztrácíme ve společenství s jinými, když duše jsou prázdné, nenávistné, když mají v sobě jen jed a zlobu. Z každého dobrého společenství se rodí sympatie nebo přátelství, život se obohacuje a rozvíjí a je schopen přinášet ovoce i oběti.

Duše lidská je schopna projevů velmi krásných a půvabných v poměru k člověku i k věcem. Duše touží po nich, raduje se, miluje. Největší pouto a nejbližší poměr působí láska, která dovede otevřít tajemné závory duší, aby se mohly sdílet a chtít si navzájem dobro.

Láska u mladých lidí a životní společenství dvou, k němuž směřuje, má ještě zvláštní ráz. Je to především vytržení nad živou

krásou. Krásu a dobro člověk nutně miluje a tíhne po spojení s krásou a dobrem, protože duch lidský lačný a žízňící po pravdě, po dobru a po krásnu.

První vzrušení a vytržení nad živou krásou, kterou formuje duše na živé bytosti, je vlastně vzrušení nad duší, která je zdrojem živé krásy. První láska je vždy nesmírně půvabná, čistá, ušlechtilá, plná respektu a úcty k duši a touhy po duši. Krása a přátelství duší je nade vše. To vše vzbuzuje i pocit vlastní ubohosti a stísněnosti, nejistoty v poměru k milované duši.

Kdyby člověk byl dokonalý, pak by toto první probuzení lásky a touhy po živé kráse, po společenství v přátelství s touto duší, bylo vždy hluboké, dokonalé a byl by to správný začátek životního přátelství a společenství. Ale člověk je porušený, proto velmi záhy vyvstává z lásky vášeň a dovede být nezřízená a sobecká, dovede tíhnout k zálibám vlastním a zneužívá přátelství a lásky sobeckým způsobem.

Nezřízený člověk hledá více sebe než dobro duše milované.

Pro zachování zdravého poměru je třeba uvážit, že předčasné známosti jsou velmi zhusta jednostranné, příliš osobní a proto nemohou trvat pro život. Je třeba zralosti duše i těla, aby člověk mohl vzít na sebe odpovědnost za lásku, za duši, která se s ním spojuje, za důsledky pro budoucí život, k němuž láska nutně cílí.

Přílišné mládí je prostě strženo předčasně vášní a oddává se vášni a mizí hlubší porozumění a schopnost dokonalého duševního proniknutí a vzájemné harmonie, dokonalého poznání a doplňování.

Je třeba znát duši člověka, její svědomí, její odpovědnost, mravní budoucí osobnost, která má přinést hodnoty života a rodiny. Respektovat duši a její přesvědčení, nic nikdy si nesmí dovolit člověk proti duši vlastní i cizí. Duševní svět má své nepokoje, rozvraty, omrzelosti, prázdnoty vnitřního neštěstí, nechce-li člověk respektovat duši a žít podle duše, vrhá jiného do těchto vnitřních nemocí.

Duše vyžaduje úcty a pěstění vlastních kvalit a vlastností, zvláště těch, které jsou

potřebné pro společenství životní. Sobci bez kvalit dovedou vše krásné vyssát a zničit a podrobit si sobecky družku svého života i lásku.

Láska je schopna obětí, je pro druhého a pro ovoce, které plyne ze životního společenství, pro děti. K této síle a povinnosti, k tomuto ovoci se připravuje mládí svými počátečními projevy lásky.

Láska se nesmí proměnit v dobrodružství, nesmí být lehkomyšlná ani smyslná, jinak ničí krásu duši a pevnost společenství. Nesmí se hledat pro zálibu, protože se mění v sobectví.

Láska vyžaduje celou pevnou osobnost a charakter, protože je zodpovědná za cíle života. Dovede mládí sílit a podporovat v práci, v utrpení i v obětech. Jen tehdy je znamením pravosti.

Bůh, který je Láska, doplňuje ze svých zdrojů to, v čem člověk sám je slabý. Proto každá přirozená láska musí být zušlechtěna láskou Boží a doplněna její pevností a krásou.

Mládí dovede erotem lásky naplnit vše; s obdivem a láskou se vrhá do pohybu a cestování, do sportu a tance, miluje rytmus, život, dovede milovat vše. Mladý se dovede roznítit erotem i nad sebou samým. Tady může být základ buď pro správný zájem o sebevýchovu nebo špatný základ pro sobectví. Autoerotismus je přemíra erotu mládí nad každou krásou. Přežene-li se tento obdiv tak daleko, že vlastní „já“ se stane středem všeho světového dění, je to špatná a nezdravá forma erotu k sobě. Láska a přátelství je znakem bohaté lidské přirozenosti, proto nesmí se stát úskalím, na kterém se mládí zničí.

Láska a pohlavní život.

Často lidé, kteří promilovali celý život, nevědí, co je láska. Mladý člověk dorůstá k radostné a čestné odpovědnosti za svůj život a jeho projevy, za svůj poměr k jiným, především k rodině a ke společnosti, k práci a hodnotám. Vše co je v mládí, musí dospět a vyvinout se k dospělosti. V životě sexuálním přichází v úvahu pud a hodnota života čili cíl, k němuž pud veden rozumem směřuje.

Sexuální úkon je přirozeně velmi vážný a důležitý, podléhá přirozeným a mravním zákonům svědomí. *Moderní doba odlučuje v životě mládí duši od těla* v tom smyslu, že se na duševní život, na jeho požadavky a krásu zapomíná a dává se jen jediné heslo mladému člověku: vyžítí se!, jako by tento způsob byl jediné možný a nejlepší pro život lidský, pro budoucnost. Je patrné, že v této formě volnosti se vždy pomstí duše, neboť je zbavována práva být spojena stále s tělem, proto nastupují duševní muka, rozháranost, únava, omrzlost, hnus, nervosa.

Duše člověka má své požadavky i v sexuální činnosti. Nemůže zůstat stranou a zanedbána nebo dokonce, aby se jednalo proti ní. Nedbá-li se na duševní požadavky, upadá do hluboké bídy. Sexuální zadostiučinění samo nemůže uspokojit duši, ozývá se svědomí po zneužití rozkoši. Tyto zásady duševní převahy i v sexuální činnosti nesou hodnoty života, připravují duševní zdraví mládeže. Málokdo zná a má v sobě celé duševní zdraví, často člověk ani neví, v čem záleží. Spíše si uvědomuje stav duše až churaví, až je slabá, až upadla do bídy a vnitřní rozháranosti. Sílu duševní a vnitřní svobodu proti nízkosti málokdo zná. V mládí zůstává úkol a sice velkolepý, dovést sexuálně čekat a rozvíjet se po stránce duševní i tělesné k budoucímu svazku manželskému. Sexuální vyžití mimo manželství ničí duševní krásu lásky, je založeno jen na vášni a ta není stálá, naopak, přežívá se, nastává omrzlost, je hrubá, takže sexuální život neposvěcený manželstvím a pravou láskou je nízký.

Sexuální život se projevuje buď ušlechtilé nebo brutálně, což závisí od celého duševního života mladých lidí. Sníží-li se duševní život k nízkým pudům a jde jenom podle pudů a vášní, pak se dostává člověk do nebezpečného víru života, v němž ho strhne rozkoš pro rozkoš. To znamená katastrofu pro člověka, pro jeho duševní hodnotu a velikost. Všechna krása života prchá před tímto sobectvím. Rozkoš podporuje činnost, aby se dosáhlo cíle. Cíl života sexulního je vznešený a veliký, to znamená: vytvářet

nové potomstvo. K tomu ovšem je třeba manželství a sice manželství dobře připraveného a pevného, které tvoří rodinu a dovede vychovávat děti a množit radost a krásu.

I když moderní doba snížila hodně sexuální činnost na jediný pramen rozkoše, je třeba si uvědomit velké nebezpečí, nesprávnost a bezpráví, které se tím nalévá do mladých lidí takovým lehkomyšlným a dobrodružným životem pohlavním. Uprostřed takovéto mládeže není duchovní krásy a síly, není ani vnitřního štěstí a spokojenosti, takoví mladí lidé nejsou připraveni na úkoly rodinného života. Sexuální činnost má být spravována duševní stránkou a silou života. Po duševní stránce se rozvíjí mezi mladými lidmi láska a porozumění. Láska musí být pochopena lepším způsobem a vyšším, než jen tímto vášnivým a často nízkým způsobem, jak se to děje. Láska miluje především duši druhého, protože v duši je pravý poklad vzájemnosti a porozumění, v duši jsou dobré vlastnosti, v duši je pravé přátelství. Tato duše jednoho i druhého v lásce musí býti respektována.

Nikdo si nesmí dovolit v lásce nic, co je proti duši a svědomí. Je potřeba, aby se láska rozvíjela jako květ, má-li přinést ovoce trvalého spojení v manželství a rodinného života. Je třeba si uvědomit, že láska čistá trpí tělesnými žádostmi. Proto s první láskou se přejímá odpovědnost za duši a za osobu druhou, za její štěstí i za své vlastní. Je potřeba velmi silné vůle, aby člověk v lásce postupoval správně, aby se rozvíjelo porozumění a sdílení duševní, aby člověk nic neporušil hrubou vášnivostí a neovládáním sebe. Láska má být čistá, t. j. má být za ní celá osobnost s celou odpovědností. Láska rozhoduje o všem. Je-li čistá, hluboká, duševní, neodváží se porušit nic na osobě milované, neodváží se způsobit bolest nebo smutek nebo rozvrat. Lásku je třeba tedy pěstovat a vychovávat, aby láska se neztotožňovala s vášní a se zneužíváním vášně a smyslnosti. Ve spojení duševním dvou se milujících se rodí ideály života, jako ze spojení tělesného v manželství se rodí děti. Doba mládí je doba plození ide-

álů. Je třeba sebevýchovou vázat na hrdost, čest, úctu, radost z odpovědnosti a radost z povinnosti. Mládí se tedy připravuje na vyšší stupeň života lásky v rodině, kterýžto stupeň očekávají také své úkoly. Mládí je jemné ve svědomí a má sílu k dosažení ideálu lásky.

Je třeba si uvědomit v mládí, že mladý člověk si musí vybojovat sám v sobě denním bojem velké pojetí lásky, která je pak nesmírně krásná, čistá a oblažující. Láska čistá pramení z obdivu a vděčnosti pro živou krásu. Krásu tvoří duše, proto i láska je krásná, je-li duševní. Láska nesmí být ani sobecká, ani jednostranná, ani předčasná, neboť pak by nebyl člověk schopen mít za ni odpovědnost a vytvořit z ní předpoklady trvalé pro rodinný život. Ideální život závisí od lidí samých. Sám se nestane ideální, proto ho jednotlivec nemůže čekat od jiných, nýbrž sám od sebe.

Sexuální život a láska.

Zákon života je nesmírně hluboký. Působí, že se lidé navzájem spojují. Je patrné, že spojení lidí musí být lidské, odpovídat člověku a jeho vznešenosti rozumného. Proto i společenství muže i ženy je mnohem hlubší a má dalekosáhlý význam pro celou osobnost každého z nich. *Faktický proud sexuálního života u lidí dnes není vysoko.* Dnes se žije více dobrodružně. Jednak lidé hledají v sexuálním životě více, než může znamenat, hledají v něm utišení životní touhy po blaženosti, hledají v něm absolutno, t. j. vše. I když má život pohlavní velký význam a úkol, přece jen nevyplní celou duši a její touhu. Dobrodružný život pohlavní otvírá prázdnotu lidské duše. Povrchní a nezákonný život pohlavní působí znehodnocení člověka a jeho životního díla a smyslu.

Sexuální život je účast na tvůrčím díle Božím. Bůh stvořil život a dal zákony rozmnožování. Tato tvůrčí síla u člověka nesmí být snižována na zvířecí pud.

Sexus zasahuje do osobnosti. Sexuální pud dává člověku mnoho schopností a sklonů a dává jim u muže i u ženy zvláštní

ráz. Muž jako osobnost se jinak chová a má jiné vlastnosti než žena. Člověk celý je buď celý muž nebo celá žena. Žena-mužatka nebo zženštělý muž nemá tu pravou velikost, nerepresentuje ani tělesně ani duševně svůj stav. Sexuální život muže a ženy má význam nejen pro tvůrčí úkol, aby život pokračoval a se rozmnožoval, nýbrž působí na celou osobnost. Muž a žena tímto svým přirozeným rozdílem mají vyplnit rozličné povinnosti ve společenství lidském. Jako lidé mají vyplnit společnou povinnost — dosažení posledního cíle; jako muž nebo žena mají speciální úkol. Víme, že jinak se projevuje žena a jinak muž na př. v umění, v politickém životě, tím více v rodinném životě. Muž musí být mužem se všemi vlastnostmi muže všude, žena rovněž. Rozdíl pohlavní sahá hluboko do všech vztahů, že některé vztahy nepatří ženě, jiné zase ne muži. Tím, že tento rozdíl dává různé vlastnosti a schopnosti, zasahuje do života kulturního a lidského vůbec.

Je tedy přirozené, že vlastnosti muže a ženy jsou rozdílné a že se doplňují. Láska spojuje dva lidi jako dva zdroje povahově různé i různých vlastností, aby dvojice se zúrodnila jednotou lásky a přinesla ovoce života. Ovocem života je nejdříve vlastní osobnost schopná práce a plná lidských vlastností; u muže těch, které patří muži (síla, odpovědnost, důslednost, rozumnost, statečnost atd.). U ženy těch, které ukazují pravou ženu (citlivost, lásku, pečlivost, jemnost, intuici atd.).

Ovocem života je manželství a rodina v hlubokém společenství života a spolupráce. Nakonec ovocem života je dílo z životního zaměstnání. To vše je cestou k poslednímu cíli, k Bohu. Vliv muže a ženy navzájem jde do všeho a zúrodňuje celého člověka i jeho práci.

Pravá láska dozrává do manželství a tím sexuální život nabývá nejen oprávnění a zušlechtění, ale i toho, že zasahuje do vývoje osobnosti a tím dává zdravé jádro národu a státu.

Emancipace ženy a manželství.

Emancipace ve vlastním slova smyslu znamená, že žena má osobní práva na vývoj

a rozvoj svých duševních schopností, na vzdělání, na svobodu. Hledá-li se emancipací jen lepší stav hospodářský, plná práva občanská a též i politická, takže vše přispívá k rozvoji kvalit ženské osobnosti, pak to znamená zdravou emancipaci a řešení ženské otázky. V lidském životě však existuje určitá, zdravá, přirozená podřízenost cílům a úkolům životním, přirozené autoritě, která je v každé společnosti a tedy i v rodině. Tato přirozená podřízenost není na úkor osobnosti ženy.

Život manželský neodporuje této osobnosti, naopak jí dává možnost se rozvinout. Žena není ženou, neplní-li své funkce jako společnice a jako matka. *Nastává jakýsi výkyv rovnováhy životní a duševní, je-li žena přinucena násilně k životu buď mimo-manželskému nebo celibátu.* Zkušenosti v této věci jsou dalekosáhlé. Uplatní-li se však i v takové situaci žena ve vyšším životě duchovním, tedy dá se nahradit to, co jí bylo odňato. *Dá-li se žena dobrovolně z povolání na duchovní život, pak teprve může tyto přirozené požadavky nahradit.*

Chce-li kdo emancipaci rozumět tak, že z ženy nedělá už jen bytost rovnou muži, nýbrž naprosto stejnou, aby zastávala tytéž úkony, tytéž veřejné funkce, tutéž těžkou práci, zvláště děje-li se to pravidlem a ne výjimkou, pak se zapomíná na přirozené schopnosti tělesné, duševní i rozumové, žena ztrácí to, co má lepšího v sobě — kvality ženy.

Stejně se to děje, jako kdyby muž měl dělat hospodyně, nebo šít na děti. Musíme vždy pamatovat na to, že bytosti lidské se přirozeně doplňují a sdružují. Rozdělení práce i v domácnosti je podle přirozených vloh. Ten, kdo zdokonaluje lidský život a kdo je odpovědný za lidský život, není muž ani žena, nýbrž spojení jejich.

Všeobecné pravidlo je, že žena nemá pomýšlet na to, co přesahuje její přirozené síly. Nesmí zkreslovat svou ženskou osobnost, nesmí se zbavovat dívčích vlastností, nesmí ničit svou dívčí citlivost, spíše ji šlechtit. Tajemství ženské a dívčí duše je vnímavost, citlivost, schopnost hluboké a trvalé lásky, soucitu, trpělivosti, vytrvalosti, praktičnosti — právě pro vnímavý po-

měř k věcem a situacím. Říká se, že žena vycítí správnost nebo nesprávnost a okolnosti a rozhoduje se rychle podle své vnímavosti. Žena je konkrétní.

Na těžké úkoly, kde je třeba přemýšlivé rozvahy, soustředěnosti, přehledu, houževnatosti, rozumového vedení a plánovitosti v tvořivé práci, myšlenky a boj za ně a jejich uplatňování, na to je síla muže.

Může samozřejmě jedna nebo druhá vlastnost patřit i ženě a naopak některé z ženských vlastností patřit muži, ale pravidlo je zase to, že dívčí duše musí zůstat dívčí, ženskou, a nesmí násilím předvádět nebo zavádět v sobě něco, co je mužského.

Žena si musí vždy uvědomit plně svou cenu, která plyne z jejích úkolů a z jejího přirozeného postavení.

Vésti domácnost je spojeno s životem manželským, proto to není proti dívčím kvalitám, je-li vedena k pracím, které se týkají domácnosti. Samozřejmě, že to nevyplučuje odpovídající vzdělání podle vloh a chuti, aby duševně odpovídala muži. Zaměstnání žen, nejsou-li provdány, musí též odpovídati konstrukci organicko-duševní. To přiznává zkušenost sama, že mnohé zaměstnání není pro všechny ženy tak, aby se stalo přímo pravidlem pro ženy jako pro muže.

Velmi se hodí zaměstnání výchovné u dětí. Mateřský cit je jemnější než u mužů, proto také ženy-učitelky mají větší úspěchy. Přílišná a dlouhotrvající studia škodí ženskému organismu. Je přirozený rozdíl mezi mužem a ženou podle Božího plánu, který působí, že se muž a žena doplňují.

Emancipace nemůže rušit přirozenou zákonitost. Emancipace a rovnoprávnost lidská nesmí rozvázat zlatá pouta lásky v manželství a rodině. Nepřirozené by chtělo nahradit přirozený zákon. Velikost a důstojnost ženy-matky by utrpěla a trpí každým znehodnocujícím sexuálním poměrem bez manželství.

Ani nová doba nemůže uvolnit přirozená zlatá pouta vazby života. Život má své zákony a skrze ně dospívá k svým cílům. Každá emancipace a volnost proti mravnosti ať už se nazývá volná láska nebo sexuál-

ní život před manželstvím nebo manželství na zkoušku, je špatná. Není v ní svoboda pro ženu, nýbrž ponížení a zotročení jejího vznešeného charakteru na pouhý předmět rozkoše.

Život se nedá vést jen principem rozkoše, protože má své cíle a zákonitost a člověk je odpovědný za dosažení cílů a za svou mravní ušlechtilost. Princip rozkoše dělá z lidí sobce a ničí lidskou krásu sexuálního života lidského, snižuje ho na zvířecí.

Manželství.

Manželství jest první a základní útvar sociální. Jest to buňka z jejichž počtu vzniká organismus národní, státní i církevní.

Vznik rodiny není libovolný, je naprosto přirozený. Život lidský, tělesný i duševní, jest od přirozenosti takový, že lidé potřebují vzájemnosti, společenství a intimnosti ve vzájemném sdílení sebe, potřebují přátelství. Vzájemnost je širší a užší. Širší vzájemnost jest dosažitelná lidským vzájemným poměrem (na př. pomocí, soucitem, spoluprací nebo povšechným přátelstvím a kamarádstvím). Lidský poměr, je-li čistý a opravdový, může být vždy oduševnělý a proto krásný. I v tomto poměru širší vzájemnosti se má odrážet duševní svět a lidská vzájemnost. Už po stránce čistě lidské si nejsou lidé lhostejní, jsou bratři. Křesťanství posvětilo tento přirozený poměr všech lidí navzájem a upevnilo jej křesťanskou láskou: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého

Užší a intimnější vzájemnost se vyvíjí mezi mužem a ženou v lásce; jde-li vzájemnost podle přirozených zákonů vývoje, vrcholí v největším spojení a výhradním společenství v němž se přibližují k sobě duše i tělo, v manželství a v rodinném životě. Vývoj lásky, má-li své předpoklady, že jest opravdová, odpovědná, že za ní stojí celá osobnost milujícího, jde přirozeně k svému vrcholu a zdokonalení a největší její výraz je manželství.

Manželství jest ovoce lásky, ale zároveň největší projev lásky a jest vrcholem vývoje lásky. Nelze si myslet nic většího a ušlech-

tilejšího v přirozeném zákonu lásky, než se dosáhne svého nejvyššího bodu v manželství.

Oproti lacinému a povrchnímu pojmání manželské vzájemnosti jest třeba postavit tento přirozený vrchol rozvoje projevu lásky. Manželstvím dozrává láska k svým účelům a dozrává i lidská osobnost. Lidská osobnost v manželství projevuje nejvyšší porozumění pro hodnotu a cíl vzájemného poměru muže a ženy. Tak osobnost lidská po stránce rozumové řídí proud života k manželství, který je silný a často nebezpečný, zůstane-li pudový a vášnivý. Nižší stránka člověka, pud a vášnivost, jest vrcholně zušlechtěná podle přirozeného řádu v manželském spojení. Vůle a cit u člověka dospívá rovněž k svému nejlepšímu řešení a uplatnění v manželství. Vůle totiž se učí milovat, t. j. chtít dobro pro jiného, v manželském a pak rodinném společenství. Otec i matka žijí navzájem pro sebe a své děti, tím se otvírá bohatství duší a nepoužívá se ho sobecky, nýbrž pro jiného. Člověk žijící výhradně pro sebe je sobec a nesplní životní úkoly a cíle, je ubožák uzavřený sám do sebe, do svých sobeckých zájmů, jako do uzavřeného kruhu, z něhož není východu. Čím více si hoví sobecky, tím více je soběčtější a tím méně si stačí. Od přirozenosti celá lidská bytost je pro druhého, jest sociální. Myslí na jiné, miluje jiné, cítí s druhými, touží po jiných, každý projev života je obrácen ven mimo člověka, k Bohu nebo k člověku. — Jen zvrácenost může užívat tohoto přirozeného poměru k druhému, ke zvířeti; děje se to jen u jednotlivců, alespoň v něčem, třeba v citovém životě, nenormálních. —

Cit je začátkem činu, čin vykonává dílo, dílo patří jiným. Někdy alespoň užitek z díla, mzda, patří jiným, rodině. Tak se uplatňuje vše, co je v člověku přirozeného, v dokonalé formě. Manželství a rodina značí ideální rozvoj života a jeho projevů. Nedosahuje-li se tohoto ideálu a dospívá-li člověk ke zklamání, není to vina manželství, jako přirozeného společenství, nýbrž je to vina člověka neschopného, nepřipraveného, nechápajícího nebo nechtějícího dosáti své-

ho rozvoje a vrcholu osobnosti. Jest mnoho příčin, které zavinují nešťastné manželství, ve všech jest však nedostatek skutečné lásky, celé, hluboké lásky, za níž stojí celá osobnost. Manželství se uzavírá často z jiných důvodů (na př. pro peníze, pro pohodlný život, někdy jen z vášně a pod.), než jsou ty, které vyžaduje přirozený zákon a vývoj lásky a osobnosti, a tak fakticky manželství se tříští, neb jsou nešťastná.

Dobré manželství má své předpoklady v lidské duši, v charakteru člověka, v odpovědnosti čili v mravní stránce a kráse člověka. Jenom charakterní člověk dovede dojít k vrcholné formě lásky a společenství v manželství a v rodinném životě. Takový mladý muž skuteční ideál lásky, který znamená v manželství naprosté porozumění a spolupráci, oporu vzájemnou a samozřejmou věrnost, radost a schopnost obětí. Vzájemný život vyžaduje oběti nejen navzájem s lidskými slabostmi, nýbrž i v poměru k dětem, které vyžadují péče a práce, tedy obětavé lásky. Tyto hodnoty jsou zajištěny, je-li společenství manželské dokonalé.

Není třeba ani zvláště mluvit o věrnosti, protože věrnost je samozřejmý důsledek obětující se a oddané lásky. Nabude-li láska dokonalé formy zralého manželství, nemusí být zklamána nejen na počátku, nýbrž ani ve vývoji a ve svém průběhu manželského života, ani ve stáří, kdy oba sobě oddaní si mají býti stále oporou a v jednotě intimnosti a lásky chránit se před nebezpečím osamělosti, zoufalství a nudy. To, co bylo dobře započato, trvá v manželství dál až do konce, není-li jeden nebo druhý nevěrný své oddané lásce a schopnosti oběti. Člověk je schopen lásky až do posledního dne života. Byla-li v některém období věrná a oddaná láska porušena, může se znovu obnovit, protože má stále živou sílu a moc pronikat duší a oživovat vzájemnost a společenství manželského života. Tím spíše dovede být stálá, nebyla-li nikdy porušena, vychází-li z duší ucelených, charakterních a rozumějících velkému dílu společenství života a tvůrčímu dílu manželství v dětech.

(Tyto základy manželského života netrpí nijak tím, když Kristus mluvil o panickém

životě. Panický život není pro všechny, protože vyžaduje nadpřirozené povolání. Přirozený sklon vede každého k manželství. Proto praví Kristus: „Kdo může tuto věc pochopit, ať ji chápe“. Paniectví je možné jen v nadpřirozeném řádu milosti a je-li spojeno s povoláním k vyššímu duchovnímu životu. V duchovním životě nežije člověk sobecky sám pro sebe, nýbrž naopak žije pro druhé v širším kruhu než rodinném. Podporuje svým duchovním životem mnoho jiných duší, které pro dobrý život a oběti lásky nadpřirozené dostávají od Boha milost a pomoc. Takového druhu jest zvláště život kněžský a řeholní. Tam přirozená nutnost společenství jest naplněna společenstvím s Bohem a duchovním spojením se všemi dušemi v Církvi.)

Rodina.

Druhý vznešený úkol manželského společenství jest rodina. Manželským plozením dětí účastní se člověk tvůrčí činnosti Boží, rodí se nové pokolení lidské podle plánu Božího. Proto děti jsou přirozeným doplněním manželského společenství. Láska plodí a rozmnožuje lásku. Láska rodičů má odezvu v lásce dětí. V dětech má pokračovat život dvou spojených bytostí. V dítěti jest spojení dvou nejdokonalejší a nejužší.

V dítěti se scházejí rodiče nejintimněji. Manželství musí být doplněno dětmi, bez nichž by nebylo úplné, ani by nemělo dost možnosti, aby se uskutečnily všechny vlastnosti charakteru a osobnosti. Jen sobectví rodiče se brání proti dětem a proto sobecké manželské spojení není ryzí, ani pravé, ani neochvějné, ani radostné. V dětech pokračuje život rodičů nejen tělesný, nýbrž i duševní, proto se připojuje přirozeně k manželství i výchova dětí. Dítě jest takové ve svém duševním životě, jaké je vypěstují rodiče. Celá budoucí osobnost dítěte a jeho velikost, nebo ubohost mravní a náboženská jest v rukou rodičů a jejich výchovy. Úkol dát život dětem a pěstiti život dětí se přirozeně druzí k manželství. Odtud také je možno poznat, že manželství je přirozeně trvalé spojení, protože děti potřebují trvalé péče a výchovy, potřebují domov. Bez do-

movy dětem schází velmi mnoho z toho, z čeho duše dítěte roste, schází dítěti láska a teplo. Po celý svůj další život dítě trpí na nedostatky předpokladů k životu a k rozvoji bez základu z rodinného prostředí. Jest tedy úkolem rodičů vytvořit rodinné prostředí vysoké úrovně, aby nové pokolení dostalo z něho pevné základy pro život a dovedlo z rodiny čerpat radost ze života a lásku k lidem.

Podle přirozených zákonů jest patrné, že manželské společenství jest nerozlučitelné a že jest výlučné.

Jeden muž a jedna žena po dobu života může jediné vytvořit tu absolutní oddanost lásky, která slouží, která se obětuje, ale která též přináší radost a štěstí rodinného života a vzájemného porozumění a jednoty. V této jednotě není žena otrokyně, nýbrž družka života. Muž i žena podle svých přirozených vloh a duševního bohatství přinášejí do společenství rodinného života své vlastnosti a tak se doplňují. Muž jest hlavou rodiny, nikoliv tyranem, žena jest družkou, která má přirozené právo na duševní rovnost a na lidskou důstojnost. Nic z lidských, neodcizitelných práv jí nesmí býti odňato ani v manželském společenství. Ale ani žena nesmí zanedbávat své povinnosti k manželovi a k rodině. Nesmí se věnovat práci, která jí znemožňuje manželské a rodinné povinnosti. Toto přirozené společenství manželské a tuto přirozenou lásku, spojující dva v dokonalou jednotu duševní i tělesnou, dávající výhradná práva manželská a vyžadující věrnost. Kristus povýšil na svátost. Poukázal, že úmysl Boží od stvoření byl ten, že jeden muž patří jedné ženě a naopak, „aby byli dva v jednom těle“, „Co Bůh spojil, toho člověk nerozlučuj!“ Svátost dává tomuto svazku potřebnou milost uzdravující slabou přirozenost lidskou a posilující k vykonání úkolu a k nesení i obtíží spojených s rodinným společenstvím.

Každé jiné pojetí manželského společenství a rodinného života, i když zdánlivě bere zřetel na člověka a na jeho vášně, snižuje člověka pod lidskou úroveň a vychovává slabochy a v mravním životě spíše dobrodruhy, než charakterní lidi. Aby se

zlepšil stav manželského života, nesmí se snižovat přirozený zákon nerozlučitelnosti a věrnosti manželské k nízké úrovni lidí, kteří se neovládají, kteří třebaš nebrali manželství dost odpovědně a hluboce, nýbrž naopak lidé se musejí přiblížit blíže a blíže

k ideálu manželství, sebevýchovou, přípravou, předpoklady a mravní ušlechtilostí i duševní silou, aby uskutečňovali manželské společenství v dokonalé formě.

P. M a g. D r M e t o d ě j H a b á ň O. P.

Hospodářská funkce domácnosti.

Otázka, má-li se rodinná domácnost, to jest práce žen i rodinných příslušníků domácnosti zařadit do národního důchodu, jinými slovy, může-li být předmětem úvah národohospodářských, je dodnes nevyřešena. Hospodářské hodnocení práce v domácnosti našlo četné zastánce i ve vědě, ale také mnohé a snad i velmi četné a houževnaté odpůrce. Ať vyzní konečné vědecké řešení jakkoliv, zůstane skutečností, že úkony ženy v domácnosti mají takový hospodářský odraz, že se staly a vůbec mohly stát třebaš i velmi sporným předmětem úvah národohospodářských vědců.

Známý národohospodář Lindahl na příklad zahrnuje do výpočtu švédského národního důchodu práci žen v domácnostech. Moeller zase prohlásil, že z důvodů nejen praktických, ale i zásadních úvah (jak se ostaně často děje) *může* být činnost ženy v domácnosti, a tím i docílený výsledek ze sumy národního důchodu vynechána. Četní jiní autoři jsou toho názoru, že nesmějí výkony žen v domácnosti v národním důchodě chybět.

Silně se proti tomu stavěl Kuznets (1934). Podle všeobecného souhlasu mají však býti úkony ženy v domácnosti z národního důchodu vylučovány. Jsou motivovány převážně neekonomickými úvahami a tvoří spíše všeobecnou část života než vlastní hospodářskou činnost.

Jostock (1941) říká, že se přičí zdravému rozumu užívat v případě hodnocení služeb žen v domácnosti měřítko hospodářského zhodnocení, neboť jde o akty životního stylu a utváření. Nutno odmítnout „radikální formu kapitalistického ducha, který se snaží ekonomisovat všechny jevy a konání“

Konečně se poukazuje na to, že rodinná domácnost nemůže být předmětem národní-

ho, nýbrž jen soukromého hospodářství. Jde tu o zásadní různost obou individuálních životních kruhů: o různost mezi sférou výrobní a sférou spotřební, mezi sférou služby a sférou naplnění a utváření soukromého života.

Ke všem těmto autorům zaujal stanovisko Dr Stádník ve své práci „Sociální blahobyť a národní důchod“ (Praha 1945), který se přiklání rozhodně k zápornému postoji. Podle něho je práce ženy v domácnosti jen konečným vypíněním života. Práce ženy v domácnosti a stejný výkon cizí pomocné síly jsou sice technicky stejné, ale hospodářsky zásadně rozdílné. (Str. 171—172).

Řešení:

Ptáme se především: Může být rodinná domácnost předmětem národohospodářských úvah? Není sporu, že rodinná domácnost je předmětem soukromohospodářských úvah rovněž tak, jak jím může být výrobní podnik. Ale souhrny výrobních podniků stanou se předmětem národohospodářských úvah tam, kde zájmy národohospodářské mohou být v rozporu se zájmy soukromohospodářskými. Právě tak »a priori« nelze vyloučit tvrzení, že domácnost rovněž může být předmětem národohospodářských úvah. Řešení otázky nezávisí na předmětu úvah, nýbrž na hledisku úvah.

Jsem vzdálen radikální formy kapitalistického ducha, který se snaží ekonomisovat všechny jevy a konání. Je ostatně zajímavé, že zároveň i nekapitalistické pojetí ekonomisuje všechny jevy a konání a jde tak daleko, že všechno si vykládá jen hospodářsky a chce všechno ekonomisovat až do nejintimnějšího života jednotlivce. Je to právě katolická sociologie, která se celou svou logickou stavbou snad jediná staví důsledně proti zekonomisování všech jevů a konání a

dovede zladit vnější skutečnost s duchem. Nutno přihlížet i ke skutečnosti i k duchu.

Podle Engliše je hospodářství účelovým souborem pro péči a zlepšení života člověka. Na dnešním stupni peněžního vývoje, na rozdíl od primitivních soběstačných hospodářství, kde se spotřebovalo vše, co se vyrábělo, je odděleno opatrování peněz (výdělek) od upotřebení peněz (spotřeba). Výdělek se děje ve zvláštních hospodářstvích, v podnicích, spotřeba v domácnostech. *Doplňují se*, každé z nich zvlášť je hospodářstvím dílčím.

Podniky jsou pracovními skupinami, které vyrábějí statky, a prodávají je jiným hospodářstvím (prodávají jim též své služby jako lékaři, holiči, služby v domácnostech). Proti tržbě prodaných statků a služeb stojí cena statků spotřebovaných. Rozdíl činí výnos podniku jako pracovní skupiny (výnos objektivní). Z tohoto objektivního výnosu podniků se tvoří důchody domácnosti.

Protože se tvoří výnos podnikových pracovních skupin zhodnocováním statků (ze dřeva se udělal stůl a pod.), není jiných důchodů nežli ze zhodnocení statků, z národní výroby. Cena národního produktu (za rok), výnos podniků jako pracovních skupin (výnos národní práce) a důchody všech domácností (národní důchod) představují stejné peněžní číslo (hospodářské číslo). Jinými slovy, jsou si rovné. Krátce řečeno, bylo by chybou připočíst k národnímu důchodu důchody domácností, poněvadž tyto důchody jsou obsaženy jak v cenách tak i ve výnosu podniků. Potud je to jasné. Tedy důchody samotné nelze připočísti, poněvadž by se zde započítalo něco dvakrát.

Ideme dále. Aktivita hospodářství, a to jak spotřebního (domácnost) tak i výdělečného (podniku) spočívá v neustálém opatrování a upotřebení prostředků. V hospodářství vede celou aktivitu hlava rodiny, otec, podle své s p o k o j e n o s t i jakožto pořádatelského účelu. V podniku vede celou aktivitu podnikatel a sleduje při tom svůj výdělek jako účel.

Jak v domácnosti tak i v podniku se upotřebují jednak opotřebitelné statky (které se však nespotřebují) čili investiční statky

(stroje, nástroje, motory v podniku, klavír, rodinný domek a pod. v domácnosti) a statky spotřebitelné (suroviny, jako ruda, příze, obilí v podniku, potraviny atd. v domácnosti). Tyto statky se buď plně spotřebují anebo se opotřebují (investice).

Nutno tedy rozlišit dva druhy hospodářství: 1) domácnosti, které jsou hospodářstvím spotřebním, kde se tedy upotřebuje důchod domácnosti a 2) podniky jako hospodářství výdělečné, kde se opatřují všechny užitkové statky a kde se současně vydělávají peníze, jež pak plynou do domácnosti jako důchod. Jaká je vnitřní skladba obou hospodářství?

Domácnost má buď jednotlivá osoba (vdova, starý mládenec) aneb více osob (rodina, klášter), které chtějí žít ve *spotřebním* společenství, to jest žít ze společného důchodu se zřetelem ke společným potřebám. Společnost může být i částečně spotřební (syn, který už vydělává, odevzdává výdělek otci a žije jako ostatní, ale část výdělků si ponechává na oděv a zábavu). Důchod se buď upotřebí, anebo z části uspořídá, *kapitalisuje*. Může arci domácnost rozšířit svůj důchod úvěrem o vypůjčenou částku. V domácnosti stojí proti hospodářské práci — řízení při upotřebování důchodu — mnoho práce technické (vaření, šití, úklid). Práci technickou si opatřují členové domácnosti sami, většinou žena-hospodyně — anebo si k tomu opatřují námezdní síly (pomocníci) za zaopatření (byt, stravu, otop, světlo) a za plat (na šaty a ostatní potřeby).

Podnik (hospodářství výdělečné) tvoří především podnikatel (může jich být i více a tvoří výdělečnou společnost). Podnikatel pracuje buď sám anebo si přinajímá *pracovní* síly za mzdu a plat. Podnikatel pracuje buď vlastním kapitálem anebo si přibírá cizí kapitál za nájem, pacht a úrok. Podnikatel pracuje *pro ostatní hospodářství* (spotřební nebo výdělečné), nabízí a prodává jim své výrobky anebo své služby (na př. lékařské). Činí tak ve svém zájmu výdělečném. Z výnosu podniku vyplatí podnikatel odměnu cizímu kapitálu a mzdu za cizí práci (důchod domácnosti). Co mu zbude, je jeho osobní výnos, výnos podnikatele. Pracoval-li

podnikatel v podniku také se svým vlastním kapitálem, pak jeho osobní výnos jest společnou odměnou podnikatelově práci i jeho kapitálu. — Potud Dr Engliš.

Až sem jsme se dostali jen k okamžiku, kdy mzda jako důchod plyne do domácnosti, neptali jsme se však, co se stane dále s tímto důchodem domácnosti. Není sporu o tom, že se může spotřebovat rozumně a nerozumně, inteligentně a hloupě. Dále se může vyvíjet určitý um a určitá schopnost při této spotřebě a vytvořit tak nové hodnoty a dokonce i statky. Souhlasím, že až ke spotřebě statků není nového vytvoření hodnot, ale jakmile hospodyně a někdy i dítě anebo otec z nakoupených »surovin« si sestrojí užitečný předmět pro domácnost, je jasno, že tu vzniká hodnota, která nezapadá do výše uvedeného rámce dvou hospodářství. Nehledě k tomu, že tato »spotřeba«, zvláště u hospodyně je spojena s určitou námahou a prací (někdy namáhavější a inteligentnější než stereotypická práce v kanceláři nebo v dílně). Hospodyně je také »pracující«. Co s touto námahou, s touto schopností? Jsou úplně ztraceny pro celek, pro národní hospodářství?

Než si zodpovíme tuto otázku, je třeba si ještě doplnit schematicky obraz spotřebních a výdělečných hospodářství celou strukturou národního hospodářství. Dr Stádník ozřejmuje vznik národního důchodu tímto schematem.

Rozlišuje:

- a) osobní úsek (domácnost),
- b) podnikový úsek (výdělečný podnik),
- c) veřejnoprávní úsek.

Napřed si musíme uvědomit vzájemné vztahy mezi jednotlivými úseky. Podnikový úsek vyrábí. Z něho pochází důchod, který plyne do domácnosti. Domácnost zase nakupuje a zajišťuje výnos podnikového úseku spotřebou.

Dále podnikový úsek formou daní, poplatků atd. odvádí určité částky veřejnoprávnímu úseku. Z veřejnoprávního úseku zase pochází jak výnos pro podnikový úsek (nákup statků), tak i důchod pro domácnost (státní zaměstnanci, pensisté atd.).

K tomu přistupuje ještě kapitálový trh, (banky atd.), do kterého odvádí domácnost své úspory, které přijdou zase k dobru podnikovému úseku. Ovšem i podnikový úsek může ukládat peníze na kapitálovém trhu a přijdou zase k dobru jiným podnikům a i veřejnoprávnímu úseku. Domácnost ovšem může ukládat peníze místo na kapitálovém trhu do punčoch, totiž může tesaurovat, čímž jsou peníze úplně ztraceny pro celek, pro národní hospodářství.

Vedle tohoto souboru máme ještě cizinu která dodává (dovoz) a odebírá rovněž suroviny, polotovary a tovary a všelijaké statky a služby (vývoz). Cizina ovšem může rovněž vypomáhat kapitálovému trhu půjčkami atd.

A nyní se podíváme na to, jak by mohla domácnost přispívat ke zvýšení hodnoty národního důchodu. Zatím je jasno, že podle dosavadního výkladu nelze ještě mluvit o nějakém zřejmém příspěvku domácnosti. A přece ten příspěvek najdeme.

Víme dnes všichni, jak vážný je problém našeho zahraničního obchodu. Jak jsme nuceni vyvážet, abychom si zajistili dovoz surovin a dnes zvláště potravin. Dnes to jde dokonce tak daleko, že vyvážíme investiční statky, ačkoli je velenutně potřebujeme, jen abychom si zajistili potraviny, poněvadž jinak bychom měli hlad. Víme, a dělá to i Anglie, že je nutno vyvážet textil, abychom devisami si opatřili jiné velenutné suroviny a statky (stroje atd.). Víme, jak to doléhá na spotřebitele, kteří po válce potřebují nutně obnovu šatstva atd.

Ušije-li matka nebo babička ze starých, opotřebovaných šatů otcových nebo matčinych nové, krásné šaty pro dceru nebo syna, pak nelze pochybovat o tom, že tím se uvolnil spotřebitelský tlak na trhu. Bude-li ovšem takových hospodyň více, uvolní spíše větší množství textilu pro vývoz. Jinými slovy, zajistí se třebas i větší zisky a hodnotné devisy, a zvýší se tím národní důchod přímo, anebo přispívá se ke zvýšení národního důchodu tím, že se umožní dovoz jinak nepřístupných surovin a zajistí se tím vůbec výroba a tvoření národního důchodu. Tím, že um hospodyně dovede šetřit a pro

dloužit opotřebování statků, tím ve skutečnosti vykonává velmi významný nejen soukromohospodářský výkon (totiž spokojenost členů domácnosti jako ozdoba bytu, zpříjemnění jídla atd.), nýbrž zároveň nepopíratelný národohospodářský výkon ve prospěch celého hospodářství. Čím více takových hospodyn, tím větší užitek celého národního hospodářství. A čím méně takových hospodyn, tím větší národohospodářská škoda (viz na příklad i sběr odpadků).

Bude však dobře, podíváme-li se na práci ženy v domácnosti ještě trochu blíže, abychom si také všimli vnitrozemského významu práce hospodyně. Uvedl jsem jen na příklad aktuální textil a zahraniční obchod pro lepší ujasnění celé problematiky.

Chtít v hospodářské politice přihlížet jen k podnikání, i když toto musíme pokládat za důležitý zdroj rozmnožování pracovních příležitostí, bylo by právě s hospodářského hlediska velmi jednostranným počínáním. Bohužel celé naše hospodářské myšlení si navyklo vyčerpati hospodářské problémy jen ve výrobě, v dopravě, obchodu, peněžnictví a státních financích. Tím ovšem naprosto neobsahovalo celý cyklus hospodářského dění, ve kterém právě rodinná domácnost představuje jeden z nejdůležitějších spojovacích článků. Na druhé straně každý národohospodář jest nebo má si být vědom, že národní hospodářství a jeho zákony představují velmi složitý řetěz celé řady spojovacích článků. Musí vědět, že při vynechání nebo zanedbání jen jednoho z těchto článků nelze ani pochopiti ani odůvodniti, nýbrž naopak lze dokonce vážně porušiti vývoj určitého hospodářského jevu. Uvážíme-li při tom ještě, že porucha již jen jednoho článku může způsobiti poruchu celé řady jiných více méně vzdálených článků, uvědomujeme si choulostivé odpovědnosti zvláště praktického národohospodáře a každé státní politiky, jakmile se rozhodne k určitým hospodářským opatřením. V praktické politice nelze aplikovat jen slepě jakoukoli soustavu, poněvadž každá soustava je nakonec přece jen schematem a abstrakcí, kterou skutečný život v tak zjednodušeném podání nezná.

