

KURS 31.

J. K. MIKLÍK: k přesnosti myšlení

J. KONSTANTIN MIKLÍK C.SS.R.

K přesnosti myšlení

(Doslov k práci filosofa Brentana)

STARÁ ŘÍŠE NA MORAVĚ L. P. 1934

Tuto knížečku věnuji
a připisuji
členu Národ.Shromáždění,
panu děkanu a senátoru
P. Františku Krojherovi,
jenž projevil
nevšední zájem o spisy,
vyvracející námitky proti
katolické víře.

PhDr J. K. Miklík, C. Ss. R.

Předmluva

A protož hodujme, ne v kvasu starém, ani v kvasu zlosti a nešlechtnosti, ale v přesnicích upřímnosti a pravdy. - I. Cor. V. 8.

Tato kniha není vlastně dílo samostatné, a nemá sama o sobě toho spádu a účinku, jaký je schopna míti ve spojení s jinou mou prací, která předcházela, a jejímž utvrzením a podstatnou příkrasou se tento nový spisek býti jeví. Je to totiž *druhý díl mé studie „K svobodě badání“*, jež vyšla ve Staré Říši na Moravě r. 1932 jako „Kurs dvacátý devátý“, a jež očekávala, že bude co nejdříve doplněna a ukončena některým dalším číslem „Kursů“, jakmile budou vyřízeny aktuality, jež déle odkládati nebylo radno, a také k vůli pestrosti, již pěstovati si vydavatelstvo Kursů odedávna chvalně předsevzalo. Vinou všeobecné a knižní krise se však situace zhoršila, a mezera časová se prodloužila do té míry, že se vidělo nakonec lepším nečekati na uvolnění, nýbrž vytisknouti pokračování studie jinde a jinými typy, a ovšem také pod titulem poněkud změněným, ale takovým, aby s názvem prvního dílu tvořil *logický a věcem odpovídající celek*. Kdežto zajisté část první jednala o domnělé shodě teorií, má se tato druhá část obíratí navrženými ilustracemi these (quaestio facti), a posléze samou otázkou kritického práva (quaestio iuris), je-

jíž řešení se týká nejenom věci, o níž nám především jde, nýbrž skoro ještě více cennosti myšlení, jež bylo s to nevidět momentů tak nejvyš hodných pozoru a tak rozhodujících.

Doporučujeme tedy každému, komu se dostane do rukou spisku „K přesnosti myšlení“, aby si opatřil i jeho první a úvodní část, nazvanou „K svobodě badání“, a naopak, kdo toto pojednání již má, ať neopomene sáhnouti k jeho přirozenému a pádnému zakončení, nesoucímú titul: „K přesnosti myšlení“. Neboť ačkoli prvá část řečeného díla dává dobrý smysl i bez druhé, a ačkoli i druhá část je srozumitelná tomu, kdo ví, že *Církev nikdy neučila* - jak mínil Brentano! - že *dogmata postrádají jakékoli evidence*, přece síla rozboru a krása pravdy vyniknou plně teprve tenkrát, když si čtenář v jednom dechu projde za sebou oba kriticko-analytické traktáty „K svobodě badání“ a „K přesnosti myšlení“.

Na námitku, že taková práce vyžaduje trpělivosti, bylo by třeba odpovídati pouze tehdy, kdyby inteligentní čtenáři nebyli puzeni žádostí zvědět „něco velmi důležitého“ z oboru zásad, a kdyby nebyli unášeni zvědavostí, jak asi dopadne tento můj útok na člověka, jenž s obvyklou pokrokovou nepřipraveností útočil na hradby, jichž nemohl nikdy dobýt, nebo prorazit skutečně.

Uvědomme si také, na jakém poli se uplatňuje domnělá svoboda vědy nekatolické a jakých oborů se týká vědění škol a směrů, které se s chloubou nazý-

vají nezávislými. Všecky tyto vědecké směry obracejí svůj nejhlavnější zřetel na *výklad věcí katolických*. Neboť oblast katolického názoru je tak nesmírná, rozsáhlá a všestranná, že oněch stránek dění, k nimž je katolicism celkem lhostejný, je mizivě málo, a nikdo z badatelů by věru nestál o to, aby jen na nich provozoval své svobodné a prakticky nestranné myšlení. Dokonce však se většina „svobodné vědy“ zajímá přímo a nějak všetečně o *vnitřní záležitosti katolicismu*. A zde přece nebude nikdo zdravý tvrdit, že člověk bez katolické víry může katolickému myšlení a konání rozumět lépe nežli jiný, který žije cele a veskrze katolickými ideami. Zkušenost v této příčině je strašná a jistá, a psychologický rozbor tohoto denního procesu to musí jen a jen potvrdit.

Za příklad toho, jak ignorování dogmatu má rozhodující vliv na celkové chápání a hodnocení věcí, na udělování chval, důtek, naučení a trestů podmíněným odpovědných událostí, uvádím *katolickou nauku o dědičném hříchu*. Katolík ví z víry a z jejích záruk, že rozum byl prvním hříchem prarodičů zatemněn a jeho síla že byla oslabena. Tato vědomost je neocenitelná pro historika, psychologa, pedagoga, právníka, sociologa i státníka, protože mu zjevuje fakt nejdalekosáhlejšího významu, a jest příčinou jednak jeho dalšího hlubšího poznání, jednak úspěšnějšího budování veškerých výchovných i nápravných systémů. Učení nevěrci arci řeknou: Takový-

mi pohádkami my se nepotřebujeme vázat. Zajisté!

Fysická moc jich k tomu nenutí, ale logika toho žádá. *Bezvěrec předpokládá*, že učení o dědičné vině a o vlivu špatné vůle na rozum je pohádka. Tento předpoklad však není evidentní. (Ze zkušenosti a z rozumu je spíše evidentní opak, ale myslíme si na okamžik, že o tom nevíme!) *Evidentním by se stal tento předpoklad* tehdy, kdyby někdo ze svobodných badatelů dokázal, že katolická Církev, která tomuto článku učí, není božským zřízením. Svobodní badatelé však se nestarají ani za mák o to, aby takový evidentní důkaz podali. Následkem toho *stavějí na předpokladě nejistém*, a mimo to špatně pěstují živé vědy a špatně vytvářejí společnost, nepočítají-li se skutečnostmi tak dobře a bezpečně založenými a na výsost ověřenými.

Brentano je však ze všech nepřátel Církve, co jich známe, nejnebezpečnější, protože nejschopnější. On, a nikoli intelektuálové rázu Mommsenova, je s to, poplésti mozky lidí méně učených a méně prohlédavých, ale on je také daleko tragičtější příklad nestřídmeho vědce než kterýkoli protestant, jemuž matka již do kolébky zpívala svobodomyšlnou Melanchtonovu písničku. Brentano je totiž, na rozdíl od Mommsenů, politováníhodný obraz člověka, jenž zradil pravdu, kterou držel. A protože je zrádcem, je těžko mítí útrpnost s jeho chybami proti rozumu a myšlení. Vskutku s neužitečným smutkem Jidášovým lze tajně srov-

návati zřejmý vnitřní neklid Brentanův, na venek bídne maskovaný věcmi tak chatrnými, jako je jeho traktát o nesvobodě katolického badatele, nebo jeho líčená stoická trpělivost, jakou hledí ukazovat ve svých posledních dnech života, zbavených již veškerého denního i nočního světla. Avšak přestupky stíhají přestupníka, a to platí bezvýminečně i v řádu přirozeném. Neboť ani v příčině přirozené schopnosti poznávací nemohl Brentano neoslepnout pýchou, když se byl od počátku a vždycky protivil krásnému napomenutí apoštolovu „Skrze milost mi danou pravím každému, který jest mezi vámi, *aby nemyslel o sobě více než sluší mysliti*, nýbrž aby myslel skromně, a to podle míry víry, kterou Bůh jednomu každému udělil“ (Řím 12, 3).

Trapné konflikty

Protože ostatní důkazy Brentanovy dialektiky, usilující tolik o obmezenost katolického badání a katolických badatelů, naprosto selhaly, zbývá mu pro poděření jeho these již jenom historie, ta historie, která v otázce víry hraje rovněž úlohu nemalou a vděčnou.

Uvedu nejprve v překladu závěrečný argument Brentanův:

„Co trapných konfliktů povstalo již mezi theologickou autoritou a vědeckou volností! Myšlenka na zákaz čtení děl Koperníkových a na přísahu, k níž byl donucen Galilei, je, zdá se, příčinou, proč se ani Hertlingovi nevidí radno, zastávat zřízení také fyzikální katedry, závislé na církevní autoritě. Proč by však neměly býti tytéž zřetele směrodatnými také pro kteroukoli stolicí filosofickou nebo historickou? Neví snad profesor Hertling, že v tomto oboru může dojít k podobně prudkým srážkám, jako tomu bylo kdysi v oboru vzrůstající se astronomie a nedávno zase v oboru biologické nauky evoluční, a že skutečně také opět a opět k srážkám docházelo?

Jeden příklad z filosofie, tedy právě oné vědy, jejíchž zájmů by měl profesor Hertling sám co nejvíce hájiti, to dokáže s drastickou názorností.