Jak jsme viděli, domácnost nepředstavuje však podřadný, nýbrž spojovací článek v organismu hospodářského dění. A záleží velice na jeho struktuře- zdali vykoná svou spojovací funkci dobře nebo špatně, zdali je ve společnosti mnoho svobodných, nebo mnoho početných rodin. Rodinná domácnost — a na tom se projevuje hospodářská stránka domácnosti a její význam pro hospodářské souvislosti vůbec — plní beze sporu tuto funkci nejideálněji. Příklad textilu jistě přesvědčivě ukazoval, jak hospodářský a hospodárný úkon hospodyně může mít za určitých okolností svůj konkrétní odraz v tak důležitém národohospodářském dění, jako je zahraniční obchod a výroba vůbec.

Představuje-li tedy tento spojovací článek (domácnost) jen svobodného jedince či vícečlennou nebo jen dvoučlennou rodinu, není to bez hospodářského významu. Srovnáváním domácnosti svobodného člověka s domácností ženatého si uvědomujeme nejlépe hospodářský význam rodiny.

Jako samostatný hospodář byl by muž nucen ke krytí svých osobních potřeb jako je vaření, prádlo, spravování, bytová péče atd. věnovat část svých pracovních sil sobě samému, anebo by musel s větším nákladem objednat cizí osobu pro svou obsluhu anebo docházet do kavárny, restaurace atd. Zvlášť pak v době nemoci nebo stárnutí přišel by k tíži společnosti, anebo případné důchody by se úplně vyčerpaly na jeho osobní ošetření, místo aby sloužily ke zvýšení spotřeby kulturně i hospodářsky užitečnějších statků. To ovšem znamená zvýšení životních nákladů a zdražení živobytí.

Jinak je tomu v rodinné domácnosti. Zde zasahuje aktivně hospodyně, která tím zároveň vylučuje zmíněné zdražovací tendence. Přebírá jako samozřejmost už uvedené obsluhy manžela, čímž se uvolňují jeho pracovní síly, a to vede k zvýšení jeho pracovního výkonu, případně i výroby. Kromě toho obstarává tyto služby nejdokonaleji a nejlciněji ze všech lidí, nemluvě zde ani o hygienické stránce, po které nelze ani v nejmenším srovnávat domácí stravu s restauračním stravováním atd.

Z tohoto vysvítá, jak za předpokladů stejné úhrady průměrné životní náklady u svobodného jsou nepoměrně vyšší než u ženatého, jinými slovy, že životní náklady muže a ženy v rodinném svazku jsou nižší než u samostatného muže a svobodné ženy. Potud je to zjev soukromohospodářský. Ale ovšem jen potud, pokud izolujeme tyto zjevy od jejich odrazu v národním hospodářství. Je jisto, že rodinná domácnost by znamenala úsporu nejen pro soukromohospodářský sektor, nýbrž i pro národohospodářský, poněvadž potenciálně zde uvolňuje síly i náklady pro jiné národohospodářsky významné úkoly.

Národohospodářský význam rodinné domácnosti spočívá last not least i v tom, že děti zajistí zároveň vlastně budoucí výnosnost dnešních investic a únosnost daňových břemen.

Tím ovšem *nesledují* nějakou racionalizační manii, která je rovněž tak pochybná jako nejhrubší »populační« politika, která sleduje jen dosažení co největšího chovu bez souladného pojetí života lidského. Tím nechci říci, že je nutno bezohledně »vypěstovat« rodinné domácnosti, a tak znemožnit život svobodným. Chci zde jen zdůraznit jeden přirozený, původní zjev činnosti rodinné domácnosti, který svědčí o jejím národohospodářském významu, a který není dostatečně oceněn, zvláště v dnešním pokročilém technickém stavu.

A nakonec bych chtěl upozornit na to, že průměrné životní náklady se snižují při početnosti rodiny (pokud je tu příměrná úhrada), poněvadž na příklad jen šaty odložené po prvním dítěti budou nosit často další děti, čímž se opět uvolňuje tlak poptávky na trhu. Z toho ovšem vyplývá další poznatek, že nelze vyždímat ze svobodných nekonečně ve prospěch rodin. Nehledě k tomu, že by se tak rušila zásada sociální spravedlnosti, o které se zmíníme při projednání mzdy a rodinných příplatků, (která má také přihlídnout k pracovnímu výkonu a schopnostem) bylo by to nespravedlivé, poněvadž by se nepřihlíželo ke skutečnosti, že svobodný má právě dražší živobytí.

Dr Stádník rozlišuje tři druhy hospodářských statků, z nichž se skládá národní

důchod: a) nově vyrobené věcné statky, b) služební výkony a c) užitky spotřebních statků. Do první skupiny započítává mimo jiné i stavby domků provedené dělníky ve volném čase, správy bot a šatů v domácnosti, těžbu poživatin ve vlastní zahradě, sbírání hub, borůvek atd. Myslím celá řada úkonů ženy v domácnosti — neříkám všechny — se vyrovná těmto uvedeným příkladům, zvláště podmiňují-li velkou hospodárnost a úsporu (jen potud má hospodářskou cenu). Do třetí skupiny zahrnuje i užívání vlastního bytu nebo domku, klavíru atd. *Tak by se mohla uvést ještě celá řada.* Záleží na umu hospodyně a uživatele, jak s těmito statky zachází, a v tom ihned vznikne hospodářský význam práce v domácnosti s nepopíratelným odrazem na celkové národohospodářské dění.

Závěrem tedy můžeme říci: práci v domácnosti samu o sobě nelze ještě zahrnout do národního důchodu. Lze ji tam zahrnout jen potud, pokud vytvoří nově vyrobené statky anebo představuje-li velkou hospodárnost, která zase vyvolá hodnoty, jež přijdou k dobru hospodářskému celku. Všechny tyto hodnoty jsou ovšem těžce zjištělné, snad vůbec nezjištělné, mimo jiné také proto, že jsou spojeny i s mravními hodnotami, které mohou ovšem opět zajistiti pro celek i hmotné hodnoty.

JUDr Marie Mikulová ve Svobodných novinách z 1. února 1948 volá také po vědeckém zpracování tematu práce v domácnosti jako zaměstnání. Pokusila se odhadnout pracovní povinnosti hospodyně. Jen z běžných životních zkušeností zjistila pracovní dobu a námahu hospodyně. Zvolila čtyřčlennou domácnost s odrostlými již členy rodiny, nepotřebujícími zvláštní péči, v bytě o třech místnostech, při čemž matka obstarává vše: úklid denní i větší, měsíční a čtvrtletní, mytí oken měsíčně, prádlo čtrnáctidenně, denní nákup, vaření, mytí nádobí, čištění nábytku, odestýlání a větrání, žehlení i opatrování běžných měsíčních správek punčoch a oděvů. Došla k čtvrtletnímu počtu 900 pracovních hodin, to je 10 hodin denně, při čemž počítá za plný pracovní den i neděli a svátky. Práce osobní obsluhy rodiny a pomoc v mužově povolání v tom

obsaženy nejsou. Poukazuje výstižně na význam těchto prací i v celonárodním zájmu a správně podotýká, že by se nemělo s řešením tohoto problému dále čekat. Jde o správné a věcné ocenění práce v domácnosti, jde o to odstranit přemíru pracovní námahy žen v domácnosti, žádá ovšem také toto uvolnění i za tím účelem, aby byly získány cenné spolupracovnice ke společné práci i mimo domácnost.

Nelze tedy práci ženy v domácnosti v žádném případě odložit jako bezvýznamnou pro hospodářský celek, poněvadž je tu i určitý pracovní výkon převyšující často i výdělečný pracovní výkon, a je tu tvoření určitých i hmotných hodnot, ke kterým spravedlivě i v zájmu celého hospodářství (poněvadž i jemu prospívá dobrá práce hospodyně) musí být přihlíženo jednak mravním uznáním práce ženy v domácnosti jako »pracující« a jednak mravní a hmotnou podporou rodinného zřízení z veřejných prostředků. Rodinné příplatky, sociální mzda atd. nejsou tedy almužnami, nýbrž ohodnocení práce v domácnosti.

— — —

K jakým praktickým závěrům vede tato úvaha ?

Především je nutno rozlišovat:

- a) »spotřební« práce vykonané hospodyní pro »spokojenost« spotřebitelů v rodinné domácnosti,
- b) »výrobní« práci hospodyně, která má svůj kladný odraz v národním hospodářství tím, že tvoří nové hodnoty nejen mravní, nýbrž i hmotné, tedy tvoří přírůstek národního důchodu, anebo uvolňuje jiné síly a hodnoty národního důchodu ve prospěch národního hospodářství, což představuje ovšem také úsporu národního důchodu pro jiné účely.

Je jasno, že k národnímu důchodu lze připočítat jen druhou skupinu prací domácnosti a z první skupiny nanejvýše **jen rozdíl**, o kolik se hospodárněji zachází s určitým opotřebovatelným statkem. Tuto hodnotu, jak jsme řekli, lze ztěžší zjistit, nehledě k tomu, že mají i svůj mravní odraz, jenž může vyvolat i hmotné hodnoty v zájmu národního hospodářství (pracovní výkon manžela atd.).

Ke zhodnocení práce hospodyně bylo by třeba začít s takovými opatřeními, která jsou snad nejdříve uskutečnitelna.

Jsou to jistě opatření mravního uznání, která prakticky nic nestojí. Přimlouval bych se za to, aby hospodyně v domácnosti byly uznány oficiálně také jako »pracující« se všemi právními a sociálními následky, které toto zázračné slovo »pracující« dnes v sobě chová, při nejrozumnějších sociálních a pracovních opatřeních. Ovšem odstupňovaně podle toho, je-li bezdětná nebo má-li jedno nebo více dětí. Rozhodně by to uznání patřilo i bezdětné hospodyně (ovšem bez služby).

V důsledku toho uznání jako »pracující« by bylo možno postupně — je to také otázka hospodářské únosnosti celého hospodářství, jeho vývoje atd. — spojit toto uznání i hmotnými odměnami.

Jako další krok by se mohlo uvažovat o tom, aby při příznivém vývoji fondu rodinných příplatků, až bude přiměřeně uspokojen požadavek rodinných příplatků pro početné rodiny, byl přiznán také rodinný příspěvek, a to v nejmenší výměře, i hospodyním v domácnosti, alespoň ve výši pojistného pro sociální pojištění.

Nebyl bych úplný, kdybych se nezmínil ještě o jiné odměně, která by měla snad větší význam než všechny peněžní příspěvky a pod. Je to »osvobození domácnosti« technickými vymoženostmi. Je tu jistě chvála hodná akce »Osvobozené domácnosti«, která ovšem by měla být celonárodním podnikem. Jde o zřízení hlavně prádelen přístupných všem hospodyním. Nutno ovšem dbát, aby se v těchto prádelnách nezničilo prádlo, jak se to bohužel celkem vesměs stane (stále vidíme potíže plnohodnotně nahradit práci ženy v domácnosti). Jde o zmechanisování kuchyňské práce nejen v domácnosti samotné, nýbrž i úpravou a přípravou potravin už v samotných obchodech, jako na příklad už hotově připravenou zeleninu, nakrájenou atd. Zde by měli obchodníci potravin široké pole iniciativy, což by se osvědčilo i v jejich prospěch, že by si zajistili větší okruh zákazníků. Jako muž přenechávám zde pole iniciativy a nápadů ženám hospodyním. Jde tu jen o náznak.

Nakonec bych chtěl zdůraznit význam sňatkové politiky, která by mohla poskytnout velikou pomoc pro první léta mladých manželství.

Přiznávám ovšem, že při »osvobozené domácnosti« leckteré ženy by mohly uplatnit své schopnosti a nadání i mimo domácnost. To závisí na jejich schopnostech a na jejich závazcích k domácnosti, a ovšem i na rozumné dohodě s manželem.

Již z této úvahy vyplývá, jak každé sociální opatření si vyžaduje bedlivé rozvahy, jež nelze generalisovat ani zjednodušovat, poněvadž život není schema, život je nejsložitějším dějem, ve kterém se pohybují lidé nikoliv jako bezkrevná čísla, nýbrž jako živí tvorové.

Dr Marek Weirich.

Základní změny v theoretické chemii za posledních 30 let.

V přírodních vědách, které lidstvu objasňují povahu věcí a dějů i věcné souvislosti v hmotné skutečnosti, plní svůj důležitý úkol i chemie. *Její význam* se obyčejně vidí ve službě biologii; netušený rozvoj chemie umožnil totiž studovat přesně složité přírodní látky rostlinné i živočišné (alkaloidy, vitaminy, hormony), a tak zevrubněji a důkladněji pronikat do látkových přeměn a jejich zákonitostí, spojených s životními pochody. Chemie však otevřela v poslední době zajímavé pohledy i do dění v neživé přírodě, důležité jak pro jednotlivé odborné vědy, tak i pro porozumění obecným zákonitostem v stavbě vesmíru a proto významné i pro neoborníky. Novost těchto pohledů i jejich odborně-noetický dosah vyniknou, srovnáme-li možnosti a postoje minulé generace chemiků s generací novou v řešení jejich úkolů.

Základním úkolem vědecké chemie je rozřešit problém *složení a stavby látek*, prozkoumání a zdůvodnění jejich *vzniků i vzájemných přeměn*. Vzorným cílem je určit *obecné zákonitosti a odvodit je z nejmenšího počtu axiomat*.

Historický vývoj:

Slavní badatelé, kteří *asi před 150 lety* začali soustavně zpracovávat experimentální výzkumy metodami odborně vědeckými, stáli před neznámem. Neměli pevných směrnic pro své výzkumy a museli proto postupovat čirě induktivně a orientovali se heuristicky výpomocnými předpoklady v experimentálních výzkumech, vzájemně zcela různorodých. Objevy se rozrůstaly tak rych-

le, že právem zvolal Liebig v úžasu: „Kdekoliv se začne pracovat, všude objevujeme novoty“. Chemikové se proto spokojili *kvantitativním zkoumáním* množství reaguujících látek a *určováním správných vzorců sloučenin* t. j. poměru vah prvků obsažených ve sloučenině. Důležitým objevem bylo, že tyto poměry nejsou libovolné, nýbrž že jsou dány vždy celými čísly, takže si chemikové *logicky odvodili pojem atomu*, mnohem dříve než fysikové a běžně ho užívali, třebaže o jeho skutečné existenci a povaze neměli údajů.

Při induktivním pracovním postupu je zřejmé, že pronikli nejdříve vlastnostmi nejjednoduššího skupenství, plynného. Výklad objemových poměrů při slučování plynů vedl *k pojmu molekuly*, nejmenšího množství látky téhož složení a chemických vlastností jako látka v mikroskopickém množství. Úspěchy, kterých dosáhli pomocí pojmu diskretních molekul, svedly chemiky, že si je *nekriticky zevšeobecnili* a přenesli i na skupenství kapalná a tuhá. Vysvětlíme si to částečně tak, že nedovedli zkoumat tuhé látky jinak, než že je převedli v roztok nebo v páru. Tato přeměna však hluboce zasahuje do vnitřní struktury látky, že není možno bez výhrad přičítat látce v tuhém stavu vlastnosti zjištěné v novém skupenství. Důsledky tohoto nesprávného přenášení se neukázaly ani tak v organické chemii — v té si molekuly zachovávají téměř plnou individualitu i v tak zvaném krystalu — jako *v anorganické chemii*, v níž nebylo lze proto porozumět dlouho mnoha základním dějům.

O *prostorové stavbě molekul* nemohli chemikové rozhodovati, leda když se nápadně projevovala ve fyzikálních nebo chemických vlastnostech sloučenin¹⁾. Tato pozorování spadala skoro výhradně do organické chemie, takže dlouho se považovala stereochemie za záležitost číře organickou. Vědomosti takto získané byly však všeobecné a informativní, neboť nebylo lze udati ani vzdálenosti atomů ani úhly jejich spojnic.

Nepochopitelný byl též *důvod vzájemné vazby* mezi atomy a *důvod slučivosti vůbec*. Proto — i když se podařilo nepřímou ověřiti způsob vazby atomů v molekule a bylo možno stanovit tak zvané strukturní vzorce — nepřikládala se vzorcům reální noetická platnost ani význam a tvrdilo se, že jsou to *schemata slučování*, usnadňující chemickou systematiku sloučenin; spolu ovšem rozhodovala neurčitost strukturních výzkumů.

Chemie ustrnula na tomto stupni a rostla do šířky, nikoliv do hloubky. Nezpůsoboval to nedostatek dobré vůle chemiků, nýbrž jejich bezmocnost, daná tím, že nedovedli využít výzkumů a method druhých věd. Možnost hlouběji chápat zjištěné skutečnosti, a vnést do jejich nesouvislé mnohosti nejen logickou jednotu, nýbrž i přirozený systém a věcnou souvislost, přineslo teprve *užití převratných fyzikálních objevů v chemii*.

Byl to hlavně fyzikální důkaz, že *skutečně existuje atom* a že *lze prozkoumat jeho stavbu*. V něm měli chemici základnu, na níž mohli vědecky vybudovat obecné pojmy, dosud jen logicky vykonstruované, a umožnil jim pochopit vnitřní souvislosti vlastností jednotlivých prvků. Zároveň bylo možno uvědoměle a cílevědomě pracovat na řešení vlastních problémů.

Dnešní stav: Chemie v dnešním pojetí je *nauka o typech elektronových obalů* a snaží se vysvětlit všechna pokusná pozorování

¹⁾ Jde o *isomerii obecně*, je-li více sloučenin o stejném úhrnném složení, ale zcela různých vlastností chemických i fyzikálních; o *geometrickou isomerii*, má-li jedna sloučenina několik modifikací, odlišných fyzikálně a někdy též poněkud chemicky; o *optickou aktivitu*, jejíž smysl a velikost rozlišuje jednotlivé podoby téže sloučeniny o fyzikálních a chemických vlastnostech jinak zcela totožných.

vlastnostmi těchto obalů a jim příslušných atomových jader. Elektronové obaly v atomech jednotlivých prvků sestávají ze slupek, jejichž vnitřní stavba se periodicky opakuje. Z toho vyplývá nenuceně a srozumitelně pravidelnost, již dříve odkrytá úmornou prací mnoha chemiků a definitivně prohlášená Mendělejevem, že *totiž chemické vlastnosti prvků jsou periodickou funkcí jejich pořadového čísla*, udávajícího počet kladných nábojů jádra a tím i celkový počet elektronů. Důvodem této pravidelnosti není atomová váha prvku — pouhé množství hmoty soustředěné v jádru atomu — nýbrž periodicky se opakující utváření této hmoty, která se ani nemusí váhově shodovat. Zde opět vyvedli fyzikové chemiky z velkého omylu. Dříve se totiž pokládala přesná atomová váha prvku za nejprůzračnější jeho vlastnost, rozlišující jej jednoznačně. Nepravidelnosti v periodickém systému prvků, které vznikly tímto pojetím, se mlčky přecházely a teprve *objev isotopů* definitivně ukázal, že se nelze držet tohoto předpokladu. Aston dokázal, že atomy téhož prvku nemají touž váhu, nýbrž že je u většiny prvků celá plejáda atomů různých vah a přece stejných chemických vlastností.

Skutečnost, že *se prvky slučují*, nebylo možno dříve vysvětlit a soudilo se, že *slučování způsobuje* jakási příbuznost mezi prvky. Proto se této vlastnosti říkalo *afinita*. Stejně temná byla *povaha způsobu vazby* mezi jednotlivými atomy ve sloučenině. Poznání stavby atomů vneslo i do těchto problémů světlo a umožňovalo exaktní řešení. V nich hlavně ocenili chemikové práci fyziků, neboť se ukázalo, že pojmy „*afinita*” a „*vazba*”, kterým se dříve v učebnicích věnovalo několik řádek, jsou daleko obsažnější, důležitější, a že se dnes musí považovat za základ, z něhož se musí vycházet při studiu chemie vůbec.

Schopnost prvků spojovat se ve sloučeniny, je podmíněna *neúplností a nevyrovnaností* jejich *vnějších elektronových obalů*. Proto skupina tak zvaných vzácných plynů (He, Ne, Ar, Kr, Xe, Rn), jejichž vnější elektronové obaly jsou úplné a magneticky vyvážené, takže jejich vlnová funkce má

nejvyšší možnou symetrii t. j. kulovou, netvoří žádných sloučenin²⁾). Tato skupina, příznačná souměrným tvarem svých elektronových obalů, je osou celého periodického systému. Affinita prvků totiž pramení ze snahy vzájemně doplňovati neúplné hladiny cizími elektrony tak, aby atomy prvků dosáhly *tvarové souměrnosti nejbližšího vzácného plynu*. Molekuly prvků a sloučenin jsou pak více nebo méně dokonalou tvarovou obdobou vzácných plynů. S vyšší symetrií elektronových hladin u sloučenin souvisí i jejich nižší celková potenciální energie, která je početní mírou stálosti příslušné vazby a tím i celé sloučeniny.

Hladinu kulově symetrickou tvoří u He 2 elektrony, u zbývajících vzácných plynů 8 elektronů. U ostatních prvků kolísá počet elektronů ve vnější hladině, určující chemické vlastnosti, mezi 1—7. Není proto možné, aby všechny dosáhly tvaru vzácných plynů stejným způsobem, totiž přibíráním cizích elektronů. Na př. u alkalických kovů s 1 elektronem vznikl by tím anion se 7 zápornými náboji, tedy útvar, který by se vnitřní polarisací ihned po vzniku rozpadl, nehledě k tomu, že už vznik sám pro rostoucí vzájemné odpuzování elektronů je energeticky nemožný. Proto prvky s 1—3 elektrony snáze elektrony ztrácejí a vytvářejí kladně nabitě částice, kationty, kdežto prvky s 5—7 elektrony snáze elektrony přibírají a vznikají tak záporně nabitě částice, anionty. *Ionty* vzniklé vzájemnou výměnou elektronů *přitahují se čistě elektrostaticky*, tedy silou nepůsobící v několika význačných směrech, nýbrž stejnoměrně do celého okolí. Vazbou tohoto způsobu však *nemohou vznikat molekuly*, jak se o nich běžně vykládalo. Není totiž možno vzájemně přiřaditi určité ionty v jeden celek, odpovídající empirickému vzorci sloučeniny, zcela oddělený od podobných celků. Pro názornost uvedeme doklad: Lithium se slučuje s fluorem na fluorid lithný; vznikají kationty Li^+ a aniony F^- . Nelze však mluvit o molekule LiF v dřívějším pojetí, poněvadž si nemůžeme vzájemně přiřazovati jen dvojice iontů; normálně se totiž

vyskytuje spolu prakticky nekonečné množství iontů, v němž vznikne vzájemným přitahováním a odpuzováním *rovnovážný stav*, kdy každý kation je obklopen největším možným počtem aniontů a obráceně. V jakém počtu a v jakém prostorovém uspořádání se vzájemně obklopují, lze rozhodnout teprve, uvažíme-li prostorové okolnosti, t. j. vzájemný poměr iontových rozměrů. Těmito poměry je podmíněn krystalový tvar, v jakém se ten nebo onen minerál vyskytuje. Pravidelným uspořádáním aniontů a kationtů *vzniká* jakési *mřížoví*, jehož tvar a rozměry je dnes možno proměřovat přesně na základě ohybu X paprsků. Pro neorientovanost elektrostatických sil mohou se v mřížoví umístiti i cizí ionty, pokud je svými rozměry neporušují. Dříve se soudilo, že tento zjev t. zv. *isomorfismus* je umožněn stejným empirickým složením sloučenin, které se vzájemně prostupují a činily se z tohoto předpokladu závěry o jejich složení. Dnes se ovšem ví, že tento předpoklad je nesprávný, protože o tvaru mřížky a možnosti zastoupení cizími ionty *rozhoduje prvotně rozměr iontů* a teprve druhotně empirické složení sloučenin. Rovněž byly tím definitivně vyvráceny Bertholetovy námitky proti platnosti Proust-Daltonova zákona o stálých váhových poměrech prvků ve sloučeninách, které činil po zjištění, že minerály krystalograficky jednotné vykazovaly při analýze kolísavé složení. *Minerály* však *nejsou chemickými sloučeninami* v pravém slova smyslu, protože u nich nejsou vazby, prostorově orientované, spojující jednotlivé atomy nebo atomové skupiny v molekuly.

Zvláštní případ této t. zv. elektrovalentní neboli heteropolární vazby je *vazba kovová*, spojující atomy kovů ať čistých, ať ve sloučeninách. Atomy kovů, aby nabyly tvaru vzácných plynů, mohou pouze ztrácet elektrony, protože mají maximálně 4 elektrony ve vnější hladině; v krystalech jsou tedy přítomny jako kationty a chybějící anionty jsou zastoupeny uvolněnými elektrony, které patří celému krystalu společně a jsou příčinou elektrické vodivosti, magnetických a optických vlastností kovů. O této možnosti se již dříve soudilo, že je pravděpodobná. Naprosto však se nemohlo rozuměti poměru

²⁾ Speciální případy — hydráty He, systém $\text{BF}_3 \cdot \text{Ar}$ — patří do zvláštní skupiny tak zvaných addičních sloučenin a nevyvracejí proto právě řečené.

při *tvorbě intermetalických sloučenin*, jak byly zjištěny studiem thermických diagramů. Váhové poměry prvků nebylo totiž možno srovnávat s dřívějšími valenčními pravidly. Teprve poznání, že u tuhého skupenství rozhoduje tvar krystalové mřížky, vedlo k *pravidlu Hume — Rotheryho* o složení intermetalických sloučenin. Empirické vzorce závisí na poměru celkového počtu valenčních elektronů k celkovému počtu zúčastněných atomů. Jim je také určen *tvar krystalové mřížky*, jejíž *několik typů* jest *společných* pro velké množství sloučenin. Při změně složení sloučeniny nastává také změna krystalové mřížky. Že šlo o sloučeniny opravdu zvláštních váhových poměrů bez jakýchkoliv vztahů k normálním valenčním pravidlům, vidíme na př. na sloučeninách zjištěných ve slitině $\text{Cu} + \text{Zn} + \text{Al}$, totiž $\text{Cu}_8 \text{Zn}_6 \text{Al}$ a $\text{Cu}_8 \text{Zn}_2 \text{Al}_3$. Užitím kvantové mechaniky na problém t. zv. elektronového plynu — jak se nazývaly volné elektrony, zastupující anionty v krystalu kovu — podařilo se vysvětlit, proč některé kovové slitiny jsou elektricky nevodivé a diamagnetické, ač i v nich bylo nutno předpokládat elektronový plyn. Výpočty podle principu Pauliho ukázaly, že tyto společné elektrony nemohou nabývat libovolné energie, ale že každému určitému tvaru krystalové mřížky přísluší řada diskretních hladin t. zv. *Brillouinových zon*, které mohou pojmuti jen určitý počet elektronů, který možno rovněž stanovit výpočty. V případě intermetalických sloučenin jako $\text{Mg}_2 \text{Sn}$, $\text{Mg}_2 \text{Pb}$ s mřížkovým typem kazivcovým je nejnižší zona zcela obsazena a přechod některých elektronů do vyšší zony je obtížný pro přílišný energetický rozdíl, takže elektrony nemohou přenášet elektrickou energii. Roztavením, t. j. zhroucením mřížky tato překážka mizí a tavenina je dobrým vodičem. Podle těchto výkladů počíná se u metalické vazby objevovat tendence, že vazebné elektrony přestávají příslušet energetickým hladinám jednotlivých atomů, že jsou však organizačně přiřazeny energetickým hladinám krystalových mřížek, které možno považovati za tvarově nadřazené typy „atomů“ kovových sloučenin.

Ještě nápadnější je tato tendence u posledního způsobu vazby t. zv. *vazby kovalentní* čili *homeopolární*, vyskytující se hlavně v organické chemii. Prvky s vyšším počtem elektronů mohou doplňovati hladinu na oktet i vzájemným sdílením několika svých elektronů. Na př. fluor tak vytváří svou molekulu tím, že 2 atomy, z nichž každý má 7 elektronů ve vnější hladině, si navzájem „půjčí“ 1 elektron, takže dosáhnou tvaru quasineonového. Při tomto způsobu vazby uskutečněné sdílením alespoň jednoho páru elektronů, jde teprve o *vazbu podle dřívějších představ*. Je totiž prostorově orientovaná a její působení je omezeno jen na 2 atomy, které normálně jsou pevně vázány a mohou navzájem oscilovat nebo rotovat. Má tedy všechny podmínky pro vznik skutečných molekul, prostorově oddělených a působících navzájem jen slabými dispersními silami. Sdílené elektrony patří organizačně celé molekule a jejím energetickým hladinám. (Hund — Mülliken.) Tento názor není čistá konstrukce, nýbrž je *podložen spektrálním studiem záření*, vysílaného molekulami, které nejen dokázalo, že tyto hladiny existují, nýbrž udává i číselné rozdíly v energetickém obsahu jednotlivých hladin. *Molekulu* je tedy možno považovat za *jednotku sloučeniny*, tvarově nadřazenou atomu, o *podobné stavbě energetických hladin*.

Sdílení vazebného páru elektronů se může uskutečnit i tehdy, kdy původně oba elektrony patřily jen jednomu atomu. Vznik vazby je tu provázen *vznikem elektrického dipolu*, který způsobuje zvýšené vzájemné ovlivňování molekul. Dipol se projevuje nápadně v různých fyzikálních vlastnostech sloučenin (bod varu, parachor atd.), takže tento způsob vazby obvykle se odlišuje od kovalence, ačkoliv mají původně stejný mechanismus jakožto *vazba koordinativní* nebo *semipolární*. Toto odlišení je však oprávněno do jisté míry i chemickou systematikou, neboť velké množství anorganických sloučenin komplexních a kyslíkatých aniontů se vyznačuje právě touto vazbou.

Neproměnné vzájemné postavení atomů v molekule při kovalentní vazbě je příčinou zjevů jako isomerie a optická aktivita, o níž

jsme se už zmínili. Dnes jsou strukturní poměry ve velké míře objasněny, neboť fyzikální pomůcky jako je ohyb X-paprsků a elektronů, rozbor spekter ultrafialových až infračervených a Ramanových, proměrování elektrického dipolu a magnetické susceptibility umožnily zjišťovat vzdálenosti jednotlivých atomů a valenční úhly, takže dnes lze zhotoviti velké modely, odpovídající stavbou a rozměry skutečným molekulám. Mnoho z objevů, které dále uvedeme, bylo umožněno právě *fyzikálními methodami*, protože vyšetřují sloučeniny — obrazně řečeno — „za živa“, t. j. bez porušení jejich *vnitřní struktury*, kdežto chemické metody, spočívající v odbourávání a štěpení molekul jsou příliš hrubé, než aby bylo možno jimi objeviti všechny podrobnosti původní stavby. Takový zákrok může vésti k tak hluboké změně vlastností jednotlivých částí molekuly, že zpětné usuzování je v principu nesprávné.

Uvedené 3 typy vazeb jsou — prakticky vzato — jen mezní případy, v přírodě poměrně málo zastoupené. Většinou byly zjištěny vazby *typu smíšeného*, tvořící měkké odstínění mezi uvedenými hraničními odstíny. Nejlépe to vysvitne na příkladech. Čistě kovalentní vazbu tvoří jen stejnorodé atomy v molekule prvku nebo v řetězech. Při jakékoliv jiné kombinaci už vazba částečně přechází ve vazbu elektrovalentní, neboť různé prvky mají různou aviditu pro elektrony, takže sdílení vazebného páru není rovnoměrné, vazba je polarisovaná. Podobně povlnné přechody jsou i mezi vazbou kovalentní a metalickou. Příkladem mohou býti tak zvané kovové modifikace arsenu, vizmutu, telluru a uvedené slitiny kovů, špatně vodící nebo i nevodící.

Nejzajímavější případ nastane, vyskytnou-li se v molekule *polární vazby společně s dvojnými vazbami*, nebo lze-li dvojně nebo trojně vazby umístiti několika různými způsoby při vzájemně nezměněné poloze jednotlivých atomů. Tak by mohla molekula nabýti několika různých stavů, odlišných jen rozložením elektronů a tedy o přibližně stejné celkové energii. V tomto případě není možno sloučenině přisouditi jedinou struk-

туру, nýbrž je nutné uvést *všechny možnosti*, za nimiž pak skutečná struktura „resonuje“. Tento požadavek několika vzorců pro touž sloučeninu, z nichž ani jeden neodpovídá přesné skutečnosti — t. zv. *mesomerie, spec. resonance* — byl dřívejším chemikům zcela cizí. Zavedení tohoto pojmu je zásluhou kvantových mechaniků, kteří jím početně odůvodnili, proč některé sloučeniny s možností mesomerie, mají abnormální velké slučovací teplo a tím i velkou variabilitu. Význačným případem mesomerie je i t. zv. *vodíkový můstek*. Vodíkový kation, tedy vlastně proton, není totiž možno přesně umístiti v molekule, ale může přecházeti dokonce intermolekulárně. Vysvětluje se jím na př. známá anomalie vody, která je kapalinou o bodu varu 100°C , s maximální hutnotou při 3.96°C , ač by měla být podle všech předpokladů těžko slučitelným plynem. Vodíkovým můstkem jsou totiž molekuly vody navzájem vázány, takže si udržují i v kapalném stavu submikroskopicky krystalickou strukturu ledu. Voda je tedy spíše led v sebe zborcený, t. j. tuhá látka nežli kapalina. Není však přitom možno předpokládat ve vodě strnulé kombináty dvou nebo tří molekul, t. zv. di- a trihydroly, jak se dříve s oblibou tvrdilo, protože taková představa je příliš pozitivisticky plochá a nemůže zdaleka vystihnout opravdovou skutečnost. Mesomerie objasnila též částečnou existenci t. zv. *pseudoelementů* t. j. atomových skupin s vlastnostmi prvků docela určitých vlastností, takže některé je možno zařadit do skupin v periodické soustavě, jak činí analytikové. Jde na př. o ammonium a kyan. Čpavek (NH^3) je stálá sloučenina s dusíkem v neonovém tvaru; má však jeden elektronový pár neslučený, který může koordinativně vázat proton a přejít v radikál ammonium NH^4 . Vzniklý dipol, který by snižoval stabilitu radikálu, rozdělí se nesouměrně po celé molekule, čímž se jeho rušivý vliv značně sníží a ammonium je velmi stálý radikál, řadící se vlastnostmi svých solí do skupiny alkalických kovů mezi draslík a rubidium. Kyanidový anion Cn je zvl. stálý pro svoji isoterii s molekulami dusíku a rušivý vliv záporného náboje zmenšuje jeho mesomerní posun. U kyanovodíku

HCN byl také v jednom z prvních případů objeven mesomerní posun protonu, neboť byly již dávno připraveny organicky substituované deriváty jak na uhlíku tak na dusíku. Dlouho si s tímto jevem nevěděli chemické rady, protože se jim nepodařilo izolovat dvě různé formy kyanovodíku, které by měly vodík vázán jednou na uhlík a po druhé na dusík.

Mesomerie objasnila též *spor o strukturu benzenového jádra*. Od doby Kekulého byla navržena řada vzorců, z nichž však každý vyjadřoval jen část chemických vlastností benzenu a bylo těžko rozhodnout, který z nich je oprávněnější. Dnes je zřejmé, že „aromatický charakter“ benzenového jádra je způsoben právě mesomerií mezi jednotlivými strukturami. Mimo to je nápadná zvláštní stálost skupiny 6 elektronů, společných celému uhlíkovému jádru. Objevuje se totiž i u heterocyklů, na př. pyrolu, který dosáhne volné pohyblivosti této skupiny oddisociováním protonu, tedy přechodem v anion; právě touto okolností je způsobena kyselost pyrolu.

I v anorganické chemii známe určité tvary molekul, které mají podobné vlastnosti jako vzácné plyny. Projevuje se to snahou jiných molekul nabývat preferovaně této struktury. Nápadným příkladem je zmíněná molekula dusíku s trojnou vazbou a po jednom volném elektronovém páru na každém atomu. Právě isosterií, t. j. stejným tvarem molekuly, se vysvětluje podivuhodná nereaktivnost kysličníku uhelnatého CO,

kteřý by patrně jinak byl příliš nestálý, aby mohl být izolován; dále existence a stálost kysličníku dusnatého NO, který by se měl podle thermodynamických úvah okamžitě rozpadnout za normální teploty. Touto isosterií se vysvětluje i jeho schopnost oddisociovat 1 elektron a tvořiti za jistých podmínek kation. Stejný způsob vazby v molekule má i kyslík. Jeho molekule je však méně stálá, poněvadž má proti dusíku navíc dva elektrony, které působí rušivě.

Z předešlých odstavců, ve kterých jsem se pokusil podat hrubý nárys změn koncepcí a postojů chemiků při řešení obecného úkolu chemie — zvláště v důležitosti tvaru je patrné, že si moderní chemikové musí *budovu chemie přestavovat*. Zachovávají výzkumy minulé generace a *nově je třídí*, uvádějí v *správné souvislosti a doplňují mezery*, dříve nezřejmé. I dnešní generace musí si *klást jednoduché postuláty* pro řešení svých problémů a ověřovat je prozkoumaným materiálem a možností předpovídat nové skutečnosti a úkoly. Shodují-li se závěry z postulátů s pozorovanou skutečností, *propracovávají postuláty a doplňují*. V jejich snaze je jim zřejmé, že příroda sama je důležitější a že vědecká schemata slouží porozumění přírodním dějům a stavbě látek; že proto schemata se řídí přírodou a ne obráceně. Jejich touha se shoduje s touhou všech přírodovědců — proniknout podle našich možností — do harmonie ovládající a skládající vesmír.

Ing. Dobroslav Šnobl,
asist. chem. ústavu v Praze.

Karlova universita a dominikáni.

Založení pražské university spadá už do doby velké duchovní krise západního křesťanstva, projevující se dalekosáhle ve vědeckém myšlení a školení 14. století. Třinácté století, i když má své nedostatky, přece jen stále i pro nás zůstává vzorem harmonie a správného řazení hodnot, jehož výsledkem je jednota, soulad ve vědě a politice. V jednání člověka své místo má Bůh i tvorstvo, filosofie i theologie, přirozeno i nadpřirozeno, církev i stát, vědění i jednání, souhrnně

řečeno, vládne jednota světového křesťanského názoru, opírající se o čistě metafysické myšlení (1). Čtrnácté století s sebou přináší stále větší trhliny do této jedinečné synthesy světového názoru, projevující se především ve filosofickém myšlení. Takovým hluboce rozkladným prvkem je falešný *mysticismus*, uvádějící do přesné theologické mluvy dvojsmyslnost a nepřesnost výrazu i zmatek v distinkcích; dále *averroismus*, dávající vznik nauce o dvojí

pravdě, o pravdě víry a o pravdě vědy. Z jeho školy vycházejí Marsilius z Padovy a Occam. S vědeckým nátěrem zpracovávají theorie o způsobu poznání jednotlivostí a všeobecnin a vylučují při tom metafysiku nejen z noetiky, nýbrž i z ethiky. Marsilius zvrátil dosud panující řád na poli politiky a státovědy, když určil státu a církvi jiné cíle, než jim ve skutečnosti dosud patřily. *Voluntarismus* je už pak jen další známkou nedůvěry k metafysickému myšlení. A tak tento úpadek se začal projevoval charakteristickými známkami, z nichž bývají uváděny: nedostatek tvořivého myšlení, neplodné hádky a dialektika, úpadek řeči a nevhodné obsazování učitelských stolic. A nesmíme zapomenout ani na další a neméně závažnou příčinu zmenšení vědecké úrovně v tomto století, totiž všeobecný úpadek žebravých řádů, nositelů spekulativního myšlení ve 13. století. Také při hledání příčin tohoto žalostného stavu bývají udávány mnohé podněty. Hlavním ovšem zůstává vyprchání prvotního idealismu, jenž byl ženoucí silou obrodného hnutí v prohloubení a rozšíření lidové zbožnosti a theologického vědění, povzneseného k synthesi a pravé vědě, a jehož byly tyto řady příčinou. Neméně drtivě zasáhly však toto hnutí, počítající také s idealismem křesťanů, vnější nepříznivé podmínky. *Caritas refriguit* — ochladla láska, tak se často ozývá ve spisech členů žebravých řádů, když se jedná o otázku chudoby a hmotného nedostatku. Krutě doléhaly na řady spory se světským duchovenstvem, a konečně nepříznivé rozhodnutí Bonifáce VIII. v bule „*Super Cathedram*” (2), jež je podřídila moci biskupově, i co se týká pastorače a tuto, často hlavní zdroj příjmů, podstatně omezila. Vznikající nedostatek stále se rozmnožujících klášterů žebravých řádů je pak nutil přijímat pevné příjmy a vedl k soukromému vlastnictví bratří hledících se chránit nedostatku. Úpadkem zachovávání chudoby začíná pokles řeholní kázně a s tím související i úpadek vědecké a učitelské činnosti. Nepříznivé dále zasáhly řádovou kázeň boje mezi papežem a císařskou mocí a všechny drobné místní války, vedené často na účet klášterů. Velký mor, v letech 1348—1350, pustošící hlavně krajiny jižní Evropy, přispěl k další-

mu vyliďňování klášterů, i když neřádil tak, jak bývá líčen pozdějšími spisovateli. Nedostatek členů nutil přijímat dorost velmi mladý, a často na zásah laiků i neschopný apoštolské práce a vzdělání, a zároveň nijak nemínící se podříditi řeholní kázni, kterou si často nezvolili dobrovolně. Připočteme-li k tomu později západní schizma, jež jistě bylo velikým mravním otřesem pro zbytek ukázněných a dobře to myslících řeholníků, dále shora vylíčený myšlenkový zmatek, máme velmi smutný obraz polovice 14. století, kdy je zakládána pražská universita, aby „obyvatelé českého království, toužící po vědě, nemusili chodit do ciziny, nýbrž mohli se nasytit z vlastního stolu”. Ale jako existují jednotlivci v řádech stále zachovávající řádového ducha a kázeň, tak jsou i vyjímky ve vědeckém světě, přesahující značně úpadkový vědecký rámec své doby.