V příčině mnoho projednávané otázky o povaze lidské duše považovala středověká škola za zcela za-

ručené stanovisko Aristotelovo, podle něhož je duše podstatnou formou lidského těla. Ano tak velká byla vážnost tohoto "maestro di color che sanno", že tato věta, po níž nenajdeme ani u řeckých ani u latinských Otců stopy, - Řehoř z Nyssy, jediný který o ní mluví, bojuje proti ní! - byla od Klementa V. na ekumenickém koncilu ve Vienně povýšena přímo za dogma. Také Lev X. na 5. koncilu lateránském 14. ledna 1513 připomenul výslovně tuto definici sněmu vienského a potvrdil ji znovu.

Avšak tuto thesi, jejíž držitelnost je podmíněna všeobecnými principy aristotelické metafysiky, jest dnes považovati za právě tak zastaralou a přežitou, jako je zastaralá celá Aristotelova nauka o podstatných formách vůbec, nebo ona nauka Platonova o ideách, z níž se Aristotelova teorie vyvinula. Kdo by ji chtěl jako filosof ještě držet, musil by zapřít jeden z nejvšeobecněji uznaných a nejbezpečněji zaručených negativních výsledků filosofické kritiky. Přes to neváhal ani papež Pius IX., když šlo o slučitelnost Güntherovy filosofie s katolickou ortodoxií - a jak by mohl jinak? - přísně připomenouti, v duchu konstantnosti církevní dogmatiky, rozhodnutí vienského koncilu, a dáti pak na vybranou Güntherovi, aby volil jen mezi revokací a anathematem". -

Pathos první věty Brentanova plaidoyeru jest nemístný. Možná že je pravdivý subjektivně, ale objektivně nemá základu. Podle toho, jak jest formulován, nelze proti němu ani mnoho namítati. Nemluví se tu

již o protivách mezi vědou a evidentními pravdami, jak tomu bylo na počátku u příležitosti citace sv. Tomáše, nýbrž jen o konfliktu mezi církevní autoritou a vědeckou volností, arci patrně tou volností, se kterou může každý popírat zjevení. Kdyby Brentano sám útočil Koperníkem a Galilejem, jako berany, jimiž by chtěl probořiti zeď Církve, považoval bych to za zpozdilost. Proč? Protože stokrát vysvětlený a nic nedokazující případ vždy znovu uvádět na scénu není ani čestné ani originální. Ale Brentano neútočí s touto houfnicí přímo. Je to snad důkazem jemného taktu vůči katolickým odpůrcům? Nikoli! Rána má působiti o to smrtelněji, že i Hertling ji považuje za dosti nebezpečnou, aby se jí mohl vystaviti. Působí, že ani Hertling se nijak nepřimlouvá za zřízení fysikální katedry, závislé na církevní autoritě. Zdaž to není dosti pevný základ, aby se z něho mohlo vystoupiti i proti druhému požadavku Hertlingovu: zřízení stolice pro křesťanskou filosofii na státní universitě? Zajisté! Souhlasím dokonale s prvním řečnickým obratem, jímž Brentano provází tuto (nevím zda domnělou či skutečnou) Hertlingovu dvojakost, protože, nesouhlasím s Hertlingem, jestliže se vskutku vyjádřil v tom smyslu. Nesouhlasím s Hertlingem proto, že stejně jako Brentano nevidím žádného rozdílu mezi oprávněností nebo neoprávněností jednoho požadavku před druhým. Co se týče druhé řečnické otázky Brentanovy, dovoluji si poznámku, že církev v odporu k extrémní Darwinově nauce nepochodila špatně...

Tím by byly první dva příklady konfliktu s církevní autoritou pro soudné lidi vyřízeny. Ale oba tyto odstrašující příklady, onen z astronomie, tento z biologie, zasluhují, abychom jim věnovali krátkou pozornost, protože jsou zajímavé svou stránkou filosofickou a metodologickou.

Připouštím, že Brentano nikdy neklesl na úroveň novinářských demagogů, a že nás proto nepřekvapuje jeho mlčení o tom, jak byl Galilei žalářován, mučen, a jak po vykonání předepsané přísahy pronesl vzdorná slova: *E pur si muove*. Tak vtipný byl Brentano, aby věděl, že by těmito báchorkami pověsti Galileově neposloužil, a sám sobě že by strhl s hlavy nimbus, který obestírá jeho zdánlivě věcný způsob boje.

Poněvadž Brentano je také tolik poctivý, že nedovojuje z Koperníkova a Galileova případu nic proti papežské neomylnosti - bylo by to také těžko, - nebudu se ani já zabývatí záležitostmi Galileovou po této stránce. Neboť ačkoliv se myšlenka na takový omyl při zmínce o indexu a přísaze bezděky vtírá, je Brentano proti výtce, že zneužívá k podráždění víry historie, pojištěn tím, že klade před zmínku o Koperníkovi a Galileovi thesi, jejímž jakýmsi potvrzením proces Galileův skutečně jest. Zneužití případu Koperníkova a Galileova záleží však v něčem jiném. Brentano zamlčuje předně, že Koperníkovi nebyly po čas jeho života činěny žádné nesnáze pro jeho nový astronomický systém, a že nemohl tudíž na své kůži zakusiti,

co je církevní nesvoboda vědeckého badání. (Klement VII. dal si dokonce roku 1533 vykládati učeným Widmannstadtem Koperníkův systém ve Vatikánských zahradách! Pastor, G. d. P. IV. 2¹⁻⁴, 550). - Za druhé: K přísežnému zavržení hypotézy Koperníkovy, k němuž byl Galilei donucen 22. června 1633, stejně jako k záповědi četby spisů Koperníkových 5. března 1616, došlo nerozvážeností a osobivostí Galileovou, který žádal, aby theologové ustoupili od nejbližšího a starého výkladu Písma na základě pouhého Koperníkova učení, pro něž Galilei nemohl ještě podati ani jediného striktního důkazu. Že tu nikoli věda, nýbrž zcela nevědecký postup Galileův byl příčinou energického zakročení druhé strany, je na bíledni. - Za třetí: Zákaz čísti spisy Koperníkovy byl velmi mírný, a záповědi hájiti soustavu Koperníkovu jakož i čísti díla ho hájící nebylo astronomům zabráněno pátrati po opravdových důkazech tohoto systému. (Pastor, G. d. P. XII.¹⁻⁷, 203-215. Srv. Hettinger, *Apologie des Christentums* V⁹, 291-5, a Schanz ve *Wetzer u. Welte Kirchen-lexikon* V², 18 a n.) - Meyers *Konv. Lex* VII⁵, 12 a n., a Ottův *Slovník naučný* IX, 848 a n. jsou, přes svou snahu po minimální objektivnosti, pozoruhodny těmito úchytkami:

a) Nezmiňují se slovíčkem o odporu protestantů proti nauce Koperníkově, ačkoli toto jejich chování nebylo bez vlivu na římskou kongregaci indexu.

b) Vznik Galileova spisku „*Il Saggiatore*“ přičítají provokaci P. Grassiho, neuvádějíce, že P. Grassi, ma-

je ve věci, o niž šlo, lepší názor než Galilei, byl sám vyprovokován osobivým a výbojným psaním Galileovým.

c) Dopouštějí se hrubého omylu, tvrdí-li, že Galilei podal za svého procesu přesvědčivé, ba dokonce zcela přesvědčivé důvody pro heliocentrický názor.

d) „Nemohli nabýti jistoty“ o tom, byl-li Galilei mučen čili nic, jinými slovy: pomluvy na církev mají bez důkazu právo držební až do té doby, dokud se ti nepodaří uzavřít pomluvačům ústa nebo jim v sebeobraně ochromiti ruku.

I v záležitosti Darwinově je Brentano velmi obratný. Církev nemůže býti nadšena každou novou teorií, ano ani nemůže trpět ve svém lůně nápadů, které odporují pravdě. Ale protože se nekoří a nebude nikdy kořiti tomu, co je právě v módě, leč by se ukázalo, že v novotě tají kladné a užitečné hodnoty (srv. případ Tomáše Akvinského a Galileův!), bude míti u lidí moderních vždycky pověst zpátečnice. Řekne-li Brentano, že Církev byla a jest proti biologické evoluci, chápe to každý moderní člověk tak, že Církev je proti něčemu, co je jisto a prokázáno. Právě tohoto účinku chce Brentano dosíci. On, který v „Die vier Phasen der Philosophie“ str. 26 pronesl větu: „Učení Häcklovo a jiných Darwinistů o zděděných ideách - mimochodem řečeno, zcela odporující zkušenosti“, je náramně opatrný, aby nepojmenoval pevné výsledky biologické evoluční teorie určitým jménem. A poněvadž této metody užívá soustavně a do-

vede si dáti velmi důstojné vzezření, zůstává u zaujatých čtenářů vítězem, a ostatní, jichž nemůže obelstít, nutí ke zlosti a ke vzdání se boje. V tom okamžiku totiž, v němž by bylo známo, jaké vývojové nauky Brentano lituje, bylo by možno zkoumati, stojí-li tato nauka opravdu za to, abychom se jí ujímali, anebo prohlásila-li se Církev proti ní. Vždyť přece Církev není proti konstatování přírodních skutečností, ať pochází třeba od Lamarcka, Darwina, Häckla nebo Huxleye - rád bych ovšem věděl, *jaké nové empirické objevy* tito mužové učinili! - nýbrž jest proti filosofickým závěrům, které na základě některých úkazů přírodních byly činěny, závěrům, jež odporují jednak zjevené pravdě (Gen. 1, 26 a n.; 2, 7; 2, 21 a n.; 1 Kor. 11, 8 a n.), jednak nesnesou zpytavých otázek přísnější vědecké kritiky. Emanuel Rádl (Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. století, Praha, Laichter 1909) líčí úpadek darwinismu těmito slovy: „Vedle Driesche a Wolfa řada jiných útočí na darwinismus nebo na jeho mechanickou filosofii; i z tábora starších směrů ozývá se skepse: A. Fleischmann vyvrací od roku 1898 descendenční nauku důvody anatomickými, palaeontologickými a systematickými“, atd. str. 521. Dále: - „Mnozí z moderních (de Vaies, Roux, Goebel, Baterson) nezavrhují darwinismu, ba někteří dosud z něho činí podstatnou část své teorie. Přes tyto všechny věci nikdo se už neklame, že co dnes z darwinismu zbývá, jsou jen disjekta membra bouřlivého učení Darwinova a Häcklova, a často jen

vycpaný jakýs darwinismus, vhodný sice pro poučování, ale bezmocný v skutečném životě", str. 521. 2.

Proč musil dojít darwinismus těchto konců a jak vratké jsou podstaty, na nichž spočívá, ukazuje názorně a duchaplně František Hettinger¹⁾, v citov. díle sv. I. 192-207; 214-236; 453-490, kde se výrazně odráží hutná mluva největších zástupců vědy od povrchního řečnění, jemuž neunikl docela ani Rádl. Hájiti tedy r. 1901 takových vynálezů, jako je generatio aequivoca, descendenční theorie a pithekanthropická proanthropie, je pro filosofa řádu Brentanova věcí povážlivou. Vždyť síla fantasmie rádící v těchto kombinacích, vítaných a vyráběných dřívější nevěřící vědou, byla na počátku dvacátého století již dosti zřejmá, aby darwinismus nemohl býti v žádné podobě pokládán za theorii vážně vědeckou.

Ačkoli tedy nijak nepochybujeme, že některé směry filosofie přišly právě tak často do konfliktu s církevní autoritou jako mnozí pěstitelé věd přírodních, přece jsme vděční Brentanovi za příklad, který to dokazuje s drastickou názorností, a který patrně odzbrojí nadobro i prof. Hertlinga, ač-li tento upřímně zastává zájmy svého filosofického oboru. Ovšem, selže-li příklad, který se jmenuje drastický, to jest nedokáže-li toho, co dokázati zamýšlí a co má dáti smysl všem dosavadním operacím, nebude to pro

¹⁾ Viz i znamenitou práci Karla Franka S. J. „Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen“, Freiburg i. B. (Herder) 1911.

Brentana jen válečná epizoda, nýbrž těžká, ať nedím, nenapravitelná porážka.

Nuže, co zahrnuje v sobě působivý příklad Brentanův, jehož účinky se očekávají s takovým napětím? Zmiňuje se o jistém faktu historickém a o neshodě jeho předmětu čili obsahu s jiným faktem. Poněvadž tento jiný fakt je jistý, a poněvadž neshoda předmětu prvního faktu s tímto faktem je jistá, jest zřejmo, že první fakt je neoprávněný; ale protože se stal, je důkazem skutečnosti konfliktů. - Abychom mohli podle své analytické metody roztřepiti náplň a výzdobu tohoto nevysloveného úsudku Brentanova, vyslovme vědecké pochybnosti, jež se nám namanuly při prvním čtení jeho podivuhodného a omamujícího příkladu.

Tyto pochybnosti, jimiž se budeme nyní zabývat, jsou následující:

1. Jde v příkladu Brentanově o otázku přirozenosti lidské duše či spíše o otázku přirozenosti člověka?

2. Není vskutku u řeckých a latinských Otců ani stopy po učení, že duše lidská je podstatnou formou těla v tom smyslu, v jakém to bylo definováno na sněmu vienském, nebo v tom smyslu, který je vienské definice základem a původcem? To se zdá tím neuvěřitelnější, když o problému věděl svatý Řehoř Nyský a dávno před ním Aristoteles!

3. Byla by na újmu vnitřní oprávněnosti vienské definice okolnost, že Otcové o jejím předmětu nemluví, anebo že jeden z nich jej výslovně potírá?

4. Zamítá Řehoř Nyský vskutku nauku, jež je jádrem, původkyní nebo základem vienské definice?

5. Prohlásil vskutku vienský koncil za dogma pouhý názor Aristotelův, a byla vskutku tato definice na škodu dalšímu filosofickému badání o poměru duše k tělu?

6. Jest definice vienská dnes zastaralá, či spíše: jest zastaralá nauka, již Brentano spatřuje definovanou na všeobecném církevním sněmu ve Věnně?

7. Vyvinula se Aristotelova nauka o podstatných formách vskutku z Platonovy nauky o ideách (jako se vyvinuje živočich ze zárodku), či byla theorie Platonova jenom podnětem a příležitostnou příčinou theorie Aristotelovy?

8. Existuje vskutku nějaký negativní resultát filosofické kritiky, který by byl zajištěn co nejlépe, uznán zcela všeobecně, a poznatelný s evidencí - neboť o to nejvíc běží! -, jež by však musil popřít stoupenec vienské definice nebo aristotelicko-tomistické nauky o podstatných formách?

9. Nenacházíme vskutku nic proti Güntherovi a jeho theorii v nejstarších dobách Církve před scholastikou a před Věnnou? -

To jest souhrn pochybností, které v nás vzbudil Brentanův drastický příklad, a které - řekněme to upřímně! - jsou důkazem, jak silné víry ve svou autoritu Brentano od nás žádá, jestliže svá tvrzení ničím nedokazuje a nedovozuje. Jedno prozatím uznati musíme a uznáváme: Nikdo nedovede na nepatrném

prostoru směstnati takovou spoustu nedoložených vět a předpokladů, nikdo neumí s takovou virtuositou dávatí svému mínění náter učenosti bez použití skutečných vědeckých prostředků, nikdo se nedovede tak chytře vyhnouti otevřené bitvě na poli vědy jako Brentano, který ví, že takové punctum saliens, jako je onen nejjistější negativní výsledek filosofické kritiky, je nejlépe moudře zamlčeti.

Protože však nepovažujeme každou pochybnost u víře v autoritu člověka za myšlenku hříšnou a nebezpečnou, pokusíme se řešiti vypočítané pochybnosti obyčejnou cestou vědeckou, to jest: pátráním, srovnáváním, zjišťováním, odvažováním, tříděním a rozlišováním. A první, co učiníme pro snažší provedení svého úkolu, bude, že si vzniklé pochybnosti seřadíme logicky a sestavíme podle příbuznosti a souvazečnosti. Půjdou za sebou v tomto pořadí: 7, 3, 5, 1, 2, 4, 9, 6, 8, a možná, že se nám podaří zamítnutím některé z nich odbýti zároveň hned několik jiných.

I. Jaký je původ aristotelicko-tomistické nauky o podstatných formách?

Aristotelova nauka o podstatných formách se vyvinula, podle tvrzení Brentanova, z Platonova učení o ideách. - Abych nebyl nespravedlivý, chci připustiti, že nebylo nemožno vysloviti tento názor před čtenáři Münchener Neueste Nachrichten. Toto publikum není nepřístupno novým objevům, a mezi čte-

náři Brentanova článku pamatují se snad někteří na Platonova Timaja a jeho výklady o světoduši a pralátce. Je-li tedy objev Brentanův tak pravdivý jako je lákavý, a tak opravdový, jako je třeba, aby se vědecký boj nezvrhl ve hru na schovávanou, pak jest jeho použití Brentanem svrchovaně zdařilé a účinné. Neboť kdo by dnes, v 23. století po smrti Platonově, věřil v jeho krásné, věčné, ale nemožné idee? A kdo by se neusmíval, vidí-li, jak tyto idee ožívají v podstatných formách těles neživých a v duších rostlin, v duších zvířat i v duši člověka? Aristotelovi, nepříteli Platonových ideí¹⁾ a stejně geniálnímu jako neúprosnému kritiku Platonovu, musili bychom položit za vinu, že se dal oklamati sám a že oklamal svět, a Brentanovi musili bychom býti nekonečně vděčni za to, že nás vyvedl z 2200 let skrytého bludu, jež odhaliti se v této dlouhé periodě nepodařilo nikomu z největších myslitelů. Nelze popřít, že je to věc téměř neuvěřitelná; ale konečně je možno, že Brentano měl štěstí! Jsme ochotni dáti se přesvědčiti, budeme-li míti čím. Bohužel, to je právě jedno ze základních pravidel Brentanovy polemiky, že na nejožehavějších a nejdůležitějších místech důkazů nepodává. A přece by to bylo tak jednoduché: ukázat, že mezi podstatnými formami Aristotelovými a Platonovými ideami, chápanými v nepřijatelném a opuštěném smyslu Platonově, není podstatného rozdílu. Neboť jen za této

¹⁾ Viz na příkl. *Metaph. I, 9, 991 a 20a.*

podmínky mají platnost vývodu Brentanovy, stavějící na předpokladu, že „formová“ teorie středověku se vyvinula z prastaré „ideové“. Dokáže-li tedy Brentano, - a jak by mohl jinak? - že Aristoteles našel již u Platona dva principy věcí, látku a ideu čili formu, a nic více, nebudem naprosto spokojeni; a ukáže-li se nad to, že Aristoteles dovedl rozlišiti *svou* látku od platonské látky a *svou* formu čili ideu, imanentní látky, od transcendentní ideje Platonovy¹⁾; že Aristotelovým východiskem k stanovení fyzických principů nebyla fantasie²⁾, nýbrž pozorování přírody, třeba často primitivní, nedokonalé³⁾; že on sám stál vědomě na konci dlouhé vývojové řady předcházejících teorií a mnohostranných úvah dřívějších badatelů⁴⁾, nebude to nejen k hanbě stagirského filosofa, nýbrž nejskvělejším vysvědčením jeho plné vědecké zdatnosti a nejlepším oprávněním k vážným vědeckým soudům. Jak se odtud dostane Brentano dále, až k požadovanému a neprominutelnému námi důkazu, není samozřejmě naší starostí, a nikdo nemůže na nás chtíti, abychom tuto titanskou práci obstarávali za Brentana.