Praha už před založením university měla tak zv. „*studium particulare*”, v některých dobách značně kvetoucí, i když ho nebyla nucena podle práva mít, neboť takové bylo nařízeno IV. later. koncilem pouze při všech metropolitních chrámech, jímž se Praha stala až r. 1344. Na žádost Karla IV. dovolil papež Klement VI. dne 26. I. 1347, aby v Praze „vzkvétalo generální studium, a to každá jeho schválená fakulta” — „*ut studium generale vigeat in qualibet licita facultate*”. Rovněž toho roku generální kapitula dominikánského řádu, slavená o svatodušním týdnu v Bologni (20. V.), zřídila na prosby Karla IV. v Praze řádové generální studium a poslala sem jako hlavního lektora Jana z Dambachu, člena německé provincie (3). Tato skutečnost, že totiž papež, řád dominikánský a císař zakládají v Praze *studium generale*, dala příčinu k nejasnému výkladu a k zaměňování dominikánského studia a university, resp. její theologické fakulty. Uvědomíme-li si však pravý pojem „*studium generale*” v tehdejší významu a rozdíl, který je dán při stejném jméně „*studium generale*” jako university v Praze a jako studia v dominikánském řádě, pak nám vysvitne různý smysl obou ustanovení, totiž papežského (a spolu císařského) a dominikánského. *Studium generale* ve smyslu nynější university na rozdíl od „*studium particulare*” — jak na to prvý poukázal

Denifle — netýká se všeobecností disciplin, nýbrž místa. Studium *particulare* bylo založeno a mělo význam jen pro určitý omezený okrsek, pro určitou provincii nebo zemi. Studium *generale*, i když bylo třeba jen o jedné fakultě (v Bologni jen práva), lišilo se od „*particulare*” třemi podstatnými známkami. 1. Bylo *pro v s e c h n y*, tedy nejen pro určitou zemi nebo provincii, nýbrž přístup na ně měli žáci ze všech národností. 2. Bylo *p r i v i l e g i a t u m* od papeže i od světských vladařů. 3. Mělo *p r á v o p r o m o č n í* čili vychovávalo profesory, kteří měli pak právo učit kdekoliv (4). Analogických výrazů bylo užíváno pro různé druhy studia v dominikánském řádě. Už od začátku řádu v každém konventě musel být lektor, mající úkol několikrát v týdnu přednášet, hlavně případy z morální theologie a řídit jejich řešení (5). Tohoto vyučování se musili zúčastnit kněží a studenti v konventě, nevyjímajíc ani převora a lektory právě se tam zdržující a nevyučující (6). To bylo tak zvané konventní studium. Pro vzdělání řádového dorostu měla každá provincie tak zv. „*s t u d i a p a r t i c u l a r i a*” dělící se na studium *logicae*, *naturalium* a *theologiae*. Nebylo v každé provincii pouze jedno, ale často i víc. Jak nařizuje gen. kapitula v Londýně r. 1335, měla být v každé provincii aspoň dvě studia každého zmíněného oboru (7). „Studium generale” ve vlastním smyslu bylo pouze v Paříži, kam každá provincie měla právo posílat tři studenty, a kde dominikáni měli od roku 1229 prvou a od r. 1231 druhou katedru, inkorporovanou universitě. Teprve v roce 1246—1248 vybízejí generální řádové kapituly další čtyři provincie, jižní Francii, Lombardii, Německo a Anglii, aby se postaraly o zřízení generálního studia ve vhodném konventě, kam by každá provincie mohla posílat své členy (8). K těmto přistoupilo roku 1285 i generální studium provincie Irské a Římské. A konečně gen. kapitula z r. 1305 vybízí všechny další provincie, kromě Dacie, Řecké a Sv. Země, aby se postaraly o zřízení gen. studií ve svých provinciích (9). Podobná vyjímka jako s jmenovanými třemi provinciemi byla učiněna r. 1313 i s provincií Španělska, Maďarska, Polska a Čech a nařizeno, kam tyto provincie mají posílat

své členy. České bylo dáno na vybranou generální studium v provincii tuluské, anglické, aragonské, jižní Francie a saské (10). Má tedy generální studium v řádě dominikánském analogický význam jako universita, a je přístupné žákům ze všech provincií. Zcela mimořádného postavení si ovšem dobylo studium v Paříži, jehož profesori a žáci byli přivtěleni pařížské universitě, a kde se tedy mohlo nabývat hodnosti magistra v theologii (*mistra*), největší to vyznamenání ve vědeckém světě, jehož se právě mohlo nabýt jen v Paříži. Před Prahou pak získal tuto možnost Oxford. Proto tato studia byla v řádě nejvíce vyhledávána. Naskytá se nám tedy otázka, zda i v Praze byla tato inkorporace hned od začátku založení university nebo až v r. 1383, kdy je o ní zachován doklad od bl. Raimunda z Capuy? Co tento Raimundův dekret znamená, bude vysvětleno dále. Všechno ukazuje na to, že inkorporace čtyř studií žebravých řádů v Praze do svazku university byla hned od založení. Bylo jistě úmyslem Karlovým, aby získal pro Prahu slavné učitele a žáky ze všech končin, proto se stará i o povýšení řádových studií. Kdyby však toto studium nebylo ve svazku university, sotva by koho z ciziny lákalo, když mohl doma studovat stejně dobře. Bylo věcí panovníka, zda toto včlenění provedl. Pražská universita byla založena po vzoru pařížské, jak výslovně to Karel ve své listině zdůrazňuje, tedy i co se týká včlenění řádových učilišť do university. Rovněž kronikář nás o tom nenechává na pochybách, když nám vypráví, že se od počátku začalo učit při katedrále a ve čtyřech klášterích žebravých řádů (11). Každý lektor těchto řádů přednášel ve svém klášteře a žáci měli volnost si vybrat přednášky toho magistra, který je nejvíce přitahoval. Kromě hlavního lektora (*lector principalis*), jehož přednášky byly dopoledne a týkaly se spekulativního výkladu Písma sv., v odpoledních hodinách přednášel „*baccalaureus sententiarium*” nebo prostě *sententiarium*, jehož přednášky se týkaly dnešní dogmatiky a morálky, jak k tomu právě dávaly příležitost čtyři knihy Lombardovy. Když přednesl své *principium theologiae* před započetím výkladu třetí knihy, byl nazýván „*baccalaureus formatus*”. Nejnižší stupeň lektora byl

„biblicus“ neboli „cursor“, mající úkol číst bibli a vykládat její literární smysl, a tak připravovat přednášky magistrovi.

Prvním hlavním lektorem dominikánského generálního studia v Praze byl jmenován — jak už řečeno — Jan Dambach. Byl již tehdy magistrem posvátné theologie, ale ne pařížským, nýbrž byl jmenován a povýšen k této hodnosti zásahem papeže mezi 10. únorem a 20. květnem 1347. Karel IV. a generál řádu mu tuto milost vyprosili u papeže (12). Denifle při tom poukazuje, že od r. 1310 až do jmenování Dambachova není možno v německé provincii zjistiti jiného magistra, což už nejlépe dokazuje úpadek ve vědecké činnosti řádu. V těchto letech přichází v úvahu z české provincie Jan Marrain, rovněž jmenovaný magistrem na rozkaz papeže v Avignoně (13). Sám zvyk promovat na magistra v posvátné theologii zásahem papeže, zavedený avignonskými papeži, byl už znevážením a zlehčením této největší vědecké hodnosti. Cesta k pařížskému magistrovství nebyla snadná, rychlá a laciná. Člen určený k profesorské činnosti začal svou dráhu po ukončení normálních theologických (a artistických) studií, tedy po sedmi až osmi letech, jako kursor, jímž byl rok až dva. Sentence Petra Lombarda měl přednášet rovněž dva roky, a potom čtyři roky měl zůstat na universitě a zúčastňovat se disputací, universitních aktů a mít před shromážděnou universitou řeči a kázání (sermones ad clerum, coram universitate). Potom teprve dosáhl licentiae a po několikadenních disputacích a slavnostech se stal magistrem. Magister třeba potom nestál o učitelskou stolicí, ale jistě o privilegia s touto hodností související, jež se zvětšovala až k úplné exempci z moci představených.

Prvý pražský dominikánský universitní profesor nedosáhl hodnosti mistra po zkouškách nýbrž byl „doctor bullatus“, byl jmenován. O jeho činnosti v Praze byly vyslovovány pochybnosti (14), neboť už r. 1350 je Dambach v Avignoně (15). Tento důkaz však zde není rozhodující. Lektori, posílání na generální studia, byli určováni pouze na rok a každá generální kapitula řádu jmenuje nové. Že Dambach pražské poměry znal, dosvědčují narážky v jeho spisech, dodnes bohužel dobře neprozkoumaných. Kteří byli

tehdy jemu podřízeni lektori řádoví, nemáme zpráv; generální kapituly pak dávaly všeobecnou moc generálovi řádu nebo provinciálům ustanovovat ty profesory, kteří nebyli jmenováni kapitulou. Dambachovým nástupcem se stává v Praze Leo Ratič (Raticensis) (16) a Martin Klatovský (17), o nichž se neděje zmínka, že by byli magistry. Souvislou řadu lektorů nemůžeme dál sledovat. Akta generálních kapitul jsou neúplná, často jmenování lektorů vynechávají nebo dávají všeobecně představeným moc k obsazení profesorských stolic. Až teprve z r. 1378 máme další ustanovení lektorů pro Prahu „In conventu Pragensi facimus lectorem principalem fr. Wenceslaum Raticionicensem; ad legendum sententias ibidem fr. Mathiam Pinzessensem; pro magistro studentium fr. Joannem Liconeniensem“ (18). Zkomolení jmén nám nedovoluje blíže určovat jmenované osoby. Dosud vydané řádové prameny jsou k dominikánům pražským velmi skoupé. A připočteme-li k tomu i ztrátu úředních knih pražské theologické fakulty, pak si nemůžeme učinit obraz o theologickém snažení v Praze v té době. Snad se však můžeme domnívat, že její sláva nebyla právě největší, nebo že nebylo profesorů, jejichž jméno už by samo přitahovalo žáky. Dosvědčoval by to dopis papeže Urbana V. z r. 1366, vystavený na žádost císaře Karla, ve kterém nabádá řád benediktinský, cisterciácký, premonstrátský a augustiniánský, aby každý klášter, mající aspoň 13 členů, poslal do Prahy studovat theologii jednoho studenta. A řády žebravé povzbuzuje k obstarání dostatečného množství magistrů schopných učit podle způsobu jiných generálních studií (19). Některé známky by však dokazovaly, že přece jen dominikáni si udržovali ještě nejprřednější postavení. S tím souvisí i nesnadno řešitelná otázka, kdo učil theologii při katedrále. Není nemožné, že to byli v prvních dobách také dominikáni. Auer uvádí Tadrovo mínění, že už r. 1348 tam učil Jan Moravec (20). Tento lektor byl na žádost Karla IV. 1. září 1348 jmenován papežským penitenciářem, ale 23. III. 1349 si ho císař povolal za zpovědníka (21). Že dominikáni učí při katedrále, říká výslovně Dambach ve svém, r. 1362 sepsaném spise „De proprietate mendicantium“: „In

pluribus ecclesiis metropolitanis solent assumi magistri seu doctores de Ordinibus mendicantium, ut in ecclesia Pragensi

ubi in ecclesiis canonicorum legunt fratres Ordinis Praedicatorum, qui habent inde statuta stipendia" (22). Nemusíme se sice z toho domnívat, že dominikáni měli tehdy v Praze dvě theologické stolice, mohli zde být jen podřízenými lektory. Ale ani tak by to nebylo nic divného, neboť by to bylo jen podle pařížského vzoru. Jak dlouho ten stav trval, nelze určit. Rovněž v pozdější době počet magistrovských stolic na theologické fakultě jistě stoupl. Byli to profesori ze světského kleru a Konrád z Ebrachu byl cisterciák (23).

Dotkli jsme se už dříve významného faktu, že r. 1383, dvacátého února vydal generál řádu dominikánského bl. Raimund z Capuy, dlící tehdy v Praze jako papežský legát, list, ve kterém učinil universitu a všechny její členy účastny milostí a zásluh dominikánského řádu a nařídil za zemřelé členy university konat přímluvné modlitby (sufragia) jako za členy řádů (24). Dosud vládlo mínění, že tímto Raimund inkorporoval pražské studium universitě (25). To bychom si asi těžko srovnali s obsahem listiny, již prokazuje řádu milost generál a ne universita řádu, jak by to bylo v případě, kdyby znamenala inkorporaci. Tuto by také neprováděl představený řádu, nýbrž universita. Neslyšíme o podobném včlenění u jiných řádů, a jak už bylo poukázáno, tato inkorporace byla skutečností od samého vzniku university. Tento list znamená pouze účast na dobrodiních řádu, který se dával dobrodincům buď jednotlivcům, nebo společností. Pro nás je spíše záhadou Raimundova věta — „propter studium per me assignatum in conventu pragensi ordinis mei”. — Znamenalo by to tedy, že teprve Raimund (zvol. r. 1380) zřídil v Praze studium? To očividně neodpovídá pravdě. Celý tento počín generála řádu musíme uvést v souvislost s dvěma skutečnostmi, nejdůležitějšími v tehdejší universitní světě. Schizma rozdělilo západní křesťany na dvě nepřátelské strany a také dominikánský řád. Theologické učení par excellence (Paříž) zůstalo u vzdoropapeže a bylo od ostatního světa a od přílivu žáků odříznuto, tak-

že by se brzy stalo provinciálním učením francouzským. To také pařížská universita tušila a nestavěla se výhradně za vzdoropapeže, nýbrž hned od počátku se snažila schizma urovnat cestou všeobecného koncilu a později ústupkem, per viam cessionis. Je samozřejmé, že její snahy nenašly u Klimenta VII. porozumění, a tak část profesorů a žáků se rozhodla opustit Paříž. Nyní nastala pro Prahu jedinečná příležitost strhnouti na sebe vědecké vedení křesťanstva. A tuto příležitost si opravdu nedal ujít arcibiskup Jenštejn jako kancléř university, považující se za jejího nejvyššího představeného a vědom si úkolu, který mu nastával. O secesi pařížských mistrů a žáků se dověděl v září 1381 ve Frankfurtě, kde dlel s Václavem IV. a hned začal všemi silami své výbušné povahy a svých úřadů pracovat o přenesení pařížské university do Prahy, aby „dispositione divina cor Pharaonis quamvis induratum sit, populus tamen Domini manu forti auxiliante Domino deducatur in terram fluentem lacte et melle, id est Bohemiam . . . O, utinam spoliata Francia ditaretur Bohemia, et veniret nobis dies consimilis, quae spoliavit Egyptios et ditavit Hebreos" (26).

Naděje na toto uskutečnění mohly být značné. Vídeňská universita (zal. r. 1365) neměla theologickou fakultu, Oxford ležel příliš stranou, Bologna měla theologii teprve od r. 1350. Ale poněvadž podle Jenštejnova listu magistři sami oznámili své vystěhování králi Václavovi jako císaři římskému, záleželo hlavně na něm, aby se chopil příležitosti a postavil papeže před skutečnost, že Praha převzala místo Paříže a vhodným způsobem ho přiměl tento stav schválit. Jenštejn se namáhá o to ještě v dalších dvou letech, ale nakonec přece všechny snahy zůstaly marné. Na krátký čas připoutala Praha slavného Jindřicha Oytu, ale už roku 1384 odchází do Vídně, kde byla zatím povolena theologická fakulta, a zakládá slávu vídeňské university. Kdo byl vinen, že tento smělý plán se neuskutečnil? Snad Václavův nezáměr nebo obratnost Bertholda z Wehingu, kancléře Albrechta Rakouského?

Schizmatem ztratila také většina řádových provincií své nejslavnější theologické

učení. Neboť do Paříže každá provincie, přestože měla doma své generální studium, posílala některé své žáky, aby si získaly hrdý titul „magister Parisiensis”. Byl i v řádě zvlášť oceňován (jsou zachovány zvláštní seznamy těchto magistrů), neboť dával práva na nebývalá privilegia. Když se nyní toto privilegované studium ocitlo u „syna zkázy”, nechtěly být provincie přece oloupeny o takové studium, a jistě se hned vynořila otázka, které řádové učiliště strhne na sebe tato privilegia. Nechybíme, když přiznáme, že horlivost arcibiskupa Jenštejna, jenž měl tehdy s řádem dobré styky a Praha jako střed Římské říše, pohnuly gen. řádu bl. Raimunda, že „studium parisiense” bylo přeneseno, lépe řečeno, že pražské dominikánské studium přičleněné k universitě dostalo práva studia pařížského. Jen tak pochopíme Raimundův výraz — „studium per me assignatum in conventu pragensi”. Výraz „assignare” je v řádových stanovách odborný výraz pro přenesení člena řádu z jednoho konventu do druhého. Řeč Jindřicha Oyty při slavném aktu včlenění pražské university do duchovního svazku řádu jen potvrzuje toto mínění (27). Z Raimundova listu můžeme dále vyčíst, že tím — povýšením na studium parisiense — dominikánské studium v Praze velmi stouplo ve vážnosti u ostatních profesorů university, a vznikla tím „quaedam curativa fraternitas et unio amicitiae virtuosae”. Dále dává generál řádu k dispozici kapli sv. Vincence — positam in capitulo conventus pragensis, k shromážděním. Snad se zde jedná o oficiální disputace a kázání k universitě, jež se zde mají konat.

Je ovšem otázka, zda si Praha toto postavení v řádě udržela. Pro dobu generalátu bl. Raimunda z Capuy je nejdůležitějším řádovým historickým pramenem jeho Registrum litterarum (28). Bohužel jsou ztraceny části, týkající se některých provincií, a mezi nimi právě i České a Polské, jež by nám mohly přinést nejvíce světla. Je ovšem zajímavé, že v celém Registru, i když je řeč o assignaci na pražské studium, nikde není zmínky, že je to v náhradu za studium pařížské. Naopak takové poznámky nalézáme od r. 1388, kdy se vyskytuje první, u studen-

tů assignovaných do Bologně. Jsou stále čtenější, hlavně v roce 1393, a týkají se nejen studentů italských, nýbrž i německých (29.) Pro Prahu nemáme ani jediného takového dokladu, ovšem zase zdůrazňuji, že Registrum není úplné a je vedeno až od polovice r. 1386. Přece se však setkáváme s případem, že Čech studuje v této době v Oxfordě a tamní studium je mu pak uznáno jako pařížské (30). Zvyk dávat práva pařížských studentů studentům v Bologni uvádí i gen. kapitula v Benátkách r. 1394 a ve Frankfurtě r. 1397 (31). Teprve však gen. kapitula v Bologni r. 1410 rozhoduje, ex rationabilibus causis... aby všichni profesori a žáci studující v Bologni mohli používat privilegií pařížských studentů a magistrů (32). Je to po Kutnohorském dekretu. Smíme se tedy snad domnívat, že dříve měla tato práva Praha a že studenti, assignovaní do Bologně pro studio Parisiensi, byli jen výjimkou, kterou při assignaci na pražské studium nebylo třeba zvlášť zdůrazňovat? Jako si tedy pražská universita nezískala místo a vliv university pařížské, tak se asi nestalo ani s dominikánským studiem, aby bylo považováno za pařížské. Odhadnout přesně příčiny, které to způsobily, není zatím dnes možno. Můžeme se domnívat, že to byl snad i sám Jenštejn, jenž po nezdaru své snahy, zasahovat do řízení cisterciáckého řádu u nás, se o to pokoušel v řádě dominikánském, a tím ztrácel jisté sympatie a řád se jeho vlivu bránil.

Celkem však musíme říci, že schizma pražské university velice prospělo. Počet scholarů a profesorů stoupá, přístup do Paříže je znesnadněn, mezi profesory se vyskytují i slavná jména vábící žáky a jejich spisy se šíří po celé Evropě. Universita se stává rozhodující instancí v theologických sporech. Kronikáři nemají dost slov k vyjádření slávy a velikosti pražské university a projevuje se to i na sebevědomí magistrů, s kterými vystupují (33). Je to nejslavnější období pražské university a také dominikánského theologického studia, přičleněného k universitě. Častěji se už setkáváme se jmény profesorů, hlavně v řádových pramenech.

Kromě už uvedených jmen z Akt generálních kapitul známe profesory dominikánského studia z r. 1386, podepsané na rozhodnutí pražské theologické fakulty | ve sporu Münzingerově. Jsou to: Václav, převor, Jindřich, navržený k magistrovství v theologii, Gebelin, bakalář, Matěj, sentenciář (34). V této době je však už dosvědčeno také působení nejznamenitějšího českého theologa z doby předhusitské, dominikána Mikuláše Bicepse, jemuž se sice už dostalo monografie, ale z hlediska racionalistického a agnosticistického, a nemohoucího tedy chápat jeho theologii a scholastiku (35). Jeho lektura na Sentence, přednášená pravděpodobně v roce 1378—1380, je podle dosavadního úsudku nejznamenitějším theologickým dílem vyšlým z pražské university, hlavně také proto, že se snaží o čistou spekulativní theologii a nevěnuje se jen polemickým otázkám malého významu. Biceps je Čech a umírá asi r. 1390 v mužném věku v hodnosti vikáře provincie, již se snažil reformovat. Jeho nástupcem se stává Jindřich Fenken z Bitterfeldu, pocházející z Pomoranská a z flámských předků, člen polské dominikánské provincie. Působil v hlavním údobí svého života v Praze (36). Ten se staví celou svou živelní osobností za nové dobové proudy, ať už se to týká reformy řádu nebo otázky častého sv. přijímání laiků, v níž byl mnohem šťastnější než jeho spolubojovník Matěj z Janova. Podařilo se mu u arcibiskupa, jemu velmi nakloněného, dosíci dovolení i denního přijímání laiků r. 1391. Byla to česká zvláštnost, jež jistě uváděla v úžas konservativní theology v ostatní Evropě a mohla přinést nejlepší plody opravdové reformy Církve v Čechách, kdyby se v ní a ve spojení s Církví pokračovalo. Doba však šla dál a tento směr byl opuštěn, otázka Církve, přenesená z Anglie, vede jiným směrem, a konečně na scestí. Bitterfeld působí v Praze před r. 1390 jako kursor a sentenciář a r. 1391 se stává také zákrokem papeže magistrem posv. theologie. Po pádu Jenštejnově mizí i Bitterfeld (kolem r. 1397). Ve spojení s Bicipsem a reformou řádu vystupuje v Praze lektor Jan Karmelita, synodální kazatel a horlitel o očistu české církve (37). U něho se dají zjistit prvky

„Moderní zbožnosti“, v níž zcela tone — ovšem svým způsobem — i mag. Jindřich z Bitterfeldu.

Z profesorů působících na pražském dominikánském učení můžeme uvést ještě aspoň jména cizinců zachovaná v Registru Raimunda z Capuy.

R. 1386. Item die prima mensis septembris assignavit fratrem Petrum *M a t h e i* de Venetiis ad legendum Sententias pro forma in conventu Pragensi provinciae Bohemiae pro anno Domini 1387, cum gratiis talibus baccalaureis consuetis (38).

R. 1387. Item die 24. Junii assignavit fratrem Petrum de sancta Marina conventu Veneto maiori cum gratiis cursoribus consuetis per quattuor annos, in casu quo non intenderet legere in Universitate Pragensi (39).

26. Junii, concessit fr. Petro de sancta Marina, quod possit accipere socium quando ibit Pragam ad legendum pro forma, et dictum socium fecit ibidem studentem theologiae (40).

R. 1389. die 8. mensis? confirmavit et approbavit translationem factam de fr. Conrado *A b e c h* de Praga Viennae quoad lecturam Sententiarum pro forma, nolens quod aliquis inferior etc. (41).

R. 1392. 1. I. assignavit biblicum in Praga Stephanum sct (— scilicet) Francisci de *F l o r e n t i a* pro anno sequenti cum omnibus gratiis (42).

10. dicti mensis concessit eidem quod possit prevenire dictum tempus.

R. 1393. 29. V. concessit fr. Francisco de Florentia baccalaureo Pragensi, quod possit sibi assumere unum socium de quacumque provincia et ipsum assignare studentem theologiae in conventu Pragensi. Item confirmavit eidem omnes gratias eidem et aliis baccalaureis in dicta universitate concessas (43).

R. 1395. 5. mensis novembris ratificavit et approbavit quantum potuit assignationem factam de fr. Antonio de *S. P a u l o* de Venetiis pro lectura Sententiarum in Universitate Pragensi pro forma per dominum archiepiscopum pragensem! (44)

Z jiných pramenů se ještě dovídáme o učitelské činnosti v Praze Jakuba ze Soestu (*Jacobus de Susato, Swewe*), jenž r. 1394 je v Praze jako biblicus, následujícího roku už sentenciář a asi r. 1399 se stává magister theologie a učí v Praze až do r. 1405, kdy odchází do Kolína a je 10 let profesorem

na tamní theologické fakultě (45). Jan Falkenberg, dominikán známý z kostnického koncilu, kde ho mohl stihnout stejný osud jako Husa, je pražským studentem na artistické fakultě a dosahuje zde magistrovství r. 1383. Později vstupuje do dominikánského řádu v Polské provincii a jako profesor v Praze je zjištěn v letech 1406—1408. (46) Další magister Pragensis je v Kolíně nřiiřmán r. 1410. Je to Jan de Monte, pozdější svěťící biskup v Treviru (47). Asi po r. 1400 učí v Praze i Pavel z Brna, jemuž bylo uznáno oxfordské studium jako pařířské, neboť je zachováno kázání „in cena domini collectus a fr. Paulo, baccalaureo in theol ordinis praedicatorum in Praga, factus coram regis comparantia Ungariae et Bohemiae (48).

Z pražských žáků uvádí Registrum následující:

- R. 1390. 23. III. assignavit studio Pragensi pro studente in artibus, ut in forma per biennium fr. Johannem Veter de conventu Laburgensi (49).
- R. 1391. 21. V assignavit studio Pragensi per biennium fratres Bonaventuram de Ferraria et fratrem Odoricum Utinensem, ut in forma (50).
- R. 1394. 20. V translavit fr. Alexium de Durachio prov. Dalmatiae de universitate Pragensi ad Bononiensem in qua concessit sibi licentiam eligere unum collegium in quo collegio electa sic per eum possit legere usque ad magisterium inclusive (51).
15. XI. assignavit fr. Joannem Evgelsten conventui Pragensi provinciae Bohemiae pro studio theologiae pro tribus annis. (52).
- R. 1396. 1. XI. fr. Dominicus de Montepoliceano fuit assignatus studio Pragensi theologiae.
- R. 1397. ultimo Augusti fr. Dominicus de Montepolitiano fuit assignatus studens theologiae per tres annos in conventu Pragensi, provinciae Bohemiae, absque contributione (53).
5. Julii fuit assignatus fr. Petrus Negelin de conventu Bernensi studens theologiae per tres annos in conventu Pragensi provinciae Bohemiae (54).
- R. 1399. 14. Junii, fr. Joannes de Domo-regis provinciae Theutoniae fuit assignatus per biennium studens theologiae in conventu Pragensi (55).

Jako pražského studenta známe i jméno Petra z Arimina z provincie sv. Dominika, od něhož je zachováno kázání ad clerum. Poněvadž provincie sv. Dominika — dříve Provincia Lombardiae inferioris — byla tak nazývána až od gen. kapituly ve Frankfurtě r. 1397, byl zde tedy až po tomto roce (56).

Zbytky akt provinciálních kapitul německých dokazují, že každý rok bylo zvykem posílat do Prahy některého studenta. Jsou zachována aspoň tři jména. Akta prov. kapituly v Kolíně r. 1398 oznamují poslání studentů do Prahy. Je to Jan Hübner a Erhardus Jud (57). Provinciální kapitola v Ulmu 1400 posílá do Prahy známého nám už P. Negelina a Jindřicha Ossa (58).

Jako studens honoris studoval v Praze Jan Lündinghausen, nástupce Jakuba Socsta v úřadě inkvisitora v Kolíně (59).

Ještě se je třeba zmínit aspoň všeobecně o postoji dominikánů v duchovním zápolení mezi nominalismem a realismem. Praha měla pověst realistické školy, naproti tomu skoro všechny nově zřizované university (Heidelberk, Vídeň, Erfurt) holdovaly nominalismu. Tuto pověst si Praha získala hlavně až po vystoupení Husově a jeho bojích /za Wiklefovu nauku, tedy extrémně realistickou. Jinak ale musíme v Praze rozlišovat fakultu theologickou a artistickou. Zatím co druhá byla nakloněna držet „viam modernam“, jak to ukazuje zde oblíbená příručka Jana Buridana, tak i zákrok university proti ní (60). Na fakultě theologické se držel přece jen mírný realismus a jistě zásluhou dominikánského řádu. Dominikánské generální kapitoly od dob Occamových stále varují před naukami, quae sunt vanae, curiosae, frivolae (61) a i když i zde byly výjimky, přece většina profesorů se držela tradiční nauky, opírajíc se hlavně o spisy sv. Tomáše Akv. Na artistických fakultách tomu bylo jinak. Tam měli řádoví profesoři zakázaný přístup a svěťší podléhali vlivům a směrům právě moderním, neboť neměli toho upozorňování jako profesoři řádoví. Rovněž řádový dorost byl už vychován na vlastních artistických učilištích řádových, kdežto svěťský klerus na artistických fakultách, podléhajících novým naukám (62).

Směšovat však realismus mírný (thomistický realismus) s realismem výstředním, jak to učinil na př. F. M. Bartoš (63) je při nejmenším neznalost věci. Mezi mírným a výstředním realismem je zrovna taková propast, jako mezi mírným realismem a nominalismem. Oba dva jsou extrémny vzdálené pravdě a skutečnosti, k nimž pravda nemůže vést. Kdyby dominikánský thomismus připravoval půdu Wiklefovi, musili by k němu dominikáni už dojít mnohem dříve a nečekat sto let na Wiklefa. Rovněž tak nemůžeme sem vnášet šablonu a dělit nominalisty a realisty podle národnosti, jako by totiž Němci byli nominalisty a Češi realisty, jak to učinil Vischer (64).

Spleť duchovních proudů na konci 14. století hlavně v Čechách je tak velká a tolik otázek týkajících se tehdejší spirituality a filosofických i theologických názorů nevyřešených, že jenom zkoumání krok za krokem může nám objasnit jednotlivé duchovní zvraty v době předhusitské a vnést i více světla a rozhledu po otázce Husově, protože dosud se Husovi věnovalo mnoho, ale v příliš úzkém rámci jen jeho doby a bez souvislosti s duchovními dějinami Evropy.

P R A M E N Y :

- 1 Manser G., Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts, Freiburg (Schweiz), 1915, str. 5.
- 2 18. II. 1300, Clem. 3. VII. 2.
- 3 Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, Acta capitulorum generalium II. 319. (Zkratka Moph).
- 4 Denifle H. OP., Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885, str. 1—29.
- 5 Denifle H. OP., Konstitutionen des Dominikanerordens von 1228, Archiv für Literatur u. Kirchengeschichte des MA I. (1885), 165 ss.
- 6 Moph II. 308, III. 99, etc.
- 7 Moph II. 229.
- 8 Moph I. 34, 38, 41.
- 9 Ibid. 314, 320.
- 10 Ibid. II. 89.
- 11 Denifle, Universitäten str. 589.
- 12 Denifle H. OP., Johannes von Dambach, Archiv f. Lit. u. Kirchengeschichte des MA III, 640 ss.
- 13 Tentýž ibid. II. 223.
- 14 Auer A., Johannes von Dambach und die Trostbücher..., Münster 1929, str. 2.
- 15 Denifle, Archiv III. 642.
- 16 Lugduni 1348... Assignamus lectorem in conventu Pragensi fratrem Leonem Raticensem, Moph II 325.
- 17 Barcinonae 1349... In conventu Pragensi assignamus lectorem fratrem Martinum Catovinensem, Moph II. 330. — Montispezzulani 1350. Ponimus lectorem in conventu Budensi (!) de provincia Bohemiae fr. Martinum Glottovenk, Ibid. 337.
- 18 Ibid. 448.
- 19 Denifle, Universitäten 602.
- 20 Auer, Dambach 3.
- 21 Vincke J., Zeitschrift der Savignystiftung, kanon. Abt. 58 (1938), 414 s.
- 22 G. Löhr, Die Mendikantenarmut im Dominikanerorden in 14. Jahr. nach den Schriften von Johannes von Dambach u. Johannes Dominici OP., Divus Thomas 18 (1940), str. 401.
- 23 G. Sommerfeld, Zu Heinrich Tottin von Oyta, Mittheilungen für öster. Geschichtsforschung XXV (1904), str. 581.
- 24 List je otištěn v Monum. univ. Pragensis II. I. 266-8.
- 25 F. Ehrle, Der Sentenzkommentar Peters von Candia, Münster 1925, str. 141. — A. Walz, Compendium historiae ord. Praedicatorum, Romae 1930, str. 134.
- 26 Denifle H. — Chatelain E., Chartularium universitatis Parisiensis III, 1640, Parisii 1890.
- 27 Ehrle tamtéž.
- 28 Registrum litterarum fr. Ravmundi de Vineis Capuani mag. ordinis 1380—1399, Edidit Th. Käppeli OP., Roma 1937.
- 29 Reg. Litter. R 132, 158, 362, 562, T 42, 152, 175 atd.
- 30 Reg. Litter. T (Teutonia) 367. Je to Pavel z Brna, o němž bude zmínka.
- 31 Moph III. 95.
- 32 Tamtéž 141.
- 33 Jan Melzer (Braxatoris) z Frankensteinu, po Kutnohorském dekretu vstoupil do dominikánského řádu a byl profesorem v Lipsku na nové universitě; jako student v Praze měl řeč k universitě na slova Ecce Rex tuus. Podle něho je Kristus jako král zakladatel pražského studia, které velebí: Que enim in christianitate alicuius reputationis aut experientie gens quevis vel natio non audierit famam de pragensi studio, ad quod fundamentum imperator et rex noster serenissimus collegit et advocavit prece et pretio et labore non modico viros doctissimos ex longinquis partibus... srov. Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, (zkratka QF), sv. 30 Löhr G., Die Dominikaner an der Leipziger Universität, str. 21.
- 34 Sedlák J., M. Jan Hus, Praha 1915, str. 46—47.
- 35 Stein E., Mistr Mikuláš Biceps, Zvl. otisk z Věst. král. české spol. nauk, Tř. I. r. 1928, Praha 1929.
- 36 Také tomu věnoval monografii E. Stein, Mistr Jindřich z Bitterfeldu, ČCH 38 (1933).
- 37 Holinka R., K literární činnosti českých dominikánů ve XIV. stol. Řád VIII. (1942), str. 202—205.
- 38 Reg. litter. Li (provinciae Lombardiae infer.) 9. R. 1389 je už opět v Benátkách, Tamtéž 201.
- 39 Reg. litter. Li 47.
- 40 Tamtéž Li 57. R. 1389 už je opět v klášteře v Benátkách, Li 120.
- 41 Reg. litter. T 48. Srov. QF 30, 12, QFVI 6, 9. Jeho řeči z Prahy snad až kolem r. 1400 jsou v Bamberku. Cod. theol. 165 f. 221.
- 42 Reg. litter. R (prov.—Romana) 444.
- 43 Tamtéž 487. R. 1396 je mu dovoleno být v některém konventě Lombardské provincie, Li 418.
- 44 Reg. litter. Li 323.
- 45 Beckmann J. H., Studien zum Leben u. literarischen Nachlass Jakobs von Soest OP., QF XXV., Leipzig 1925.

46. O Falkenbergovi srov. studii J. Fijaleka, ve Sborníku k jub. O. Balzera, 1925, str. 297—348 (pol-skv). Řeči Falkenbergovy z Prahy jsou rovněž v Bamberku. Cod. lat. 165, fol. 221, 225.
47. QF XXX, 10.
48. Holinka c. d. Snad ho můžeme ztotožnit s fr. Pavlem z Brna, jemuž Raimund z Cap. uznává jeho Oxfordské studium jako Pařížské Req. litter. T 367 a ustanovuje ho hlavním lektorem v Brně. Je snad totožný i s Pavlem, českým provinciálem r. 1410 (CDM XIV 123) a kaplanem sv. Stolicie jmenovaným od Jana XXIII. r. 1415. BOP II. 506.
49. Req. litter. SP 15 — Jan Veter je ze Společnosti bratří putujících.
50. Tamtéž Li 257.
51. Tamtéž D 9.
52. Tamtéž T 162 Srov. QF XVI—XVIII 234, QF VI 15.
53. Req. litter. R. 567, 595.
54. Tamtéž T 291. Srov. Reichert B., Akten der Provinzialkapitel der Dominikanerordensprovinz Teutonia aus dem Jahre 1398, 1400, 1401, 1402. Römische Quartalschrift. XI. (1897) 301, 311.
55. Req. litter. T 370, QF VI 38.
56. Kázání je v Bamberku, Cod. lat. Theol. 165. Moph III. 93.
57. Reichert tamtéž 301.
58. Tamtéž 311.
59. QF XXX. 11, QF XIV. 154—155.
60. Ehrle, Sentenzkommentar, 144—145.
61. Moph II. 262, 280, 297.
62. Ehrle o. c. 139.
63. F. M. Bartoš, Čechy v době Husově, Praha 1947, str. 262.
64. Vischer M., Jan Hus sein Leben u seine Zeit, Frankfurt a. M., I. 180.

Prof. Vladimír Koudelka O. P.

Poznámky.

Věda o »struktuře skutečnosti« nebo vědění o »communis ratio substantiae« ?

Odklon od pojetí skutečnosti kvantitativně-mechanického ke kvalitativně rozrůzněnému a k vazbám (typy, struktury, funkce) budilo a budí znovu zájem o otázky metafysické a ukládá nám zároveň nutnost a povinnost:

1) vypořádat se s pojmy kvantity a kvality, řádu, skladebnosti, struktur a funkce, jak samostatně, tak v protívě k pojmům substance a přičinnosti;

2) promyslet si noeticky vztah subjektu a předmětu a jejich aktivity i platnost a význam pojmu (nástroje a přínosu lidského subjektu — abstrakce — odrazu) — zkrátka čím je lidský logos orthos (rectitudo rationis): zda iluminací, výbavou vrozenou, samovolně rozvíjenou, shodou se skutečností skrze abstrakci nebo odraz¹⁾.

Jsou proto zajímavé a důležité úvahy a rozborů o předmětu, metodě a výstavbě metafysiky resp. studie o jednotlivých historických myslitelích, zkoumajících problémy metafysické nebo o směrech a systémech metafysických. K myslitelům nejdůležitějším pro postup a rozvoj evropského myšlení nutno však řadit Aristotela s jeho dílem. Studie o jeho koncepci skutečnosti a postojů k ní jsou však zajímavé ještě dvojnásobně:

1) Aristotelova nauka a spisy prošly řadou vzdělaností — helénskou, muslimskou, katolickou, renesanční — předkládají

se badateli orientovanému historicky v rozmanitých podobách a výkladech²⁾;

2) závěry moderní kritiky filologicko-věcné jsou velmi truchlivé pro koncepci jednoty aristotelské metafysiky; je prý třeba rozlišovat mladého, platonicky orientovaného Aristotela a dospělého Aristotela, který se však nikdy nevypořádal (nebo vůbec nemohl vypořádat) s dvojím pojetím lidské moudrosti: theologickým a ontologickým. V jeho spise o metafysice prý se zobrazuje nejen genese Aristotelova a trvalý rozpor dvojího zaměření, nýbrž je prý v nich mnoho vsuvek, mnoho začatého nebo nedokončeného, uspořádání knih a textů je dodatečné, zkrátka není v něm jednoty a pořádku.

Uveřejníme proto postupně několik studií a úvah vztahujících se k řečené thematicce Aristotelova díla, jeho koncepcí, postojů a možných výkladů. První z nich je článek »Aristotelovo pojetí kritiky« od Dra S. Šišáka, který zkoumal ve své disertační práci³⁾ jednotlivé významy aristotelského pojmu ousía, vypořádal se s thesemi popírajícími jednotu a výstavbu metafysiky Aristotelovy a snažil se ujasnit rozdíl mezi moderním způsobem myšlení a způsobem aristotelským. Zřejmě ovšem je, že tematika jeho práce je široká a že nemohl zevrubně probrat jednotlivé úseky; přesto však je zajímavá.

²⁾ Klade se nám proto otázka: Je jeden a týž Aristoteles, nebo je jich mnoho, rozmanitých, navzájem leda podobných a o žádném z jednotlivých výkladů nemůžeme říci, že je to pravý Aristoteles.

¹⁾ Řeči o tradicionalismu, zdravém rozumu, přínose do subjektu a předmětu — jsou totiž právě tak zásadně prázdné a básnicky obrazné, jako platonská participace a vidy jsoucna.

³⁾ Dr Slavomír Šišák: Poznámky k otázce, v čem viděl Aristoteles podstatu skutečnosti str. 137 — Práci podal na brněnské filosofické fakultě a podrobil se přísným zkouškám z filosofie r. 1947.

V pojmu *ousía* vidí autor princip sjednocující knihy A — L⁴⁾, v rozmanitých jeho podobách (první skutečnost, první kategorie, jednota látky a tvaru) a činící z nich *výklad skutečnosti (struktury skutečnosti)* lidskou moudrostí vladařskou. V úvodních knihách (A, B) se vypořádává Aristoteles s dosavadními výklady skutečnosti a hodnotí je svým kriteriem — *ousía* (A, *methoda konfrontační*) a pak proniká do skutečnosti sám svou *methodou aporetickou* (B). Kniha B je zároveň *vědeckým rozvrhem* — na metodu pracovní — pro pozitivní obsah následujících knih G — L, v nichž je vskutku *jednota předmětu*⁵⁾ a pouze *methoda je diferencována*. Tímto rozlišením zachoval si jednotu a stavbu metafysiky a může pak vložít z tohoto centra zbývající *jednotlivé funkce pojmu ousía*: kategorie první výpovědi o skutečnosti, jednoty látky a tvaru (hylemorfismus), existence a její subjekt, čistý tvar (*actus purus*). Pojednání končí noetickým výkladem o aristotelské ontologické abstrakci (*afairesis*). Vlastním úvahám předeseílá autor úvahy »o rekursu k Aristotelovi« a vypořádává se s terminologií (a s knihou D).

Vlastní důvod nesprávných výkladů metafysiky vidí autor v *rozdílném pojetí* moderním a aristotelském vztahu předmětu a metody (Aristoteles: Descartes)⁶⁾ *nedostatku smyslu pro analogičnost jsoucna* (analogie: plošný průmět);⁷⁾ v *rozdílném pojetí vědy* vůbec a *uzorné vědy* (*mathesis*: ontologie);⁸⁾ *neporozumění aristotelské abstrakci* (abstrakce: přínosy). U Aristotela prvenství je v předmětě a ne v metodě; skutečnost je analogicky diferencována a sama si vynucuje metodu, jíž se proniká do skutečnosti; vědění o skutečnosti, o struktuře skutečnosti je pro Aristotela vědou v plném smyslu, ne ovšem »nadvědou«, nýbrž »skladbou«. Součinností — ne přínosy — skutečnosti a rozumu vznikají pojmy, které jsou ontologicky platné a ne pouhé lidské konstrukce.

4) Knihy M—N jsou podle autora torso, úvod k samostatnému spekulativnímu traktátu o číslu (»filosofie čísla«) — ovšem nevypracovanému — který byl dodatečně spojen s vlastním dílem o proté filosofii (o moudrosti); kniha se pak označovala z rozpaků metafysika (t. j. knihy A—N).

5) Proti Jaegerově tvrzení, že metafysika je nesourodý shluk textů a zlomků.

6) U Descarta je prvenství v metodě — »průsečík věd« není už skutečnost diferencovaná analogicky, nýbrž *methoda sama* —

7) Kvantitativní pojetí způsobuje »jednosměrné a rovnoběžné promítání do plochy«.

8) Tolik je v nauce vědeckosti, kolik v ní je buď matematiky nebo ontologie.

Jednotlivé významy pojmu ousía (»funkce«) souborně podává na str. 121—22:

- 1) *Kriterium rozmanitých výkladů struktury skutečnosti.*
- 2) *Předmět moudrosti, vynucující si vlastní metodu.*
- 3) *Průsečík aporetiky, zkoušející nosnost vlastního Aristotela výkladu struktury skutečnosti.*
- 4) *Ústřední pojem ontologické sémasiologie.*
- 5) *První výpověď o skutečnosti vnímatelné smysly.*
- 6) *Faktor vykládající vznik a změnu věcí vnímatelných smysly⁹⁾.*
- 7) *Úhelný kámen na němž vybudoval Aristoteles svou vědu o struktuře skutečnosti (ontologie).*
- 8) *Faktor diferencující jsoucno živé od neživého.*
- 9) *Čistý tvar.*
- 10) *Abstraktní pojem (moderně »subjektivní skutečnost«).*

Nám se líbí opravdové nadšení autorovo pro Aristotela a moudrost i touha proniknout do skutečné spekulativní tematiky: nemůžeme však zapřít, že jednotlivá temata nejsou dostatečně propracovaná (abstrakce, analogie, výklad o metodě a jednotlivých metodách); sotva lze souhlasit s autorem, odsouvajícím hravě řadu vážných problémů: dualismus v metafysice, (ontologie: theologie), poměr ontologie a mathe-*seos universalis*, vztah tělesných substancí a netělesných, látky na rozdíl od potence vůbec, problematiku kategorií¹⁰⁾. Osobně zajímavé je, že se autor musel vypořádat — věcně, methodicky i v terminologii — s tematikou, metodami a postoji, které na něho působily v době jeho růstu a zrání lidského i vědeckého — odborného¹¹⁾. Proto mnohé jeho řešení a termíny lze si vyloučit jen takto. Stačí snad uvést doklady: participální vazba; ne nadvěda, nýbrž skladba; ontologie je věda o struktuře¹²⁾

9) T. j. V učení o hylemorfismu čili jednotě věcí měnitelných, složených z apenatického principu a peratujícího tvaru. Tímto výkladem vyloučil Aristoteles nesprávnou akinetickou koncepci skutečnosti.

10) Nelze jednoduše říci, že pojednání o kategoriích spadá do metafysiky proto, že jsou to nejobecnější výpovědi o skutečnosti. Je-li předmět metafysický »*substantia in communi*« a všechny určeno-*sti* a výpovědi »*in communi*«, nelze vykládat v ontologii, než o substancii a relacích (v theologickém zaměření: o osobě a řádu).

11) Stačí snad uvést jména: z dějin Aristoteles, Tomáš; z živých: Habán, Podolák, Fischer.

12) Modernímu termínu struktury odpovídá *servatis servandis* pojem O R D O; autor však se jím ve svém pojetí nezabývá.

skutečnosti; jednotlivé funkce podstaty...

K slohu je třeba podotknout, že je hbitý, leckdy ovšem entusiasmus převažuje střízlivost. Je zřejmé, že autor je filo — sofos, t. j. touží po ORDO a MENSURA.

PhDr Athanasius Šnobl O. P.

Čas a básník.

Mezi básníkem a časem je ustavičné napětí, není-li mezi nimi přímo skutečný boj. Čas, chápáný jako móda, jako přechodný způsob života, který se mění každým dnem. Ale i čas, chápáný filosoficky, neboť i ten je mírou věcí zanikajících, kdežto básník se obrací k nesmrtelnosti, k absolutnu.

Neposlechne-li básník, čas se mu dovede mstít za to, že nepodlehł vnějšmu kouzlu věcí, že se vyhýbá příležitosti líbit se zástupům, které přicházejí a odcházejí s časem. Čas se mstí a vyvrhne básníka a zatlačí ho do samoty a do ticha bez potlesků.

Jde-li o básníky falešné, jako jsou falešní proroci, čas je tak může zabít. Má-li však básník své skutečné poslání, je poslem Božím a čas nezabije to, co je stavěno na věčnosti. Čas ho vypudí, ale pak se musí k němu sám vrátit, neboť pravý básník zná tajemství slova, které je určeno pro čas a bez něhož čas nemůže dozrát, bez něhož nemá čas náplň. Proto se čas sám musí vracet k pravým básníkům, aby od nich slyšel rajské poselství od Boha, bez něhož by končil prokletím, jako kněz, umírající vědomě beze slov smíření a bez víry v odpuštění.

Proto básník nesmí být poslušen času, nýbrž čas básníka. Běda básníku, který podlehně času. Ale běda i básníku, který sice zvítězí, avšak který se dá zaslepití pýchou z vlády nad časem, nebo výsadou, že je poslán říci času slovo, jež potom budou opakovat všichni. Z Vidoucího se stane Slepý, z Mluvícího Němý. Z jeho rtů nebude znít slovo, nýbrž jen hlas, zvuk beze smyslu, a bude-li jeho hlas znamenat vůbec něco, bude jen výkřikem bolesti a rozkladu. Básník nebude učitelem, nýbrž svědkem. Běda i básníku, který se zatvrdí jen proto, že neslyší potlesk, anebo tomu, jenž mluví jen proto, že slyší potlesk. Pohltí je rozmar davu, nebo těla v čase.

Básník ovšem nemůže popřít svůj dnešek, svůj čas, neboť kromě básníka je též člověkem a jako člověk brodí se časem na druhý břeh, na druhou stranu. Jeho život není jen inspirace. Kromě slov poznamenaných věčností hovoří i lidská slova, odměřená časem. A celé tajemství básnickovy síly je ve vládě nad slovem, vyrůstající z osamocení a z odtržení od času a jeho zájmů. Ne ve velikosti

gest, ne ve zvuku slova, nýbrž v hodnotě slova a v jeho obsahu, v jeho smyslu. A k tomu pomáhá duši básníkovi neprodejný panenský stud, který je clonou každého lidského tajemství života a poznání.

Posláním básnickým je tedy najít ztracený smysl slova. Najít smysl svého slova i smysl slov svého čau. Má pochopit slovo a naučit tomu svět. Slovo je znamením myšlenky. Proto najít smysl slova znamená najít smysl myšlenky, a ježto myšlenka je život, tedy i smysl života. Básník proto učí svým slovem životu.

Není tudíž básník mrtvým nástrojem inspirace jako chrlič fontán — říká Apollonio — nýbrž má své člověčenství, své osobité poslání, má svou osobitou příchut. Má svou odpovědnost před lidstvem a před životem a před Tím, od něhož má každé slovo svůj původ i před těmi, kteří vyřkli slovo po prvé, a světili je jako poklad básníkovi, aby je střežil, hájil, oživoval, a aby jím splácel lásku.

Život básníkův v čase není tedy jen hříčka, idyla, sen či pouhá kontemplace. Je to božský úkol, který nespočívá jen v trpném přelévání viděných podob do formy slov, nýbrž poslání prorocké a kněžské, s nímž je neodlučně spojena bolest odříkání, obětovaná jako krev obětní za celek, k němuž je básník poslán. Slova básníková však jsou nejen světlem ve tmě, jsou také písní vděčnosti za život a pláčem nad hříchem, v němž jsme se narodili a palčivou žízní po Bohu, po němž nám nechal čas v srdci jen prázdný trůn a zhaslé svíce. Jsou modlitbou. Jsou klíčem k Absolutnu, k ráji.

Vidění básníkovo nemá lidských hranic. Jeho obzory se prolínají s nekonečnem, když — vidoucí — v užaslém nadšení se poddává božskému vanu, který otvírá jeho bytosti bránu nebe, země a pekla. To vše ještě cítil, viděl a popsal Dante. Shakespeare zapřel nebe a peklo a zůstala jen země s člověkem. Nebo lépe: zaklel nebe a peklo do dna lidské duše a zůstal jen člověk sám bez víry v Boha a ďábla. Dostojevský rozorl toto lidské dno a ze zakletého semene dozrálo požehnané ovoce: zase začíná být nebe, země a peklo. Jde o to, co dnes zvítězí. To je krise naší kultury.

Jde o vědomý boj mezi člověkem a Bohem, vzniklý z marnivosti a pýchy humanismu a renesance. O boj, zda zdrojem a cílem básníkovy poslání bá být Absolutno nebo jeho padlý odlesk — satan, či člověk. Možné je i toto, poslední, ale je to smrt a dobrodružství, které bude zapláceno draze.

A je to placeno draze již teď: bez ráje padá stín na lidské štěstí a lidské oko nemá

švou hlubokou, plnou září bez světla s nebe. Snění o Olympu není ještě nektarem a ambrosií. A tváře těch, kteří již odešli nenávratně, i těch, kteří teprve přijdou, se tak proměňují jen ve vzpomínku anebo v matný stín, padnuvší na okamžik do okna našeho života. A patří ke společnosti, jako rozpadávající se okraj starého pláště patří k témuž starému plášti. A sdělování slova se stává blábolním. Život se proměňuje v citový zážitek bez pevných mravních závazků. Myslí se, že je to svoboda, ale je to ovoce prokletí a odpadu, jemuž básník podlehl.

Popřením nebe a země zvítězil člověk a zůstal sám. Ale právě proto ho jímá úzkost: těžko je žít člověku samotnému.

Básník nemá čas žebrať mimojdoucí o poslech a chválu. Jeho cíl ho volá, pohlcuje. A neslyší-li ho současní, snad někdo z budoucích půjde po jeho stopách.

Jsou básníci, jejichž slova jsou slyšena hned a ochotně nebo i s nadšením. Jsou básníci, jejichž slovo dozraje až za staletí a strhne potom. Jsou básníci, kteří mluvili nadarmo a jejich dílo bude jen znamením, bude svědectvím pro odsouzení jejich či ostatních, až dozraje čas a spadne do klína věčnosti a bude vážen a zkoušen „jakoby ohněm“ —

V ohni shoří čas, který se klaněl stínu zmizelých dějin a životu z pouhé krve a posmíval se básníkům Absolutna. A váha zbylého popela bude rozměrem slávy a hodnoty lidí tohoto času. A básník, který jim zpíval, pozná, že mírou i jeho slávy je osud prachu země. Všechno zde začalo a skončilo viditelným prožitím života a střídáním žádostivých lásek bez útěchy, poněvadž bez naděje v něco, co by přežilo okamžik. A všechno mělo závěrem větší hlad a větší žízeň. A všechny modly padly. A smrt zůstala nahá a zlá a vítězná. A útek do stínu nepomohl. A básník, který nedovedl Absolutno vidět a vyznávat a oslavit, se ho musí nakonec aspoň děsit, nemá-li pokoru k prosbě a k slzám, které smývají zradu.

Básník netvoří jen literární bohatství, básník ovlivňuje život. Literární směr může zaniknout, kdežto život se musí dožít. Hle, odpovědnost básníková za život těch, kteří v něho uvěří a přijdou za ním.

Básník zná obsah slova, zná smysl tajemství, které se v slově tají a pronikavost vidění, hloubka pochopení slova je právě tajemství velikosti a moci básníkovy: „— byl u nás básník, co jiné měl oči —“.

Člověk svou povahou je váben k Tajemství a palčivě se trýzní, dokud je nepronikne. Od Homéra a řeckých mysterií až do

Claudela zpívá básník chválu Tajemství a adoruje. A dokud má lidstvo neprodejné básníky, dotud jde správnou cestou, dotud má útěchu z naděje ve své úzkosti a paprsky Tajemství mu září na stezku jako déšť hvězd.

Básník má klíč ke branám snů, ke branám ráje. Klíč, který nám vzal Kdosi z rukou a zamkl nebe a svěřil stráž u stromu Tajemství života a poznání knížeti neviditelných vojsk s plamenným mečem. Vzpomínku na domov v nás však nikdo nezahladí. Hledáme klíč, jak člověk v agonii hledá ruku, která by rozehnala přitékající tmu. Hledáme klíč v sobě samých i mimo nás, (zkoumajíce sebe i odraz, který věci zanechávají v lidské duši, účinky bolesti, nenávisti i lásky. Básník má klíč od intimní hlubiny srdce a láme pečeť tajemství. Slova o viděném lámání pečeti Tajemství vycházejí z úst básníkových různě, ale v každém případě věta básníková je nejkrásnějším zpěvem. Básník používá rytmu a hudby výrazů, aby vyjádřil tajemnou příbuznost mezi vším, co jest a co viděl: příbuznost věcí, světa a hvězd s lidskou duší. Totožnost zákona, který svírá klenbu oblohy a řídí duši a srdce. Podobnost dětských slzí a padajících hvězd.

Kde lidské slovo nestačí, kde se trhá a tříští logická vazba pod nárazy obsahu Tajemství, tam básník mluví v obrazech, v podobenstvích, hlavně při popisování vulkanického vření nitra, vášni, lásky, nenávisti, bolesti a odpuštění.

I básník má svá pokušení, kdy mu Kdosi nabízí trojí slávu za cenu trojího klanění Tváři, zahalené temnotou od první vzpoury. Pokušení prohlásit, že to, co vidí, je jeho vlastní věc, že ráj je náš a není darovaný láskou, zavrhnout slitování. Pokušení tisíckrát ztroskotavší a přece tisíckrát vábné. A kdo podlehne, stává se mágem Veliké Smrti a jeho slova magickým nápojem Zapomnění. A kdo jich poslechne, stává se z člověka jen věcí s tváří podobnou Podlehnuvšímu a Padlému.

Takový básník buď nemá vůbec slov o Absolutnu, nebo nahrazuje Absolutno něčím jiným: genialitou, mimokosmickou sférou, druhým břehem, sebevědomím, zážitkem, obrazivostí, tvořivou silou osobnosti. Nebo je otevřeně neuzná, zavrhne, jako to činí nihilismus, anarchismus: každý je zde sám sobě vším, stvořitelem i utěшитelem, ovšem bez Přítele, poněvadž sám je každý samotný.

Básník má úctu k tradici, neboť dějiny ducha jsou souvislým tokem pravdy anebo

aspoň boje o pravdu, kterou básník má hlásat. Básník neuznává přelomy života ani uměle vnucené otřesy. Zapaluje věrně pochodeň věčné Revoluce, věčného boje o vítězství Světa, Dobra a Krásy. Smývá hnis a uzdravuje malomocné. Trhlinami viditelného světa ukazuje nevěřícím a bojácným nekonečno, staví propadlý oblouk nebe beznadějným. A chudým zjevuje božské bohatství jejich chudoby. Učí, že lidský život nekončí na lidských hranicích. Že láska hoří dál i tam, kde slovo nedoznělo celé a

věta se zhroutila před tečkou. Že vše má dvojí tvář, viditelnou a neviditelnou, a proto dvojí smysl. Že viditelná tvář věcí začíná, zraje a propadá se v čase pod rukou Kohosi, jenž hněte čas sám ke zrání. Kdežto neviditelná tvář je věčně krásná a milá a zjeví se plně, až přijde věčný Svátek všech věčných věcí, Hospodinův Sabbath pokoje a vítězství. Tam se všechny stezky buď rozejdou k věčné tesknosti, anebo spojí v nevyhnutelném setkání a všechna slova splynou v Jednom¹⁾.

P. Jiří O. P.

Kritika.

Aristoteles, *Rétorika* — Nauka o řečnictví a slohu. — Přeložil Dr A. Kříž.

Aristoteles nebyl první, jenž stanovil pravidla řečnického umění, ale jeho spis „*Rétorika*“ stal se základním dílem o rétorice. Neboť požadavky řečnického umění odůvodnil vědecky a přisoudil mu správné místo ve veřejném životě a v metodě dokazovací. Jako realista určil řečnictví mezi naukami, stanovil jeho poměr k nim, pojal je ve svůj učební plán a definitivně mu odňal odiosní charakter, který mu dali sofisté, totiž umění přemlouvat, lichotit, aby se jen proces vyhrál, při čemž nezáleželo na tom, kdo má pravdu.

Aristoteles podrobně zkoumá a určuje, jak řeč má být vybavena po stránce obsahové, jež jest jeho podstatnou složkou. Ale zdůrazňuje, že mnoho záleží také na formě, jak se věc a to, co je v ní přesvědčivé, vyloží. Proto pojednává nejen o řečnickém dokazování, jež tvoří páteř řeči, nýbrž stanoví i pravidla vhodného slohu a řeči a tak umělé prosy vůbec. V rétorice poznal důležitou složku současné kultury, prostudoval tedy díla svých předchůdců a vyložil svou vlastní teorii. Jeho *Rétorika* tvořila základ řečnických příruček v dobách pozdějších a nesporně má význam i pro dnešní dobu, v níž veřejná řeč — a připočteme k tomu tisk, žurnalistiku, rozhlas — zaujímá důležité místo v státním životě. Aristotelova *Rétorika* nepodporuje krasořečnictví a frázovitost, nýbrž posiluje řečnictví, ovládané myšlenkou, logem.

Má tedy co říci po všech stránkách dnešního čtenáři, jenž usiluje o kulturu mluveného slova, má co říci politikovi, zvláště platí-li, co o něco později bylo vysloveno, že řeč jest mečem míru. A když rétorika v Aristotelově smyslu je praktickým užitím logiky ve službách politiky, má co říci logikovi, mimo to etikovi, psychologovi, pedagogovi a také právníkovi at v úloze soudce nebo advokáta.

Brož. Kčs 96.— Vydal Jan Laichter, Praha 1948.

M. Tullius Cicero — O přirozenosti bohů. — Z lat. přel. Dr Ant. Kolář.

Z populárně filosofických rozpráv Ciceronových probírá spis o přirozenosti bohů otázky, zda jsou bo-

hové, jaké jsou podoby a jaký jest jejich vztah k světu a člověku, a to se stanoviska tří hlavních antických směrů řecké filosofie, i v Římě pěstovaných, epikureismu, stoicismu a novoakademické skepse. Mluví se ovšem o bozích, ježto se ani první dva směry neoprostily od představ lidového a oficiálního polytheismu, rušivě působících zejména v stoickém pantheismu; není však vynechána ani drasticky anthropomorfní představa boha — demiurga (řemeslníka), tvořitele světa, ale jest zavržena. Jinak tu převládá podobně jako v řecké filosofii myšlenka o věčném vzniku a zanikání světů; tak je tomu i v epikureismu, jehož bohové existují nečinně jen jako nejdokonalejší bytosti ve svrchované blaženosti, bez jakéhokoli vztahu k světu, tedy jako by jich nebylo.

Problém se řeší pozitivně i negativně úvahami rozumovými stejně jako postřehy přírodovědeckými; shledáváme se s důkazy pro existenci bohů i s jejich vyvrácením, s výkladem o božské prozřetelnosti, o dobru a zlu, o pravidelném pohybu těles nebeských, o důmyslném a účelném zařízení přírody atd. Moderního čtenáře zvláště zaujme nesouhlas skeptika Kotty se stoickou theodiceou, jakož vůbec jeho rozumné a pokrokové názory, ač i on jest ve svém názoru na jsoucnost bohů rozpolcen; škoda, že se ztratila větší část právě jeho výkladu v třetí knize.

Zaslouží si tedy poznání v českém překladu tento podnětný spis, pojednávající o základním problému metafysickém jako o věci přirozené. Nakonec stanovisko stoické a pantheismus nové Akademie se podílejí rovným dílem na uznání.

Brož. Kčs 93.— Vydal Jan Laichter, Praha 1948.

J. B. Souček — Víra a svět. lidské vztahy ve světle Evangelia. — Vydal Jan Laichter, Praha 1948.

V úvodě praví autor, že všichni cítíme, jak hluboko jsou otřeseny samy základy lidského života osobního i společenského a jak velice nám chybí obecný souhlas o poslední pravdě a normě našeho jednání. Podává se nám mnoho rad, jak krisi překonat, ale málo z nich proniká ke kořenům. Křesťan si má pokorně uvědomit velikost svého poslání a pevně hájit, že jedině Písmo jest stálým zdrojem základní jistoty. Křesťan je povinen přihlásit se k pomocné akci. Ve svém spisku autor vidí takový pokus pomoci a doufá, že se mu to podařilo. K tomu je třeba říci několik našich poznámek:

¹⁾ Viz též M. Apollonio, *L'aspirazione al divino nella letteratura contemporanea*, Milano 1944. — Locarnini, *Il senso del simbolo nel simbolismo francese*, Immensee 1946.

Autor pronikavě vidí jak svět a jednotlivce, tak volání Pisma o funkci křesťana v politice, v sociální otázce, v pokroku a tyto kapitoly by měli číst všichni, nejenom křesťané bez rozdílu církevních příslušenství, nýbrž i protivníci křesťanství, prospělo by to všem. Vedle jasných postřehů jsou tu však i místa, která budí určitý druh neklidu a neuspokojení. Tisnivé působí na jedné straně tradiční protestanské a vůbec nekatolické vychvalování T. G. Masaryka, jakožto „stále živého tvůrce nejlepší čsl. tradice“ (str. 6). Na druhé straně však přes toto doporučování, na které jsme zvyklí ze školních učebnic první republiky, také autor musí přiznat, že Masaryk v mnohých otázkách nenašel pravdu. Autor sám přiznává, že tomu tak bylo hlavně v otázkách náboženských, protože se v určitých věcech staví nad Krista, vytýká mu omyly a nedorozumění (str. 45). To odsuzuje i autor jakožto postoj neodůvodnitelný pro člověka vůči Bohu, i když jde o člověka geniálního. Kdo kritizuje, osobuje si vždy určitou autoritu nad kritizovaným. „Takové postavení si však nikterak nesmíme osobovat vůči Bohu, jenž je naším pánem, ani vůči Pismu, jež je jeho slovem“ (str. 14).

Nejasná je i věta, že v křesťanských církvích se 13. kapitole listu k Římanům často rozumělo tak, jakoby prikazovala nebo aspoň ospravedlňovala absolutismus státní moci (str. 23). Pokud je známo, nečinila to nikdy Církev katolická, nýbrž hlava státu je současně rozhodujícím činitelem a hlavou ve věcech náboženských jen u protestantů (Německo) a pravoslavných nebo anglikánů.

Zajímavé by také bylo, do jaké míry uznává autor pravdivost sv. Augustina, dovolává-li se ho pro určité věci. Právě tak se dovolává Rádl (str. 62, 76, 74). Co říká drtivým závěrům Rádlvy „Útěchy z filosofie“? Hlavně pokud jde o poměr ke katolicismu.

Kdo zaručí autorovým čtenářům, že nebudou pokládat za mythické vlivy to, co on pokládá za základ, když jasně říká, že v Písmě jsou místa ovlivněná mythem.

Na str. 119–120 podává autor skvělý ukaz, jak je možné citovat určité základní pravdy o Církvi a o závaznosti určitých nauk v náboženství a přitom tvrdit, že tytéž pravdy mají závaznost relativní. Jde o citát „Ty jsi Petr, to je skála a na té skále vzdělám Církev svou... Tobě dám klíče... cokoliv svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi...“ (Matouš 16, 13–26). Není-li nutné přijmout bez výhrady, čemu učila stará Církev, kde najdeme opravdové křesťanství? Autor přiznává pod vlivem soudobých protestanských vlivů, že ani jeho tvrzení nemusí být závazné, protože jenom to, co se vnucuje svou vnitřní hodnotou, je závazná pravda. Proti tomu musíme říci, že náboženská pravda nemůže stát na subjektivních zážitcích, nýbrž na tom, co řekl Bůh a jak to řekl. O tom rozhoduje svědectví těch, kteří ho slyšeli a to jest stará Církev a ne fantasie racionalistů dnešní otrávené doby.

Kdyby autor měl pravdu, stáli bychom vůči křesťanství dnes s toutéž otázkou, kterou položil Pilát Kristu: „Co je pravda?“ A můžeme se odvolat na slova Petrova: „Pane, ke komu půjdeme? Ty máš slova věčného života a my jsme uvěřili a poznali, že Ty jsi Kristus, Syn Boha živého“. (Jan 6, 67–69.) Syn Boží není odkázán na vývoj dějin, nýbrž vývoj dějin je odkázán na Krista. Tak by autor současný zmatek jen zvětšil.

Je školácké tvrdit stále i dnes, že středověk byl dobou omezování svobody a že celý jeho život se omezil na přijímání dogmat, vnucovaných církevní autoritou. Zatím je pravda, že my žijeme z toho, co vytvořil tento temný středověk a dovedeme jeho díla jen obdivovat nebo ničit (str. 128).

Autor uznává velmi správně, že jedním z hlavních důvodů dnešní krise vnitřního i vnějšího světa je

„vnitřní nejistota a náboženská otřesenost moderního člověka“ (str. 137). Poukazuje oprávněně na to, že Masaryk nedovedl dát národu ani plná řešení, ani sílu, které by jej vyvedly na správnou cestu z krise. A přece končí jakoby povinným chvalozpěvem na tuto velikou sílu, avšak právě proto tragickou postavu v našem myšlení.

Závěrem můžeme říci, že spisek je velmi vážnou a velmi opravdovou snahou pomoci dnešním lidem, hlavně u nás. Avšak současně se musí také říci, že je to snaha nedokončená. Nezávisí na nás, proč, zda záměrně, či nezaviněně. Posláním myslitele, říká Aristoteles, není zjistit, zda měl kdo dobrou nebo špatnou vůli, nýbrž zdali má pravdu. A zde pravda celá není.

P. Jiří O. P.

Lucretius Carus — O přírodě (de rerum natura) — z lat. přel. Josef Kolář.

Už Římané ctili v Lucretiovi jednoho ze svých velkých básníků. Novému věku zprostředkoval Lucretius atomistickou nauku Demokritovu a Epikurovu. Dnes si jeho díla vážíme jako nejčennější památky římské literatury doby republikánské.

Co dodává Lucretiovu výtvoru ceny opravdu nehynoucí, jest posvěcení velkého básníka a člověka. Tím, že myšlenku osvoboditi člověka od strachu před bohy a před smrtí učinil vůdčím motivem básně, dal jí velkolepou jednotící ideu. Víra v přírodně vědecký světový názor a zápal pro věc, kterou hájí, strhuje čtenáře i při odborných výkladech a při leckterých tvrzeních, s kterými nemůžeme souhlasit. K tomu přistupuje množství krásných líčení, obrazů a přirovnání, čerpaných ponejvíce z přírody, na kterou se básník dovede dívat tak, jak to nedokázal dosud žádný antický básník; pitvání lidského nitra, naplněného úzkostí z neznáma i úžasem nad velebností světa; vlivné účastenství se strastmi a slastmi člověka i měkký soucit s němou tváří. Nadevše pak uchvacuje velkolepý pohled básníkův, který objímá celý svět a lidstvo v jeho vývoji i ustavičném dění.

Překlad celého Lucretiova eposu z pera Josefa Koláře byl prvním úplným překladem tohoto díla. Když však 8. října 1941 gestapo Josefa Koláře zatkl a odvezlo do koncentračního tábora v Osvětimi, kde byl 22. března 1942 ubit, protektorátní censura vydání překladu zakázala.

Brož. Kčs 115.— Vydal Jan Laichter, Praha 1948.

La vie intellectuelle. — Paris.

Časopis pro filosofii a pro řešení současných otázek veřejného, sociálního a mezinárodního života. Les éditions du cerf — Paris vydávají francouzští dominikáni, dodá knihkupectví Topičovo, Praha, Národní třída. Minulý ročník si všímá kromě jiného nutnosti pravdy, jednoty a poznání smyslu života pro řešení a vyřešení současné kulturní a mezinárodní krise. Letošní ročník se snaží objevit smysl současné doby, popisuje obtíže budování jednotné mezinárodní morálky a zjišťuje rozklad, k němuž směřuje i dnešní umění. Přitom se vrací i k věčně platným problémům, jako je na př. otázka Dostojevského, poměr dnešního světa k Bohu a zásahy Boží do lidských dějin.

La vie spirituelle. — Paris.

Vychází tamtéž a je k dostání u téhož knihkupce. Na rozumovém základě buduje moderní víru v Boha, jak vyhovuje dnešnímu člověku a současně se neodchyluje od ducha původní Církve. Spolupracují nejlepší znalci duchovního života. Oba časopisy podávají přehled nejnovější filosofické a theologické literatury a jejich posudky je možno brát jako podklad vážného studia, neboť jsou souhrnem a výsledkem studia těchto knih, a nikoliv povrchním uvedením titulů s přibližným obsahem.

Základ poznání podle Descarta, Kanta a Tomáše Akvinského.¹⁾

Jedna z nejdůležitějších filosofických otázek je: V čem je základ poznání? Na tuto otázku dává odpověď sv. Tomáš Akvinský, když praví: „Pravda našeho poznání má svůj základ v bytí”.²⁾ Učitel Andělský dal odpověď tak jednoduchou a jasnou proto, že pronikl až k samému kořenu této otázky. K jejímu zodpovězení byl nejlépe povolán nejen hloubkou svého ducha, nýbrž i mimořádným vzděláním filosofickým. Prostudoval filosofii Aristotelovu, poznal nauku Platonovu prostřednictvím sv. Augustina, znal filosofy řecké, neváhal přijmouti poznání pravdy od filosofů arabských i židovských. Ve sv. Anselmu měl vynikajícího předchůdce, ve sv. Albertu Velikém našel nejlepšího učitele. Vytvořil jedinečnou syntézu nehybnou filosofie, v níž řešení základních problémů filosofie je spjato v harmonický celek, opravdový systém.

Jeho odpověď na základní otázku problému poznání souvisí úzce s otázkami psychologickými. Člověk ve svém poznání vychází ze smyslové zkušenosti, jíž poznáváme bezprostředně skutečnost. Podnětem poznání smyslového je nejen duše, nýbrž i tělo, tělesné orgány. Tato spolučinnost hmoty se projevuje tím, že poznání smyslové je nutně konkrétní, nemohouc odezírat od hmotných konkrétních vlastností (velikosti atd.), a proto předměty smyslového poznání jsou vždy konkrétní a individuální. Naproti tomu bezprostředním nositelem a zdrojem poznání rozumového je samotná duchová duše, proto způsob poznání rozumového je čistě nehmotný, odezírá ode všech hmotných podmínek. Proto dí sv. Tomáš, že to, co svými smysly poznáváme hmotně, konkrétně, to poznáváme rozumem nehmotně, abstraktně.

A tak rozum vycházející ze smyslové zkušenosti, čerpá z ní pomocí abstrakce všeobecné pojmy, z nichž tvoří první zásady.

Pojmy, čerpané bezprostředně ze smyslové zkušenosti poznává jako způsoby bytí, jichž objektivní platnost je ověřena zkušeností, jež však jsou objektivně platné i za hranicemi smyslové zkušenosti, poněvadž jsou to zřejmě způsoby bytí všeobecné. Stejným způsobem poznává objektivní platnost i prvních zásad, ježto je poznává jako všeobecné zákony bytí.

Objektivita těchto prvních zásad a všeobecných pojmů je v nutnosti jejich bytí, jež nezávisí na rozumu, nýbrž rozum závisí na ní. Tuto objektivní platnost mají nejen první zásady a pojmy získané pomocí abstrakce bezprostředně ze zkušenosti, nýbrž i pravdy a pojmy z nich řádně vyvozené.³⁾

Tak sv. Tomáš dávno před Kantem odpovídá na otázku, kterou si Kant položil: Jak je metafysika možná? Jako mohutná gotická katedrála jest stavěna na pevných základech ve skále a odtud se zdvihá do závratných výšin tak, že její klenby nevisí volně ve vzduchu, nýbrž jsou opřeny o pevné základy prostřednictvím opěrných pilířů a oblouků, podobně člověk ve svém poznání vychází od skutečnosti poznávané smyslovou zkušeností, z ní abstrahuje pojmy, a tvoří zásady, a tak rozumovým poznáním stoupá za hranice smyslové zkušenosti. Na příklad z pohybu a změn smysly vnímaných, z účinků pozorovaných ve hmotném světě dochází pomocí zákona příčinnosti až k poznání Boha jako prvního hybatele a první příčiny. Podobně jako vrchol katedrály, je i pojem Boha opřen o pevný základ, o skutečnost poznávanou smyslovou zkušeností a o všeobecně a nutně platný zákon příčinnosti, jehož objektivita je rozumu zřejmá.

Ve světle jasné nauky sv. Tomáše, jehož fakulta svobodných umění pařížské university ve svém listě slaví jako slunce věku, zmizely staré spory mezi nominalisty a realisty.

¹⁾ Závěrečná kapitola z připravovaného díla téhož autora: „Základ poznání podle Descarta, Kanta a Tomáše Akvinského.”

²⁾ In 1 sent. d. 19, q. 5, a. 1 ad. 7.

³⁾ Dr. Jaroslav Beneš, *Duch a hmota v teorii poznání*. V Praze 1946, str. 12–14, 46–47.

Avšak již ve století XIV., v němž začal dlouhotrvající úpadek filosofie scholastické, byly ony spory znova obnoveny. Jejich obnovitelem byl Vilém z Ockhamu. Ockham popřel možnost získání všeobecných pojmů pomocí abstrakce ze smyslové zkušenosti. Podle Ockhama naše pojmy a jejich slovní výrazy (termíny) jsou pouhá všeobecná označení pro mnohost jednotlivých věcí navzájem podobných. Tedy všeobecné pojmy nemají základu v bytí, nevyjadřují způsobů bytí, a první zásady nejsou zákony bytí. Proto také tyto nejvšeobecnější pojmy (příčina, podstata a pod.) a zásady z nich vytvořené (zásada příčinnosti a j.) nemají všeobecné objektivní platnosti a nelze pomocí jich s jistotou dokazovati ani Boží existenci a Božích vlastností, ani duchovost a nesmrtelnost lidské duše. Vilém z Ockhamu přijímal jmenované pravdy na základě nadpřirozené víry, upíral však důkazné síly jich rozumovým důkazům, připouštěje je nanejvýš jako důkazy pouhé pravděpodobnosti. Tedy Ockham uznával poznatelnost vnějšího světa, popíral však možnost metafysiky v přesném slova smyslu, poněvadž pojmy podle něho slouží jen k pořádání nesmírné zkušenostní látky, nelze však pomocí jich a pomocí zásad z nich utvořených proniknouti s jistotou k pravdám řádu nehmotného.

V této nauce je obsažen zárodek moderního subjektivismu a otevřená cesta filosofickému skepticizmu. Nauka Ockhamova vyvolávala prudké boje na universitách, avšak šířila se tím více, čím více upadalo správné chápání metody a nauky sv. Tomáše Akvinského.

I Descartes byl pokračovatelem Ockhama v tom, že popíral možnost získání všeobecných pojmů a zásad pomocí abstrakce z jednotlivin poznávaných zkušeností. Avšak Descartes se snažil svým racionalismem překonati skepticizmus, vznikající z tohoto nominalismu. Předpokládaje totiž, že ideje mají vznik v poznávajícím subjektu samotném, hledá odtud cestu k objektivní pravdě. Zaměnil objektivní pravdu s jistotou poznávajícího subjektu, došel k svému kritériu pravdy, podle něhož je pravdou vše, o čem máme jasnou a zřetelnou ideu. A tak zůstává věren nominalismu v tom, že nehledá

základu všeobecných pojmů a zásad ve skutečnosti, poznávané smyslovou zkušeností, domnívá se, že opíraje se o jasnost a zřetelnost idejí, tvořených jediné rozumovou mohutností, může proniknouti bezpečně k pravdivému a jistému poznání nejdůležitějších pravd metafysických, existence i vlastností Božích, duchovosti a nesmrtelnosti duše a jiné.⁴⁾

Tento filosofický racionalismus přijali mnozí filosofové doby Descartovy i po něm, vidouce v něm jedinou cestu k pravdě a jistotě.

Také Kant z počátku budoval na tomto racionalismu, i on byl přesvědčen o objektivní platnosti jasných a zřetelných idejí, jež si tvoří sám poznávající subjekt nezávisle na zkušenosti. Avšak Humeovými pochybnostmi o zásadě příčinnosti byl přiveden k tomu, aby zkoumal, zda-li a jak je metafysika jako věda možná. Poněvadž nepochyboval o tom, že skutečně je věda (metafysika a fysika), chtěl napřed zkoumati, jak je věda vůbec možná. Dospěl k přesvědčení, že základem vědy jsou soudy synthetické a priori. Poněvadž tyto soudy jsou všeobecné a nutně platné, předpokládal o nich -- a v tom byl pokračovatelem Descartovým -- že původ těchto soudů nutno hledati jediné v rozumu nezávisle na zkušenosti. O objektivní platnosti těchto soudů, tryskajících -- podle jeho předpokladu -- z čistého rozumu, nepochyboval právě tak, jako nepochyboval o objektivní platnosti vědy. Chtěje však vysvětliti, v čem je ta jejich objektivní platnost, vykonal to, co sám přirovnával ke Koperníkovu převratu: Prohlásil totiž, že tyto soudy nejen nejsou nikterak čerpány ze zkušenosti, nýbrž naopak jsou samy podmínkami každé možné zkušenosti; a právě v tomto vztahu ke zkušenosti jest jejich objektivní platnost. Poněvadž pak „rozum má všechno, co ze sebe sama čerpá bez pomoci vypůjčené od zkušenosti, jen k tomu pouze, aby toho užil o zkušenosti“,⁵⁾ nemůžeme nikdy svým rozumovým pozná-

4) Dr Jaroslav Beneš, René Descartes či Tomáš Akvinský? Problém poznání u Descarta s hlediska křesťanské filosofie. V Praze 1935.

5) Kantova Kritika čistého rozmyslu. Přeložil František Krejčí. V Praze 1930, str. 183.

ním proniknouti za hranice zkušenosti. Proto prohlásil, že není možno poznati čistým rozumem ani existence Boží, ani nesmrtnosti duše, ani svobodné vůle. Kant byl o těchto pravdách pevně přesvědčen jako o postulátech praktického rozumu, jako o nutných základech mravního řádu, tvrdil však, že věda nemůže o těchto pravdách říci nic ani pro ani proti, poněvadž věda může objektivně poznávat jen předměty zkušenostní. Poněvadž však „zkušenost“ — podle Kantových slov — „je produktem smyslův a rozumu“,⁶⁾ nejsou předměty vědy věci samy o sobě, nýbrž pouhé jevy, určované podle zákonů čistého rozumu; o věcech, jak jsou samy o sobě, žádná věda není možná.

Kant si byl vědom, že člověk se nemůže vyhnouti otázkám o existenci Boží, o svobodě vůle a nesmrtnosti duše. V úvodě „Kritiky čistého rozumu“ praví: „Neodbytné úlohy čistého rozmyslu samotného jsou Bůh, svoboda a nesmrtnost. Věda pak, jejímž konečným cílem vlastně jest jen řešení jejich s veškerou výzbrojí, slove metafysika“⁷⁾ A první slova, jimiž začíná svou předmluvu k jmenovanému dílu jsou: „Lidský rozmysl má zvláštní osud v jednom druhu svých poznatků: že jest obtěžován otázkami, kterých nemůže odmítnouti, neboť jsou mu uloženy samou jeho přirozeností, na které však také nemůže odpověděti, ježto přesahují všechny schopnosti lidského rozumu“.⁸⁾

Kant došel k přesvědčení, že metafysika jako věda je nemožná, na základě způsobu, jímž — jak se domníval — vysvětlil možnost vědy. Podal však Kant skutečné vysvětlení o tom, jak je věda možná? Nikoliv. Neboť právě tehdy, když ve svém vysvětlení odpovídá na otázku, která je podle jeho slov „nejvyšším bodem, k němuž se transcendentální filosofie vůbec vypjati může“,⁹⁾ totiž na otázku, „jak je příroda sama

možná“,¹⁰⁾ ocítá se v slepé uličce. Rozeznává totiž dvojí zákony přírodní, předně nejvšeobecnější zákony přírodní, jichž „rozum nečerpá z přírody, nýbrž jež on jí předpisuje“, a pak „empirické zákony přírodní, které povždy vyžadují zvláštního pozorování“¹¹⁾. Jak je však možno, že tyto empirické zákony, „o nichž nám rozum nic nepraví“¹²⁾, jsou podřízeny oněm všeobecným zákonům, jež mají svůj původ jen v rozumu? „Toho jsem objasniti nedovedl“, dí Kant, „a toho také nikdo nedovede objasniti“¹³⁾.

A přece již půl tisíciletí před Kantem to dokonale objasnil sv. Tomáš Akvinský — stejně jako jiné, pro Kanta neobjasnitelné, otázky. Zbloudění Kantovo bylo nutným důsledkem toho, že Kant — podobně jako Ockham a Descartes — nedovedl opříti poznání o jeho přirozený základ, jež tak jasně ukázal sv. Tomáš Akvinský¹⁴⁾. Jen na tom základě je možno dospěti k pravdě. Opíraje se o tento základ, proniká člověk svým rozumem i k poznání existence Toho, jenž je první příčinou všech věcí a nejvyšším důvodem všeho bytí, — bez jehož po-

¹⁰⁾ Tamtéž.

¹¹⁾ Kant, Prolegomena, str. 91.

¹²⁾ Immanuel Kant, „Über eine Entdeckung“ Vydání Kantových spisů Pruskou Akademií věd, svazek VIII, str. 249 n.

¹³⁾ Tamtéž.

¹⁴⁾ Nauka o bytí, již podává sv. Tomáš, jest jedinečnou syntésou platonsko-augustinské a aristoteléské nauky o bytí. Tato nauka — odezíráme-li od podřadných otázek — znamená rozluštění problémů, jež vždycky nehlouběji hýbaly nehlubšími mysliteli, znamená vnitřní vyrovnání zdánlivých antimoní, jichž nezvládl zcela ani Plato ani Aristoteles. Tomášova nauka je předem daná odpověď na problém Kantův: „Je metafysika jako věda možná?“, neboť ukazuje, jak ve zkušenosti a ze zkušenosti docházíme k noumenálnímu poznání bytí“. F. M. Sladeczek, Die verschiedenen Bedeutung des Seins nach dem hl. Thomas v. Aquin. Scholastik 5 (1930), str. 549. Freiburg im Br. 1930. — Tamtéž (str. 139 pozn.) autor uváděje místo, kde Kant onen problém předkládá (Kant, Kritik der reinen Vernunft, Ausg. der Berliner Akademie, III 28 nn. IV 17 nn.) praví: „Právem se táže B. Jansen S. J. (Stimm. Zeit 114, 1927, 28, 21): „Kdyby byl býval Kant seznámen s hlubinami aristotelésko-scholastické kritiky poznání a psychologie poznání, byl by býval pak vůbec založil transcendentální idealismus, z jehož fascinujícího pouta se osvobodilo již dvacáté století, a o němž snad pozdější století budou souditi podobně jako Shakespeare o Hamletovi?“

⁶⁾ Immanuel Kant, Prolegomena ke každé příští metafysice, jež bude moci vystoupit jako věda. Přeložil Dr. G. Zába. V Praze 1916, str. 64 a 86.

⁷⁾ Kantova Kritika čistého rozmyslu, str. 30.

⁸⁾ Tamtéž, str. 5.

⁹⁾ Immanuel Kant, Prolegomena, str. 88.

znání by všechno ostatní lidské vědění bylo pouhým torsem, dílem neúplným a nedo-

končeným¹⁵⁾), — k poznání Boha.

Dr Jaroslav Beneš.

Dostojevský a Bůh.

1. Je Bůh?

Těsně před příchodem Dostojevského prodělává ruské pravoslaví urputný boj mezi dvěma směry: Josef Vokolamsk zastával se vlivu světské moci v Církvi, připouštěl bohatství Církve a usnadňoval tím cestu césaropapismu. Nil Sorskij hlásal nutnost chudoby Církve, nutnost návratu ke strohému asketismu prvního křesťanského století, a byl tak bližší katolické základně prvotní Církve než nacionalisticky zabarvené pravoslaví Josefovo.

V době Dostojevského převládal směr první. Bohatství rostlo, ale intelektuální prvek v pravoslaví upadal a vše se soustřeďovalo na dlouhé okouzující liturgické zpěvy, na návštěvu bohoslužeb v šeru omamného kadidlového dýmu. Studium theologie se dostávalo do rukou laiků (Chomiakov, Kirejevskij) a sympatisovalo s ideami anglikánskými a protestanskými. Duchovní vedení lidu měli v rukou mniši, většinou též laici, jejichž kláštery byly cílem četných poutníků, žíznících po pravdě a očistě. Kromě toho mniši se rozcházeli do širé ruské země učit o Kristu tichý, vyvolený pravoslavný lid. Mniši tvořili různé skupiny podle způsobu života, jako byli starci, stranníci, pustinníci, zatvorníci atd. Všeobecně se cítil touha po Eucharistii, po blízkém Bohu. Touha, jež svádí až k bludům o novém vtělení (reinkarnace), o totožnosti Boha s přírodou atd.

Dostojevský také hledal Boha.

Poměr Dostojevského k Bohu má čtyři vývojové stupně:

- a) dobu dětské víry, již ztrácí na studiích,
- b) dobu jasného popření Boha,
- c) období boje mezi nevěrou a vírou,
- d) konečné zakotvení v Bohu.

O Boha připravila Dostojevského věda a racionalistická samospasitelná filosofie 19.

století, podle níž rozum stačí na všechny problémy života. Inteligent nepotřebuje Boha. Avšak při pohledu na ujařmený a trpící lid bez vzdělání připouští Dostojevský nutnost Boha jakožto právně-sociální fikce, jakožto výtvaru rozumu, aby se lid měl čeho bát a aby si měl komu postěžovat. Bez Boha by lid nepřijal žádný zákon, neměl by žádné útechy. Snad se může Bůh ponechat dočasně i několika exaltovaným umělcům, aby měli v čem vidět nejvyšší krásu a nejhlubší pokoj. Je tím vinna minulost, která vychovala v tomto smyslu přítomné lidstvo. Možná, že Dostojevského vedla k tomuto soucitnému gestu i jeho vlastní skrývaná vnitřní trýzeň z prázdnoty.

Sören Kierkegaard věří a ví, že Bůh je. Bojí se jen, zda je taková láska, jak nám říká evangelium. Dostojevský zápasí o Boha vůbec, jako celý dnešní západní svět, a proto je nám bližší. Jaký je Bůh, je již druhá otázka. Píše: „Bude to můj poslední román, celé dílo se bude jmenovat »Život velikého hříšníka«, avšak každý úsek bude mít ještě svůj zvláštní název. Základní otázka, která bude probírána ve všech částech díla, bude tatáž, která mě trýznila vědomě i nevědomě celý můj život: »Boží jsoucnost«”

Uvedená slova psal Dostojevský z Drážďan svému příteli Majkovu r. 1870. K napsání díla nedošlo, avšak máme Bratry Karamazovy, kteří zmíněný problém vyčerpávají také. Dostojevský hledá a trpí sám v každém svém hrdinovi, ano, v každé osobnosti, která se objevuje v jeho díle. Velmi často vyráží z úst těchto postav výkřik: „Bůh mě trýzní, trýzní mě celý můj život”.

¹⁵⁾ Summa contra Gentiles lib. III cap. 25 — Nauka o bytí, kterou podává sv. Tomáš ve své nedostupné, geniální synthesi platonsko-augustinské a aristotelské nauky o bytí, nám razí naprosto bezpečnou cestu k pravé metafysice a k poznání nejvyššího důvodu bytí — Boha. F. M. Sladeczek S. J., Die verschiedenen Bedeutung des Seins nach dem hl. Thomas v. Aquin. Scholastik 5 (1930), str. 549—550. Freiburg im Br. 1930.

Ze Sibiře píše ještě paní Fonvizinová, že je moderním člověkem, synem nevěry a pochyb a že jím zůstane asi až do smrti. To proto, že mu nestačilo jakékoliv řešení otázky jsoucnosti Boží, nýbrž dokonalé, zavazující navždy a ve všem.