¹⁾ Srv. Ramirus Marccone, *Historia philosophiae* vol I. (Romae 1913) p. 217 (n. 138).

²⁾ Ibidem p. 219 (n. 139).

³⁾ Ibidem p. 251 sqq (n. 159).

⁴⁾ Srv. Marccone op. cit. p. 236 sqq n. 151 a p. 247 n. 157.

*II. Co může Církev definovat jako dogma, a jaký byl její poměr k Aristotelovi v době vien-
ského sněmu 1311-12?*

Podle svého vlastního učení může Církev prohlásit za článek víry to, co je uloženo v pramenech zjevení, to jest v Písmě svatém nebo Tradici. Právě 4. odstavec III. kapitoly Vatikana v sezení III.: „Věrou božskou a katolickou jest věřiti všemu tomu, co jest obsaženo v slově božím psaném nebo v tradici, a co se buď slavným rozhodnutím Církve nebo řádným a všeobecným učitelským úřadem předkládá k věření jako od Boha zjevené“. (D. B. 10 n. 1792.)

Může sice Církev neomylně proskribovat nejenom nauku odporující zřejmě pravdám katolické víry, jak učinila zcela všeobecně na sněmu Lateránském V.: „A poněvadž pravda pravdě nemůže odporovati, rozhodujeme a prohlašujeme, že každé tvrzení, odporující pravdě osvícené víry, jest naprosto klamné.“ (D. B.¹⁰, 738, srv. Vatik. 3. odst. I v., Kap. III. sezení), nýbrž může odsuzovat i ony bludy filosofické, historické a přírodovědecké, jimiž víra je nespravedlivě a podvodně ohrožována, podkopávána, zlehčována, zatemňována a v pochybnost uváděna. „Nikdy zajisté nebude dovoleno ani filosofu ani filosofii buď něco tvrditi, co odporuje nauce božského zjevení a církve, nebo pochybovati o některé pravdě víry proto, že jí nechápou neb nerozumějí, nebo nepřijmouti rozsudku Církve v příčině nějakého filosofického

závěru, který až do té chvíle svobodně mohl býti činěn“. (List Pia IX. Gravissimas inter. D. B. n. 1674.) „Kdo nevidí, jak rázně musí býti odmítnut, zavržen a naprosto odsouzen takový názor Frohschammerův a takové učení? Neboť Církev, která k tomu od Boha byla založena, musí nejen velmi bedlivě ostríhati neporušeného odkazu víry, nýbrž i ustavičně a s velikou pílí bdíti nad spásou duší, a s největší pečlivostí oddalovati a vykořeňovati vše, co by mohlo buď odporovati víře, nebo přiváděti nějak spásu duší v nebezpečství.

Církev tudíž z moci, jež jí byla svěřena jejím zakladatelem Bohem, má nejen právo, nýbrž obzvláštní povinnost: netrpěti a zatracovati a odsuzovati všechny bludy, žádá-li toho neporušenost víry a spása duší, a na každém filosofu, který chce býti synem Církve, i na filosofii samé jest, aby nikdy nic netvrdili proti tomu, co Církev učí, a aby odvolali to, v čem je Církev napomenula.

A slavnostně prohlašujeme, že mínění, jež hlásá opak, je venkoncem bludné a k víře, k Církvi a její autoritě svrchovaně nespravedlivé.“ (tt D. B. n. 1675-6; srv. Vatik. D. B. 1798, 1817, jakož i ony případy, kde bylo rozhodnuto o faktech dogmatických: D. B. n. 224 sqq, 1098, sqq, 1350, 1513 sq. Srv. též Billot, Tractatus de Ecclesia Christi Tom.³ I., Prati 1909 p. 392, thesis XVII.!) -

Neomylnost učitelského úřadu má tudíž za prvotní předmět věci *víry a mravů*, které jsou formálně obsa-

ženy v pokladu katolického zjevení, buď *výslovně* nebo aspoň *v zárodku*.

Druhotný předmět neomylnosti týká se *také jiných pravd*, které sice nebyly zrovna zjeveny, ale jež nutno držet, aby poklad víry byl uchován neporušeným; sem patří zvláště soud nad různými *hesly a zásadami* a nad „*dogmatickými fakty*”.

Nicméně nemůže žádný vedlejší předmět infalibility - podle veliké většiny teologů - býti prohlášen za nauku, již třeba věřiti věrou božskou a katolickou, nýbrž jen za takovou, již třeba držeti věrou církevní, která sice rovněž nemůže klamati, ale jejíž motiv se liší od motivu víry božské. - (Srv. Billot op. cit. th. XVIII. a Vatik. D. B. 1820.)¹⁾

Je tedy teoreticky zcela možné, aby i v případě prakticky pravdě nepodobném, jež však má Brentano za skutečný - žádná stopa u řeckých a latinských Otců, ale Řehoř Nysský je výslovně proti! -, bylo Církví definováno něco, co nepřišlo z vnějška, ale co je přímo čerpáno z vlastního pramene zjevení, v našem případě z Písma a podání ústního, nepsaného.

Co se týče zvláště poměru Církve k Aristotelovi na počátku století XIV. třeba poznamenati toto: Není správné, vyjadřuje-li se Brentano tak, jakoby v letech 1311-1312 byl aristotelism úřední filosofií Církve, a

¹⁾ Teprve na 3. místě stojí rozhodnutí provisorní, o nichž mluví na př. Pius IX. v listu „Tuas libenter” D. B. 1684 a Billot op. cit. these XIX.

jakoby autorita Aristotela samého byla tehdy všeobecná a téměř bezmezná. Brentano svádí k tomuto názoru poněkud mylná domněnka, jakou si vytvořil o vnitřní ceně díla Tomáše Akvinského. Nevytýkám Brentanovi osobní zaujatosti proti „andělskému učiteli” (celá jeho studie o Tomáši Akv. v N. F. P. 1908, i příslušné místo ve Vier Phasen der Philosophie, svědčí spíše o opaku), ale pravím, že přece Tomáše nedocenil. Tomáš je mu - třeba velmi včasným a geniálním - v podstatě přece jen pouhým *komentátorem* Aristotela; k Aristotelovi vzhlíží jako k učiteli s nepokornější úctou; nesouhlasí sice vždy s Aristotelem, ale to jen tehdy, když církevní nauka hlásá již něco jiného. (Thomas von Aquin, Die v. Ph. d. Phil., ed. Kraus, S. 69, 70, 78, 79.) - Brentano nevidí dobře. Či není naivní mysliti, že filosofickou autoritu¹⁾ největšího z Otců, Augustina, zatlačil pouhý kongeniální interpret pohanského filosofa, a že tento muž průběhem času čím dále tím více získával vedoucí církevní kruhy? Že pouhý ctitel Aristotelův založil školu, která se tak záhy začala těšiti v Církvi nejlepší

¹⁾ Srv. co praví Brentano sám v „Thomas v. Aquin” (Die v. Ph. d. Phil., ed. Kraus, 70-1). „Ale ani tak nebylo ještě nikterak snadné, zjednotiti učení Tomášovu ve středověku průchod. Historie vypravuje spíše o silném odporu, na který zavádění jeho filosofie leckde narazilo. Byl to jednak strnule konservativní smysl starší theologické školy, nechtějící slyšeti o žádné jiné filosofii kromě novoplatonsko-augustinské, jednak tradiční nedůvěra církevní vrchnosti ke každé novotě i sebe pokrokovější, jež nejvíce brzdily zdar velkolepého Tomášova podniku.”

pověsti a od níž nesmějí daleko odstoupiti ani ti, kteří s ní nesouhlasí, po případě proti ní bojují?¹⁾

Ne, tomu je nemožno uvěřit! Spíše nemohlo to, co Brentano pokládá za vrchol činnosti Tomášovy, býti leč základem, na němž s neslýchanou architektonickou dovedností bylo vystavěno něco nesmírně velikolepějšího a hodnotnějšího, než Aristoteles, to právě, co zjednálo Tomášovi, když ne bezpodmínečný souhlas, tedy jistě bezpodmínečný respekt všech věků. Co to je, může každý seznati nahlédnutím do „Theologické Summy“. Pak dá asi za pravdu Bedřichu Klimkovi, který v stručném a věcném ocenění díla a metody Tomášovy praví toto: „Byla mu známa díla řecké filosofie, zvláště Aristotelova, díla svatých Otců a díla filosofie současné: *všude nejprve zkoumal, co autor řekl, potom teprve pátral, řekl-li pravdu*. Proto jeho komentáře k Aristotelovi nejsou rozvláčné parafráze jako je tomu u Alberta Velikého, nýbrž *vědecké* výklady. Proto i u filosofů nejvíce vážených, Aristotela, Averroa a jiných, bludné nauky *zavrhoval*, pochybné neb nejisté věci *měnil k lepšímu*, ale též co pravdivého u nich nalézal, to bez váhání *přijímal* do svého systému. Podporován jsa lepšími překlady Aristotelových děl, poznal lépe než jiní nerozborné základy věčné filosofie, oddělil je od smetí a s pev-

¹⁾ Viz Codex J. C., can. 1366 § 2, s dokumenty dole citovanými, a výklad Pia XI. v Acta Apostolicae Sedis an. 15. vol. 15 (1923), pag. 323 sq.

nou důsledností aplikoval je na všechny i vzdálenější otázky. Od té doby scholastická filosofie i theologie stala se z augustinské peripatetickou. (Inst. H. Ph. I, p. 199). *Obzvláštní však zásluha Tomášova spočívá v jeho vlastní¹⁾ práci spekulativní, metodické a systematické*, ve které pokračoval na tomto dřívějším základě.