Stařec Zosima vyznává však již, že „život je rájem a lidé to nevědí, anebo to nechťejí vědět“ To už Dostojevský zvítězil nad životem láskou a v jeho srdci Pán zvítězil nad satanem. A hleděl bez bázně do propasti nad sebou i do propasti u svých nohou. Největší muka nepůsobila Dostojevskému ani tak otázka, zda Bůh je, nýbrž jeho tragický dualismus: viděl všude a ve všem dvě moci, které zápasí navzájem téměř jako rovnocenné, propast Boží a propast satanovu. Praví úzkostně: „Dokud mi nebude zjeveno tajemství, budou pro mně dvě pravdy: jedna shora, která je mi dosud neznámá, a moje pravda. A neví se zatím, která je pravdivější“ A na jiném místě „Bratři Karamazových“ ptá se Ivan ďábla: „Je Bůh?“ — „Vůbec nic o tom nevím“ — odpovídá ďábel a dodává: Váhání a neklid, boj víry s pochybnostmi je pro člověka úzkostlivého, jako jsi ty, často tak hrozným utrpením, že je lépe se oběsit

„Tak bylo tedy možno, že člověk v okamžiku rozcitlivělé zbožnosti zavěsil do své pracovny obrovskou ikonu, zapálil před ní světlo a náhle mu bleskla hlavou nějaká myšlenka a člověk začíná pochybovat, že je Bůh a mluvit překvapující věci

Z téhož důvodu se mohl Aljoša Karamazov modlit: „Nezáleží na tom, že jsem prokletý, že jsem nízký a hanebný tvor, jen když mohu i já pociťovat lem roucha, které zahaluje mého Boha. Může se stát, že v totéž okamžiku budu následovat i ďábla, ale přesto jsem už tvým synem, Pane, a miluji Tě a znám radost, bez níž by svět nemohl ani být, ani trvat.

Víra Dostojevského nebyla věcí prostou ani lacinou. Dostojevský píše sám z Drážďan o Bratrech Karamazových r. 1870: „Ještě nikdy, ani v Evropě, nebyl tak mocně vyjádřen ateismus. Nevěřím tedy v Krista jako malé dítě, ani ho tak nevyznávám, Moje »Hosanna« prošlo mučivou trýzní

nejistot, jak to vkládám do úst ďáblových v témže románě...“

Srdcem tíhne k Bohu, avšak rozum otrávený evropským racionalismem mu bere víru a vnuká mu myšlenku vzpoury. A tak Dostojevský dává svým hrdinům hovořit o celém životě, o lidské bídě a lásce, nechává je vášnivě nenávidět a bojovat i zabíjet, vede je bezmeznou láskou i mimo zákon, nechává je snít a doufat, avšak z každého slova, z každé touhy prosakuje nakonec jedno hledání a jediné čekání a jedna otázka: „Bůh či ďábel?“ — A pak již jen: „Bůh. ?“

Filosoficky se dá vysvětlit dualismus Dostojevského nesprávným chápáním dobra a zla jak ve smyslu *metafysickém* (ontologickém), tak ve smyslu *mravním*. A to snad pod vlivem platonismu, jemuž podléhala ruská filosofie stále více od té doby, kdy se odklonila oficiálně od thomismu (stol. 17.), v němž viděla stará moskevská theologická škola nebezpečí papežské, římské dobyvačnosti, expanse. Bylo to zároveň odsouzení z Moskvy pro kvetoucí theologické a filosofické školy ukrajinské v Kijevě. Pod vlivem Platonovým tedy i Dostojevský uznává dobro a zlo jako něco stejně existujícího a bojujícího navzájem. Pravdou však je, že tomu tak není, že zlo ve skutečnosti jest jenom nedostatkem dobra, defectus boni, kaz dobra. Předpokládá se tedy dobro, které je zlem sice kaženo a porušováno, ale nikdy je zlo nezničí tak, aby pak zlo převládlo. Úplným zničením dobra by zlo totiž zničilo svého nositele a tedy i sebe, neboť by nemělo pak v čem existovat. Nemůžeme tedy připustit dualismus takový, v němž je proti nekonečně dobrému Bohu jiná bytost stejně nekonečně zlá. Nýbrž pravda je, že Bůh existuje jako absolutní dobro, které je zároveň absolutním vládcem. A zlo, které zjišťujeme ve světě, v ontologickém řádu vzniká konečností, ohraničeností, časností věcí; a je odpadem, vzpourou proti Bohu v řádu mravním. Ale vznik zla a jeho růst a moc je přesně v rukou Boha, který je trpí, jako čeká matka, že zbloudilé dítě se přece jen vrátí. A tam, kde není již možný návrat, kde již začalo nenapravitelné peklo, jako je tomu u padlých andělů, tam Bůh trpí a do-

pouští zlo, aby zvýšil zásluhy svatých, než dozraje čas jejich i čas vůbec.

Ani v mravním řádě není možno stavět absolutní zlo proti absolutnímu dobru. Nikdo, ani ten největší zločinec nejedná čistě formálně pro zlo, nýbrž konáním zla usiluje o nějaké dobro, o nějaké osobní zadostiučinění, v němž nalézá ukojení a utišení, tedy »své dobro«. Je to ovšem dobro špatné, subjektivní, ale pro toho člověka, v tom okamžiku je to dobrem, aspoň podle jeho úsudku či vášně.

Mezi typické představitele »dobra« v Dostojevském patří na příklad kníže Myškin — idiot pro Krista. Biskup Tichon (Démoni), stařec Zosima a Aljoša Karamazov a několik ženských postav. Bezbožníci jsou na př. Raskolnikov (Zločin a trest), Rogožin (v Idiotu), Stavrogin, Kyrillov, Verchovenský (Démoni) a konečně Ivan Karamazov. Samozřejmě, dobré postavy mají též chvílky pokušení a slabosti, a rovněž zlí se nedovedou vymanit naprosto z vlivu dobra.

„Je Bůh?“ táže se Dostojevský.

„Nevím o tom vůbec nic“, odpovídá ďábel. Dostojevský mu zprvu uvěřil. Takový je Bůh často v očích člověka, jaké má proroky. A snad největším hříchem je to, že kdo uvěřil, nedovede dát Boha aspoň poněkud tak, jak je; že neobětuje vše pro lásku, kterou hlásá. Že rány Kristovy zahaluje lidskými závoji, aby příliš neděsily. A že má znamení Ukřižování všude, jen ne v sobě, ve svém životě. A že je marné učit lidi katechismu, pokud nezná evangelia.

„Je Bůh?“ ptá se téměř každý člověk u Dostojevského. „Je Bůh?“ táže se i sv. Tomáš na začátku své Summy. Sv. Tomáš jde klidně cestou vnější i vnitřní skutečnosti a učí: „že jest Bůh, dá se dokázati pěti způsoby:

— ve světě je hmota a v hmotě je *pohyb*. Ježto však hmota sama od sebe je nehybná, musil jí někdo dát pohyb. A to je to, co nazýváme Bohem. První vítěz nad nehybností, první zdroj pohybu v nejširším smyslu.

— ve světě vidíme *řadu účinků*, které předpokládají příčinu, neboť zdravý rozum říká, že kdekoli je něco uděláno, předpokládá se někdo, kdo to učinil. Avšak sílu k čin-

nosti nemá nic ve světě samo od sebe, neboť každá věc napřed je jen jako možnost a teprve pak jako existující skutečnost. Musí tedy býti někdo, kdo dává absolutně život a kdo věc možnou činí skutečností. Obě tyto příčiny nazýváme Bohem.

— všechny *hodnoty* ve světě tvoří *hierarchicky odstupňovaný řád*. První hodnota, v níž je všechno absolutní a podle níž se měří a nazývá vše ostatní, je Bůh.

— svět má svůj *zákon*. Každý zákon předpokládá zákonodárce. Rozum a všemohoucnost, ovládající svět, nazýváme Bohem.

Je tedy Bůh.*)

Dostojevský nesleduje tuto železnou logickou cestu. On sám doznává pokorně, že filosofie není jeho oborem, že není filosofem, ač patří ve skutečnosti k největším ruským myslitelům. Chce *najít Boha v člověku*, v jeho životě a hlavně v těch, kteří prchají před Bohem, kteří Boha popírají. Je tedy filosofem života, filosofem lidské existence, existencialistou, jenž zkoumá rozpětí lidských vnitřních sil až k hranicím lidských možností, kde v blízkosti Boží člověk buď se stává svatým nebo ďáblem, anebo zešlípí.

Horečné touze Dostojevského nestačí pouhé: „Ano, je Bůh“ Jeho závěr je nejen zjištěním, nýbrž zároveň závazkem: *Bůh je a nemůže nebýt*.

Bůh je nutný, jinak by nebylo života. V románě »Zločin a trest« praví Raskolnikov policejní komisař S. Petrovič: „Pokládám Vás za jednoho z těch lidí, kteří by si nechali rvát vnitřnosti usmívající se na své katany, jen když by našli Boha a víru. Nuže, nalezněte si nějakou víru, *nalezněte si Boha a budete žít*“

A jinde: „Vypudíme-li Boha ze země, nalezneme ho pod zemí. Odsouzenec *nemůže žít bez Boha*, potřebuje Boha ještě více, než kdo není odsouzen. (Míša Karamazov).

Bůh musí být, jinak by neměl smysl ani zákon ani život.

*) Sv. Tomáš Akvinský, Summa theologiae, část I., otázka III., čl. 3.

Šatov říká Stavroginovi: „Rozum a věda měly v životě národů již od začátku vždycky jen druhotné místo, a budou je mít až do konce světa. Národy se tvoří a vyvinují podle jiné síly, mocné a vládnoucí, jejíž zdroj je však dosud nepoznán a nevysvětlen. Touto silou je neuhastitelná touha dojít k nějakému konci, ale současně tento konec popřít. Je to síla, jež neustále a neúnavně zdůrazňuje a dokazuje svou vlastní existenci a popírá smrt. »Duch života« — jak praví Písmo — »potoky vody živé« — jejichž vyschnutím tolik vyhrožuje Apokalypsa. Estetický princip, jak říkají filosofové nebo podle týchž: mravní zásada, ethický princip. Hledání Boha, říkám já prostějšími slovy”

Pokud jde o Boha jako o mravní zákon, Dostojevský přiznává, že bez Boha nemá smyslu mluvit o dobru či zlu, o vině či zásluze, o ctnosti či neřesti. Bez Boha je člověk zákonem sám a určuje mravní hodnoty sám, podle toho, co právě chce.

Bůh musí být, neboť je *jedinou bytostí, kterou lze milovat věčně*, praví se v Démonech. Všechny jiné lásky umírají a bez lásky nemůže člověk žít, bez Boha nemůže milovat.

Otcovrah Míša Karamazov praví svému bratru v okamžiku, kdy se rozhoduje o jeho životě a smrti: „Myšlenka na Boha mě jen a jen mučí. Kdyby tak Bůh nebyl? Kdyby tak měl pravdu Rakitin, že je to jen idea, uměle vynalezená lidmi? — Není-li Boha, člověk je králem země a všeho stvoření. Velkolepé! Avšak — jak by dovedl být člověk ctnostný bez Boha? Na toto se táži sama sebe bez přestání *Neboť není-li Boha, koho bude chtít člověk milovat?* — Komu bude vděčen? Komu bude zpívat hymny? Rakitin říká, že je možné, aby člověk miloval lidstvo i bez Boha — já to však nedovedu pochopit”

Jenom má-li člověk v sobě lásku Boží, nemůže nekonat dobro. Chápe, že žít bez Boha je nemožné. Lidské srdce to říká a hrozí se toho. Na čas je to ovšem možné, snad ale potom?

Na námitku, že Bůh je výmyslem lidí, praví nevěřící Ivan Karamazov: „To, co je zvláštní, není, že by Bůh skutečně existoval,

nýbrž je úžasné, že podobná myšlenka, že Bůh je nutný, by mohla vůbec přijít do hlavy živočichu tak krutému, jakým je člověk. Tak velice je tato myšlenka svatá, dojemná, moudrá, tak velikou ctí je pro člověka. Bůh je nutný, jinak *by se člověk musel klanět sobě nebo modlám*, nebo by se neměl vůbec komu klanět.

„Smířlivá duše prostého ruského lidu, skloněná pod namáhavou prací a bolestí, avšak především ujařmená ustavičnou nespravedlností a hříchem jak vlastním, tak cizím — *nemá větší touhy a útěchy než najít svatyni nebo světce, padnout tam na kolena a klanět se* (a šeptat): „Je-li v nás hřích a lež a pokušení, je přece stále také ještě na zemi, v některém místečku, nějaká svatá a povznesená bytost: Ta našla pravdu, ta zná pravdu na místo nás. Tak začínají »Bratři Karamazovi«.

A ve »Výrostku« praví Makar Ivánovič o ruských nevěrcích: „Každý z těchto učených pánů, z těchto profesorů velebí své zavržení, nemyslí však na to, aby se vrátili k jediné pravdě. Zatím co žít bez Boha znamená než trápení. *Vždyť člověk, který se nepokorí, nemůže ani existovat, ani by nebylo možné ho snést* — *Zapře-li Boha, bude se klanět modlám — zlatým, dřevěným nebo prostě smyšleným*. Jsou to všechno modláři a ne bezbožci

Hlavní důkazy o jsoucnosti Boží tu nejsou založeny na vnější, objektivní skutečnosti. Co především nutí Dostojevského uznat, že Bůh existuje, je závěr, že Bůh nemůže nebýt, že svět, člověk a mravní řád by bez Boha nezdolal ani nevysvětlil zlo, jež proniká svět. Celé dílo Dostojevského, chápané v tom smyslu, je tedy především vysvětlením zla ve světě a v člověku. „Bůh existuje právě proto”, praví Berďajev, „protože existuje zlo a bolest ve světě. Existence zla je důkazem existence Boží. Kdyby svět byl výlučně jen dobrý a spravedlivý, Bůh by nebyl vůbec nutný a tedy svět by byl bohem. Bůh existuje, poněvadž existuje zlo

A poněvadž existuje zlo, je tu též lidská mravní svoboda, aby Bůh vyzkoušel člověka, chce-li dobro či zlo. Kdyby bylo jen absolutní, výlučné dobro, nebylo by třeba

svobody. Byla by zbytečná. Proto nejvlastnějším důkazem, že Bůh je, že musí být, je vlastně zlo a svoboda lidského ducha jít za zlem či dobrem.

2. Kdo je Bůh ?

Dostojevský nemá vlastní přesné theologické ani filosofické definice Boha. Kreslí Boží obraz z pozorování zásahů Božích do lidského života. Jeho Boží obraz vyrůstá z obdivu, který v něm vzbuzuje příroda, hlavně její pevný *řád*, proti němuž člověk může na čas hřešit, avšak jemuž nakonec neunikne. Řád vesmíru prozrazuje Dostojevskému Boží *moudrost, všemohoucnost a všudypřítomnost*, před níž se marně prchá. Nekonečné jsou Boží vlastnosti, *nekonečný* je proto Bůh sám. A proto je *jeden jediný, věčný*. Kdo se setká s Bohem, setkává se s věčností.

Z této věčnosti sleduje Bůh lidské kroky a vede lidský život: „Víš, mám strach, že Ty jsi jen přízrak, fantasma” — šeptal Ivan Smerďakovi.

„Zde není žádný přízrak, jen my dva a pak ještě někdo třetí. Zcela jistě je nyní zde, ten třetí mezi námi —”

„Kdo ? Kdo je zde ? Kdo třetí ?” pronesl Ivan Fjodorovič zděšeně, otáčeje se kolem a prohledáváje zrakem spěšně každý kout.

„Ten třetí je Bůh, zosobněná *Prozřetelnost*. Teď je zde, vedle nás, avšak nehleďte ji, nenaleznete ji —”

Tak je Bůh s člověkem a jeho pravda si podmaňuje lidská srdce, i když nechtějí věřit. Jeho cesty nejsou jako lidské cesty a jeho soudy jsou často nepochopitelné lidským rozumem: nevinné vede Bůh často utrpením a ohněm zkoušek, v nichž se má osvědčit víra. Neopouští však, neboť má všechno v rukou a všechno může. Jen na něm závisí lidský osud.

V románu »Zločin a trest« líčí Dostojevský víru Soni Marmeladovny v Boží moc. Soňa je ubohé děvče, ale vede ji nadlidská síla. Zoufalá bída ohrožuje vinou otce — opilce — celou rodinu. Soňa se prodává, aby ji zachránila, prodává své tělo se jménem Božím na rtech a v srdci.

„Modlíš se mnoho k Bohu, Soňo ?” tázal se jí Raskolnikov.

Zmlkla. Těsně u ní, vzpřímen, čekal mladík na odpověď.

„Co by ze mně bylo, kdyby mi Bůh nepomáhal ?” pravila konečně tichým a energickým hlasem. Vrhla na Raskolnikova rychlý pohled svých velkých zářivých očí a stiskla mu silně ruku.

„A co dělá Bůh pro tebe ?” tázal se.

Soňa oněměla na několik vteřin, jakoby neměla odpovědi. Její nemocná hrud se zvedala nevýslovným pohnutím.

„Mlčte ! Netažte se mne ! Nemáte na to práva !” zvolala najednou a hleděla naň rozhněvaně. „Bůh dělá pro mne všechno !” řekla polohlasem a sklopila oči.

Tato *Boží láska* „dělá všechno”, aby ochránila čisté, avšak neopouští ani hříšníky. Dává jim Boží milost a vede tak i nešťastné i násilníky k přístavu spásy, aby všichni našli radost. Člověk, jenž má v sobě Boží lásku, se neztratí, ani neumře hladem či žízní nebo zimou. Bůh se o něho postará a pošle mu pomoc v pravý čas. Není lidem na obtíž, naopak každý je s ním rád, neboť světec rozdává štěstí. Boží láska posiluje v nejistotě, utěšuje ve smutku, činí člověka čistým, dobrým a poctivým. Ani hrůza zvráceného života, ani plameny vášně neudusí víru v milujícím srdci.

Soňa, věřící, že „Bůh dělá pro ni a pro každého všechno”, je kvasem nového života pro své okolí. Raskolnikov — nevěrec a vrah — je přemožen tichostí jejího čistého, milujícího srdce. Vyznává svůj hřích, kaje se a vrací se k Bohu a k lidem, od nichž člověka vypuzuje hřích.

Snad pro tuto lásku táhne Bůh k sobě všechno stvoření a dává touto láskou odpověď na základní palčivé „Proč”, odpověď na otázku, v čem je smysl života a světa. Kdo uvěří v tuto lásku, přijme všechno, i bolest z Boží ruky jako věc dobrou.

„Proč mne nezabiješ ?” Jakoby volali všichni rouhači Dostojevského k Bohu. „Jak Tě mohu zabít, když jsem Ti dal život já ? Jak Tě mohu zabít, když jsem sám za Tebe umřel, abys mohl žít věčně ? Jak Tě mám zabít, když na Tebe čekám ?” odpoví-

dá Boží láska polibkem na bezkrvé rty velikého inkvizitora.

Dostojevský vidí v Bohu také soudce, který přijde jednou soudit živé i mrtvé.

Marmeladov z románu »Zločin a trest« vyznává: „Plakat nade mnou? Ne, není důvodu, abyste mne litovali. Musíte mne ukřižovat, přibít mne na kříž a ne mne litovat. A Ty, Soudce, odsud mne, ale měj se mnou slitování a já půjdu na popravu s nohama obnaženými, neboť nežízním po radosti, nýbrž po hořkosti a po slzách.

Ten, jenž se slitoval nad celým lidstvem, ten, jenž pochopil všechny, slituje se i nad námi, to je jediný soudce. Přijde poslední den a otázka se: „Kde je dcera, která se obětovala za zlou a souchotinářskou macechu a za děti, jež nebyly jejími bratry? Kde je dcera, která měla soucit se svým pozemským otcem a nestyděla se za tohoto ochlástu a ožralu?“ A řekne jí: „Pojd' sem, již jednou jsem Ti odpustil. a též teď Ti odpouštím Tvé hříchy, poněvadž jsi milovala mnoho

A odpustí tak mé Soně. Všichni jím budou souzeni a odpustí všem: dobrým i zarmouceným, moudrým i prostým. A když se bude pořádat s ostatními, tehdy přijdeme na řadu my. „Přistupte i vy — řekne nám. — Přistupte, vy opilci, přistupte, vy zbabělci, pojd'te sem vy, zločinci —“ A přiblížíme se všichni beze strachu. A řekne nám: „Vy jste prasata. Vy máte podobu zvířete. Ale pojd'te ke mně i přes to“

A moudří a dobří řeknou: „Pane, proč je přijímáš?“

A On odpoví: „Já je nezapuzuji, protože nikdo z nich ani nepomyslel, že by byl hoděn tak veliké lásky. A otevře nám svou náruč a my do ní padneme a propukneme v pláč... a pochopíme všechno a všichni pochopí. Hospodine, přijď království Tvé.

Dostojevský prý miloval tuto stať a rád ji čítal jiným, hlavně mládeži, pokládal ji za jednu z perel své tvorby. Jako člověk jeví tu Dostojevský dobré, soucitné srdce, chápající lidskou slabost a odpouštějící všem všechno. Jako Rus odhaluje zde Dostojevský příznačný rys duše svého lidu. Nejslabší stránkou

ruského pravoslavlí byla nízká úroveň většiny světského duchovenstva. Bez středního a vyššího theologického vzdělání, omezovali se často na svátostné liturgické úkony, naučené z paměti, a nemohli dát lidu potřebné základy křesťanské věrouky a mravouky. Lid buď propadal bludům, nebo se zmítal bezradně ve svých hříších a vášních bez pevné cesty. Čas od času, aby se zbavil břemena a trýzně, chodil do svatyň a ke světcům. Tam se očistil, ale vracel se domů, aby začal znovu tentýž způsob života. Nepronikl nikdy k pochopení účinné pomoci milosti. „Nejmenší milost může přemoci jakoukoli žádostivost a zasloužit věčný život“, o ní učí jasně náš sv. Tomáš*).

Pravoslavný kněz a filosof Berdžajev praví, že Dostojevský nebyl »pravoslavným« ve starém smyslu. Vyznání Marmeladovo je opravdu charakteristické pro *křesťanský názor* Dostojevského: zdá se, že Dostojevský zdůrazňuje milosrdenství Boží do té míry, že se zdá peklo nepřipustným, že »bude odpuštěno všechno všem«. Bůh však pronesl i v evangeliu několikrát tvrdá slova, z nichž je jasno, že čeká věčný trest, věčný oheň ty, kteří neměli dosti dobré vůle, nebo hřešili přímo na Boží milosrdenství (Mt, 12, 31-2). A sám lidský rozum se bouří při myšlence, že vlastní otec posílá dceru na ulici prodávat své tělo, zatím co on rozhazuje peníze v opilství, a při tom se utěšuje myšlenkou, že Bůh ho pochopí a odpustí dceři i jemu, a že budou stejně všichni v ráji. V tomto bodě podlehl Dostojevský ve svém novém chápání křesťanství, snad nevědomky, již vlivu učení nesčetných sekt, které se katastrofálně šířily v ruském národě. Ve východním Rusku (Volha, Sibiř) směřovaly k naturalismu a pantheismu, kdežto v západním Rusku, hlavně na Ukrajině, lid se stával obětí protestantských kazatelů, dovážených a chráněných německými manželkami posledních carů. Katolictví bylo stále přísně dušeno.

Dostojevský však zná velmi dobře i správné chápání Božího milosrdenství, jež ukládá do slov Zosimových, pronesených k ženě,

*) Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et mereri vitam aeternam. Summa, III. pars, quaest. 62, art. 6, ad 3.

kteřá se starci zpovídá z jednoho hrozného hříchu: „Bůh ti odpustí všechno, budeš-li toho ovšem stále litovat. Ostatně, není, nemůže býti na celé zemi hřích, který by Bůh neodpustil tomu, *kdo se upřímně kaje*. Ani se člověk nemůže dopustit hříchu tak velikého, který by přesahoval nekonečnou Boží lásku. Může být nějaký hřích větší než láska Boží? Nemysli na nic než na pokání, a to ustavičně, a zapuď jakoukoli bázeň. Věř, že Bůh tě miluje tak, že si to nedovedeš ani představit a miluje tě i s tvým hříchem i v tvém hříchu. Nad jedním pokáním činícím je v nebi větší radost než nad deseti spravedlivými, bylo řečeno dávno”

Kaješ-li se, znamená to, že miluješ. Avšak miluješ-li, jsi již v Bohu. Láskou se všechno odpyká, všechno zachrání. Jesliže já, hříšník jako ty, jsem dojat a měl jsem s tebou slitování, tím více je bude mít Bůh. Láska je tak nevyčerpatelným pokladem, že ji můžeš získat celý svět a odpykat nejen své vlastní hříchy, nýbrž i hříchy jiných. Jdi a neboj se —”

Poněvadž tento úryvek je časově pozdější než ze »Zločinu a trestu« o Marmeladovu, je možné, že jím vlastně Dostojevský opravuje svůj názor.

Bůh je všemohoucí a to znamená pro Dostojevského trojí moc:

- a) moc nad zákonem, čili moc určit pojem dobra a zla;
- b) moc nad životem, moc zabít každého, protože tak chci;
- c) moc odstranit ze světa zlo a proměnit svět v ráj.

A člověk bojuje proti Bohu, protože chce dostat do svých rukou tuto moc. Je to boj pýchy, našeptávané ďáblem: „Budete jako bohové”

Moc nad zákonem:

Zákon totiž určuje, co je dobré a dovolené a trestá věci nedovolené. Kdo zničí Boha jako mluvící a živý Zákon, učiní všechno dovoleným, odstraní hranici mezi dobrem a zlem, anebo si ji může určit sám. Dimitrij Karamazov je opojen touto myšlenkou: „Toto poznání je velkolepé. Stvoří nového člověka... Avšak přesto je

mi líto, že nebude Boha. A táže se Rakitina: „Co bude z takového člověka bez Boha a bez budoucího života? Vše je tady dovoleno, všechno se smí?” „A ty’s to nevěděl?” směje se Rakitin, „rozumnému člověku je vše dovoleno, rozumný člověk si dovede vždy poradit”

„A nic se nemusí zničit”, říká jinde ďábel — „jen myšlenka na Boha v člověku. Tím se musí začít. Až jednou celé lidstvo zapře Boha, a já myslím, že tato epocha jistě jednou přijde jako jiné geologické epochy — padne samo od sebe celé staré chápání života a především padne stará morálka a všechno bude nové. Lidé se spojí, aby brali od života všechno, co život může dát, ovšem jedině pro dosažení radostí a štěstí z této země. Člověk bude vyvýšen božskou, titanskou hrdostí a objeví se člověk — Bůh.

Svou vůlí a vědou zvítězí nad přírodou a radost z této vlády mu nahradí všechny staré nebeské naděje. Každý bude umět být dokonalým smrtelníkem bez možnosti vzkříšení a přijme smrt s klidnou odvahou jako bohové.

A i kdyby tato epocha se neměla uskutečnit nikdy, modernímu člověku” — pokračuje ďábel — „je dovoleno, aby se z něho stal »člověk — Bůh«, třebaš by jím měl být jen jeden jediný člověk, aby potom se přenesl s lehkým srdcem přes všechny staré hradby morálky člověka — otroka, bude-li to nutné. Bůh nemá zákona. Kamkoli se Bůh postaví, všude stojí na svém místě. Kamkoli se tedy pak postavím já, tam všude bude prvé místo a všecko je dovoleno... Toto všecko je velmi krásné”

Moc nad životem

chce dostat člověk do svých rukou i za cenu zničení Boha, protože patří k úplnosti svobody. „Lidský život je utrpení a strach”, uvažuje nevěřící Kyrillov. „Aby člověk nezabíjel sebe a druhé, vymyslel si posmrtný život, kde budou dobří odměněni a zlí trestáni. A vymyslel si Boha, který bude lidi soudit. Ale Bůh a věčnost omezují lidskou svobodu, není jich tedy. Musíme zničit tuto smyšlenku a stvořit »nového člověka«. Starý člověk věří v Boha, a proto věří i v život.

A miluje proto život a z lásky k životu miluje i bolest a strach z Boha. Avšak člověk, pro něhož bude totéž »žít či nežít«, který přemůže bolest a strach, to bude »nový člověk«, bude »Bohem« a ten druhý Bůh pak již nebude existovat.

„Zatím tedy, i podle vás, ten druhý Bůh ještě existuje?“ namítá mu G v.

„s novým člověkem začne nový život.“ pokračuje Kyrillov. „Dějiny budou rozděleny na dvě období: od gorily až po zničení Boha a od zničení Boha až . až do fyzického proměnění země a člověka“

„Bude-li stejné žít či umřít, všichni se zabijí“, namítá dále G v. „Odkud bude síla proti bolesti?“

„To je vedlejší“, odpovídá Kyrillov. „Hlavní je, že se zabije klam a získá svoboda. Kdo chce dojít k podstatě svobody, musí mít odvahu zabít se. A kdo ji má, ten odkryl tajemství klamu . a stává se Bohem . Ještě nikdo to neudělal . já však nemyslím než na to Bůh mě trýzní celý můj život .

„Ten člověk věří v Boha více než nějaký pop praví potom o Kyrillovu Verchověnskij

Celý problém Kyrillova je, vyřešit poměr mezi člověkem a Bohem. Křesťanské řešení Kyrillov odmítá, a proto nenalézá cestu. Chápe se nietzschovského titanismu a vidí nejmělejší dosažení božského světa v odvaze »zabít se«.

„Sebevrahů bylo již mnoho“ — namítá se mu. Odpovídá: „Ano, ale pro nějaký důvod. Avšak bez důvodu, jen proto, že chci a mám odvahu, takovým jsem já první.“

Těmito slovy ho vlastně nutí Dostojevský doznat, že bez Boha skutečně všechno je rozklad a šílenství

A právě v tom okamžiku, kdy měl Kyrillov dosáhnout své svobody a přemoci bolest a hrůzu, padá na něho úzkost: „Strach je prokletím lidstva, ale já se nevzdám své svobody . já teď již musím věřit, že nevěřím . . Já začnu a skončím . a otevru bránu . . a spasím ostatní . . Touto myšlenkou se snaží překonat svou hrůzu. Hrozný boj. Nesváděl ho ďábel vykupitelským obrazem Kristovým ?

„Jen tento můj krok spasí všechny lidi a již ta generace, která přijde po nás, bude jiná i fyzicky, neboť v současném stavu člověk naprosto nemůže být bez starého Boha. Tři roky jsem hledal základní rys svého božství a dnes jsem jej našel: je jím svoboda . Zabijí se a ukáží svou vzpouru a svou hroznou svobodu“

Těsně před smrtí vyvstává před Kyrillovem obraz kajícího lotra. Tento obraz ho láká, aby litoval své pýchy, aby se pokorně vrátil k Bohu. Ďábel ho však drží pevně. Vysmívá se mu.

„Ano, uvěřil umírající umírajícímu a zemřeli oba, ale nenašel ani Boha, ani vzkříšení, ani ráj . . . jakoby se chechtal Kyrillovi ďábel.

A první člověk — Bůh se zabíjí v zoufalství ze své absolutní svobody.

Moc nad rájem:

Boha popírá i ten, *kdo nepřijímá křesťanské vykoupení světa z bíd.*

Ivan pronáší na jednom místě tato slova: „ uznávám Boha . . jeho moudrost, její cíle, jež nám jsou naprosto neznámy. Věřím v řád a ve smysl života, věřím ve věčnou harmonii, v níž se máme — říká se — jednou všichni spojit. Věřím ve Slovo, k němuž tihne vesmír . a jež je Bohem . avšak nepřijímám svět jako věc od Boha, třebaže vím, že existuje. A vůbec to nepřipouštím. Neodmítám tím Boha, rozumíš, nýbrž svět, jím stvořený

A důvod ?

Svět je zlý. A toto zlo pronásleduje především nevinné, dobré.

„Představ si malé děvčátko, jak klečí, bije se v prsa a vzývá »dobrého Boha«, aby ji chránil před zlem, jež na ni doléhá Chápeš ten nesmysl ? Nelze připustit, aby nevinný tvor trpěl za druhé . . nemluví o bolesti dospělých, ti jedli zapovězené ovoce . . ale děti ? Já potřebuji vidět nápravu ne v nekonečnu, nýbrž hned zde na zemi a to takovou, abych ji skutečně já sám viděl. Já jsem uvěřil a proto chci i vidět Máme-li trpět všichni, abychom tak získali věčnou harmonii, dobře. Ale proč trpí děti ? Já odmítám absolutně takovou věčnou harmonii, neboť pak nestojí ani za

jednu slzu toho trpícího děcka, které se pěstičkou bilo v prsa a modlilo se k »dobrému Bohu«

Tytěz výtky, třebaže z jiného hlediska, metá do tváře Kristovy i veliký inkvizitor: Kristus dal lidstvu příliš velké ideály, ale málo síly. Není tedy tím Bohem, jak jsme v něho věřili.

„Vidíš“ — šeptá ďábel Ivanovi. „Ve mně se může věřit, v Boha však ne. V toho může věřit jen omezenec. Svědomí? Co je svědomí? Zvyk. Všeobecný návyk lidského pokolení za 7000 let. Zbavme se ho a budeme bohy“

Věřící Aljoša však nazývá stav Ivanův »trýzní pýchy«. A šeptá se sladkým úsměvem „Bůh zvítězí.“

A Kristus umlčuje nevěřícího, racionalistického inkvizitora tichým polibkem na bezkrvé starcovy rty, jimiž hovoří vlastně pýcha světa, jenž chce soudit Boha a jeho dílo. Bolest uvěřivších je bolest smírná. Bolest však má i nevěřící svět a je to bolest zvržených. Není sporu o tom, že Dostojevský na mnoha místech polemizuje vlastně s jeho současnými rozkladnými a podvrtnými názory. Zdá se, že i právě nastíněný trojí boj o místo Boží v lidském životě má podobné poslání.

Bezbožecké směry si přivlastňovaly skutečně tuto trojí Boží moc:

Moc nad zákonem:

Dobré je to, co pomáhá k vítězství ideologie, tedy i mravně dovolené, ano mravně závazné. Pojem dobra a zla určuje vlastně vládnoucí režim. Bůh je vyloučen z ústavy světa, vládne se jménem člověka ve službách satanových.

Moc nad životem:

Nikdo ještě v dějinách si nedovolil tak plýtvat lidským životem jako válčící strany v právě minulé válce. Fysický život člověka v rukou vůdců lidu neměl ani té ceny jako válečný materiál. Mládeže bylo používáno k fysickým pracím bez náležité péče o její zdraví. *Mravní život* jedincův se stal monopolem státu, jenž si vyhradil absolutní vliv na výchovu, na civilisaci, na utváření svědomí. Život se zlaicisoval a vzal se mu

náboženský ráz, základní místo se dalo politice, jež se stala vším, tedy i náboženstvím.

Moc nad rájem:

V lidstvu je palčivě zařato vědomí viny a touha po vykoupení, po obnovení ráje. Toho se nezbavila ani přítomná doba. Pojem spasitele a pojem obnoveného, vykoupeného ráje žije i zde. Různí se jen podoba Spasitelova: je jím buď stát nebo rasa nebo jiná věc. Jejich ráj však je jenom z tohoto světa. Je to království zbožštělého činitele, království, které »bude« rájem. Proto všechny tyto nevěrecké směry nakonec bojují proti sobě, poněvadž toto království může patřit jen jednomu, a proto také všechny tyto směry bojují proti Kristu, který chtěl království jiné, věčné, duchovní. A proto i Dostojevský bojoval proti nim, neboť chtěl království Kristovo.

— — —

Srdce *pyšné a tvrdé je uzavřeno Bohu* a jeho lásce. Bůh je vypuzen z takových duší, neboť se přidaly vědomě na stranu zla, na stranu těch, kteří se vzbouřili proti Bohu a odhodili jeho sladké jho. Tyto duše již teď propadly pekle, ano staly se samy peklem.

Stařec Zosima praví o pyšných lidech toto: „Jsou též takoví lidé, kteří i v pekle zůstali pyšnými a krutými přes to, že nepopíratelně dosáhli poznání a přesvědčili se o nevyvratitelných pravdách. Jsou lidé, kteří jsou docela proniknuti satanem a jeho zpupným duchem. Tito lidé chtějí peklo a nenasycují se ho, vydávají se dobrovolně mukám.“

Jsou opravdu prokleti sami sebou, neboť prokleli sebe a život... odmítají odpuštění a proklínají Boha, jenž je volá. Nemohou popatřit na živého Boha bez nenávisti a chtěli by, aby nebylo Boha, jenž je Bohem života, aby Bůh zničil sám sebe a celé stvoření. A budou planout na věky v ohni svého záští, žízníce po smrti a po zničení. Ale smrt jim nebude dopřána...“

Je to věrný popis údělu padlých andělů, v jejichž službách rozsévá špatný člověk kolem sebe závišť a smrt, již sám má v sobě na věky.

Jak najít Boha? Tuto otázku si dává Dostojevský též.

Pokáním: „V každém z nás se skrývá ráj. A hle, je skrytý také ve mně. A budu-li chtít, ještě zítra rozkvete pro mne ráj, rozkvete okamžitě. Již čtrnáct roků jsem v pekle. *Chci trpět. Přijmu odevzdaně bolest pokání a začnu žít.* Se lži můžeš projít celým světem, ale nikam se nesmíš vrátit“, hovoří jeden odsouzenec.

Láskou: Zosima učí: „Snažte se milovat své bližní opravdu a trvale. A pomalu, jak budete růst v lásce, se přesvědčíte, že Bůh je, že vaše duše je nesmrtelná. A když v této lásce k bližnímu dosáhnete dokonalého zapření sebe, pak budete věřit bez pochybování a žádná pochybnost již nikdy nevejde do vaší duše.“

3. Dostojevský a Kristus.

Tolstoj hledal Boha a našel člověka, neboť hledal Boha jen svými, geniálními, ale přece jen lidskými silami. To je tajemství naturalismu a anarchismu v Tolstém.

Dostojevský nechtěl Boha. Hledal člověka, smysl lidského života, hlubiny lidského srdce. A našel Boha, neboť hledal celou pravdu a nepohrdal žádnou pomocí.

Sklonek jeho života je ustavičným pronikáním Boha do jeho bytosti. To již ovšem nebyl jen Bůh zachycený v trpících lidech, ani v přírodě, ani v zákonech kosmické harmonie. Byl to Bůh nalezený v evangeliu. Jak se s ním setkal?

„V Tobolsku jsme čekali na rozhodnutí o našem dalším osudu“, píše Dostojevský v Deníku. „Manželky děkabristů toho použily a vyprosily si u inspektora vězení tajnou návštěvu u nás. Viděli jsme tyto vznešené mučednice, které následovaly dobrovolně své manžely na Sibiř. Opustily vše: čest, blahobyť, rodiče, přátele, obětovaly vše pro nejvznešenější a nejdobrovolnější splnění povinnosti, jaké si možno pomyslet. Bez jakékoliv viny po dlouhých dvacetpět roků podstupovaly vše to, co museli podstoupit jejich odsouzení manželé. Rozmluva s nimi trvala hodinu. Požehnaly nám na začátku další cesty, učinily nad námi znamení kříže a darovaly nám evangelium,

jedinou knihu, která byla dovolena správou věznic. Po čtyři roky jsem je střežil pod svou poduškou. Čítal jsem občas sobě i jiným. Posloužilo mi, když jsem učil číst jednoho spoluvězně“

Od té doby začíná tajemné procitání Krista v duši Dostojevského. O ruské duši praví Dostojevský, že je tak plná bolesti a ponížení, že by bylo možno najít v ní podobu Kristovu i bez evangelia. A o sobě říkal vždycky, že je opravdovým Rusem. Byl jím i v tomto smyslu. Uznal Krista, poddal se, přijal jeho vykoupení a tím zvítězil právě tam, kde Nietzsche ztroskotál, pohoršiv se nad křížem. Uvěřil, že tajemstvím nového života, tajemstvím nové lidské účasti na božském štěstí je zákon, podle něhož nový život přijde jen po zániku, po odhození starého: kdo chce žít, musí napřed umřít. A kdo nezemře, zůstane na věky samotný.

V posledních románech Dostojevského se velmi často objevuje v rukou jeho hrdinů evangelium a slova vedou ke Kristu. Kristus láme pečetě tajemství nejen svými slovy, nýbrž i svým životem a svou bytostí: kdo vidí Krista, vidí i Otce. V Kristu vidí Dostojevský celé člověčenství a celé božství. K tomuto tajemnému spojení vedla Krista láska k lidstvu.

Největší zkoušku víry je vyznávat božství Kristovo i před křížem, na němž visí tělo Spasitelovo jako cár bez krásy a bez podoby, plné ran a ponížení.

Hyppolit v »Idiotovi« uvažuje toto před obrazem snímání s kříže: máme skutečně před očima na tomto obraze mrtvolu člověka, jenž trpěl nekonečně ještě před ukřižováním, jenž byl bit strážemi i lidem, když nesl kříž a padal pod jeho tíží, a jenž nakonec snášel po šest hodin (podle mého odhadu) hroznou popravu kříže výraz tváře je plný bolesti, jakoby mrtvý ještě trpěl.

Já vím, že podle víry, přijaté v Církvi od prvních křesťanských dob, Kristus netrpěl jen zdánlivě, nýbrž skutečně, a že proto jeho tělo na kříži podléhalo plně všem zákonům přírody.

Zvláštní otázka však mě napadá při pohledu na mrtvolu tohoto mučedníka: jestli-

že všichni učedníci Kristovi, hlavně však ti, kteří pak byli jeho hlavními apoštoly, jestliže ženy, které se staraly o Něho a stály u pat kříže, jestliže zkrátka všichni Jeho věrní ctitelé viděli to tělo v tom stavu — jak mohli věřit před takovým obrazem, že ten umučený vstane? Je-li smrt tak hrozná a jsou-li zákony přírody tak mocné, jak se podaří nad nimi zvítězit?

Jak je přemoci, vidíme-li, že jim neunikl ani ten, který zaživa nutil přírodu, aby ho poslouchala. Ten, jenž nařizoval: »Dívko, vstaň« a vzkřísil ji, ten, který vyvolal Lazara z hrobu? ”

Jak bychom slyšeli sv. Pavla: „Nevstal-li Kristus z mrtvých, marná je víra naše. Ale já vím, komu jsem uvěřil. Kristus vstal. A v něm my všichni” Dostojevský několi-krát zdůraznil, že věří ve vzkříšení těla v duchu evangelíí.

Tato cesta bolesti byla určena Otcem, aby se světu otevřela pravá radost. A je marné zkoumat lidským rozumem, proč Bůh Otec volil právě tento tak krutý způsob. „Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného vydal, aby nezahynul nikdo, kdo v něho uvěří” vysvětluje to vše sv. Jan.

Za tuto lásku Dostojevský dává též lásku a miluje Krista s vášnivou něhou. Je to láska, která ho vede, utěšuje, ale současně i stravuje. Urážka Kristova je jeho urážkou a bolest Kristova je i bolestí Dostojevského. Když se protřpěl a probojoval Dostojevský až k tomuto chápání Boha skrze Krista, rozjasnila se jeho duše a prožívá ustavičné své „Věřím”, podle něhož „není nic krásnějšího, nic sympatičtějšího, nic rozumějšího, nic statečnějšího, nic dokonalejšího než Kristus. A nejen že není, nýbrž — a to říkám přímo žárlivě — ani nemůže být. A ještě víc: kdyby mi někdo dokázal, že Kristus není pravdou a kdyby bylo opravdu rozhodnuto, že pravda není v Kristu, raději bych zůstal s Kristem než s pravdou”.

Nemluví z těchto slov to, čemu se říká u svatých v západní Církvi »šílenství kříže?« Teď chápeme tuto příhodu: Velký ruský literární kritik Bělinský, jenž byl nevěrcem, napadal v přítomnosti Dostojev-

ského Boha, vlast, rodinu a napadl i Krista. „Pokaždé, když se dotknu Krista, tento nešťastník mění barvu a bledne, jakoby chtěl začít plakat. volal zuřivě Bělinský a ukazoval na Dostojevského.

Dostojevský sám uznává, že jeho láska ke Kristu hraničí až se šílenstvím, že je vášní, jež ho sžírá, že ho proměňuje v neuvážující, ale věrné dítě. Ale tak to je podle něho jediné správné. Kristus má býti středem lidského života. A jen smrt znemožňuje Dostojevskému dát výraz této své lásce i knihou o »Životě Ježíšově«.