1. Především *hledá jediné pravdy*, podle toho, co řekl při výkladu XII. Met. 1, 9, že se v „přijímání neb zamítání domněnek nesmí člověk dáti vésti láskou nebo nenávisť k tomu, kdo domněnku pronáší, nýbrž spíše jistotou pravdy“.

2. *Velmi pečlivě rozlišuje* mezi tím, co je jisto a dokázáno, a mezi tím, co není jisto a zcela dokázáno, mezi principy, thesemi, theoriemi a hypotézami více méně pravděpodobnými.

¹⁾ K osvětlení toho, co jsme řekli v předešlém odstavci, třeba se vyrovnati s panem Zellerem (Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, vydání třeba 6. z r. 1901. str. 167-80).

Je klamné myslit, že tomismus je pouhé převzetí aristotelismu i s jeho nesrovnalostmi a makavými poblouzeními. Tomismus je nejenom výběr *kritický*, nýbrž samostatné *další zpracování a doplnění* aristotelismu, jakožto systému nejbohatšího na prvky *filosofie věčné*.

a) Co praví Zeller o aktualitě pouze *formy* u Aristotela a o *pouhé potencialitě* látky, má u scholastiků význam, jemuž sotva kdo bude moci co vytknouti. Tentýž význam může však míti celá věc i u Aristotela, hledíme-li k tomu, co praví Zeller o látce Aristotelově později. *Skutečnost* podle tomismu náleží, jde-li o tělesa, ve vlastním smyslu pouze *substanci kompletní*, tedy celku, *složenému* ze substancí neúplných, samostatně nikde *neexistujících* (materia prima nemůže podle sv. Tomáše existovat samostatně

3. V tomto pátrání po pravdě *neleká se žádné nesnáze*, nýbrž chápe se jí statečně, dokud nenalezne rozřešení; ba právě obtížemi a námitkami, ano i bludy je podněcován k hlubšímu poznávání věci.

4. Poněvadž *pátrá vždycky po posledních příčinách věcí* a jich spojení a dovede podržeti na mysli konečný cíl badání, nikdy se nedává strhnouti otázkami neužitečnými, neřešitelnými, příliš subtilními nebo odbíhajícími od věci. Proto je podivuhodné jeho umění syntetické, umění soustavného článkování a zachovávání nejtěsnější spojitosti mezi všemi částmi a naukami. Po té stránce je opravdu knížetem scholastiků, třeba jej převyšuje Albert Veliký rozsáhlostí lite-

ani zázrakem!), z *látky a formy* (tvaru). V jistém smyslu mohou arci přičítat aktualitu *práve formě*, protože jisté formy mohou existovat i bez látky. Potencialita látky u tělesa existujícího není *potencialitou vůbec*, nýbrž potencialitou v tom smyslu, že látka má potenci *k formám jiným* (mluví se i o tom, že látka formou obdařená je v potenci k formám vyšším).

b) Také nezná tomismus látky *věčné* ani forem *odvěkých*, a v tom smyslu je mezi ideami Platonovými a tomistickou látkou a formou podstatně větší rozdíl než mezi Platonem a Aristotelem, čili tomism znamená vědecky *pokrok*, jak si jej představujeme při každé práci, jež *dané mínění zkoumá* a koriguje tam, kde je toho třeba.

c) Charakter *„usie“* (οὐσία) připisuje tomismus nikoli formě, nýbrž celku (IX. tomistická these).

d) *„Entelecheia“* není, jak Zeller myslí, causa finalis živého tělesa, nýbrž jeho actus primus, jak učí Tomáš. Cicero znal řečtinu ještě jako živou řeč a v *Tusc. lib. I.* označuje *entelecheia* jako *quaedam continuata et perennis motio*. Sám Zeller se leckdy vy-

rárního a pozitivního vědění a Duns Scotus bystrostí kritickou. Zvláště jeho Summa Theologica je nejslavnější uměleckovědeckou stavbou, jejíž 3 Části, 38 Traktátů, 631 Kvestií, okolo 3000 Artikulů a asi 10.000 Námitek srůstá obdivuhodným způsobem v jeden celistvý a organický systém.

5. Odtud vyplývala také jeho nenapodobitelná *jasnost v učení*, již se všichni podívovali jak při jeho přednáškách tak i při spisech, které vydal.

6. Avšak s tímto spekulativním badáním spojoval *také pozorování*, se syntésou analýsy, obzvláště v *nauce o poznání*, v *psychologii*, v *etice*, ve *vědě sociální* i *politické*, *méně ovšem* ve vědách přírodních.

jadruje podobně (str. 169; srv. vůbec pozorně tomistické these a jejich výklad u Hugona, Principes de la philosophie, na př. potentia a actus *in ordine existentiae* a totéž *in ordine essentiae*, dále poznámku, že se esence a existence u existujících věcí stvořených - esence „aktuální“ a existence - neliší reálně jako dvě reality, nýbrž jako reální *potence* od reálního *aktu*!).

e) Aristotelův výraz *entelecheia prote* přece jen asi nejlépe chápe Tomáš překladem *actus primus*, t. j. prvý akt látky, k němuž byla v potenci.

f) Málo záleží na tom, učil-li Aristoteles, že člověk má duši *pouze jednu* s třemi mohutnostmi či že má duši *trojí*; tomism druhou nauku zcela zamítl.

g) Rovněž o *vývoji duši* není u Aristotela řeči; mluví se jen o *stupnicí*, jdoucí poněkud od nejnižšího k nejvyššímu.

h) Co praví Aristoteles o *pneuma*, je asi totéž, co čteme u Augustina, že duše spravuje *hrubší* části těla prostřednictvím *jemnějších* a tyto prostřednictvím *nejjemnějších*. *Samoplození* přijímá Aristoteles po způsobu *vulgárním* u nižších živoků.

Není tudíž pravda, že pozdější entusiasmus křesťanských filosofů svědčí především nově objevenému Aristotelovi a teprve na druhém místě jeho exegetovi Tomášovi. Ale je pravda, že jen pomocí Tomášovou mohl Aristoteles slaviti onen vjezd do kulturních dějin lidstva, jež dovede právě Brentano tak skvostně líčit (Die v. Ph. d. Ph. S. 68. nahoře a 70, 1. odst. dole), a že již tato jediná zásluha Tomášova by stačila, aby mu zajistila navždy nesmrtelnou památku.

Ted však přicházíme k věci pro naši otázku rozhodující. V letech 1311-1312 nebyla vážnost Aristotela v církvi nejenom nadměrná, ale ani ne všeobecná: dvě okolnosti, které z kořene vyvracejí hypotézu Brentanovu o příčinách vienské definice.