K této lásce má Dostojevský *dvouj* důvod:

Osobním důvodem je, že bez Krista jeho život a každý lidský život by neměl smyslu. „Vše by bylo hříchem a bahno bez Krista”. Bez něho by nemělo smyslu žít ani umírat, nemohli bychom si říci klidně ani co jsme my, ani co je Bůh a život a smrt. Neměli bychom správného pojmu zla a dobra, neměli bychom vnitřního klidu, neboť bychom neměli jistoty o odpuštění.

Sociálním, všelidským důvodem je obnovení jednoty lidstva: všichni jsme jedno a totéž, neboť všichni jsme bratři a děti nebeského otce. Jsme tělem Kristovým, tělem Syna Božího. V »Zápiscích z mrtvého domu« popisuje Dostojevský tento případ:

Byl teprve nedlouho mezi odsouzcenci a vracel se z práce. Potkal mladou vdovu s dceruškou, jež viděl před několika dny plakat u rakve jejich otce a muže. Když děvčátko uvidělo odsouzence, zardělo se a žádalo tiše matku o malý peníz. „Nechej si to, ubožáčku”, pravila Dostojevskému celá šťastná: „Vezmi si to ve jménu Ježíše Krista” Zatvrzelý duch odsouzence byl dojat. Almužna, učiněna jménem Spasitelovým, pomáhá vyhoštěnému víc než mnoho úvah a přemýšlení: každý trpící je obrazem Kristovým. V Kristu jsme všichni bratři. Ponechal si dlouho tento drobný peníz.

To vše je nezměrným ovocem smírné smrti Kristovy na kříži. To už pramení z jeho drahocenné krve. Jenom tehdy najde člověk štěstí, najde-li Krista. Jen tehdy bude dokonalý, bude-li následovat Krista. Následovat Krista znamená jít cestou Kristova kříže, Kristovy oběti: „Dobrovolné oběto-

vání sebe sama ve prospěch všech ostatních je podle mne největším rozvojem osobnosti a známkou vlastní mravní výšky — dozráním k největší mravní svobodě” Tímto způsobem překonává Dostojevský nietzscheovské problémy pojmu dokonalého člověka. Nietzsche popírá Krista, Bohočlověka a zbožňuje nadčlověka a tvoří tím člověka — boha. Celým bojem Dostojevského o smysl života bylo rozhodnout se mezi Bohočlověkem — Kristem a člověkem — bohem čili Antikristem. Volil Krista. Nietzsche šel opačně. Ve stopách Dostojevského tázal se i Masaryk: „César či Kristus?” A rozhoduje se: „Ne César, nýbrž Kristus” Masarykův zlidštlý Kristus však nebyl ani zdaleka Kristus — Bůh Dostojevského. V tom je celá masarykovská tragika. Problém Dostojevského byl problémem lidstva minulého století a jest jím i dnes. Jest vlastně od smrti na Golgotě problémem celých lidských dějin.

Věřící Dostojevský však nenazývá již Krista problémem, nýbrž zázrakem. Zázrakem dějin, zázrakem stvoření, zázrakem lásky. Neboť Kristus zabíjený zabil naši smrt. A od té doby je naším otcem, všechno budoucí se obrozuje skrze něho. V něm se odpouští každá vina a on nám září v každé tmě. Milosrdenství je největším projevem všemohoucnosti Kristova božství. Kristus chodí mezi hříšníky, mezi osiřelé lidi, vztahuje k nim své ruce a ptá se tiše: „Jak jsi na to vše mohl zapomenout?” — A klade svou ruku na zmučená čela a se zaslepených očí padá tma a rozeznívá se veliký, slavný chvalozpěv nového, konečného vzkříšení.

V »Bratřích Karamazových« se proto praví: žádný nevěrec a žádný filosof nedovedl stvořit v lidských dějinách vzor dokonalosti, který by se vyrovnal Kristu, tím méně, který by jej převýšil. Všecky podobné nesčíslné pokusy skončily nestvůrností. „Nikdy bych si nedovedl představit lidství bez Něho,” praví proto Dostojevský. Z Krista vychází, v něm jde a k němu směřuje. Chrádne láskou k němu, hoří obdivem, klaní se kráse, pije pravdu, vidí v něm osud svůj i lidstva, neboť v něm je vyjádřen náš definitivní stav. V něho se musíme proměnit. Proto Dostojevský sám sebe přibíjí na kříž,

aby milosrdenství přišlo jej sejmut a proměnit v nového člověka. Tedy opak Vzkříšení Tolstého.

Krátce před smrtí přiznává Dostojevský, že nemá horoucnějšího přání, než aby veškeré lidstvo se sjednotilo v duchu evangelia Kristova. Tuto myšlenku hlásá i roku 1880 ve svém nadšeném projevu o Puškino-vi, jímž strhl za sebou celý ruský národ.

Smrt Dostojevského byla krásným ovocem jeho víry. Kyrillov, pyšný a nevěřící, v tom okamžiku, kdy vlastní sebevražednou rukou strhává závoj božství, je plný úzkosti a neklidu a opuštěnosti. Dostojevský, pokorný a věřící, bere odevzdaně z ruky Boží rozkaz odejít, ano prosí své drahé, aby ho nezdržovali na zemi, neboť ho volá Bůh.

Vyzpovídal se a přijal tělo Páně. Zavolal děti a manželka na přání umírajícího četla úryvek evangelia o marnotratném synu. Potom Dostojevský mluvil: „Drahé děti, nezapomeňte nikdy na to, co jste právě slyšely. Mějte absolutní důvěru v Boha a nikdy neztrácejte důvěru v jeho odpuštění. Já vás miluji velice, avšak má láska není nic ve srovnání z bezměrnou láskou, již Bůh miluje všechny lidi, které on stvořil. I když se vám stane to neštěstí, že byste se dopustily za svého života něčeho zlého, nikdy nezoufejte. Vy jste dětmi, pokořte se před ním, jako před svým otcem, prostě ho o odpuštění a on se bude radovat z Vašeho pokání, jak se kdysi radoval z návratu svého marnotratného syna .

Jeho dcera Ljubov svědčí, že nikdy potom neviděla v životě smrt tak pokojnou a tak plnou světla, jako byla smrt jejího otce.

Svou vírou překonal Dostojevský zakletý kruh, do něhož člověka uzavřela dnešní věda a filosofie. Svou vírou získal znovu úctu ke svatým věcem, již ztratilo poslední století vinou své přehnaně kritické analýsy nadpřirozena, která je vlastně v podstatě jen maskou opovázlivosti a rouhání. Svou vírou našel v Písmě svatém a hlavně v evangeliu cestu, pravdu a život, které jsou skryty před očima moudrých a velikých tohoto světa. Tito zahynou za trest ve své slepotě a pýše. Bůh, kterého oni neuznávají, proti němuž bojují, žije dále, to dokazují

oni sami svým bojem. Proti mrtvým a bezmocným se nebojuje. Avšak brány pekla nezvítězí.

Víra Dostojevského »nebyla vírou dítěte«, dozrála v trýzni a boji. Přes to však je v jeho posledních pracích dosti obrazů, které se dají vysvětliti jen vzpomínkou na víru z dětství: Stařec Zosima před smrtí vypráví bratřím, jak Písmo bylo vždy středem jeho života již od dětství. Jako dítě se naučil číst v knize zvané »Sto čtyři posvátné příběhy, čerpané ze Starého a Nového Zákona« a tuto knihu opatroval zbožně po celý život. Ale ještě než se naučil číst, jako dítě zakusil zvláštní duchovní dojetí, když ho maminka vzala s sebou do chrámu Páně na mši sv. v pondělí Svatého týdne. Zahlédl kouř kadidla, jak stoupá do výše k chrámové klenbě a tam se mísí s paprsky světla, pronikajícími oknem do kupole. Mystické zlatové světlo prozařovalo vlnivý obláček kadidlového dýmu: nové světlo ozařuje i duši dítěte, které s pohnutím naslouchá Božímu slovu. Tuší v tom okamžiku přítomnost Vyšší bytosti, přítomnost tajemství, které naše mysl nemůže proniknout. Padá do něho semeno Božího slova. O síle zážitku z mládí praví Dostojevský ve svém posledním nedokončeném díle toto: „Vězte tedy, že nic není vyššího, silnějšího, zdravějšího a užitečnějšího pro další život, nežli nějaká krásná vzpomínka z let ještě dětských, z domu otcovského. — Nasbírá-li člověk mnoho takových vzpomínek pro budoucnost, bude spasen pro celý život. A byť nám zbyla v srdci jen jediná krásná vzpomínka, možná že i ona nám poslouží ke spasení.“ (Lang).

Po svém obrácení ke Kristu prochází Dostojevský stupni určitého vnitřního vývoje. Z počátku je strhován obrazy z Apokalypsy, v nichž se ličí moc Kristova a velikost a věčnost jeho království. Nakonec však zakotvuje v konkrétním životě ve světle evangelií, jakoby chtěl člověku říci, že není třeba čekat na příchod Kristův, že Kristovo království již začalo a že je v našem nitru a hlavním jeho zákonem je láska a pokoj.

Stařec Zosima vypráví: „Je jasná, klidná a teplá červencová noc. Řeka je široká a

stoupá z ní lehký, teplý, občerstvující výpar, nějaká rybka zašplouchne, ptáčci se utišili, všechno je klidné a vznešené, každá věc se modlí k Bohu. Nespali jsme jen my dva, já a mladíček, hovořili jsme o kráse tohoto božského světa a o jeho velkém tajemství. Každá travinka, každý brouk, mravenec, včelka, všichni poznávají podivným způsobem svůj vlastní život, svědčí o Božském tajemství a plní je ustavičně: viděl jsem, že srdce milovaného mladíka se rozehrálo. Svěřil mi, že miluje les a ptáčata. Skutečně, odpověděl jsem mu. Všecko je dobré a velkolepé, neboť všechno je pravda. Pohled, řekl jsem mu, pohled na koně, na to ušlechtilé zvíře, jak provází člověka. Nebo na vola, jenž člověka živí a proň pracuje. Pohled na ně, kolik poddanosti, kolik oddanosti k člověku, jenž je často bije bez soucitu, kolik je v nich mírnosti, důvěry a kolik krásy v jejich postavách. Je přímo dojemné uvědomit si, že jsou bez hříchu, neboť všechno je dokonalé, všechno je nevinné, kromě člověka, a Kristus je s nimi ještě dříve než s námi.

Slovo je skutečně pro všechny. Každý tvor, každá bytost, každý lísteček tihne a touží po Slovu, zpívá Boží slávu.

A vyprávěl jsem mu, jak jeden mědvěd šel jednou k velkému světci, který činil pokání v lese v malém domečku, a světec pocítil k němu něžnost, vyšel mu vstříc beze strachu a dal mu kus chleba se slovy: „Jdi a Kristus budiž s tebou“ A dravec se vzdalil poslušně a tiše, aniž mu učinil něco zlého“

„Ach, jak je to krásné“ — řekl mladík dojatě. „Jak krásné a obdivuhodné je celé dílo Boží!“

Nezní ohlas poslední řeči Dostojevského v řečech starce Zosimy ?

„Bratři, nebojte se hříchu v lidech, milujte člověka i jeho hřích. Neboť takový výraz lásky k Bohu je zároveň vrcholem lásky na zemi. Milujte celé stvoření Boží v nesmírném celku, který tvoří vesmír, i v každém zrníčku písku. Milujte každý lísteček, každý paprsek slunce! Milujte živočichy, milujte rostliny, milujte každou věc. Budeš-li milovat všechny věci, najdeš

v nich Boží Tajemství. A najdeš-li je jednou, začneš je poznávat den ze dne hlouběji. A budeš nakonec milovat celý svět celou a všeobecnou láskou”

A kde je tajemství? „Všechno je tajemství” — říká Makar Ivánovič ve »Výrostku«. „Ve všem je Boží tajemství. V každém stromě, v každém stéblu. Zpívá-li pták nebo září-li všechny hvězdy za noci na nebi, je

to stále totéž tajemství. A největší tajemství je to, které čeká duši na druhém světě..

Hřích je hrůza a zoufalství. Život s Bohem je stálá radost, štěstí, jas duše a myšlenky. Život je rájem, ale lidé to nevědí a nechtějí to vědět. To řekl a dal Dostojevskému Kristus — jenž i dnes čeká a čeká.

PhDr. Jiří Maria Veselý O. P.

O osobě v ethice.¹⁾

Slova a pojmu *osoba*, *osobnost* se běžně užívá v právu, v metafysice, i v theologii a proniklo i do ethiky. Od doby Kantovy se osobnost stala jedním z hlavních pojmů moderní ethiky a vynikající myslitelé našeho století (Max Scheler, Bergson) zakládají na osobě a hodnotách nebo na osobě a životě své pojetí celé ethiky. Je proto zajímavé položit si otázky: *jaký význam má osoba v ethice; čím se liší antické a scholastické úvahy o mravnosti od moderních; zda a v jakém smyslu lze zařadit pojem osoby do scholastické ethiky; jaký je vůbec poměr morálky našeho náboženství k číře ethickým směrům a pojetím mravního lidského života.*

První problém je, zda v antických a scholastických výkladech nechybí pouze termín osoba, nýbrž i význam s ním spojený: *nezadatelné důstojnosti lidské bytosti*. Je jasné, že o důstojnosti lidské lze uvažovat mnoha způsoby a v mnoha souvislostech. V antice se uvažovalo o ní v souvislosti s *blažeností* (eudaimonia), *vlastní lidem* a rozdíl lidí od všech ostatních bytostí se kladl do *činnosti rozumné části* lidské bytosti, z níž blaženost vyplývá; dále v úvaze o jednání lidském, jehož *princip je v lidské bytosti*, takže nejen žijeme a jsme činni, nýbrž sami se rozhodujeme. Toto thema vyvrcholilo v učení, že *ctnost je soběstačná* k blaženosti. Latinští autoři pak zdědili s tradicí řeckou smysl pro lidskou důstojnost. Srovnáme-li však moderní ethiku s antic-

kou, je už v tomto problému zásadní rozdíl. Pro Řeka důstojnost lidská přísluší *plně jen svobodným dospělým Řekům*, ne však dětem, otrokům nebo barbarům; stoici sice uvažovali o jednotě všech lidí, založené na obecnosti rozumu a příbuznosti s absolutnem, avšak jejich učení se omezovalo jen na kroužky zájemců a nemělo sílu přeměnit stav společnosti. Teprve *nové náboženství* svým kvasem zvolna rozrušilo přehradu a rozdíl plemenné, společenské a věkové a přisoudilo důstojnost lidskou *obecně všem jednotlivcům*. Čili nové náboženství prakticky *uskutečnilo dřívější sen* o všelidské jednotě. Je ovšem zajímavé, že pojem osoby se nepropracovával a neužíval v ethice, nýbrž v sporech dogmatických (trinitářských), z nichž vyplynula běžná scholastická definice osoby od Boethia; avšak ani potom — ve vrcholné scholastice — nebyl tento termín zaveden do morálky. Úvahy o mravním životě byly budovány ne na ponětí osoby nýbrž *obrazu Božím*. Z náboženské tradice zdědil pak Kant úctu k důstojnosti rozumné lidské bytosti, zařadil si ji do svého systému a *pozměnil její význam ve smyslu racionalistickém*. Obraz Boží je totiž náboženské *pojetí* důstojnosti lidské, které u Kanta osoba už nemá; veškerá chvála a úcta k osobě pramení u něho z morálky. Zároveň se však osoba přesunula z reální skutečnosti do noumenální a nabyla absolutního významu, takže nahradila dosavadní ponětí o blaženosti (eudaimonii); pro Kanta a mnohé moderní autory je totiž *osobnost cíl a hodnota*, je prostě *požadavek* lidského života. Rovněž spojil Kant osob-

¹⁾ Referát o studii Th. Demana O. P. „Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale” v Studia Philosophica VII. 1947, Basl, str. 41—86.

nost úzce se svobodou a přesunul důstojnost lidskou zcela do vůle, do apriorní nezávislé determinace praktického rozumu a autonomní moci všeobecného zákonodárství. Tím ovšem jen dokončil pohyb po staletí trvající, v němž se důstojnost lidská přesouvala z rozumové činnosti do oblasti volní a zároveň ji přeložil z řádu jsoucna do řádu požadavků, takže pojem osobnosti stal se *termínem pro všeobecné povolání, určení všech ke ctnosti*. Zkrátka můžeme říci, že Kant nejen nepokračuje v tradici, nýbrž ji zároveň ruší.

Druhý problém je, proč nebyl pojem osobnosti součástí antických a scholastických úvah o mravnosti. Důvody jsou následující: O lidech můžeme uvažovat dvojmo; buď je naše pozornost zaměřena *k rozmanitosti jedinců a jejich rozlišení*, nebo se zajímáme o vše spojující, sjednocující, společné všem lidem, čili o *společnou lidskou přirozenost*. Pro nás, moderní, je zřejmé, že pojem osoba, osobnost spojujeme se zájmem pro mnohost a rozmanitost jednotlivců lidských, a že užitím termínu osobnost se stavíme proti obecným, věcným normám a požadavkům ve smyslu *novosti neredukovatelné*, obsažené v každém jedinci. Proto lze si náš problém položit takto: Věděli a zajímali se v antice a v scholastice *o lidské individuum a individuální rozdíly*? Odpověď je pak jasná: pozornost se soustřeďovala na *lidskou přirozenost*, na vše neměnné, stálé, obecné a samozřejmý požadavek byl, že jedinec se musí přizpůsobit potřebám a požadavkům obecné lidské přirozenosti a ne obráceně. V tom smyslu lze říci, že *jejich ethika je neosobní a věcná*. Typický je postup Aristotelův: Rozlišuje dvojí blaženost a dvojí druh života (kontemplativní-aktivní) a tvrdí, že jsou dvojí lidé, jedni pro občanský život a druhí pro život filosofický; nezajímá ho však, jak a čím se rozlišují lidé schopní jednoho nebo druhého života. My, moderní, stručně řekneme, že *nemá poněti o povolání* nebo aspoň, že se *nezajímá o ně*; povolání se totiž nutně vztahuje k jednotlivci v jeho odlišnostech a dokonalosti jemu příslušné. Úkol ethiky je podle Aristotela *řídít lidi k dobru a dokonalosti*,

již definuje *podle požadavků lidské přirozenosti* (platonici pak podle požadavků obce v dokonalém stavu).

U latiníků jsou zajímavé výklady *Ciceronovy* o „decorum“ Cicero tvrdí, že se zajisté nesmí jednat proti obecné přirozenosti, že je však třeba zůstat *věrný sám sobě*; je proto možné, že se různí lidé v témž postavení mohou právem rozhodnout pro různá jednání. Tímto pojetím a zájmem o lidské rozlišnosti pokročil směrem k modernímu pojetí, zároveň však naznačil *možnosti konfliktu obecního a individuálního*. Z pozdějších stoiků *Epiktet* zdůrazňuje — moderně řečeno — *osobnost* (zachovat si nezávislost a svou vlastní důstojnost ve všech postaveních), *Marcus Aurelius* zase *zaměření do subjektu* (vniternosti). Tímto výkladem jsme chtěli naznačit, že *nové náboženství* nezačalo s osobou v morálce, že však *dokončilo* a dovršilo tento druhý postoj *zdůrazněním samostatného významu a úředu každého jednotlivce* (ne pouze druh, nýbrž též jedinec je předmětem Boží pozornosti a každý jedinec je odpovědný za svůj úřad). Je však zajímavé a typické, že i ve vrcholné scholastice (XII. století, sv. Tomáš) hlavní zájem se soustřeďuje na obecné požadavky lidské přirozenosti, o nichž je možná věda v aristotelském smyslu; rovněž pojem o povolání není ještě ani u sv. Tomáše. Rozlišuje jen 2 směry, způsoby života (kontemplativní — aktivní), dokazuje, že kontemplativní je dokonalejší, a pak už je hotov — takže budí v nás dojem, že nerozhodnout se pro věcně dokonalejší je nevědomost nebo nechť řídí se v praxi pravým věděním; jen „propter necessitatem“ lze dát přednost „in casu“ věcně méně dokonalému. Čili ne uvažovat o svých schopnostech a neschopnostech, nýbrž o věcných požadavcích a přizpůsobit se jim, to je pro něho Pravda.

Tím je položen *třetí problém*: Jde o dvojí navzájem si odporující pojetí života lidského nebo lze je sloučit a v jakém smyslu? Rozumíme-li osobou lidskou bytost oddělenou od vší skutečnosti, autonomní v sobě a úplnou, pak je spojení nemožné; to však je individualismus a subjektivismus, které znemožňují a rozvracejí lidský život a i mo-

derní personalisté se jim brání zdrůrazňováním *solidarity*, *vzájemné lásky a úkolů*, jejichž plněním rosteme. Je však zajímavé srovnat antické pojetí osoby ve vztahu k veškeré skutečnosti a lidské společnosti se scholastikou a pojetím moderním. U Platona je jedinec zařazen do vesmírného celku a zobrazuje v sobě jeho řád, řád božský; pro Aristotela vesmír není sice už vesmír božský v platonském smyslu, avšak je božštější než lidé, a rozlišuje rozumnost a moudrost, jíž jsme otevření nutnému a trvalému ve vesmíru. Ve vrcholné scholastice, pro Tomáše, *vesmír* není božský, je však *dílo Boží*, ve vesmíru je *řád*, je jeden cíl vesmíru i lidí — Bůh. O postavení jedince ve společnosti lze říci, že antika nerozlišovala *lidskou bytost a občana*; dokonalost obce je spravedlnost, ethika a politika jsou jedno a totéž jen v rozdílných dimensích, obojí má za cíl dokonalý život a činnost pro dobro obecné je ctnost. Tímto pojetím je vyloučen jak individualismus, tak i jakýkoliv pořádek v obci bez ctností. Je však zajímavé, že právě na začátku úvah o lidském životě v Řecku (Sokrates), je prakticky položen *konflikt*, který je latentně v uvedeném řešení; je totiž možný jak nesouhlas rozhodnutí úřadů a vlastního rozumového soudu, tak zároveň nesouhlas požadavků, zájmů obce a osobního povolání (cíle osobního). Z dějin je známo, jak si jej Sokrates osobně řešil a rovněž, že jeho žák Platon viděl v jeho údělu životním *událost vymínečnou*. U Platona je osoba podřízena službě obci, i mudrci jsou vychovávaní pro službu společnosti; zkrátka ani život kontemplativní v sobě není soběstačný a nemá v sobě samém oprávnění; Sokratův životní problém si vůbec neklade a nesnaží se řešit. *Aristoteles* si však problém výslovně klade:

*zda život ctnostný (život blažený) a život občanský se shodují; ví o dvojím způsobu života, životu občanském a životu filosofickém a hájí práva čiré kontemplance bez vztahu k občanskému životu rozlišením rozumnosti (fronésia) a moudrosti (sofia); život filosofický je život soběstačný, sám pro sebe milovaný, volný od všech zaměstnání občanských; život občanský s rozumností jsou průpravou a výchovou k životu filosofickému, který není obci podřízen. Aristoteles ovšem ví, že *bios theoretikos je nadlidský* a není pro všechny. Třeba však zdůraznit, že problematika ani takto není rozřešena, a že je dost nejasného u Aristotela. Nové náboženství *dokonalost rozlišení: jedinec není uzavřen v obci a jeho nejvyšší úděl není sloužit obci*. Zároveň s tímto zdůrazněním života transcendingícího obec, a jeho práv, prakticky probojovaných mučedníky, je zdůrazněna podřízenost a nadřizovanost v obci, vyžadovaná Bohem a nepřichící se důstojnosti lidské, naopak možný zdroj mravního zdokonalení. Totéž je rozebráno a vyloženo v scholastice u sv. Tomáše; jeho řešení je, že lidská bytost *agit seipsum per liberum arbitrium* vždycky, i když se podřizuje; ovšem *interior motus voluntatis* podléhá jen Bohu.*

Tímto referátem jsme ovšem nemohli vyčerpat vše, co je obsaženo v zajímavé studii Demanové; z ní však jasně vyplývá historický postup morální problematiky z hlediska personalismu i význam nového, zjeveného náboženství ve vzdělanosti evropské, který nelze zrušit. Mnozí v minulosti víru náboženskou pozbyli, nebyli však schopni zřít se touhy po pravdách a skutečnostech ve víře náboženské obsažených nebo náboženstvím teprve prakticky provedených.

PhDr. Athanasius Šnobl O. P.

Internacionálnost moderní lyriky.

Kdy a kde vlastně počíná t. zv. moderní lyrika?

Pojmu „začátek“ jest ovšem rozuměti jen v omezeném smyslu. V básnictví, a v umění vůbec, ano, v celém lidském životě, přesně

vzato, nikdy nic nezačíná. Všechno bylo vždycky — alespoň nějak — odkaziva už zde v Božím plánu. Označí-li Heinricha Heina za původce moderní evropské lyriky, znamená to ovšem jen tolik, že on jako

první s určitostí poznal tento cíl a ubíral se k němu rozvíjením odkazu Lorda Byrona a Goetha. Jeho „Buch der Lieder“ kniha písní, která vyšla v r. 1827, znamenala velký, vzrušující úspěch, pronikající sice pomalu, ale nezadržitelně nejen Německem, nýbrž i celým světem. Byla vlastně současně i bojovým heslem i jítí písní nové lyriky. Mnoho vykonali v tomto ohledu velcí romantičtí předchůdci Heinovi Goethe, Uhland, Novalis, Brentane, Wilhelm Müller, Arnin, Eichendorff a jiní. Typ lyrické básnické tvorby, který rozvinuli, nepřesahuje však zásadně „typus“, tak slavně pěstovaný Goethem. Teprve Heine má nárok na to, aby jako lyrik byl pojímán nezávisle na Goethovi a měřen nikoliv podle větších či menších podobností s ním. Heine zakládá novou lyriku, stojící ovšem na ramenou Goetha a romantiky, lyriku, která zmenšuje posud obvyklou propast mezi uměním a životem na nejmenší možný zlomek.

Když se Heine vyzul jako z dětských střevíčků z moderně vyšňořeného Minnesangu svého mládí, který převzal z romantiky, vzepjal se jeho duch také formálně stylisticky k dvojímu tvůrčímu rozletu:

1) Především již nenapodobuje prostě národní píseň; v Lyrickém intermezzu a v Návratu nepodává již náhražku národní písně, nýbrž umocňuje ji nejvlastnějšími jejími prostředky (opakování, elipsa, zámka). Povyšuje ji nesrovnatelně stručnějším, úsečnějším a zhuštěnějším užíváním těchto prostředků nad všechny její formy, které se dosud vůbec vyskytly.

2) Dále vytvořil již v dvojitém básnickém cyklu nový lyrický vzor, dokonce pravý opak národní písně, vyzpívané již do dna a neschopné dalšího růstu. Zasahuje smělym, širokým štětcem lidské jednání i chování včetně citových pohnutek do okolního světa. Utváří krajinu a její atmosférické osvětlení mocně vystupňovaným pohybovým spádem, dotud neslýchaným, přiměřeným již životnímu tempu doby železnic. (Der Abend kommt gezogen . . . das Meer erglänzte weit hinaus . . .). Dosavadní jednostranně vesnická, venkovská, agrární klaviatura lyrické idylky nabývá tím sou-

časně městského, průmyslového, spěšně—nervosního, ironicky duchaplného rozšíření a doplnění. Technikou příkrého zvratu vyhrál Heine bitvu o toto rozšíření lyrické oblasti. Bez přechodu řadí nejkrásnější póly nejzazších citových protiv těsně vedle sebe: Ponořen v nejzbožnější dojetí vskočí pod ledovou sprchu ječivého výsměchu, z nejsladšího okouzlení do sžíravé trpkosti opovržení (Die Jahre kommen, a Ein Jüngling liebt — Mir träumte wieder). Ale to vše vrcholí, když Heine smáčí tyto nejvšeobecnější, typické pocity v kouzlo jedinečné nálady a nasycuje je zcela odstínem svého vlastního Já. V obou svých cyklech Severní moře prolamuje už s konečnou platností ohradu všeobecně přístupné citové roviny, hradbu, která až dosud omezovala všechnu lyriku na pouze osobní. Lyrická výpověď jeho nerýmovaných volných rytmiů vyrazí z vězení soukromého citového života do nepřehledné šíře veškerenstva, vše zahrnujícího. Mocnou rukou rovněž kupí v lyrické básni propastné zoufalství, tklivou něhu a cynický úšklebek, nejsvětější dojetí a potupný posměch zcela bez přechodu do tak těsné blízkosti, že překvapeným posluchačům přechází zrak i sluch. Podivuhodně dovedl básník Knihy písní specifikovat všeobecně lidskou, běžnou tematiku národní písně citovým a zvukovým zabarvením, zbaviti ji právě jejího všeobecného charakteru a ponořit ji do duševního klimatu svého Já, spojujícího slovo a věc jinak, nově. Krátce Heinova báseň nevyjadřuje jednotlivý pocit, jako stará národní píseň, nýbrž nezkrácený a plně platný souhrnný stav jeho vlastního Já v určitém okamžiku jeho života. Tak dává tomu, co jest samo o sobě naprosto pomíjivé, trvalou platnost. To byl již impresionismus nejvyšší potence. Celou přírodu, volně nazírané přírodní síly, elementy probuzené v mytických božstvech, kosmos, věčnost, veškerenstvo, vztah člověka k Bohu a všechno, co hýbe od tisíciletí myšlenkovým světem člověka, strhává Heine mocnou rukou do omezené úzké misky znějící nálady — lyriky.

Co znamená Heine pro moderní evropskou lyriku lze těžko vypočísti. Vynořil se ve stopách Goethových a plul nejprve

v proudu romantiků, pro něž znamenala národní píseň ve smyslu Herderově jediný pramen a poslední metu lyrické dokonalosti. Doprovodil jednohlasou, zpěvnou formou národní píseň jako lyrické bel-canto k její lidové a všeobecně lidské výši. Tím se skončilo a naplnilo umělecké období velkých stylů, uzavřené Goethovou smrtí. Že Heine krácel¹ v čele průkopníků, občas vedle Goetha, vyplývá již z toho, že klasická píseň, uskutečněná Mozartem, Mendelsohnem, Beethovenem, Schubertem, Schuhmannem a jinými, s oblibou sahá k Heinovým textům. Tak vyšla z národní písně, přes píseň umělou došla opět do svého východiska. Neboť na perutích zpěvu dospěly skutečně básně jako „Ich weiss nicht, was soll es bedeuten“ (Nevím, co to znamená), nebo „Im wunderschönen Monat Mai“ (V překrásném měsíci máji), nebo „Leise zieht durch mein Gemüd“ (Tíše vane mnou myslí), nebo „Du hast Diamanten und Perlen“ (Máš diamanty a perly) a jiné oklikou přes umělou píseň k písni národní. A tvůrčí vyzařování naprosto nezůstalo omezeno na Německo. Co se u nás započalo Čelakovským a Erbenem a v naší novodobé lyrice vyvíjelo v díle Havlíčka-Borovského, Máchy, Háška, Nerudy, Sládka, Heyduka až k Macharovi, Vrchlickému, Bezručovi a dokonce k Viktoru Dykovi, to souvisí značně po stránce duchovní s Heinem, jak mnohokrát objasnili přední literární vědci Arne Novák, Otakar Fischer a Karel Polák. Pěvci Goethe a Heine probudili totiž vše, co dřímalo v lůně čarovného poupěte národní písně, živému zvuku, nejen pro Německo, nýbrž také pro všechny ostatní národy. Heine však poznal v pravý čas a jako jeden z prvních, že stará lyrika dospěla na své dosavadní cestě k neodvratnému konci. Nevědomky připravoval již r. 1827 v Knize písní ze vši síly vzestup zcela jiného východiska. Roku 1837 vyslovuje své přesvědčení již vědomě a jasně. Když totiž jeho hamburský nakladatel Jul Campe vypsál cenu „Zlatého pera“ za nejlepší báseň, napsal mu básník prorocký žertík, který osvětluje budoucí možnosti lyriky jasněji než spousta objemných průzkumů o slávě a pádu národní písně:

Der Sangesvogel, der ist tot,
Du wirst ihn nicht erwecken!
Du kannst Dir ruhig in den Steiss
die goldene Feder stecken.

Hloubka a jasnost Heinova názoru o neodvratném konci lidové zpěvné lyriky mu velela pokusiti se již v cyklu Nordsee o novou, jinou lyriku, od národní písně odpoutanou a vůbec s ní už nesouvisející. Tohoto cíle dosahuje částečně v Nových básních, které vyšly v r. 1844, úplně však v Roman-ceru v roku 1851. Lamentace a Hebrejské melodie na smrt nemocného básníka nepředstavují už zpěvně lyrické, jednohlasé bel-canto, nýbrž cyklicky esoterickou, kosmicky vše obepínající mluvní lyriku moderní ražby. Tím vstoupil Heine na půdu, na níž tak slavně vzkvetla dnešní mluvní lyrika ve Francii, potom v Německu a u nás. V něm poznáváme jeden z hlavních kořenů, z nichž vyrostl tak pyšný strom: Ve Francii se jmenují jeho větve nejprve: Mallarmé, Baudelaire, Verlaine, později André Gide, Paul Valéry a Jules Laforgue, jemuž jeho krajané udělili čestný titul „un Heine français“ U nás dali by se uvést na př. Antonín Sova, Josef Hora, Vladimír Holan.

Po tomto historickém objasnění počátku či východiska lyriky moderní nejen časově, nýbrž svou celou podstatou, můžeme se nyní lépe připraveni vrátit k hlavní naší otázce, k otázce charakteru lyriky. Čím dokonalejší je lyrika, tím závazněji a směrnatněji se povznáší k souhrnnému, všeobsažnému zrcadlení pocitů jednotlivce, národa, doby, či vývojového stupně lidstva. Tím nezkaleněji, platněji a dokonaleji obsahuje třešť našeho osobního a kolektivního citového bohatství a stavu. Přehled vši evropské novodobé lyriky, uspořádaný s tímto vědomím a na těchto předpokladech, je sto otevřítí nanejvýš znepokojující, nanejvýš podnětné pohledy. Před naším zrakem se otevře propast hrůzné průrvy, která osudně zeje mezi naším vědomým konáním a chtěním, naším působením a postojem na jedné straně a naší neuvědomělou touhou, našimi sklony a náklonnostmi na druhé straně. Opravdu kráčíme vesměs k cílům, které přímo odporují přáním našeho srdce. Dva závěry uvádíme předem:

1. Citlivost a citovost našeho století jsou vysloveně lyrické, lyričtější než kdykoliv dříve. 2. Jen století, ve své nejvnitřnější podstatě lyrické, mohlo jako první vytvořit lyriku v tak vysokém stupni všeevropskou, mezinárodní, která bez ohledu na všechny jazykové rozdíly vykazuje dosud ještě nikdy nepoznanou jednotnost a souhlasnost národů, umělecké struktury a dynamiky.

Přítomnost je ve svých základních rysech a touhách lyrická. Je pozoruhodné, že vysloveně přísně duchovní, esoterické básnické sbírky jako Paula Valéryho, Rainera Marie Rilka nebo u nás na př. sbírky Otakara Březiny, Františka Halase, Karla Tomana a Karla Hlaváčka se těší všeobecné oblibě a nejširší popularitě, která v zásadě jejich duchu vlastně odporuje. Výše prodejních cifer závodí tu se zábavnými romány. Tuto skutečnost však zcela zastiňuje stupnice našeho duchovního manometru, kde se nám na ostatních básnických družích zřetelně jeví vysoký tlak naprostého zlyřištění naší podstaty a našeho života. Strhující postup zlyřištění naší veškeré — i nelyrické — básnické tvorby musí býti každému nápadný. V době mezi 1900 a 1946 připodobnily se jak epické druhy (román a povídka), tak dramatické umělecké formy (tragedie a komedie) rozhodněji než kdykoliv dříve lyrické vnímavosti a lyrickému způsobu vyjádřování, t. j. vyřídily se převážně podle formálně zvukových požadavků. Oproti dřívějším sklonům zajímati se spíše o věcnost, obsahovost a předmětnost, stává se jejich typ intimnější, podmíněnější vlastním Já a citově nasycenější.

Velmi daleko do minulosti sahá zmíněná převaha lyričnosti také na poli epiky a dramatiky. Uvědomíme si to teprve tehdy, vzpomeneme-li veskrze zvukové, hudební a formální stylovosti, která spojuje na jedné straně Dostojevského „Idiota“, Flaubertovu „Sentimentální výchovu“, Jens Peter Jacobsenovu „Nielse Lyhna“, a konečně „Zápisky Malta Lauridse Brigga“ od Rainera Marie Rilka — a na druhé straně dramata a dramaturgii Ibsenovu, Čechovovu, Maeterlinckovu, Hugo von Hofmannsthalovu a Paul Claudelovu do uzavřené a souvislé řady nejtěsnější rodové posloupnosti. Tato epická

díla, ano, toto epické umění vychází zrovna tak jednotně a výlučně z lyrického románu Lawrence Sterna „Tristram Shandy“ a Goethova „Utrpení mladého Werthera“, jako vycházejí jmenovaná dramatická díla a uvedená dramaturgie z lyrické dramatické koncepce středověkých křesťanských mystérií. Proti antické tragedii a nezávisle na ní byla do evropské kulturní půdy zaseto jenom tato semena lyricko-dramatického druhu. Totéž zlyřištění, které tak zřetelně přerostlo veškerou básnickou oblast, prolulo, i když méně zřejmě, také výtvarným uměním, ano, veškerou vědou, politikou, hospodářstvím, náboženstvím, vůbec veškerou činností našeho ducha. Jasnost, určitost a omezenost výrazu ustoupila všude subjektivní, irrealné nekonečnosti citu. Žádné opačné snahy nemohly na tom nic změnit, Mezi vítězným nástupem subjektivně intimních, lyrických podvědomostí a neuvědomělostí v životě jednotlivců i národů a mezi téměř naprostým ochromením svrchovanosti jedince z vnějšku, zeje však bolestný rozpor:

a) Dnešní čas jeví se jako doba zřetelně citům nepřátelská, proticitová, a často se také tak chová. Přes to je její nejvnitřnější, nejspolehlivější a rozhodující výraz lyrický. A je zrovna tak nasycený citem jako výraz vysloveně sentimentálních století minulosti, a možná ještě více. Co do sentimentality našeho výrazu předčí dnešní svět při své pravdymilovnosti a upřímnosti dobu Wertherovu, ale ukrutností svého jednání též zločiny Neronovy nebo epochy dávnověké mythické heroiky. Vede si válečnický a k vraždě, zabíjení, týrání a ničení je pohotový nemilosrdněji než kterékoliv z předšlých pokolení. Ale náš lyrický citový výraz, o jehož opravdovosti a upřímnosti není pochyby, předčí minulost neméně zvroucněním, milosrdenstvím, soucitem a překypujícím bratrstvím.

b) Zatím co se za posledních desetiletí přesunula mocenská těžiště z románského jihu rozhodně a zřetelně na slovanský a anglosaský sever, zůstává v umělecké oblasti jižní úprava forem rozhodující a plodná dále. Že na př. sonet, tento typicky jižní výtvar, dosáhl ve veškeré evropské lyrice

dosud nikdy nepoznaného rozšíření, nevídané péče a obliby, je pouze ojedinělým důkazem toho mezi mnohými jinými.

— — —

Evropská lyrika všech národů neprokazovala ještě nikdy jednotnější, souhlasnější, homogennější a vyrovnanější charakter, než má ve století dvou nejkrvavějších světových válek. Nikdy tu ještě nebyla lyrika v tak vysokém stupni. Goethe by s údivem poznal, do jaké míry dal vývoj za pravdu jeho pro-rockému volání po světové literatuře právě ve speciální oblasti lyriky. Zdá se, že novější a nejnovější lyrika dvacátého století zvučně dosvědčuje, že sice nějaké temné, neznámé síly démonicky ženou národy proti lepším tužbám jejich srdcí, proti lepšímu hlasu jejich svědomí do války a krveprolití, avšak v lyrice se hlásí slyšitelněji a zřetelněji k slovu a pozvedá svůj hlas mohutněji než kdykoliv jindy láska a schopnost vcítiti se do cizího utrpení. Milosrdenství a soucit dožaduje se plným právem všeobecného vyslyšení jako pravé a vlastní smýšlení těžce zkoušeného dnešního pokolení.

Jako doklad a bez nároku na úplnost mohla by se tu uvést jména, která jinak nejsou zvyklá spolu sousediti: V anglické a americké jazykové oblasti bylo by možné vyjít od obou Browningů, Elizabeth Barrett a Roberta, od Walt Whitmana a Rudyarda Kiplinga a jmenovati alespoň T. S. Eliota, Johna Masefielda, W. Hugh Audena, Stephen Spendera a Kathleen Raina. Francouzi by začli Baudelairem, Mallarméem, Rimbaudem a Verlainem, a bylo by třeba zde umístiti kromě Paul Valéryho, André Gida a Guillaumea Apollinaira také ještě alespoň Émila Verhaerena, Francise Jammesa, Paula Forta, Louise le Cardonnela, Léon-Paula Fargua, Luca Durtaina, Jeana Cocteaua, Georges Duhamela. Dále Stephan George, Hugo von Hofmannsthal, Rainer Maria Rilke, Hermann Hesse, Alfred Huggenberger, Hermann Claudius a Josef Weinheber by zastupovali Němce, Rakušany a Švýcary. Nehledíc k Bezručovi, Březinovi, Vrchlickému a Sovovi nás by zastupoval aspoň S. K. Neumann, Josef Hora, Vladimír Nezval, Karel Hlaváček a Fráňa Šrámek. Pro úplnost Ady Endre, Babits Mihaly a

Szép Ernő by usedli na maďarská křesla. Boris Pasternak, Alex Surkov, Nikolaj Tichonov, Konstantin Simonov a Majakovskij by mohli zastupovat SSSR. A jiní jiné.

Co je již dnes pro evropskou lyriku jasné, možno shrnouti do pěti bodů:

1) Již od poloviny osmnáctého století počalo všechno náboženské a církevní zřetelně v lyrice ustupovat silám jiným, vzdějším, jež vůbec začínaly pronikat do celého světa. Náboženské prvky zůstávaly pouze v obranném ústupu. Tento stav se však za poslední generaci, od doby Verlainovy, Březinovy a Rilkovy, podstatně změnil. Transcendentálno, věčnost a vanutí z druhého břehu přešly již dávno do úspěšného protiútoků. O dnešní lyrice musíme říci, že směřuje bezvýjimečně k nadpozemskosti, světovosti a kosmické říši. Positivistickým přírodovědcům po Darwinovi přišel Mendelovou naukou o dědičnosti a ještě více v psychoanalýze Sigmunda Freuda a v Bergsonově psychologii do plachet silný mythicko-romantický vítr, který je žene v Kierkegaardových stopách na širé moře iracionálna. Ani existencialisté, Heidegger a Sartre neotočili kormidlem na jinou stranu. Vývoj letectví a bádání o atomech strhly zájem a pohled lidí do nekonečna, k nebi, či alespoň ku hvězdám. Nezáleží nám teď právě na jménu zbožnosti nebo naplnění Bohem, nýbrž jenom na faktu a stupni vytržení, uchvácení a extase. Pocit nejniternějšího svazku nejen se vším pozemským, ale i nadpozemským, s veškerenstvím pronikl nepopíratelně do hloubky i do šířky, prolнул a prorostl lyrikou se vzrůstající hustotou všemi směry. Nejen poznávající věda, nýbrž také citová a počítky ve zvuk přetavující lyrika se naučila chápati naši planetu jako atom v kopernikovském heliocentrickém světovém systému. Sepětí země a lidstva s věčnou, bezmeznou a vše zahrnující souvislostí vesmíru již dávno úplně přešlo do citění a smýšlení doby. Vědomí ustavičně se uskutečňující proměny, neustálého vplývání jednoho do druhého mocně vzdulo lyrický krevní oběh. V atomu žije pro nás veškerenstvo a veškerenstvo se sestává ze samých atomů. Toto nové nebo alespoň nově posílené sepětí se světem, ten

nový pocit rozšíření našeho světoobčanství nejen na celou naši planetu, nýbrž na vesmír, živí silně mystické sklony, které mocně a bez výjimky oživují veškerou novější evropskou lyriku. Mystické ladění se stalo za poslední čtvrtstoletí v evropské lyrice přímo pravidlem. Naproti tomu hlasy Boha výslovně popírající, dozvuky někdejšího osvícenského bojovného postoje, takřka umlkly. Až do druhé poloviny devatenáctého století platily přímo za punc pokrokovosti. To již minulo. Dogmatický ateismus vyprchával stále rozhodněji z lyriky, obřezující hlouběji dobové citění. Moderní evropská lyrika je vesměs laděna vesmírně, nadpozemsky, mysticky a kosmicky.

2) Rovněž tak důsledně jako mystické ladění vine se moderní evropskou lyrikou cyklický rys, přejatý již od předešlé generace a rozvíjený ještě dále jejími syny. V jednotlivé lyrické básni se vesměs jeví snaha daleko překročit úzkou, před 50ti lety samozřejmou hranici a obsahové možnosti písně. Krátká lyrická forma, kterou z tisíce důvodů nelze vůbec odmyslit, nebyla již sto správně pojmuti citový obsah, který vystoupil do světové a transcendentní oblasti. Básníci, zejména od Baudelaira, ale také již od Heina začali tudíž seskupovati jednotlivé krátkodeché básně, více či méně souvislé a na sebe navazující, v rozsáhlé řady a cykly. „Cyklus“ otevírá nepostradatelný prostor mnohonásobné myšlenkové, citové a vjemové souvislosti. Dále vestavuje řadou básní do nové lyrické, široce založené komposice pevnou osu, magnetický střed, k němuž se vztahují všechny části a detaily. Tak nastoupila v lyrice na místo dřívější písňové těsnosti a malého rozsahu rozčleněná tektonická výstavba, aniž by jí však takto stručnost padla za oběť. Téměř ve všech básnických dílech a sbírkách stojí dnes v popředí jako nejvyšší lyrický úkol spojení částí v jednotu, v celek. Jednotlivé básničky lze přímo rozlišiti podle toho, zda tvoří básnické řady, sestávající z jednotlivých, spíše autonomních a třeba i určitou samostatnost zachovávajících básní, nebo řadové básně, kde si jednotlivá píseň nečiní vůbec nárok na samostatnou platnost. Z nepřehledného množství příkladů uveďme jen velmi volnou

soudružnost třeba ve Vrchlického sbírce *Strom života* oproti pevné a přísné vázanosti Březinových *Stavitelů chrámů*. Moderní evropská lyrika se stala vesměs cyklickou.

3) Dalekosáhlé citové a myšlenkové souvislosti nahrazují a zatlačují v lyrice dřívější všeobecné a běžné (exoterické) povšechné obsahy. Proto žádá moderní lyrika větší, zvláštní a nikterak samozřejmě danou citlivost na rozdíl od starší jak po tvůrčím umělci, tak po vnímání. Klade vyšší požadavky na jejich školení a odborné vzdělání. Nikdo menší než Paul Valéry se vyslovil ve své knize *Introduction à la Poétique* (vyšlo v Paříži roku 1938) jednoznačně pro nejvyšší odbornou kvalifikaci obou a zasazoval se o ni. Nástup dvacátého století znamená nezadržitelně a bezvýhradně konec jednotlivého a jednorázového „umění pro každého“ A to nejen v lyrice, nýbrž zrovna tak i v hudbě, malířství, sochařství a stavitelství. Jako ve všech ostatních oblastech umění a duševního života vůbec, viděli také tvůrci lyriky nutnost, zaměřiti se na výběr „spotřebitelů“ povolaných a schopných, ano, oprávněných vnímati, a častokrát nutnost teprve si je vzdělati, vychovati. Výběr znamená pochopitelně zároveň menšinu, tedy aristokracii ve smyslu zvláštního hodnocení, nezávislého na ostatních, politických, sociálních, hospodářských nebo jakýchkoliv jiných přednostech. Ať už nazveme tuto kvalifikaci zvýšenou citlivostí, vrozenou vlohou a cvikem, dědictvím a kázní, vlohou a vzděláním, či jakkoliv jinak, zůstává v ní obsažen smysl pohybu od linie lidovosti směrem k linii výběru. Vloha vzdělání nebude nikdy vlastnictvím masy a nikdo nebude moci tuto kvalifikaci po mase žádati ani od ní očekávati. Schopnost vnímati, jakou moderní lyrika nutně vyžaduje, je dokonce i těm, které příroda pro to obzvláště dobře vybavila (jedincům, vyznamenaným duchovním odkazem), dosažitelná jen namáhavou, cílevědomou, nepřetržitě důslednou cestou, plnou odříkání. I sebe nadanější hudebník se musí jak se patří „vycepovat“, chce-li něco řádného dokázati. Zastánci nivelujícího evangelia „umění pro každého“ ať jen uváží, kolik železných kázní sám Franz von Liszt musil snést od Karla Černého, nebo

jak se také Jan Štursa pod Myslbečovou rukou potil krví, aby se stali právě Lisztem a Štursou. Mezi básníkem a čtenářem musí bezpodmínečně dojít k určité, alespoň přibližné rovnocennosti a stejnorodosti, má-li vykvést opravdové pochopení.

Podrobiti se takové přísné kázni, vydržeti takový trénink je ovšem věcí menšiny, hrstky jedinců. Většině, občasným návštěvníkům a „svátečním lovcům“, kteří sahají k umění a také k lyrice nepřipraveni, příležitostně a jen pro zábavu, zůstává nejvyšší zasvěcení do poslední slasti odepřeno, jako jsou na druhé straně ušetření nejhlubších muk nejzazší zkoušky. Lyrika demokratické moderní Evropy se stala, jako ostatně veškerý duševní život, výlučnou, duchovně aristokratickou a dokonce esoterickou. Také tento vnitřní rozpor náleží k strukturní charakteristice ducha naší doby: v naší demokratické, lidové době dozrává výslovně duchovně aristokratická, esotérická lyrika.

4) Zákon odklonu od masovosti (exoteryky) a příklonu k výběru (esoterice) se projevuje rozmanitě a dalekosáhle. Primát formy nad námětem i vnitřním obsahem se sice prosadil na západě jasněji a jednoznačněji než na východě; avšak tato zdánlivá neshoda přechází při bližším přihlédnutí v soulad. Generace Baudelairova, Verlainova a Rimbaudova měla ještě plné ruce práce, aby se v nadřazení formy vyrovnala svým vzorům a mistrům v tomto ohledu, Gautierovi a Mallarméovi, a aby opravdu prosadila toto jejich stanovisko také v poetické praxi. Oni sami vlastně ještě bojovali rozhodný zápas mezi formou a obsahem, který pak jednoznačně skončil ve prospěch formy. Pro řadu nástupců: Apollinaire, Claudel, Duhamel, Gide, Valéry, Proust, Montesquiou de Fezensac a jiné byl právě získaný primát formy už samozřejmostí. Ještě mladší básníci, při čemž není vždy rozhodující pedantsky vzatá poslušnost dat narození, Jean Cocteau, Charles Cros, Max Jacob, Jean Giraudoux, André Salmon, Leon Deubel, Rémy de Gourmont, Charles Guérin a jiní trpí již všichni více méně daidisticky zabarveným úbytkem smyslového i vnitřního obsahu. Okleštění sdělovacích

údajů, nesmírná převaha v pěstění formy na úkor látkového a motivického znamená již ohrožení samého základu a veškeré životnosti. V německé oblasti se odehrává poněkud opožděněji totéž. Boj o nadvládu mezi formou a obsahem začal již u C. Meyera a dosahuje v Detlevu von Liliencron svého vrcholu. Hofmannsthal a Rilke průlomem, který otevřel Stephan George, se zatím znatelně vzdalují od obsahovosti a lpění na událostech, aby se přiblížili hodnotám čistě formálním. Hans Carossa a Alexander Lernet-Holenia vykazují však neméně povážlivý úbytek obsahu, neméně vypjatou pochybnost o vší látkovosti než jejich francouzští současníci. Pouze u Rusů, a to téměř u všech shora vyjmenovaných, se zdá, jako by boj o nadvládu dopadl v neprospěch formy a ve prospěch obsahovosti, prosycené živým dnem, ano, ve prospěch stranické tendenčnosti. K nim lze beze všeho přičísti našeho Jiřího Wolkra, alespoň v jeho začátcích v Devětsilu a ve sbírce Host do domu, a dále A. M. Pišu s jeho Nesrozumitelným svatým. Avšak při bližším zkoumání se toto zdání rozplyne jako prastarý klam, který, dalek toho, aby odporoval primátu formy, spíše jej skvěle potvrzuje. Za všech dob a nejvíce v nejpohnutějších, sáhli právě umělci největší tvůrčí síly odhodlanou rukou dprostřed kypícího života. Nejen Aristophanovy komedie, nýbrž také básnické dílo Dantovo, Boccacciovo, Cervantesovo, Shakespearovo, Molierovo, Racinovo, La Fontainovo a především Goethovo, Iphigenie, Wilhelm Meister, Werther, Hermann a Dorothea, Wahlverwandschaften, Westöstliche Divan a last not least Faust, bylo v době svého vzniku nejvýš aktuální, až po okraj naplněno dnem, obsahově částečně proluto stranictvím. Obdivuhodná velikost všech těchto umělců záleží v svrchované síle, s níž uchopili prchavý moment a udrželi jej pro věčnost. Záleží dále na tom, že dovedli s účinností rozkázat okamžiku: „Verweile doch, du bist so schön“

Tajemství jejich úspěchu netkví v časovém obsahu jejich výtvarů, nýbrž v jejich trvalé formální dokonalosti. Z prchavosti a pomíjejícína vydobyli trvání a podmanili si je. Trvají: ne však pro svou, ve své době

plně platnou přítomnost a pro svůj látkový obsah, nýbrž naopak, jedině na základě své nadčasové formální dokonalosti. To platí rovněž o lyrické publicistice či publicistické lyrice Tichonově, Simonově a Antokolského stejně jako pro Píšu, Wolкера nebo Bezruč. Rozdíl mezi novodobou lyrikou na východě a na západě netkví tedy v tom, že by se zde uplatňoval primát formy a tam primát obsahu. Nadřazenost formy je pro každou lyriku, určenou k trvání, již odedávna hotovou věcí. Rozdíl je mnohem spíše v jejím stupni a v tom, že se západní umělci tomuto zákonu podrobili vědomě, kdežto východní jej zachovávali nevědomky.

5) Tentýž rys, který jsme právě pochopili jako vývoj od lidovosti k duchovnímu selektismu (výběru), jako přechod od podmíněnosti obsahem k podmíněnosti formou, jeví se v oblasti čistě zvukové jako změna melodické linie v symfonickou strukturu. Také tento proces se odehrává jako pokračování v cestě, kterou nastoupili naši otcové, nikoliv jako vzpoura synů proti odkazu. Tato změna je zvláště zjevna na teoretické linii, kterou lze vésti od Musseta k Liliencronovi. Jak daleko do minulosti sahají klasické a romantické směry, vždy se pohybuje veškerá starší, lidová a předmětná lyrika úmyslně v mezích možnosti zpěvného zhudebnění na způsob národní písně. Lyrik tohoto staršího typu slyšel svou báseň melodicky a v duchu uctíval v národní písni svůj vzor a snažil se o obdobnou zpěvnost. Jeho uměleckou touhou byl sólový zpěv, bel-canto jednotlivce. Novým a mladším, kteří se od té doby dostatečně vzdálili od národní písně, tane na mysli něco docela jiného. Zvolna, ale nezadržitelně spěli od jednohlasého sólového zpěvu — bel-canta — ke kontrapunktické polyfonii. Odpoutali se od melodiky a směřovali k symfoničnosti. Čím hlouběji pronikáme do dvacátého sto-

letí, tím nepopíratelněji ustupují do pozadí v lyrice všechny samostatně zaznívající, vokálně a instrumentálně melodické prvky před orchestrální celkovou hudebností. Oba nejvýznačnější zástupci a průkopníci lyrické moderny v Evropě, Valéry a Rilke, upustili s odříkavým, ano, krutým sebezapřením od vši libozvučnosti a zpěvnosti. Čím dále, tím více vymítali na vysokém stupni své dokonalosti všechnu okouzlující smyslovou sladkost zvuku bel-canta a básnili konečně vědomě verše mluvně, ne již zpěvně hudební. Přestali lomcovat mříží terciové omezenosti, podmíněné řečí. Místo aby se snažili ji rozšířit lyrickým vedením hlasu, dobrovolně se do ní zapojují a chtějí uprostřed intervalu, v jehož mezích se řeč pohybuje, uskutečňovati ryzí lahodu mluvy. Odtud odmítavá plachost, s níž se u Rilka setkávaly všechny pokusy o zhudebnění jeho Písně o lásce a smrti Corneta Kristofa Rilka a všech ostatních básní. Moderní evropská lyrika se tudíž vyvíjela od zpěvně hudební sólové melodiky, příbuzné národní písni, k orchestrálně symfonické a mluvně hudební harmonii řeči.

Potlačíme-li k vůli obsažné stručnosti opodstatněnou nechuť k nakupeným cizím slovům, můžeme moderní evropskou lyriku prozatím v hlavních rysech charakterisovati jako mystickou, cyklickou, esoterickou, symfonickou a formální. A jén proto, abych nahradil tak barbarsky a učeně vyznívající závěr alespoň na konci českým slovem, které k nám mluví vlídněji, dodávám na základě výroku, jehož užil již roku 1918 Otakar Zich ve své krásné a myšlenkově bohaté studii „O typech básnických”: Tato moderní evropská lyrika se v opaku k dřívější vyvinula ze zpěvné lyriky v lyriku mluvní.

Dr Richard Messer.

Poznámky.

Hospodářství a mravní zákon.

Cílem, k němuž nutně směřuje lidský život, jest štěstí. Štěstí se může chápat trojím způsobem:

jako touha a hlas přirozenosti,
jako nasycující, oblažující předmět,
jako stav dosažené blaženosti.

Touha po štěstí je nevyhladitelná a je nutně spojená s pojmem člověka. Nutným

se nazývá to, bez čeho nelze být. V tomto případě však nutností se nerozumí stav vnucený násilím, nýbrž nutnost dosažení oblažujícího stavu, k němuž jsme byli stvořeni, nutnost, která nás pudí k jednání, k činnosti, k dosažení vytouženého cíle. Touha po štěstí jest tedy hybnou silou celého lidského života. Je to touha přirozenosti po dokončení, po dokonanosti. Má ji v sobě každá věc, poněvadž každá věc přirozeně touží vrátit se znovu tam, odkud vyšla.¹⁾

Předmětem oblažujícím absolutně duši, může být jen absolutní dobro, ostatní věci mohou sice duši vyplnit, avšak nikoliv nasytit. Bez vztahu k absolutní hodnotě každá rozkoš jest jenom křečí, svíjení těla, která nás přibližuje zániku. Není jím ani činnost ani sláva. Jen Bůh — Absolutno — jehož se duše zmocní různými stupni poznání a proměňujícím sjednocením lásky.²⁾

Stav dokonalého štěstí jest stav dokonalého spojení s obšťastňující věcí, stav nekonečného utišení. Sv. Tomáš zachycuje takový stav těmito výrazy:

Dosažení nejvyššího dobra.

Dosažení dokonalého dobra (čl. 1.).

Odměna za ctnosti.

Nejvyšší dobro.

Dostačující a dokonalé dobro, které utiňuje touhu člověkovu.

Důstojnost věčného života.

Dokonalé držení čili užívání nejvyššího dobra.

Dobro nad každé dobro, v němž žádné-
mu šťastnému člověku nezbyvá už nic,
po čem by ještě toužil (čl. 2).

Dobro, které vylučuje každé zlo a plní
každou touhu (čl. 3).

Jakási dokonalost.

Věčný život.

Blaženost svatých.

Život bez hořkosti.

Dovršená dokonalost, která od šťast-
ného člověka vylučuje každý poklesk
a která vyvyšuje člověka k účasti na
věčnosti, jež přesahuje každou promě-
nu (čl. 4).

Dokonalá činnost (čl. 5).

Šťastným jest, kdo má všechno, co
chce a nic nechce špatně (čl. 8).

Cesta ke štěstí je nesnadná: štěstí jest
odměnou za pořádný, poctivý život.⁴⁾

Bůh dal člověku svobodu rozhodnout se
pro Něho či proti Němu. V prvním případě
Bůh sám zařídí všechno, co jest potřebné,
abychom i volili dobře i dobře žili. Klíčem
k této lásce jest kříž: Quae enim per amicos
possumus, per nos aliquo modo possumus. Co
totiž děláme pomocí přátel, jako bychom
konali my sami.⁵⁾ Kristus je přítel.

Dobro a každá hodnota se dá vřadit do
jednoho ze tří skupin dobra. Tak se rozli-
šuje hodnota, která svou povahou nám po-
máhá k dosažení jiné, dobro užitečné (bo-
num utile). Dále máme dobro, které jest
jenom zdrojem potěšení, bez vnitřního vzta-
hu k mravnímu zákonu (bonum delectabi-
le), a konečně dobro, hodnotu, která jest
jenom cílem, neslouží jiným zájmům (bo-
num honestum), sem patří čest a podobně
(Bůh).

Nutnost cíle vysvětluje tedy z lidské povahy,
z rozboru pojmu dobra a konečně z četných
lidských činností, které samy v sobě, ab-
straktně, jsou mravně lhostejné a dají se
vysvětlit jenom obrácením k nějakému cíli:
mluvit, psát, chodit a pod.

*Podle přirozeného zákona proto má své
odůvodněné místo v lidském životě jenom
to, co směřuje k tomuto absolutnímu dobru.
A podřízenost činnosti a podružných cílů
nejvyššímu dobru se nazývá mravnost. Je-li
tato podřízenost správná, skutek se nazývá
mravný, není-li správná, nazývá se ne-
mravný.⁶⁾*

Celý lidský život jest mravný nikoliv teh-
dy, když směřuje všeobecně ke štěstí —
toto hnutí jest pudové — nýbrž tehdy, když
směřuje k tomu, co skutečně jest absolutně
dobré. Za volbu toho jest člověk mravně
odpovědný. Neboť k tomu má rozum, kte-
rým poznává a rozlišuje, a svobodnou vůli,
kteřou se rozhoduje.

Závěrem tedy musíme říci: „Idem sunt
actus morales et actus humani — Pojem
skutku lidského a skutku mravního se úpl-
ně kryje.”⁷⁾

*Podstata mravnosti, etičnosti nějakého
skutku a podstata lidskosti téhož skutku
jsou totožné. Život bez vztahu k mravnímu
zákonu ztrácí lidský ráz.*

Tato podstata jest dána transcendentál-
ním vztahem mezi jednajícím činitelem a

¹⁾ Sv. Tomáš, Comment. in Metaph. lib. XII, c. 7,
n. 2531; tamtéž, n. 1—4 (lib. I.).

²⁾ Summa theol., I—II, 2, 8; Contra gentes, III,
48; Comm. in Metaph., n. 1865.

³⁾ Summa theol. I—II Quaest. 5.

⁴⁾ Summa Theol. I—II, quaest. 5, art. 7.

⁵⁾ Tamtéž, I—II, quaest. 5, art. 5, ad 1.

⁶⁾ Sv. Tomáš, Comment. in II. Metaphis., lect. 4,
n. 316—319 a n. 1737; tamtéž, lib. 2, lect. 2, a n.
7717, 775.

⁷⁾ Summa, I—II, I, 3.

mezi předmětem činnosti (cílem), kterýžto vztah — podle toho, zda souhlasí s mravní normou nebo se staví proti ní — určuje ethickou dobrotu nebo špatnost života. A mravní hodnota vztahu mezi jednajícím a předmětem činnosti jest určována tím, zda-li předmět čili cíl činnosti jest mravně dobrý či špatný. Jaký je předmět a cíl, takový je celý skutek. Je tedy zřejmé, v jakém smyslu lidskost skutku se ztotožňuje s jeho ethičností a proč se musí říkat, že lidský skutek znamená tolik, jako skutek ethický. Neboť, opakujeme, lidský skutek vychází z vůle, vedené rozumem, předmětem vůle jest dobro, poznané a zhodnocené rozumem jako takové, a to se nazývá cíl. Je tedy cíl předmětem lidské vůle. Každý cíl v životě, není-li absolutním dobrem, musí mít vztah k poslednímu, absolutnímu cíli, a podle toho se mravně hodnotí. Lidský život bez cíle, bez ideálu nemá smyslu. A každý ideál je buď dobrý nebo špatný a ovlivňuje život.

Normy mravnosti jsou různé:

Svědomy: jeho hlas je neumlčitelný. Označuje nám neomylně správnou cestu k dobru. Svědomí jest závěrem úsudků praktického rozumu.

Správný rozumový úsudek: mluví k člověku svědomím. Hodnotí předmět lidské činnosti, vztah prostředků k cílům a vztah podružných cílů k hlavnímu cíli, uskutečnitelnost činnosti a pod.⁸⁾

Přirozený zákon: je to vlastně hlas přirozenosti, který se v nás ozývá v závěrech rozumu. Činnost rozumu podléhá svým logickým zákonům a vychází z určitých zásad, které celé lidstvo od počátku uznávalo za všeobecně platné a na nichž se nedá nic měnit: zlo jest špatné a nesmí se konat. Musí se konat dobro — a pod. Svědomí se nedá převychovat, může se jenom zvrhnout.

Věčný zákon: základní zásady, které se stejně odrážejí ve všech lidských svědomích, aspoň ve své podstatě, a zákony neživého světa musí mít nějakého mimokosmického původce, který je dal a bdí nad jejich plněním. Řád světa jest jen výrazem zákona, který Bůh dal sám sobě, kterým jest on sám: nazývá se Věčným zákonem — *lex aeterna*.⁹⁾

⁸⁾ Tamtéž, I—II, 18, 8.

⁹⁾ Sv. Tomáš, *Comment. in II. Physicorum*, lect 14: „Natura nihil aliud est quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur et at finem determinantur” — A na jiném místě: „Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.... Et ubi deficit humana ratio, oportet at rationem aeternam recurrere” — Týž, *Summa Theol.*, I—II, 19, 4.

Říkal to už Heraklitos: „Všechny lidské zákony vyrůstají z jednoho, božského: *trefontai gar pantes hoi anthrópinoi nomoi hypo henos tú theiú*”

Lidský život ve své konkrétnosti není jen transcendentálním vztahem mezi uváženým chtěním a předmětem činu. Vyvíjí se za různých okolností, které mohou měnit a ovlivňovat jak fyzickou tak mravní povahu lidské činnosti. Těchto okolností se dá uvést asi sedm:

quis, kdo, původce — quid, co, předmět — ubi, kde, místo — quibus auxiliis, za čí pomoci, jakými prostředky — cur, proč, cíl — quomodo, jak — quando, kdy, čas.¹⁰⁾

Řekli jsme už, že lidská činnost může být vnější nebo vnitřní.¹¹⁾ Pro mravní hodnotu má především význam vnitřní postoj jednajícího. Vnější činnost morálně jest jen provedením vnitřního záměru podle zmíněných okolností, avšak hlavní vina nebo zásluha se bere z rozhodnutí vůle.¹²⁾

Na vnější činnost lidskou, chtěli-li bychom stanovit přesně celou její ethickou stránku, mají vliv tyto věci:

Předmět, který jest hodnocen morálními normami: vražda, krádež.

Cíl, který vede člověka: almužna, avšak pro lidskou chválu.

Okolnosti, jichž je sedm.¹³⁾

Základní normou vnitřního života jest rozumnost, racionalita, diskursivní i ethická logičnost. Normou vnějšího života jest umění, které dává pravidla vlastní každému oboru. Mluvíme teď o fyzické stránce vnějšího skutku.

Vnitřní lidskou činností ducha se dají zachytit absolutní hodnoty, kdežto vnější činnost se vztahuje přímo jen na hmotné věci, na hmotné prostředky. Sem tedy patří svou povahou i hospodářství.

¹⁰⁾ *Summa Theol.* I—II, 18, 3. Viz též I—II, 18, art. 10—11.

¹¹⁾ Sv. Tomáš, *Comment. in Metaphysicorum*, lib. VI, cap. 1, lect. 1, n. 1252 a 2253.

¹²⁾ „In actu voluntario invenitur...actus interior voluntatis et actus exterior et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii: id autem circa quod est actus exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio obiecto” *Summa Theol.*, I—II, 18, 6. — Nebo P. Lehu, *Philosophie morae et sociale*, část I., n. 182. — Nebo Merkelbach, *Morálka*, I, n. 162.

¹³⁾ *Summa*, I—II, 20, 2: „In actu exteriori considerari potest duplex bonitas vel malitia: una secundum debitam materiam (předmět) et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem, quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione”

Vnitřní činnost ducha má za následek proměnu subjektu — myslícího a milujícího — vnější činnost má za přímý následek proměnu vnějších statků. Při tom ovšem zanechává své stopy i v lidském srdci, jako třeba vražda. Pro ušlechtilý vnější lidský život moderní doba stanoví pravidla v tak zvané estetice, která však nevyčerpává všechny možnosti, jež se mohou vyskytnout.¹⁴⁾

Přeruší-li se přirozená spojitost mezi vnitřním a vnějším životem, vnější život nemá odůvodnění, ani hodnoty. Přerušení spojitosti nastává buď úplným rozporem, nebo aspoň částečným odklonem vnějšího života od vnitřního, skutku od myšlenky. Jako všeobecné pravidlo však platí tato zásada: *peiorum sequitur semper conclusio partem*, na závěr má vždycky rozhodující vliv špatná stránka: jeden činitel stačí, aby znehodnotil všechno. A žádný cíl, sebesvětější, nemá moc ospravedlnit použití nepřipustných prostředků. Skutek nezůstává nikdy bez vlivu na další události, všechno v životě tvoří řetěz. Proto člověk jest odpovědný i za následky, nejen za skutek: vidíme to ve vlivu filosofických systémů, nebo v následcích nesprávných hospodářských soustav. Když se zneužije výroby a reklamy, místo prospěchu přichází zkáza.

II. Moderní doba má hrůzu ze spekulativního poznání, poněvadž nemá čas myslet. Vidíme však, že po tom všem, co jsme dosud řekli o řádu světa, který probíhá harmonicky ve všem, co existuje — dále o lidské povaze a konečně o zákonech, které v rámci kosmické harmonie váží člověka v jeho vnitřní i vnější činnosti, vidíme tedy, že vztah hospodářství k lidskému životu jest snadno určitelný. Je to jen otázka závěrů ze všeobecných zásad, závěrů, které se vztahují v rámci lidského života na hospodářskou činnost. Nemusíme ani znovu opakovat všechny definice hospodářské. Hospodářství jest nepopíratelně částí lidského života. Proto zákony čistě hospodářské byly by proti lidské přirozenosti a proti kosmické harmonii, kdyby se tvořily v rozporu s lidskou povahou, s všelidskými normami.

Co platí o hospodářství, chápaném jako činnost, jako část života, platí stejně o poměru ekonomiky, čili hospodářských teorií k ostatnímu lidskému vědění a platí konečně i o určení místa hospodářských cílů v ostatních lidských cílech a o poměru hospodářských statků a hodnot ke všem ostatním hodnotám, které se mohou vyskytnout v lidském životě.

Předmětem hospodářské činnosti jsou hospodářské, hmotné statky, vyskytující se v omezeném množství, jejichž cílem jest odstranění lidských hmotných nedostatků, lidských potřeb, nouze. Z povahy těchto hodnot vyplývá, že patří do té skupiny dober, jejichž posláním jest užitečnost. Jsou prostě prostředky. Jejich rozsah, jejich užívání, jejich získávání jest určováno podle cílů, jimž mají sloužit, tedy jejich posláním. A řekli jsme si, že tímto posláním jest dosažení spravedlivého, všeobecného blahobytu společnosti. Ne však společnosti jako beztvárného kolektivu, nýbrž spravedlivým rozdělením mezi všechny příslušníky. Toto má na mysli filosofie skutečnosti po stopách Aristotelových a Aquinátových, když nazývá hospodářské statky nástrojem života, prostředkem k životu jednotlivce i celku. Při tom mezi jednotlivcem a celkem musí být vzájemný dobrý poměr, stanovený zákonnou spravedlností a láskou.¹⁵⁾

Hospodářská činnost svou povahou patří do skupiny vnějšího lidského života. Předpokládá nutně vztah k vnitřní činnosti, k myšlence a k vůli. Rozum a vůle určují způsob hospodářství a jeho cíle. Také tyto cíle podléhají ethickým zákonům, jak jsme si je načrtli. Také na hospodářský život mají vliv okolnosti, měnící mravní hodnotu skutku, jak jsme o nich mluvili. Hospodářský život jest složitý, avšak za každou složku má odpovědnost člověk, hospodář. Hospodářský život jest mravně dobrý, když se děje podle daných zákonů, je špatný, když odbočí od jakékoliv normy, závazné pro lidský život. A nic, žádná záminka, nemůže odůvodnit, nemůže ospravedlnit odbočení od toho, co jsme řekli. Také pro hospodářství platí závazek, že člověk má v každém okamžiku, každou svou činností směřovat k absolutnímu dobru. Odbočovalo-li by hospodářství z těchto mezí, staví se mimo zákon svědomí a přírody. Přestává mít své místo a porušuje normální chod soukromého i společenského života. Je něčím vybočeným, něčím odtrženým od ostatního celku.

Mravní svoboda nedává člověku možnost dělati, co by chtěl a jak by chtěl, nýbrž dělati dokonaleji to, co máme. Svoboda není ospravedlněním špatnosti. Není ani porušením finality, účelnosti. Třebaže nám dává k tomu možnost, nedává nám k tomu ještě právo.

Jest pravdou, že mnoho věcí v hospodářském životě na první pohled se zdá být bez vztahu k mravnímu zákonu: dobývat uhlí, tavit železo, kopati a pod. V konkrétním

¹⁴⁾ Jacques Maritain, *Éléments de philosophie*, část I., str. 187 (Art et scholastique, kap. 3.).

¹⁵⁾ Sv. Tomáš, *De regimine principum*, lib. I., cap. 14.

životě však každý, kdo nařizuje tyto práce, musí mít nějaký cíl a tu začíná rozdíl: jiná věc jest tavit železo na výrobu hospodářských strojů a jiná věc je dělati totéž na výrobu zbraní, hlavně k napadení druhého. Není tedy v konkrétním hospodářském životě ani té nejmenší činnosti, o níž by se mohlo říci, že svou povahou a vším, co ji doprovází, se vymyká mravnímu zákonu. Žádný konkrétní lidský čin není mravně lhostejný. Nemůže se proto říci o žádném oboru hospodářského života, že se naň nevztahují mravní zákony.

Někdy se ovšem říká: stala se geniální krádež nebo mistrná vražda, nebo se nazve někdo „úžasným obchodníkem“. Při tom jde ve skutečnosti o věci proti dobru společnosti, proti svědomí. Tento způsob mluvy nevyvrací však naše závěry. Týká se prostě materiálního provedení skutku a po té stránce se mohou připustit uvedené výroky. Vnitřní rozpor mezi nimi a mravním zákonem se tím naprosto neodstraňuje.

Ve skutečnosti tedy naprosto není přípustné tvrzení, že je rozdíl mezi hospodářstvím a morálkou, že hospodářství jest něčím mravně lhostejným, ano, že mezi obojím jest přípustný dokonce i rozpor, že hospodářství může stát mimo mravní zákon, nebo i proti němu. To, co jest správné po stránce mravní, musí být závazkem i po stránce hospodářské, nesmí rušit účelnost lidského a kosmického života. Neboť třebaže hospodářství se obírá předmětem, který sám v sobě nemá mravní hodnoty, přece činitel, hospodařící subjekt zahrnuje tento předmět do svého morálního řádu a dává hospodářskému životu ethický ráz. To, co je tedy správné mravně, jest správné i hospodářsky a co jest správné hospodářsky, jest jenom tehdy skutečně hospodárné, je-li to správné i mravně. Říci o nějaké činnosti, že jest lidská, znamená tvrdit o ní, že jest mravní: říci o hospodářství, že jest součástí lidského života, znamená proniknout hospodářství cele mravním řádem. Hospodářství musí člověku sloužit k obstarání hmotného blahobytu, avšak tak, aby tento blahobyt v něm neudusil lidskost, nýbrž pomáhal člověku k dokonalosti. Svůdný rozvoj techniky, chemie a jiných oborů nedává člověku ještě možnost ani oprávněnost, aby za to vše zradil sebe sama.

„Et hoc erat probandum“ — řekl by sv. Tomáš: a to jsme chtěli dokázat.

P. Jiří Maria O. P.

Odpovědnost filosofů 19. století.

Filosof obyčejně bývá pokládán za člověka neužitečného, uzavřeného mezi čtyři

zdi, bez vlivu na život. Není tomu však tak. Život předpokládá myšlenku a filosof ji tvoří. V tichu jejich pracoven myslitelé jsou nástroji tajemného zasévání ideí do lidských životů a ovlivňují vývoj dějin. Také dnes dochází ke srážce celého světa, poněvadž se postavily proti sobě různé ideologie. Největší odpovědnost za dnešní rozklad ve světě má Kant a jeho žáci. Jejich myšlenky zavinily velké tragedie válek, krve, ohně a bolesti, poněvadž uvedly do zmatku lidský rozum. To je vina filosofů 19. století. Téměř všechny moderní filosofie aspoň nějak vycházejí z Kanta. I když se staví některá z nich proti Kantovi, zůstává stejně závislá na něm tím, že staví lidský svět na subjektivních základech.

Vlivem Kantovým byl člověk zbaven víry v objektivní skutečnost a v objektivní pravdu. Byl uzavřen do sebe sama a celé poznání dostává agnostický ráz, naplňuje člověka pochybnostmi a nejistotou. Poznání tak znamená promítat do lidského nitra lidské formy subjektivní. O světě mimo nás můžeme nanejvýš zjistit, že je, avšak nevíme, co je vlastně ve své podstatě. Totéž musíme říci i o hodnotách abstraktních. Nevíme, co je svoboda, co je Bůh, co je duše. Hegel, Fichte a Schelling se postavili proti „nedomyšleným tvrzením“ Kantovým, avšak v subjektivismu uvázli také. Uzavřeli člověku vstup do nadpřirozena, vzali všechny naděje na věčnost. Vraždy statisíců nevinných, prováděné vědeckým způsobem, rafinovaná muka příslušníků jiných ras, záměrné zabíjení hladem a zimou, zdeptání lidské osobnosti, znehodnocení života, duše, těla i mrtvol není ničím jiným, než zvrácenou a hanebnou prostitucí myšlenky.

Musíme si uvědomit dnes, že dokud by toto znelidštění duchovních hodnot mělo oprávněnost mluvit v knihách a na univerzitách, jsou marné veškeré snahy o jednotu mezi lidmi. Moudrost, vycházející z těchto pramenů, nebude nic jiného, než nahromaděný šílenství a lži. Výbuchy pum na bojišti nejsou ničím jiným, než výbuchy zvrácených myšlenek a názorů. Zde, v příčinách musí začít obnova a náprava. Není možno dojít ke správným závěrům z nesprávných zásad. Je nutné, aby se vrátil člověk ke skutečnosti, jak je, a aby ji nechtěl přetvářet podle sebe.

Přes tvrzení o objektivnosti, vědeckosti a střízlivosti moderního ducha nikdy ještě nežilo lidstvo tak dokonale ze smyšlenky, z fantasií a z neskutečna, jako je tomu dnes. Obráží se to v politice, sociálních naukách, literatuře (romány) i v náboženském životě. Přes úžasné divy techniky jsou moderní lidé

uzavření v zakletém kruhu pohádek, o sobě, o věcech, o životě, o Bohu. To vše je důsledek Kantova subjektivismu.

V. K.

Kulturní kronika.

V dubnu (8.—12.) uspořádala papežská akademie sv. Tomáše Aq. „týden studia směru v existenciální filosofii“ Nejvýznamnější odborníci projevili své názory o přínosu nové filosofie a o jejím poměru ke sv. Tomáši, o ontologii Mart. Heideggera, o vztahu mezi existencí a ontologií u téhož autora, o základních rysech italského existencialismu, o poměru existencialismu k vědě a ke kritice; o racionální a iracionální existenci, o absolutním vztahu k Absolutu u Kierkegaarda a o vlivu K. na současnou protestantskou teologii. Projednával se též vztah existencialismu k augustinismu a křesťanský existencialismus Gabriela Marcela.

Osservatore Romano dne 14.—15. dubna podává tento závěr „Týdne“: Kdybychom se omezili jenom na nejmodernější formu existencialismu — na Jana Pavla Sartra — byl by náš závěr téměř zcela odmítavý. Jsou tu však hlubší a vážnější autoři a z nich možno: a) zjistit mnoho nové pravdy; b) odhalit základní omyl existencialismu; c) určit způsob boje proti bludům.

a) Přínos a pravda existencialismu spočívá v jeho revoluci proti idealistické filosofii, která znehodnotila objektivní cenu lidské osobnosti a ničila pojem jedinice přijetím jediného, neurčitého, všeobecného „Já“ Opravdoví žáci Kierkegaardovi cítí, že mají vlastní já, netotožné s nejasnou, universální chimerou, která pohlcuje jedince. Vědí, že mají vlastní život a vlastní osud a starají se o svou vlastní spásu. V tomto je existencialismus v jedné frontě se scholastikou, jak ukázali Fabbro, Maritain, Peterson, Picard.

b) Omyl existencialismu je rázu metafysického, a tedy nevyhléditelný: ve své reakci propadl druhému extrému a popřel skutečnost nebo aspoň nutnost bytnosti (essentia). Toto dokázali Toccafondi, Maritain a Gilson. Je sice pravda, že existence dává trvání essencím, ale popřeme-li podstatu, nemá smyslu ani existence, neboť o čí existenci se pak může mluvit? Pak se musí pochybovat i o podstatě Boha, o finalitě a náboženství. Proto je jasné, že křesťanství a opravdový moderní existencialismus jsou neslučitelné. A jsou-li tu nějaké formy křesť. existencialismu, do jaké míry jsou křesťanské, do té míry se musejí vzdalovat od existencialistické ontologie. A do jaké míry se přidávají k existencialismu, do té míry přestávají být křesťanské a musejí být zaměřeny proti věčnosti, nutnosti a skutečnosti každé bytnosti, tedy i Boží (profesor Petruzellis).

c) Thomistický postup proti existencialismu nastínil Maritain, Gilson, Viglino: lidský rozum nemůže popřít existenci věcí. Vyplývá již ze základních úsudků přirozené logiky, jimiž se pojmy spojují a rozdělují právě na základě trvání stavů pomocí slovíčka „býti“ Avšak právě tak nelze popřít, že to, co je, musí býti, existovati jako „něco“ Existující věci nejsou jen existence, nýbrž „existující něco“, bytnost spojená s existencí (essentia et existentia, essentia existens). Skutečnost je mimo nás (ontologický řád). Avšak je též v naší mysli (logický řád). Člověk má kritické schopnosti si ověřit vnitřní vztah mezi řádem logickým a ontologickým. Existencialismus staví vše na schopnosti sebepoznání, na zachycování vlastních životních dějů. Ale tentýž rozum, s toutéž logikou ujišťuje člověka právě tak i o vnějším světě jako o věci skutečné.

Existencialismus způsobil boj, v němž zase jen vynikla universálnost katolické filosofie a především věčná modernost a svěžest učení sv. Tomáše.

(Sapienza.)

Kritika.

A. Dratková: Hledání ztraceného kosmu, Praha 1948.

Má-li autorka podati na pouhých 32 stranách osmerkového formátu přehled, byť i jen zcela stručný, o snahách nynějších fysiků, usilujících srovnati svůj názor na uspořádání světa s převratnými objevy posledních desetiletí, nemůže se přirozeně vyhnouti schematicování a jen letmým poukazům na nejpodstatnější body problému. Ale zde je právě čertovo kopýtko všech instruktivních publikací malého rozsahu. Laik v tak zhuštěném obsahu snadno ztratí

souvislost a nedostatek příkladů, osvětlujících význam obecně a nepřesně vyslovených vět, způsobuje často mylné závěry.

Očekávání, že se pouze fysikům, nebo dokonce některému jednotlivci z nich, podaří vysloviti ucelený názor na uspořádání neživého světa, je, myslím, zásadně pochybný. Je anachronismem z dob polyhistorů, kdy fysika byla úhelným kamenem přírodních věd, mohla se už pochlubit mnoha úspěchy, zatím co pro ostatní obory se teprve shledávaly důvody, oprávnující jejich vznik. Při nynější rozsáhlosti přírodních věd mohla by skupina fysiků vypracovati

současný názor na uspořádání světa jen rámcově, osvětlením složení hmoty a jednotným podáním vzájemného působení těles od rozměrů elektronových až po vesmírné. Detailní náplň by pak musela vypracováti skupina odborníků, vědecky činných ve všech ostatních oborech přírodních věd. Teprve tato moderní obdoba díla francouzských encyklopedistů by řádným vymezením jednotlivých pojmů dala spolehlivý základ pro další jednotné zpracování a zabránila matení pojmů a lovení v kalných vodách, v kterém si mnozí tak libují, aby našli „objektivní“ doklady pro své teorie. Uvedená snaha po konsolidaci přírodních věd byla přerušena minulou válkou, ale jistě neustane.

Úvaha sama je rozvržena na tři části: stručnou ukázkou postupné změny v zásadním postoji fysiků k přírodnímu dění, obsáhlejší popis vlivu filosofických směrů při pokusech o vybudování jednotného názoru na svět, a konečně krátký závěr o možnosti použití fysikálního názoru na svět při tvorbě moderního světového názoru.

Pro lepší pochopení první části je vhodné upozorniti na některé důležité skutečnosti. Období klasické fysiky možno srovnati s obdobím chlapectví. Chlapec má dostatečně vyvinutý rozum, aby chápal život kolem sebe, zdá se mu však poměrně jednoduchý. Idealismus mládí ho totiž vede k příliš jednostrannému a přímočarému řešení problémů, první uvědomění si vlastních schopností mu dává pocit, že je středem vesmíru. Teprve muž, který poznal z vlastní zkušenosti četná životní úskali, nevypočitatelnost citu a tvrdost existenčního boje, dovede správně odhadnouti jak obtížnost problému, tak i dosah svých možností a schopností. Nikdo rozumný jej za to nebude nazývati skeptikem, neboť je lepší znáti pravdu, třeba negativní, nežli chtít se vrátit k naivitě mladistvých ideálů.

V dalším nelze souhlasiti s větou: „... hmota se nám rozplývá v pomyslné vlny energie“ Fysikové dokázali, že hmotu a energii lze navzájem převáděti, že jsou tedy rovnocenné. Výsledky měření ukazují, že hmota i energie se mohou projevovati — podle toho, co na nich zjišťujeme — jako oddělené částice i jako vlnění. Světelná energie se jeví při fotoelektrickém nebo při Comptonově jevu nutně rozložena ve fotony, hmotné elektrony po průchodu tenkou vrstvou kovu dávají interferenční kroužky příslušející vlnění. Oba úkazy jsou dokonce využíkovány technicky ve fotobuňkách a při zkoumání struktury povrchu kovů. Hmota či energie je tedy komplexním zjevem, který neumíme dosud chápati v jeho celosti, protože nám chybí předchozí analogická zkušenost. Na zrnitosti energie a na vlnivé povaze hmoty není však nic pomyslného. Stejně nepochopitelná by byla představa bílého světla, kdybychom znali jen barevné spektrum, a těžko si naopak někdo uvědomí, že plenum symfonického orchestru se dá jednoznačně vyjádřiti příslušnou křivkou, jak ji zaznamená třeba hrot gramofonové jehly. Matematik může funkčně vyjádřiti pomocí harmonické analýsy i velmi složitou a nepravidelnou křivku. Tento funkční vztah by přesně vyjadřoval vlnění, přenášející na náš ušní bubínek zvuky hřmícího orchestru. Pochybují však, že by si někdo dovedl — i po předchozí smyslové zkušenosti — lehce vyvolati odpovídající sluchový vjem při pouhém pohledu na příslušný číselný vztah. O co obtížnější by byla tato představa, kdyby nám chyběla jakákoliv smyslová zkušenost hudby, rozložené v akordy. Ale tato obtížnost by nám naprosto nedávala oprávnění nazývati zmíněné matematické vyjádření pomyslným, protože naopak přesně objektivně vyjadřuje skutečnost. Pomyslné by bylo jedině naše úsilí, snažící se překlenouti mezery našich poznávacích schopností stavebníci známých představ, které se do nich naprosto nehodí. V této části bohužel autorka nezdůraznila Heisenbergův princip neurčitosti, který klade meze lidským možnostem, třeba rozšířeným dokonalými přístroji, a

připomínající, že s nynějšími poznávacími prostředky nám zůstane přímé pozorování dějů v mikrokosmu nepřístupné.

Podobně obtížný je souhrn jevů, klasicky označovaný jako „actio in distans“ Později bylo shledáno, že každý účinek na dálku je přenášen usměrněnými silami, pozměňujícími okolní prostor. Tak vznikl pojem silových polí. Elektromagnetické pole se podařilo početně zvládnout už Maxwellovi, v novější době pak poznal Einstein, že i gravitace je způsobena změnou vlastností prostoru. Jeho obecná teorie relativnosti určuje zakřivení prostoročasu matematicky, ale pro pochopení skutečnosti nám chybí představy. Podobně nepoznatelným zůstává nositel elektromagnetického pole, jak ukazuje speciální teorie relativity.