Pro důkazy netřeba choditi daleko. 1. Brentano sám, zapomenuv, že by mu to mohlo škodit, napsal na konci své skizy o Tomáši Akvinském toto: „Ostatně byla ona these, již vybral Tomáš z první hl. II. knihy Aristotelovy „De anima“ a jež byla tehdy předmětem nejprudších útoků, roku 1312 na koncilu vienském, v křiklavém odporu k tomuto faktu, prohlášena docela za článek víry“¹⁾. - K tomu netřeba poznámek. Byla-li these z Aristotela v době, kdy se konal koncil vienský nebo krátce před tím, předmětem nejprudších útoků, a byla-li jen v křiklavém odporu k této skutečnosti prohlášena, jak míní Brentano, za dogma,

¹⁾ Thomas v. Aquin v Die v. Ph. d. Ph. 80.

pak lze přidati jen to, že toto poznání je v křiklavém odporu s onou domnělou a téměř neobmezenou vážností Aristotelovou, o níž mluví Brentanův drastický příklad²⁾. 2. Dříve než byla utišena nechuť církevních autorit k Aristotelovi, projevivší se a trvající i po smrti Tomášově, jak o tom píše Brentano ve svém článku v Die v. Ph. d. Ph., 71-74, povstal oběma nový protivník v osobě britského kritika rozmanitých současných filosofických směrů, v Janu Duns Skotovi. Tomuto muži, o němž bylo vymyšleno mnoho bájí a jemuž i Brentano²⁾ přičítá neblahý vliv na další vývoj filosofie (Post hoc, ergo propter hoc!), nebyl největší filosofickou autoritou Aristoteles, nýbrž Augustin. Ovšem při své naprosté nezávislosti duševní nebyl Skotus ani výluč-

¹⁾ Na Aristotelově spisku *περὶ ψυχῆς*, kn. II, hl. 1, 412a, 6-22 a 412b, 4-9 (*λέγομεν* atd až po *ἐντελέχεια* a *ἐλ δὲ τι* až *ἔστιν*; srv. A. Pirotta, S. Th. A. in Ar. librum De anima commentarium, Taurini 1925, XII, 31) spočívá arci, aniž by tam byla rovnou vyslovena, these, jejíž jednotlivé části dovozují sv. Tomáš v komentáři (num. 212-226 a 233-234) k tomuto místu a již lze sestaviti v slova: Rozumná neboli chápavá duše jest jedinou, a to bezprostřední podstatnou formou lidského těla. Brentano neudává, proti kterým bodům této these bylo prudce útočeno, ale pouhý ten fakt je důkazem, že vážnost Aristotela nebyla tehdy ani nedotknutelná, ani všeobecná. Srv. Klimke, op. cit. vol I. p. 213: „Sv. Tomáš obšírně jedná o metafysické psychologii v *Summa contra Gentes*, v *Summa theologica* a v *Quaestiones disputatae*. Nechybějí však ani základy empirické psychologie, jak patrně z nauky o paměti v komentáři k spisu Aristotelovu („O paměti a vzpomínání“), z theorie o afekttech v Sum. th. 1. II. 22-44, z poznámek

²⁾ Die vier Ph. d. Ph. 14.

ným stoupencem Augustinovým, ani nesmiřitelným odpůrcem Aristotelovým. Nebyl tím, co Brentano (Die v. Ph. d. Ph. 78) rezervuje pro učňovská léta filosofie, spíše prováděl v stejné míře to, co Brentano právem chválí u sv. Tomáše: vážil důvody před autoritami (tt.). Přes to utvrdil, ano ještě rozšířil Skotus starý augustinismus františkánského řádu, a to nemohlo zůstat bez trvalých následků pro dějiny scholastiky. Skotus zanechal po sobě filosoficko-theologickou školu, která trvá až do dnešního dne a která se vždycky starala, aby augustinismus a kritická rezervovanost vůči Aristotelovi z církve nevymizely.¹⁾ (Srv. Brentano Die v. Ph. d. Ph. 14). - 3. Koncil viennský byl slaven r. 1311-12, tři léta po smrti Jana Duns Skota (ale ohlášen již 12. srpna 1308, tedy ještě před smrtí Sko-

o stupních učení v spisu De veritate 11. V této psychologii rozvinul principy peripatetické proti filosofii své doby. Proto také o tuto věc zuřil urputný boj. Hlavně byla napadána nauka o jednotě (= jedinství) formy v člověku jako něco úplně nového, a útočníci byli jednak sami Dominikáni, jednak Františkáni. Jan Peckham brojil proti této nauce v Paříži, Vilém de la Mare ve své „Opravě bratra Tomáše“. Povstala celá literatura ve prospěch jedinství formy i proti ní.

Konečně definice Koncilu Viennského, namířená proti Petru Janu Olivimu, učinila napadání sv. Tomáše přítrž. Nicméně učení o jedinství formy v člověku je předmětem neshod mezi scholastiky až podnes; církev nerozhodla otázky, zda je v člověku toliko jediná forma, či zda je v něm mimo duši ještě zvláštní forma tělesnosti.

¹⁾ Srv. Klimke, op. cit. I 229-30. Treba však poznamenati, že učení sv. Tomáše nezvítězilo ve všem, co nového zavádělo proti

tovou, jenž zemřel 8. listopadu 1308). Na tomto sněmu Skotisté nejen zasedali, nýbrž právě skotističtí theologové to byli, kteří sestavili vienskou formuli, jako zbraň, jež měla čelit proti přísnější větvi františkánské, tak zvaným „spirituálům“. ¹⁾ Je zholo vyloučeno, aby u nich rozhodovala autorita Aristotelova, toho Aristotela, který jim byl autoritou až čtvrtého řádu (Augustin, Anselm, Skotus, Aristoteles!). - 4. Tomáš Akvinský byl prohlášen za svatého 18. července roku 1323, ²⁾ 11 let po koncilu vienském. Nemohlo tedy ještě vědomí, že za Aristotelem stojí filosof-světce, působiti na sněmu ve prospěch Aristotelův; již proto ne, že odsouzení některých vět Tomášových biskupem pařížským Štěpánem Tempierem ze 7. března 1277 (Brentano, Th. v. Aq. v Die v. Ph. d. Ph. 74) bylo od-

augustinismu, nýbrž mnohé názory jsou až dodnes přetrásány ve školách na obě strany. Tomáš arci způsobil, že peripatetická filosofie nabyla převahy nad augustinskou; přece však v mezích filosofie scholasticko-peripatetické, kterou v tomto *historickém smyslu* právem lze nazývat tomistickou, třeba rozlišovat peripatetickou filosofii v *širším smyslu*, a filosofii tomistickou v *užším smyslu*, která následuje andělského učitele věrně ve všech otázkách. 24 takových čistě tomistických thesů v užším smyslu uvádí a rozvádí na př. Edouard Hugon, *Principes de philosophie*, Paris, Pierre Téqui 1922²⁾.

¹⁾ Fr. Ehrle, *Olivi's Leben und Schriften*, v „Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters“. Hsg. von Denifle und Ehrle, Bd III. 448-9^o.

²⁾ Kanonisač. bula Jana XXII., začínající: „Redemptionem misit Dominus“. - Udání Brentanovo v Die v. Ph. d. Ph. 75 (rok 1325) je chybné.

voláno teprve po kanonisaci Tomášově, 14. února roku 1324.¹⁾

Ačkoli tedy otázka skutku (neobmezené vážnosti Aristotelovy počátkem XIV. stol.) nedává za pravdu Brentanovi²⁾, je jeho theorie i jinak bezcenná. I kdyby byl středověk považoval Aristotela ve filosofii zrovna za neomylného, nebyl by mohl prohlásiti za článek katolické víry nic, co by nebylo - nezávisle na filosofii - obsaženo formálně neb virtuálně v dogmatických pramenech zjevení t. j. v Písmě neb v Tradici. Chtěl-li by Brentano zvrátiti thesi o skutečnosti této katolické praxe, musil by to prokázati faktem historickým, o němž by nikdo nemohl míti pochybnosti.

III. Co definoval vienský koncil v otázce lidské duše a v jakém smyslu byla vienská definice potvrzena nebo rozšířena nálezy pozdějšími?

Hledáme-li smysl některé církevní nauky, není dovoleno oddávati se při tom fantasiím a všelijakým bytí sebe originálnějším domyslům, nýbrž třeba se držeti pevně textu dokumentů, jež ji obsahují a které ji pu-

¹⁾ Chartularium Univ. Paris, t. II p. 2805 n. 52.

²⁾ Srv. o tom ještě Fr. Erhle, Der Kampf um die Lehre des hl. Th. v. Aq. in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod, Zeitschrift für kathol. Theologie 37 (1913) 266-318, zvláště pasus začínající slovy: „Mit obigem Thema“ str. 267.

blikovaly. Takové úřední dokumenty byly v naší otázce vydány tři. Položme je za sebou v jejich souvislém znění, abychom snáze našli vše, co podávají a chtějí rozhodnouti, a seznali poměr závislosti neb předpokladu, jenž snad mezi nimi existuje.

Koncil Vienský: Vyznáváme, že jednorozený Syn Boží, souvěčný s Otcem ve všem, co má Otec, časem přijal v panenském lůně v jednotu své osoby části naší přirozenosti vespolek spojené, jimiž by se, jsa pravým Bohem, stal i pravým člověkem, totiž tělo, schopné utrpení, a duši, schopnou chápání i úsudku, která tělo *skutečně, sama sebou a podstatně* informuje. Pročež každou nauku nebo domněnku, která nerozvázně tvrdí nebo přijímá za možné, že podstata soudné čili chápavé duše není formou lidského těla skutečně a sama sebou, v souhlasu s řečeným posvátným koncilem zavrhuje jako bludnou a pravdě katolické víry nepřátelskou: prohlašující - aby všem byla známa pravda čisté víry a aby se zamezil přístup všem bludům -, že každý, kdo by se opovážil od této chvíle tvrditi, hájiti nebo tvrdošíjně držeti, že soudná čili chápavá duše není formou lidského těla *sama sebou a podstatně*, musí býti považován za heretika.

V. koncil Lateránský: Poněvadž se za našich dnů (což s bolestí oznamujeme), rozsevač koukole, starý nepřítel lidského pokolení, odvážil na poli Páně

rozsévati a rozmnožovati některé velmi zhoubné bludy, které od pravověrných vždy byly vymyčovány, zvláště o povaze rozumné duše, jako že je smrtelná, nebo jediná ve všech lidech; a poněvadž někteří bláznivě mudrující tvrdí, že je to pravda aspoň podle filosofie: proti takovému moru hledající vhodného léku, odsuzujeme v souhlase s tímto posvátným koncilem a zavrhuje všechny, kdož tvrdí, že rozumná duše je smrtelná nebo jediná ve všech lidech, stejně jako ty, kdo se v těchto věcech oddávají pochybnostem; poněvadž duše nejen je *skutečně, sama sebou a podstatně* formou lidského těla, jak jest obsaženo v kánonu blahé paměti papeže Klementa V., našeho předchůdce (na všeobecném koncilu Vienském), nýbrž jest i nesmrtelná, a podle množství těl, do nichž se vlévá, v každém z nich zvláštní, mnohonásobná počtem co do minulosti i budoucnosti.

Pius IX., Breve „Eximiam tuam“: Víme také na jisto, že není ani lepší ani přesnější, co jest řečeno u jmenovaného autora o tajemství vtěleného Slova a o jednotě božské osoby Slova ve dvou přirozenostech, božské a lidské. Seznáváme, že těmito knihami jest porušován katolický názor a učení o člověku, který tělem a duší tak jest dokonáván, že duše, a to rozumná, je *pravou, sama o sobě a bezprostřední* formou těla.

Srovnáme-li tyto dogmatické výnosy mezi sebou, poznáváme jasně:

1. Podle učení Církve je podstata rozumné duše (substantia animae rationalis seu intellectiva) v pravdě (vere), bezprostředně (per se atque immediate) a podstatně (essentialiter) oním informujícím principem lidského těla, který obě části naší přirozenosti spojuje v jednotu pravého člověka čili v jednu lidskou přirozenost (partes nostrae naturae ex quibus fieret verus homo unit, humanum corpus informans) čili rozumná duše má všechny ony funkce vzhledem k lidskému tělu, jaké zahrnovalo v sobě v době vienské definice slovo „forma“ (forma corporis humani).

2. Podnět a předmět těchto definic je čistě dogmatický, to jest kristologický a antropologický: *confitemur* unigenitum Dei Filium una cum Patre aeternaliter subsistentem, partes nostrae naturae simul unitas assumpsisse ex tempore in virginali thalamo; contra huiusmodi pestem quod videlicet anima rationalis mortalis sit aut unica in cunctis hominibus opportuna remedia adhibere cupientes: noscimus iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine.

3. Nález sněmu lateránského lze nazvat jakýmsi připomenutím definice vienské, nikoli však jejím potvrzením v tom smyslu, jaký se vtírá při poznámce Brentanově.¹⁾ Účelem aktu Lvova a Piova nebylo,

¹⁾ Auch hat Leo X. am 14. Januar 1513 auf dem 5. Lateranensischen Konzil diese Bestimmung des Viennese ausdrücklich in Erinnerung gebracht und bestätigt. (D. v. Ph. d. Ph. 143).

jak patrně z kontextu, připomínati rozhodnutí koncilu vienského, nýbrž v prvním případě upevniti antropologickou nauku novými definicemi (*anima intellectiva est immortalis, singulariter multiplicabilis*), v druhém rozhodnout, že teorií Güntherových nelze srovnati s katolickým učením (iisdem libris *laedi catholicam sententiam ac doctrinam*)¹⁾; že se v obojím případě viinská definice předpokládá, je přirozené, ale proto dvojsmyslná zmínka Brentanova o „potvrzení“ nepřestává býti dvojnásob nevhodnou.²⁾

4. Vienskou definicí vyloučeny jsou zřejmě tyto bludy: a) že rozumná duše je formou lidského těla jenom ve smyslu metaforickém nebo analogickém, nikoli ve filosofickém smyslu XIII. a XIV. století (*anima rationalis est vere corporis humani forma*); b) že spojení rozumné duše s tělem je nějakým, byť velmi jemným a sotva znatelným, způsobem zprostředkováno (*substantia animae rationalis est per se seu im-*

mediate forma corporis humani)¹⁾ c) že spojení rozumné duše s tělem je volné a akcidentální (*anima rationalis est forma corporis essentialiter*).

5. Viinská definice předpokládá zřejmě, že pravý člověk se skládá jen ze dvou částí: z lidského těla a z rozumné duše (*confitemur, unigenitum Dei Filium in iis omnibus, in quibus Deus Pater existit, una cum Patre aeternaliter subsistentem, partes nostrae naturae simul unitas, ex quibus ipse in se verus Deus existens fieret verus homo, humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem, assumpsisse ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suae hypostasis et personae*). Že jedna z obou částí člověka, rozumná duše, je vůbec jedinou duší v člověku²⁾, je podle toho samozřejmé, a bylo by jen zajímavé zvědět, předpokládají-li se obě pravdy právem čistě dogmatickým či také historickým. Odpo-

¹⁾ Srv. i Brentanovo „als es sich um die Vereinbarkeit der Güntherschen Philosophie mit der katholischen Orthodoxie handelte“ (tamtéž).

²⁾ Formulace druhé poznámky Brentanovy, týkající se Pia IX. a omezené slovy: „und wie konnte er anders“, „hat nicht gezögert“, „der Konstanz der kirchlichen Dogmenlehre entsprechend“, vychází více vstřícně pravdě, ač i tam - abych užil terminologie Brentanovy v „Psychologie vom empirischen Standpunkt“, ed. Kraus Bd. II, 134 - je „urgování“ Piovo jenom *vedlejší* předmětem aktu, jehož hlavním obsahem bylo: učiniti konec pochybnosti, odporují-li these Güntherovy katolickému dogmatu čili nic.

¹⁾ Je pochopitelné, že byla zavržena Lvem XIII. následující věta Rosminiho: Podstatná forma těla je spíše účinkem duše a vnitřním terminem její činnosti: proto podstatnou formou není duše sama. - Spojení duše a těla záleží nejvlastněji v imanentní percepci, kterým podmět, nazírající ideu, tvrdí cosi smyslového, když byl v ní užel její podstatu. -

²⁾ Nelze souhlasiti se Šandou (Synopsis theolog. dogmaticae specialis vol I, Herder Fr. i. B., 1916, p. 141, num 5: O této definici třeba pamatovati: Zdá se, že celá její síla záleží v obhájení jednoty duše, poněvadž byla prohlášena proti shorazmíněnému Petrovi, jehož blud byl právě v tom, že tuto jednotu popíral, protože definice viinská klade zřejmě přízvuk na výraz *per se*,

věd na to dají další šetření o výrocích Písma, Otců a církevních koncilů.

6. Není jenom pravděpodobno,¹⁾ ale zcela jisto, že definicí vienskou byla přímo pronesena i nauka o duši rozumové, jakožto zdroji rostlinného a živočišného života v člověku. Užívaje k formulování zjevených pravd terminologie scholastické, musil koncil vienský rozuměti formou živého lidského těla vše to, co bylo do tohoto termínu scholastického obecně vkládáno. Zakladatelé obou největších škol filosofických té doby, Tomáš Akvinský a Duns Skotus, vyjadřují se tu ku podivu svorně. Tomáš praví (Summa Th. pars 1^a qu 76, art. 3): Jestliže však přijmeme za jisté, že duše je spojena s tělem jako forma, zdá se, že je naprosto nemožné, aby bylo v jednom těle více duší bytostně různých. To lze dokázat trojím způsobem. Předně tím, že by živočich nebyl v prostém smyslu

což lépe odpovídá Olivioho novotářské teorii (viz níže I), nehledě k tomu, že koncil vienský mohl a musil jednotu lidské duše předpokládati a ne ji teprve definovati. Viní-li Skotus (cf. Zigliara, De mente concilii Viennensis, Romae 1878, p. 110 a Scotus De rerum principio. q. 9 a. 2 sect. 1. num. 16) Olivioho z bludu o mnohosti duší (ibid. qu. 11 art. 2 n. 6 sq), dochází k obvinění nikoli přímo, nýbrž filosofickým závěrem.

¹⁾ Srv. Šanda cit. dílo I, 141 b: Ideo quaeri potest, an concilium voluerit emphasim ponere in voce „forma“, i. e. praeter unitatem animae aliquid definire de modo ejus unionis cum corpore, nisi forte generalissimum illud, quod cum doctrina de unitate arcte connectitur et expresse in revelatione continetur, animam rationalem dare corpori vitam vegetativam et sensitivam.

jednotným, kdyby měl více duší. V prostém smyslu nic není jednotným leč jedinou formou, kterou má věc své bytí; od téhož zajisté principu má věc i že *jest*, i že *jest jedna*; pročez to, co *jest* pojmenováno po formách různých, není v prostém smyslu „jedno“, na př. bílý člověk. Kdyby tedy měl člověk od *jedné* formy to, že *je živ*, totiž od duše vegetativní, a od *druhé* formy to, že *je živočichem*, totiž od duše smyslné, a od *třetí*, že *je člověkem*, totiž od duše rozumné: plynulo by z toho, že člověk by nebyl v prostém smyslu jednotným, jak i Aristoteles dovozuj pro Platónovi. - Skotus (In. 2, d. 16, qu 1) vypovídá: Duše je formální princip, jímž živé je živým... a (De rerum principio qu 11 art 2): Jediná forma rozumná dává bytí trojí: rostlinné, živočišné a duchovní.