Tyto úvahy nám objasní mnoho i z druhé části, v níž autorka bystře a s jistým jemnocitem odhaluje, že přehrady mezi materialisty a idealisty jsou v přírodních vědách vlastně uměle vytvářeny a udržovány. Jako příčinu zjišťuje nedostatek objektivní a oboustranné snahy, seznámiti se podrobně s názory druhého bez předchozího tendenciho zaujetí.

Poznatek, že fysikové jsou filosofickými eklektiky, je pochopitelný, uvědomíme-li si, že fysik si počet základních činitelů nemůže volit libovolně, ale má je dán při každém jevu vnější skutečnosti. Proto se ani pozitivisté nemohou obejít bez hypotheses. Musí si totiž před měřením každý jev vhodně zjednodušit a rozeznat podstatné od méně důležitého, protože jinak by jejich nahodilá měření neměla pro vystižení přírodních zákonitostí ceny.

K závěrečným odstavcům bych podotkl, že myšlenky moderních filosofujících fysiků mohou mít zásadní vliv na další utváření filosofie. Je to zvláště jejich poznání, že pozitivisty vychvalovaná ctnost matematicko-fenomenalistického zpracování přírodních jevů, používající jen logického rozumu, se stává nouzí. Zůstává na povrchu, protože sebelepší popis neříká nic o skutečné podstatě věci a dějů, ocitáme se tak v slepé uličce.

Inq. Dob. Šnobl.

P. Marin de Boyles ve S. J., Myšlenka na den. Z franc. upravil Dr A. Salajka, vydal Gustav Franci, Praha 1948. Str. 250, cena 50.—, 75.— Kčs.

Katolický intelektuál musí být nejen žákem světa, nýbrž jeho učitelem.

Upozornění odběratelům

v rámci úředních úsporných akcí vychází

Filosofická Revue v omezeném množství.

Proto nežádejte snížení předplatného. Z téhož důvodu toto číslo bude k dostání jen

pro ty, kdo předplatili. Vyjítí 5. čísla nemůžeme zaručiti. — Děkujeme předem za po-

chopení.

Redakce.

F i l o s o f i c k á r e v u e

odborný časopis pro filosofii

Chvála moudrosti	1
Správná filozofia	2
O předpokladech výchovy	5
Mravnost manželství a rodiny	10
Rodina a dějiny	14
Církev a rodina	23
Poznámky	24
Kritika	31

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFII

Vedoucí redaktor: P. Mag. Dr Metoděj Habáň O. P. —

Spoluredaktor: PhDr Jiří Maria Veselý O. P. Sekretář

redakce: PhDr Atanáš Šnobl O. P. — Redakce: Praha I.,

Husova 8. — Administrace a expedice: Olomouc, Slovenská 14.

Vychází 5 krát do roka. — Předplatné Kčs 80.—, pro studenty

Kčs 60.—. — Číslo účtu Dominikánská edice Krystal, 106.633.

(Udejte na složence, co platíte!)

Jaroslav Ovečka S. J. Úvod do mystiky zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše. Druhé doplněné vydání, Praha 1948. Str. 471, brož. 165.— Kčs.

Vlastním jádrem knihy jsou kapitoly V—VIII o druzích a stupních mystických stavů podle sv. Jana od Kříže a sv. Terezie španělské a o postavení těchto dvou autorů v dějinách katolické spirituality, doplněné úvahami o povolání k těmto stavům (kap. XII).

Svým studiem spisů a životů obou světců dospěl autor k definici mystiky jako psychologicky nadpřirozeného a zároveň k závěru, že snad jimi začíná nové období v prožívání a postoji k němu v katolické spiritualitě; obojí vykládá v kap. IX—XI a II—III.

Zároveň byl P. Ovečka puzen ujasnit si vztahy náboženských stavů a popisů jich a spekulací k prožívání, k písemnictví a ke spekulaci profání a k vlastní náboženské víře katolické. Tak vznikla obšírná pojednání, doplněná a sestavená v jednu knihu theoretické vědy o psychologicky nadpřirozeném, kterou bylo třeba zařadit do dosavadního systému vědního (kap. I a částečně II).

Naše roztříděné látky v jednotlivé vrstvy odpovídá jednak stupni autorovy kompetence, jednak hodnotnímu soudu recesentově o jednotlivých kapitolách knihy. P. Ovečka je odborník—filolog v otázkách překladů a výkladů spisů sv. Jana a sv. Terezie a vyzná se dobře v problematice jejich spisů; v otázkách theologických dovede dobře referovat bez vlastního postoje; zaujme-li svůj postoj, těžko si asi získá souhlas protivníků — kapitola o aktuální milosti budí téměř úžas (X).

Podobně, ještě ve větší míře je tomu v otázkách, vztahujících se ke vlastní lidské činnosti, prožívání a písemnictví uměleckému a metafysickému; v úvahách na rozhraní, nebo spadajících do oblasti vlastní psychologie a religionistiky dospíváme k opačnému pólu Ovečky—odborníka.

Proto: Je naší radostnou povinností vřele doporučit knihu čtenářům katolickým, zajímajícím se o sv. Jana, sv. Terezie. Klidně doporučujeme souvisící kapitoly čtenářům orientovaným v katolické theologii; můžeme poukázat, že kniha dobře informuje a podává hojně odkazy literární v otázkách uvedené problematiky. Kniha však uspokojit nemůže **psychology** nebo **religionisty**:

I. V jádře knihy nejsou propracována nebo zpracována themata, která nás zajímají:

1) Jazyk sv. Jana a sv. Terezie: není podán ani soustavný soupis obrazů, jichž užívali, ani jejich terminologie ve vztahu k terminologii theologické nebo odborně vědecké, ani myšlenkový postup jejich v popisu prožívání; (diskursivní nebo metalogický?) Hojně vsuvky roztroušené po knize nenahradí souvislý výklad.

2) Prožívání jejich a podání popisu prožívání není zpracováno ani zařazeno **typologicky** — částečně máni zákonitosti, což odpovídá přírodovědeckému máni zákonitosti, což odpovídá přírodovědeckému pojetí psychologie v minulém století.

II. V kapitolách obklopujících jádro knihy není jasně vyložen a doložen rozdíl pravých a nepravých autorů s hlediska církevně tradičního; ani se autor nepokusil ukázat co nepraví autoři vlastně prožívali a z jakých pramenů. Ostatek je theologický, kterému čtenář neorientovaný v theologii katolické **nemůže rozumět**: výklady o psychologickém nadpřirozenu a hádky s theologickým pojetím duchovního života, části o milosti habituelní a aktuální, spory o úkol a potřebnost darů Ducha sv., o povolání k vyšším stupňům duchovního života.

III. K třetí vrstvě knihy probírající otázky oblasti vztahů mystiky k náboženské víře a metafysice (kap. XIII—XVI), třeba říci toto: Úvodní kapitola (XIII) vyzývající přímo a burčující zájem: „Touha po přímém styku s Bohem“, „spočinutí v Bohu“, „mystický pud“, poznávání přímého, konkrétního a experimentálního působení Boha v lidském subjektu atd. zanechá jen bolestné neuspokojení. K jednotlivostem dodáváme toto: Rozlišení víry autoritativní a mystické ve smyslu autorově čtenáře zmate. V kapitole o metafysice — výborné pro první informaci — není dostatečně vyložen a vyvrácen ontologismus (nutno vycházet z konstituce lidské bytosti, absolutní transcendence Boží a introspekce); není vyložena dostatečně možnost a povaha přirozeného nazírání (přirozeně vlastní úkon lidského rozumu je soud); ani tradice neoplatonská není dostatečně probrána (v čem jsou její trvalé prameny, vznik, třídění stupňů duchovního života, vliv historický). Výklady o umění jsou psány pouze s hlediska obrany sv. Jana od Kříže s výhledy v poznámkách na Březinu a J. M. Rilkeho.

IV. Čtvrtou sféru přečteme jen s mírným podivem: Uvažoval autor o úkolech moderní psychologie, povaze a možnostech psychologie náboženské, o fenomenologii náboženství?

Je velmi těžké zařadit vědu o psychologicky nadpřirozeném v pojetí Ovečkově. Věda náboženská přec vychází z jakékoliv zkušenosti, které se říká (říkalo) náboženská, zkoumá, popisuje a třídí „prožívané“ bez zřetele k určitému kředu, nemá prostředků k hodnocení a musí se snažit vykládat prožívání — ovšem jen za pomoci hypotéz, ověřených materiálem. Co může mít společného toto zkoumání s úvahami a výzkumy věřícího teologa katolického o kanonizovaných světcích, nebo dokonce s teologií, předpokládající zjevení Boží a snažící se jednak o intellectus fidei (samozřejmě in fide), jednak o normování praxe? Dojdeme leda k závěru, že fenomenologie zjevení a skutečného nadpřirozeného života není možná.

Ani v úvodě ani v knize se nekladou ani nevykládají otázky: Z jakých pramenů plyne zájem o otázky, kterým je věnována kniha? Proč zesílil v našem století zájem o ně? Jaký je vztah života osob probíraných v knize k praxi kulturní, hlavně sakramentální (Communio sacramentalis = unio maxima!)? Jaký byl jejich postoj k autoritě a tradiční víře?

Teprve kdo si položí tyto otázky a snaží se je zodpovědět, může si opravdu získat zájem a pozornost psychologů a religionistů.

Závěrem znovu zdůrazňujeme, že vřele doporučujeme knihu inteligentním katolíkům, snažícím se o poctivý náboženský život, nebo zpovědníkům.

Doplňk O otázky z duchovního života se zajímají theologové, psychologové i religionisté, ovšem východiško, postup a úmysl jejich jsou rozdílné. V theologické úvaze je samozřejmým předpokladem autoritativní, tradiční víra náboženská; theolog se musí snažit ukázat, že a jak jednotlivci duchovně rostli v Církvi a zkrze Církev a zůstali věrní dogmatům i kultu; ze života světců vyvozuje ve světle Zjevení praktické směrnice pro činnost duchovních vůdců a zpovědníků vůbec. Proto jeho normou ve výkladech spisů a života jednotlivých světců je a zůstává analogie víry a církevní autorita.

Východiskem psychologa nebo religionisty nemůže být veřejné Zjevení, tradičně uchovávané a autoritativně vykládané, ani nemůže být pozitivní normou, rozlišující prožívání na pravé a nepravé a určující smysl spisů; jejich východiskem jest člověk, ve své jednotě bytostní, ve svých vztazích k životnímu prostředí jak společenskému, tak k přírodnímu a ve styku, odstupu nebo protivě k věřenému transcendentnu. Vlastní jejich problémy jsou: věrnost popisu a skutečnost prožívání — ne naučené nebo vysouzené; typologické schody a rozdíly jednotlivců, zemí, plemen, dob; vznik a původ prožívání a jeho účinky na život jedince i celé obce. Teprve závěr bádání je řešení sporné otázky, kladené v protivách: mystika je vrchol náboženství — mystiky je popření náboženství. Na vysvětlení těchto protikladů uvedeme aspoň toto: v jednotlivých historických náboženstvích se přesně rozlišuje subjekt a předmět (důvod, smysl) náboženství; subjekt věří, že závisí na transcendentnu, působícím v přírodě a v lidském životě; nejsou doložena vyspělá nábožen-

ství bez osobních bytostí (bytostí obdobných lidem). O prožívání mystiků se však tvrdí, že směřuje k popření jak dvojnosti subjektu a předmětu v náboženství, tak závislosti na transcendentnu, a že osobnost pozbývá význam nebo se docela rozplývá.

Kdo si promyslí tyto otázky bude jistě souhlasit s tvrzením recensentovým, že v jedné knize nelze všem vyhovět; autor se musí vždy rozhodnout pro koho a s jakým úmyslem píše; jinak se mu může stát, že mnoho poctivé práce a přemýšlení neponese žádané ovoce — knihy se přec píší, aby se četly a povzbudily k vlastnímu studiu a praxi.

Kdo si ve smyslu recenze přečte Ovečkův spis, sotva bude souhlasit s tvrzením autorovým, že theologie a církevní autorita jsou mu pouze negativní normou. Negativní norma nemůže totiž určovat ani usměrňovat problematiku díla a zájem autorů.

PhDr. Athanasius Šnobl O. P.

O analogii pravdy. Recherches de science religieuse T. XXXIV—1947. — L'analogie de la vérité — réflexion d'un philosophe sur une controverse théologique. p. 129 — 141 J. M. Le Blond S. J. Ancien professeur a l'Université grégorienne, Recteur du scolasticat de philosophie de Mongré.

Autor tohoto článku vykládá své kredo o analogičnosti pravdy, svůj postoj k soustavě sv. Tomáše a uvádí praktické doklady interpretace sv. Tomáše a církevních nařízení pro vyučování a praxi v seminářích. Soustava tomistická je prý vážnou překážkou moderním věřícím, kteří se jí drží, i bohoslovcům pro styk se součastníky, vykládá-li se tak, jak ji podávají tomisté. Moderním se musí říci, že je to pouze jedna ze soustav, vedle níž byly, jsou a budou jiné soustavy doplňující ji; tyto všechny soustavy směřují konvergentně k absolutnu, navzájem se sobě podobají, liší se však svými východisky. To proto, že každá soustava a každá naše pravda je lidská; pravdivost v ní je dána vztahem k absolutní pravdě a lidskost mnohostí a rozmanitostí východisek, závislých na duševním životě a historickém prostředí jejich původců. Tvrdit, že určitá soustava je absolutní a úplná, nebo že spojuje všechny trvalé přínosy všech dosavadních myslitelů je popřením, zanedbáváním conditionis humanae a analogičnosti lidské pravdy — nutné vztáznosti její k transcendentní pravdě a zároveň přesného rozlišení od ní; v takovém požadavku se sice manifestuje zaměření lidské mysli k absolutnu, je však těžko nesoudit, že takové tvrzení nevychází z neuvědomělé povýšenosti a zakrytého moderního racionalismu descartovsko—spinozovského. Zkrátka nikoho nelze vyjmouti z času a z požadavku aktuálnosti; postoj tomistů se však těmto „vérités de bon sens“ přičil a přičil — proto bylo tolik rozprav v minulých stoletích o „mens st. Thomae“ a proto prý tak málo víme o skutečném sv. Tomáši; tomisté se drželi litery, avšak vlastní postoj sv. Tomáše, jeho revolučnost ve 13. století, přehlíželi.

Své pojetí analogičnosti pravdy a povahy lidské pravdy vykládá autor asi takto: Je jediná absolutní pravda, naprosto jednoduchá, Bůh ve své jednoduchosti vědoucí o sobě a v sobě o všech věcech naprosto a naprostě; ve vši ostatní pravdě je sice jednota, podobnost Božské jednoduchosti, zároveň však mnohost (komplexnost) a defektivnost, postupné rozvíjení jednotlivých aspektů pravdy v čase.

Pro to, že každý soud je manifestací tendence lidské mysli k absolutnu a pro to, že obsahuje v sobě tvrzení, že absolutno je, je pravdivý; pro to, že každý

soud a každá soustava — sjednocení mnohosti — je zásadně rozdílná od absolutní pravdy, kterou pouze defektivně napodobuje avšak nevyčerpává její bohatství, nelze o žádné soustavě říci, že je dokonalá tak, že „melior cogitari nequit“; vždy je v ní nutný vztah k lidem, v jejich rozmanitých historických postaveních, a proto je omezená, mnohá a měnlivá a musí být **aktuální**. Ne ovšem ve smyslu moderních existencialistů, nýbrž jako **podmínka omezující, negativní, avšak reálná**.

Tyto své úvahy vyvozuje autor metafysicky: Jsoucno je analogické, t. j. je jedno absolutní bytí, čirá existence Boží, a všechno ostatní jsoucno na ní naprosto závisí a od něho má svou realitu; pro tento vztah k Bohu lze o mnohých jednotlivostech vypovídat pojem jsoucna. Jedno, pravda a dobro jsou vlastnosti transcendentální a proto též a v témž smyslu analogické jako jsoucno samo. Jednotlivé soudy lidské a soustavy jsou opravdu a ve vlastním smyslu pravdivé, ovšem pro řečený vztah k absolutní subsistující Pravdě, ačkoliv vycházejí z rozmanitých situací lidských a jednotlivé obrazy lidské se sobě pouze podobají a neshodují se.

Praktické ukázky jeho úmyslů jsou: Jednotlivé synthesy katolických myslitelů — Bonaventurova, Scotova, Suarezova — se nepřiči tomismu, nýbrž doplňují

jej a zdůrazňují aspekty, které tomismus zanedbává; např. Scotovo učení o univocitě jsoucna není sic tak hluboké a pronikavé jako Tomášovo učení o analogii jsoucna, avšak není jím vyvráceno — tomisté vyvracejí jen své pojetí univocity a ne Scotovo. Tradiční definici pravdy „une (?) adéquation de l'esprit (?) et de la chose“ se rozumí **ne shoda úplná**, ale připodobnění, v němž je vždy zároveň nevědomost. Tomáš sice učil „de iure“ že v abstrakci je obsažen postřeh bytnosti věcí... avšak „de facto“ byl skromnější, takže můžeme klidně tvrdit, proti „dogmatisme serein“ mnohých současných scholastiků, že **většina** našich pojmů nepochází ze skutečného postřehu bytnosti, nýbrž **ze schemat dočasně označených jménem**....

Zajímavé je, že autor nerozlišuje dostatečně teologii a filosofii: V teologii opravdu jednotlivé these jsou nutně **zaměřeny k Zjevené pravdě**, která byla a je **nadřazena systémům** a o žádném z nich nelze říci, že ji vyčerpává — mysterium nutně zůstává; zároveň víme, že se obsah zjevení **postupně rozvíjí** — vždyť stačí si prolistovat Denzingera — a že každá these a soustava theologická **musí být aktuální**, t. j. shodovat se z rozvinutým obsahem Zjevení. Nelze však univoco transponovat tyto nauky zřejmé v teologii do reflexe číře rozumové.

PhDr Athanasius Šnobl O. P.

V druhém čísle Revue bude mimo jiné:

Historická studie **Karlova universita a dominikáni** o poměru pražského generálního studia dominikánského a nově založené university Karlovy v 14. století.

Výňatek z doktorské theologické práce o **Desiderium beatitudinis** podle nauky sv. Tomáše z hlediska psychologicko-dynamického s úvodem o koncepci celé práce.

Referát a úvahy o obšírné studii **Fernanda van Steenberghena: Le problème philosophique de l'existence de Dieu**.

Studie vyšla v Lovaňské neoscholastické revue a autor se v ní pokouší podat novým způsobem důkaz existence Boží.

Z problému moderní chemie uveřejníme první studii o **Dnešním pojetí strukturních vzorců v chemii**.

V dalších číslech budeme referovat o jednotlivých aktuálních problémech chemie.

Řada úvah a referátů o knihách.

Upozornění:

Toto číslo přináší titulní list z minulého i letošního ročníku Filosofické Revue!

Filosofická revue

odborný časopis pro filosofii

Nezměnitelnost přírodních zákonů a svrchovaná vláda Boží ve světě	33
Co se scholastikou?	38
Filosofie a theologie	42
Aristotelovo pojetí kritiky	43
Srdce	46
Touha po blaženosti — pramen lidské činnosti	50
Život, láska, manželství	55
Hospodářská funkce domácnosti	71
Základní změny v theoretické chemii za posledních 30 let	77
Karlova universita a dominikáni	82
Poznámky	91
Kritika	95

Praha 1948.

Ročník XVI, číslo 2-3

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFII

Vedoucí redaktor: P. Mag. Dr. Metoděj Habáň O. P. —
Spoluredaktor: Ph. Dr. Jiří Maria Veselý O. P. — —
Redakce: Praha I., Husova 8. — Administrace a expedice:
Olomouc, Slovanská 14. — Vychází 5 krát do roka. — Předplatné
Kčs 80.—, pro studenty Kčs 60.—. — Číslo účtu Dominikánská
edice Krystal, 106.633. — (Udejte na složenice, co platíte!).

Guiseppe Ricciotti — Život Ježíše Krista.

Nemáme dosud v české literatuře tak obsáhlého životopisu Ježíše Krista jako je tato kniha. Její rozsah, její důkladnost a způsob zpracování svědčí, že tu jde o dílo závažné, nikoli o beletrisující životopis rázu Renanova, nýbrž o vážné a vědecké zpracování života Ježíše Krista. Když kniha vyšla v italštině v nákladu 5.000 výtisků, bylo toto vydání rozebráno ve čtyřiceti dnech: důkaz, že zde byla vyplněna jistá mezera v literatuře o Ježíši Kristu a že se čtenáři nezalekli ani rozsahu knihy ani způsobu zpracování. Ricciotti byl k napsání životopisu Ježíše Krista nad jiné povoláný, neboť jako autor „Dějin Israele“ a kritický vydavatel „Války židovské“ Josepha Flavia se osvědčil jako dobrý znalec novozákonní doby a jejího pozadí náboženského, politického, archeologického i zeměpisného. Vlastnímu životopisu předepisuje autor úvodní kapitoly, kde podává politické, náboženské i zeměpisné poměry Palestiny v době Kristovy, vykládá o pramenech Kristova životopisu, zvláště evangeliích. V závěru této části pojednává o chronologii života Kristova, o jeho fyzické podobě a konečně o racionalistické kritice biblické. Největší část díla je pak věnována vlastnímu líčení Kristova života, kde se autor přidržuje spíše synoptických evangelií, méně evangelia sv. Jana. K zvláště krásným částem knihy patří líčení a popis událostí.

I když je tedy tato kniha dílem vědeckým — autor sám o ní říká, že je to dílo kritické, nikoli bořivé kritické — není to nijak četba nudná. To není možné již proto, že tu jde o téma, které patří k „nejzajímavějším“ z lidských dějin vůbec a kolem něhož se během věků nakupilo tolik problémů, dále i proto, že autor vypravuje poutavě a zají-

mavě. Je to dílo velké a důkladné, avšak po jeho přečtení čtenář pronikne k podstatě všech otázek, které vznikly kolem života Ježíše Krista. Jest třeba také dodat, že kniha jest bohatě ilustrována. O tom svědčí 96 fotografií, plánů a kreseb na křídovém papíře, jež doplňují text této knihy, která bude jistě nepostradatelnou součástí knihovny každého vzdělance, jenž chce mít životopis Ježíše Krista, založený na nejnovějších vědeckých výzkumech.

Stran 696, cena brož. výt. Kčs 200.—, váz. Kčs 235.— Vyšehrad, Praha 1947. — Z italštiny přeložili ThDr. Jaroslav Kuláč a ThLic. Josef Zvěřina.

Sapienza — rivista di filosofia e di teologia, Bologna. Vydává Carlo Marzorati, řídí lombardští dominikáni, vychází Bologna, P. domenicani, Piazza S. Domenico 13.

Italští dominikáni vydávají nový filosofický časopis, který se chce obírat filosofii a teologií. Tím se, jak říkají sami, chtějí přidružit ke svým ostatním spolubratřím z Francie, Španělska, Anglie a Ameriky — a my můžeme říci, že i z Československa — v boji proti lži rozšiřováním pravdy. Časopis bude řešit uvedené problémy v duchu bezpečné církevní tradice a v doktrinní tradici dominikánského řádu. Název časopisu vyjadřuje současně i jejich program. Chce vybojovat opravdové filosofii a teologii jejich místo v kultuře, proti čemuž se staví dnešní historicismus a scientismus. Pokud jde o metodu, bude se sledovat staré dominikánské heslo: *contemplata aliis tradere*. Cílem časopisu je dále rehabilitovat Církev a její učení, hlavně jak je obsaženo v soustavě sv. Tomáše. Ve světle této nauky bude se soudit rozumový život dnešní doby, aby se zjistil spravedlivě její přínos, avšak

také aby se odkryly omyly. Předmětem článků budou tedy spekulativní pravdy i jejich promítání do lidského života a do dějin světa. Styl bude „středně vědecký“, aby se zachránil vědecký ráz, avšak přitom aby se obsah zpřístupnil i širším zájemcům. Časopis bude mít 3 části. První část bude mít systematicky expositivní ráz a bude projednávat základní these tomistické školy, současně bude brát zřetel na vztah těchto thesů k aktuálním poměrům. Druhá část bude historicky kritická a bude si všimati spíše biografií velikých myslitelů a jejich díla. Hlavně se bude obírat věcmi ještě nevydanými. Bude referovat též o centrech katolické kultury a o jejich vlivu na civilisaci. Třetí část bude spíše bibliograficky informativní, bude přinášet posudky, přehledy a poznámky. Kromě dominikánů spolupracují důležití zástupci současné italské kultury.

Cena ročně 1.000 lir, pro cizinu 2.000 lir, vychází čtyřikrát do roka a jednotlivé číslo stojí 250 lir (pro cizinu 500 lir). Osmerkový rozměr, stran 128.

R o z š i ř u j t e :

P I U S X I I ,

Nezměnitelnost přírodních zákonů a svrchovaná vláda Boží ve světě.

**Edice KRYSTAL,
Olomouc.**

Čtěte a dávejte mladým:

P. Mag. Metoděj Habáň O. P.

Ž i v o t , l á s k a , m a n ž e l s t v í .

Edice KRYSTAL, Olomouc.

V příštím čísle bude několik studií o Dostojevském.

D O P O R U Č U J E M E

v š e m

K N I H Y

E D I C E K R Y S T A L , O L O M O U C .

„Na hlubinu“ — časopis pro duchovní kulturu.

„Růži dominikánskou“ — informace pro naše přátele.

Čtěte a rozšiřujte

F I L O S O F I C K O U R E V U I .

Filosofická revue

odborný časopis pro filosofii

Základ poznání podle Descarta, Kanta a Tomáše Akvinského	97
Dostojevský a Bůh	100
O osobě v ethice	113
Internacionálnost moderní lyriky	115
Poznámky	122
Kritika	127

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFII

Vedoucí redaktor PhDr. Jiří Maria Veselý O. P. Spolu-
redaktor PhDr. Athanasius Šnobl O. P. Redakce Praha I.,
Husova 8. — Administrace a expedice Olomouc,
Slovenská 14. — Vychází 5 krát do roka. — Předplatné Kčs 80.—,
pro studenty Kčs 60.—. Číslo účtu Dominikánská edice Krystal,
106.633. (Udejte na složenice, co platíte!)

Dr. R. W. Hynek: Tělesný zjev Kristův.
Cena: brož. 50.— Kčs, váz. 75.— Kčs.
Gustav Franci, Praha I., Perštýn.

Český badatel dr. R. W. Hynek, který zasvětil svůj život studiím o posv. Rubáši turinském, resp. lékařskému zjištění stop Spasitelových na naší zemi, pokračuje stále v tomto svém úsilí a zamýšlí je korunovati krátkým vědeckým dokumentárním filmem, obohaceným všemi přímými důkazy originality. Než však rozbourené poměry současnosti dovolí tento vrcholný kulturně náboženský čin, publikuje stále přesvědčivější a dokonalejší díla v tomto oboru.

Jak vypadal Kristus tělesně? — tato otázka celého křesťanstva, všemi staletími opakovaná, zůstala theologicky nezodpověděna. A nezodpověditelnou zůstane pro naprostý nedostatek dokladů ať z Písma sv., či tradice. Ale objevem posv. Rubáše turinského otevřela se náhle jedinečná možnost rozuzlení lékařsky tento problém, což učinil autor biologicky, fysiologicky, biotypologicky a anthropometricky, z čehož resultuje přesný vědecký nálezní: imponující krása, zvláštní dokonalost (prof. Judica).

Rovněž pro nemožnost zfalšování otisků posv. Rubáše přináší nové důkazy, a to uznání III. mezinárodního kongresu kat. lékařů v Lisabonu, průkaz absurdnosti a dilletantismu t. zv. „barvířské“ námitky Mr. Cleménta. Ale hlavně uvádí nová pádná zjištění, že dosud žádnému malíři na světě nepodařilo se ani správně okopírovati tyto záhadné otisky, neřku-li je před 600 lety vytvořiti ve fotonegativu, tehdy naprosto neznámém. To zvláště platí o Tváři turinské, která ušlechtilostí, produševněním a majestátem překonává daleko geniální malby všech věků i národů.

Dalším přímo objevem je na výsost zajímavý posudek pana A. S., jakož i nadšený výkřik francouzského básníka Paul Claudela:

Toť ON. Toť Jeho Tvář

Prof. Serafino Dezani: Documenti ed indirizzi per la causa di Girolamo Savonarola.
Při příležitosti 450 let od Savonarolovy smrti vydává I. I. E. R. Torino, Via C. Matteotti, stran 91, cena 200 Lir.

Práce je vědecky apologetická a podává: 1.) Důležitější svědectví svatých, papežů, biskupů a řádových generálů. 2.) Odpovědi na doktrinní námitky proti Savonarolovi. 3.) Apologetický význam Savonarolův v jeho době i dnes. 4.) Jeho dílo a bibliografie. Dezanův spis vychází s církevním schválením a přináší nečekaná, definitivní řešení. Proto poslouží všem. Odkrývá živý tok Ducha Sv. v Církvi, i když osoby, které mají sloužit Bohu jako nástroj, se zpronevěří svému poslání. Ukazuje Savonarolu jako vtělení základních problémů své doby, hlavně s hlediska církevní jednoty. Poukazuje konečně na změněný názor Sv. Štěpána (Pia XII.) na celý případ Savonarolův, a to k jeho prospěchu.

Alma Mater, časopis sdružení absolventů katolické university v Miláně, červen 1948.

Katolický intelektuál, beroucí vážně své poslání, musí pracovat soustavně i v kulturně sociálním ohledu, aby jeho práce nesla trvalý užitek a nestala se jen přechodným projevem jeho osobnosti. Toho si je vědoma i katolická universita, a proto se stará nejen o školení žactva, nýbrž i o usměrňování jejich růstu a života i po zkouškách. Tak vzniklo sdružení „Ludovico Necchi“, nazvané po jednom ze spoluzakladatelů katolické university v Miláně. Toto sdružení má svůj časopis „Alma Mater“, který informuje své odběratele jednak o životě university, jednak o kulturním světě vůbec a přináší i soukromé a rodinné zprávy, týkající se členů sdružení. Tím se vytváří důležitá jednota, absolventi se neroztříští, dostávají rady a pokyny v obtížích svého povolání, a teprve tak vlastně práce university přináší plný konkrétní užitek. Přítomné číslo referuje o stavu všech škol ve Velké Británii, a to velmi věcně a časově. Dále radí, jak uspořádat moderně svou knihovnu a jak si pomáhat vzájemně ve studiu. Závěrem se podává činnost jednotlivých skupin sdružení (sociální, charitativní, kulturní). Důležitý je program letního sjezdu členů v Loretě (7.—11. září): Poměr křesťana k nové Evropě s hlediska historicko-filosofického. Právně-politická jednota no-

vé Evropy. Tentýž problém s hlediska hospodářského a sociálního. — Je velká škoda, že představitelé čs. katolického života se nedovedli sjednotit k založení katolické university u nás.

P. Konrád M. Kubeš T. J.: Miniaturní asketika.

První část Kubešovy „Miniaturní asketiky“ je naplněna úvahou a vysvětlením základních křesťanských ctností, které zavazují především křesťany-laiky.

Tvoře tak základnu křesťanské osobnosti, uvádí Kubeš čtenáře v ostatních částech své knížky krátkými, myšlenkově bohatými úryvky známých křesťanských spisovatelů, po cestě Boží lásky k nejvyšším vrcholům duchovního zušlechtění — *k dokonalé apoštolské svatosti*. Celé dílo nabádá: „Bdi, neustále bdi sám nad sebou; buď zaposlouchán především do zvuku své duše, svých myšlenek, svých činů a pokud nedocílíš lehké pravidelnosti opakující se harmonie svých citových vznětů, nejsi schopen nejen přijmouti Boží pravdu, ale neodvažuj se přibližovat k druhým, abys je vedl.“

Skutečnou hodnotu Boží lásky objevíme jen ve svých společných chybách a ve formě této vzájemné sebevýchovy k nejvyšší duchovní prostotě máme záruku, že si ji nejen zamilujeme, ale i přivlastníme.

P. P

V Göttingen zemřel 3. října 1946 Max Planck ve stáří 89 let. Naše veřejnost přešla odchod tohoto genia s nezaslouženým mlčením. Planck znamená přelom v moderní fyzice kvantitativní. Podnětem k objevu nového řešení celé fyziky byl problém energetického vztahu mezi zářícím tělesem a vyzařovanými paprsky. Jádrem problému bylo složení paprsku, když dojde do statického stavu v prázdném prostoru, chráněném před jakýmkoli jiným příslušným vlivem.

Hledání odpovědi bylo úporné, ale dlouho marné. Teprve Max Planck zjistil, že aplikování dosavadních zákonů klasické fyziky vede k absurdním závěrům. Při nových pokusech vztah mezi hmotou a energií se vymykal starým zákonům o dělení energie a jevíly se nové zákony diskontinuity a skoků. Tak r. 1900 dochází k uspokojivé odpovědi a zakládá novou fyziku, zatím co vedle něho současně pracuje Einstein, Debye a Bohr. Max Planck začal novou atomickou fyziku a mechaniku, avšak jeho objev způsobil a působí i přelom a kosmologii a v myšlení, začíná nový věk. Planck neměl nic podobného v úmyslu. Hledal jen

odpověď na malý problém a jakoby se bál svého objevu, stojí za ním tiše a skromně. Prvý dostal po válce 1914—1918 Nobelovu cenu. Byl členem papežské akademie věd sv. Tomáše Aquinského.

— — —

Sapienza, rivista di filosofia e di teologia, ročník I., číslo 1. — Vydává Carlo Marzotati, řídí Dominikáni v Bologni.

Úvodní článek objasňuje cíl a ráz nového časopisu. Pak M. Daffara probírá problém teologie jako vědy u sv. Tomáše, hlavně v jeho Theologické summě. Teologie je věda. Třebaže má hlavní zdroj pravdy zjevený, přece vědeckost (oprávněnost) závěrů je pravdomluvností Boží. Sv. Tomáš vybudoval teologii mistrovským způsobem, a dosáhl tak vrcholů lidského poznání po všech stránkách, jak historicky, tak spekulativně.

P. Ghini si všímá sv. Tomáše s hlediska mravouky a dochází k závěru, že byl „geniální moralista“, ježto shrnul geniálně morální závazky člověka — křesťana v jednoduší celek, odpovídající lahodně lidské psychologii a lidským touhám. Každý skutek je odůvodněn nějakou zásadou. Sv. Tomáš byl dále „morální genium“, protože geniálně uskutečnil především sám to, čemu učil druhé, stal se prostě světcem následováním Krista. Je naivní hledat „vzor svatosti“ pro „moderního“ člověka. Tento vzor máme v Kristu a je věčně moderní.

Poměru mezi filosofií a vědou si všímá Ben. D'Amore. Slovem věda rozumí autor vědy přírodní, exaktní. Studuje názory těch, kteří staví tyto vědy na prvé místo v rozumovém životě a vylučují nebo podceňují filosofií (scientismus). Do jiné skupiny řadí ty, kteří patří k druhému okraji a vyvyšují filosofií i na úkor exaktních věd (idealismus). Konečně seznamuje čtenáře s těmi, kteří se snaží dát „každému, co jeho jest“, — myšlenky i zkušenosti. Jako maják září zde z minulosti sv. Albert Veliký a sv. Tomáš. Neoscholastika stojí dnes před problémem, jak opět spojit svět vědy a filosofií, odtržené od sebe Baconem, Galileem a spol.

Po teologii, filosofií a vědě je tu ještě umění jako výraz lidské duchové povahy. Umění užívá symbolu, znamení, aby vyjádřilo transcendentní hodnoty. Má své místo i v lidském poměru k Bohu. Člověk je horizont, čára, spojující nebe se zemí, je tělo a duch. Rozumový život má nutně svou oporu ve smyslech. Proto i poměr k Bohu, ač Bůh je pouhý duch, má vztah ke smyslům, opírá se o ně a ovládá je. Proto symbol, smyslový náznak neviditelná, patří nutně k náboženské kultuře (Ciappi).

O článku V. Kuipera budeme referovat zvlášť.

Časopis přináší obšírnou historickou studii (Bomologno de Musolinis da Bologna od A. D'Amato) a přechází k cenným poznámkám o současném životě v Itálii. Velmi cenné jsou poznámky o tak zvaném ekumenickém hnutí mezi nekatolickými křesťany, které mělo svůj sjezd v Amsterdamě ve dnech 22. srpna až 5. září, kamž se mělo sjet 1.400 zástupců 135ti „církví odloučených od Říma“. Ekumenické hnutí v sobě uzavírá dva velké proudy. Faith and Order (víra a řád) a druhé Life and Work (život a činnost). První proud vznikl v Cincinnati 1910 zásluhou Roberta Gardinera a Dr Brenta. Oba příslušejí k episkopální americké církvi a chtěli na základě jednoty naukovede sjednotit všechny křesťany v jednu církev. Netrvají na přijetí všech článků víry, nýbrž se spokojují sjednocením křesťanů aspoň v několika základních pravdách.

Je to vlastně pokračování myšlenky, kterou začal již dávno Jurieu. Tato skupina dosáhla velikých úspěchů na sjezdě v Kostnici 1914, v Ženevě 1920, v Lausanne 1927 a v Edinburku 1937.

Druhý proud byl založen protestantským biskupem z Upsaly ve Švédsku, Nathanem Söderblomem. Měl své sjezdy ve Stockholmu 1925 a v Oxfordu 1937. Toto hnutí nezdůrazňuje na prvním místě jednotu v učení, nýbrž se spokojuje s jednotou ve vnějším postupu. Má velké těžkosti, poněvadž jednotná činnost bez jednotné myšlenky je těžko uskutečnitelná. Oba proudy sjednotily velké množství nekatolických křesťanů a jsou známkou touhy po jednotě v těch, kteří přijali učení Kristovo, avšak nemají správný pojem o jednotě Kristovy Církve. Katolická církev hájí pevně celistvost Kristova odkazu a nemůže se účastnit činně tohoto hnutí, dokud by se mělo pokračovat na základě kompromisu na úkor Kristovy pravdy a lásky. Bud' se přijme Kristus celý, nebo se nepřijímá Kristus vůbec. Není tedy vedena Svatá Stolica ani pýchou, ani nepochopením, ani žárlivostí na své mocenské postavení, nýbrž vírou v celého Krista a povinností učit celé Boží pravdě.

Z Ameriky přináší časopis zprávy o prvním tamním vydání Summy sv. Tomáše. Vydání vychází zásluhou „Institutu pro středověké studium“ v Ottavě, které vedou kanadští dominikáni. Summa má nové uspořádání, které bude vzorem italskému vydání Mariettiho.

Dále přináší časopis přehled posledních italských publikací filosofických a theologických a velmi přesný přehled známějších vědeckých časopisů z oboru filosofie a theologie (Divus Thomas, Salesianum, La scuola cattolica, Rivista di storia della Chiesa in Italia, Vita Cristiana, Rivista del clero italiano, Fides, La civiltà cattolica, Vita e pensiero, Giornale di metafisica, Rivista di filosofia Neo-scolastica, Studium, Vita sociale).

Stran 152, cena 1000.— Lir pro Itálii, 2000.— Lir pro cizinu.

Sapienza (č. 2—3):

S. Giuliani zkoumá oprávněnost pěti cest sv. Tomáše k dokázání Boží jsoucnosti. Nejsou to důkazy libovolné, nýbrž vyplývají z metafysické povahy věcí. Dají se a mají se rozvíjet a prohlubovat. Hlavně důkaz z „pohybu“ dává moderní mentalitě (existencialismus, akce) možnost nových pozorování a nových závěrů.

B. D'Amore pokračuje v analýze poměru mezi filosofií a přírodními vědami u tak zv. neoscholastiků. Shrnuje všechny názory různých autorů do křivky, jejíž začátek představuje radikální odtržení experimentálních věd od filosofie i od kosmologie, provedené Ch. Wolffem. Z neoscholastiků se jim dali ovlivnit, i když ne všichni stejně, na př. Maritain, Boyer, Fatta, Hoenen, Giacón, Rossi, Dezza, Mazetta, Vanni-Rovighi, Barbado, Pirotta, Remer i Gredt. Tito poslední jsou však vlastně již na přechodu k názoru, že mezi filosofií a přírodními vědami je a má být jednotu, že obojí má tvořit celek, a to činí podle sv. Alberta a Tomáše. Sem patří Petrone, Gemelli, Morando, B. Van Hagens. Naprostou totožnost mezi přírodní filosofií (kosmologií) a exaktními vědami dokazuje Fernandez Alonso a Ramirez. Řešený námět je ožehavým problémem, jimž se obíralo několik světových filosofických kongresů. Vlastní názor autorův o věci přinese příští číslo.

T. S. Centi podává vývoj důkazu sv. Tomáše o duchovosti lidské duše. Probírá všechna příslušná místa u sv. Tomáše a dochází k závěru, že mezi ním a poctivou moderní vědou není rozporu. Tím se vrací dnešní primitivní materialismus.

St. De Andrea se obírá problémem thomistické kritiky: Někteří neoscholastikové chtějí přestavět znovu kriticky celý thomistický realismus. Kritika a thomismus se navzájem předpokládají. Ne ovšem kritika v aprioristickém smyslu Kantově, nýbrž kritika jako vnitřní důsledek samého realismu, vyplývající z objektivní analýsy poznávacího procesu. Věc a její pojem, skutečnost a pravda nemohou být proti sobě. Číslo je zakončeno historickou studií, posudky o knihách, časopisech a kulturním životě ve světě. Překvapující studií dra Padovaniho, profesora z university B. Srdce v Miláně, o příčinách úpadku scholastiky přineseme v překladu v příštím čísle.

R. E.

Max Picard: Hitler v nás.

Ačkoliv je literatura o nacismu dnes již dosti obsáhlá co do množství, nemůžeme s dobrým svědomím říci, že jde vždy k podstatě věci. První závěr, který vyplýne z četby této nevelké knížky, je tento: Picardova hutná kniha nahrazuje celou knihovnu o nacismu. To proto, že jde k jádru, že se nikde nezdržuje na povrchu onoho strašného fenomenu, který všichni evropští národové zažili pod jménem německého národního socialismu. Picard nevidí v rasismu osamocený jev, nýbrž symptom hlubšího dění, hluboké degenerace a deformace dnešního člověka. Hitler nevytvořil něco nového, nebyl prorokem nového světa; Hitler jen naplnil prázdné místo, které bylo v německém člověku. Jaký je tento člověk a konečně dnešní člověk vůbec? Podle Picardovy bystré analýsy je to člověk naprosté discontinuity, nespokojenosti; v tomto člověku není hodnoty, není v něm principu, který by spojoval mnoho jevů vnějšího i vnitřního světa. Je to jako obrázkový časopis: na první straně známý stát-ník, za ním herečka, televizní aparát, koňské dostihy, výstava obrazů, obraz známého učence atd. Kde je tu hodnota? Nikde — a takový je dnešní člověk. Do této prázdnoty vpadne nyní člověk, který této discontinuitě, této roztržitosti dá jakousi vnější a zkarikovanou jednotu — a je to chvíle, kdy vzniká hitlerismus. Picardův rozbor proniká nacismem ve všech jeho formách, stopuje jej v projevech, které s ním na první pohled nesouhlasí, ale pozornému pohledu se objeví vnitřní souvislost těchto jevů s hitlerismem. Má tedy Picardův rozbor dosah hlubší i širší než je samotný nacismus: knížka o Hitlerovi v lidech je vlastně skvělou analýsou doby, zrcadlem, které staví autor před každého z nás. A proto se nad ní velmi vážně zamysleme.

Max Picard není u nás autor zcela neznámý. Před lety vyšla od něho v českém překladě nevelká, ale závažná knížka „Útěk před Bohem“ hluboká analýsa doby. Max Picard se narodil 5. června 1888 v Schopfheimu na badensko-švýcarské hranici ze švýcarských rodičů. Studoval medicínu a je doktorem lékařství. Rok po zakončení studií byl asistentem na universitní klinice v Heidelbergu, kde navštěvoval filosofické přednášky Trölsche a Rickerta. Pak se medicíny vzdal a stal se spisovatelem. Max Picard je konvertita. Žije nyní v kantonu Tessin ve Švýcarsku.

Stran 216, cena brožované 60.— Kčs, váz. 80.— Kčs. Nakladatelství Universum Praha II., Václavská ulice číslo 12.