Je tudíž otázkou, zda chtěl koncil položit důraz na slovo „forma“, t. j. zda chtěl (kromě jednoty duše) definovati něco o způsobu jejího spojení s tělem, vyjma snad to nejvšeobecnější, co s učením o jednotě duše souvisí a je výslovně obsaženo ve zjevení, totiž: že *rozumná duše* dává tělu život *rostlinný* i *živočišný*. - Koncil vienský mohl ovšem uvedenou pravdu definovati jako článek víry nikoli pro tuto shodu scholastiků, nýbrž jen tehdy, je-li výslovně nebo virtuálně obsažena v pramenech zjevení. Že tam je vskutku a doopravdy, o tom se lze snadno přesvědčiti.¹⁾

¹⁾ Klasická jsou místa Písma: Gen. 2, 7 a 1, 27; Eccl. 12, 7 (cf. Luc. 23, 46 a Act. Ap. 7, 58!); Math. 10, 28, na nichž je zřejmé

Shrneme-li vše, co v uvedených šesti bodech bylo pověděno, pochopíme snadno, jaké stanovisko musila Církev zaujmouti k Antonínu Güntherovi. Antonín Günther vyjadřoval se ve svých spisech takto: „Na místo totožnosti přírody a ducha v stvoření vstupuje člověk jakožto soubor (syntesa) ducha a přírody; příroda, která je svrchovaně individuální fyzickou subjektivitou, vchází ve spojení s duchem, které si lze mysliti právě tak nutně *jenom jako formální jednotu obou životních principů*, jako je nutno mysliti si oba principy kvalitativně od sebe rozdílné.“ (Vorschule der speculativen Theologie, Wien 1827, Bd. I, S. 338.)

řeč jen o duši rozumové; kromě toho nespočetná místa Bible (viz v konkordancích hesla anima, spiritus, corpus, caro a pod.) rozeznávají v člověku jen dvě součástky: tělo a duši nebo ducha, a této duši nebo duchu přiřítají život vůbec, nezaměňují-li dokonce výrazy „duch“ nebo „duše“ za slovo „život“. Jeví-li se nám tedy lidská duše v Písmě jako jedna ze dvou neúplných podstat, jež jsou spolupřincipy jedné lidské osoby, jedné lidské přirozenosti, jedné lidské podstaty; je-li z Písma patrné, že lidská duše dává lidskému tělu život a že po svém odchodu z těla žije samostatně, očekávajíc opětného spojení s tělem v den vzkříšení, nemůžeme býti ani na okamžik na rozpacích, co souditi theologicky o poměru lidské duše k lidskému tělu.

Staví-li nad to Písmo (Kaz. XII., 1-7) nesmrtelnou duši v důraznou protivu k smrtelnému tělu, a považuje-li vzdálení duše takto kvalifikované za totožné se zánikem tělesného života v člověku, je to právě to, co definoval církevní koncil ve Věnně jako dogma o formálním principu v člověku... Neboť - opakují ještě jednou - koncil nechtěl teprve rozhodnouti, že duše je formou lidského těla, nýbrž že je jeho formou *bezprostřední*. - Tím je také

„Jediná psycha přírody zasahuje tělesností, která je jejím zvláštním dílem, do *ducha, jenž je od psychy podstatně rozdílný*, právě tak jako zase duch zasahuje tělesností do duše přírody. A právě na tomto živém vzájemném styku zakládá se jazyková záměna obou životních principů.“ (tt. II. sv. 388.)

„*Samostatná jest duše, samostatné jest tělo člověka*: tehdy totiž, když duši se vyrozmívá duch, tělem pak plastický princip těla.“ (Euristhenes und Herakles, 1850, s. 199).

Není s podivem, že taková a podobná tvrzení Güntherova vyvolala odpor orthodoxně smýšlejících kruhů, a že spisy Güntherovy, obsahující ještě jiné bludy, byly dekretem kongregace Indexu z 8. ledna roku 1857 zařaděny mezi knihy zapověděné. Pius IX. potvrdil výnos kongregace 17. února téhož roku a Günther, který měl vedle učenosti také křesťanskou pokoru, podrobil se chvalitebně tomuto zákazu. Teprve žáci a přátelé Güntherovi, kteří setrvali při mnohých jeho thesích, nevědouce nebo nechtíce věděti, které nauky mistrovy byly míněny zákazem kongregace Indexu, přiměly papeže k určitějšímu vyjádření v listu kardinálu arcibiskupu kolínskému 15. června 1857. (D. B.¹⁰, str. 445-7).

7. Z vienské deklarace plyne posléze, ne sice jako

dána odpověď na otázku: Co rozuměti ve vienské definici výrazem „forma“. Když neurčil koncil významu slova „forma“, nemáme práva vkládati do něho dogmaticky více, než co je zřejmé obsaženo v pramenech zjevení.

článek víry¹⁾, ale jako součástka neomylného církevního učení věta, že lidská duše tvoří s lidským tělem jediný životní princip v člověku. Že tento důsledek z vienského rozhodnutí vyplývá skutečně, není pouhý názor soukromníka, nýbrž názor všech theologů se samým papežem v čele. (Viz o tom list Pia IX. kardinálu biskupu vratislavskému ze dne 30. IV. 1860, citovaný u Heinricha, Dogm. Theol. VI., Mainz 1887, s. 130.)²⁾

Tolik o smyslu vienské definice, hledíme-li pouze

¹⁾ Srv. Šanda, citované místo: Ostatní body, totiž: b), že duše s tělem ustavuje jeden princip životní činnosti, c) že tím samým spolu s ním vytváří jednu přirozenost a jednu podstatu, d) že tato podstata je úplná, kdežto duše, stejně jako tělo, jsou podstaty neúplné: všechny tyto tři další proposice jsou závěry odvozené ze zjeveného učení *pomocí filosofie*, a proto jen virtuálně zjevené, a mohou tudíž býti sice předmětem víry církevní, nikoli však božské, a jestliže to kdo popírá, není heretikem v užším slova smyslu.

²⁾ Zjistili jsme, že v spise Baltzerově je obsaženo totéž učení, které se podává v knihách Güntherových a které před jejich zavržením bylo rozšiřováno také od Baltzera, a že se nezamýšlí nic jiného leč dokázati, že učení toto se shoduje se slovem Božím psaným i s tradicí, a že nijak neodporuje tomu, co rozhodly posvátné koncily, jmenovitě 8. všeobecný koncil a koncil vienský za Klementa V., a co jsme my sami prohlásili v listě našemu milovanému synu kardinálu-knězi von Geissel, arcibiskupu kolínskému, datovaném 15. července 1857, že *člověk je tělem a duší tak cele dokonán, že duše, a to rozumná, je skutečně, sama sebou a bezprostředně formou těla*. My však jsme nejenom upozornili těmito slovy, jaké je katolické učení o člověku, nýbrž řekli jsme tam i to, že toto učení je porušováno naukou Güntherovou.

a jediné k jejímu autentickému znění. K stejným výsledkům vede i poznání dějin jejího vzniku¹⁾ i obecný soud katolických theologů o jejím dosahu. Podnět k věroučnému článku vienskému (D. B.¹⁰, num. 480-3) zavládl Petr Jan Olivi († 14. III. 1328), vůdce „spirituálů“ čili františkánů přísnějšího směru, s nimiž „komunita“ (bratří směru mírnějšího, jsoucího ve většině) žila v neustálých neshodách. Komunita vytýkala spirituálům i rozmanitá poblouzení u víře, - a právě Olivi byl viněn z této nenáležitosti, z čehož si pak brala

To kdyby byl měl Baltzer na paměti, jistě by byl poznal, že hájiti, jakožto s církevními dogmaty souhlasícího, onoho učení o člověku, k němuž se hlásí ve svém spise, je totéž, jako obviňovati nás, že jsme při posuzování Güntherovy nauky pochybili. Mimo to bylo seznáno, že Baltzer v oné své knížce, když veškeru kontroverzi shrnul v otázku, má-li tělo svůj vlastní životní princip, odlišný reálně od rozumné duše, pokročil ve své nerozváženosti tak daleko, že opačný názor nazval heretickým a pokoušel se mnohými důvody to dokázati. Takové jednání nemůžeme než rázně zamítnouti, vědouce, že tento názor (uznávající v člověku pouze jediný životní princip, totiž rozumnou duši, od níž i tělo má svůj pohyb i veškeren život i cití,) je v Církvi Boží nejrozšířenější, a podle většiny nejlepších učenců církevních tak těsně související s církevním dogmatem, že je jeho zákonitým a jediné pravým výkladem a nemůže býti popírán bez poblouzení u víře. (Srv. Hefele-Knöpfler, Conciliengesch. 1890², VI, 541-21)

¹⁾ Historické poznatky o vzniku vienské definice čerpány jsou z velkého díla Hefele-Knöpfler, Conciliengeschichte, 1890 Freiburg i. Br. Herder, Bd VI., S. 536-40, kromě podrobností zvláště citovaných z Deniflova a Ehrlova Archivu zur Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters.

záminku odsuzovati spirituály i v jejich snahách o původní přisnost. Pařížskou komisí, jmenovanou generálem františkánů Bonagratiou (1279-1283), vybráno ze spisů Olivových 34 nebezpečných vět, mezi jiným vytýkáno mu učení, že rozumná duše je formou těla *podle své stránky smyslové*, nikoli přímo a podstatně. Ještě za generála Gonsalvo (1304-13) trvalo pronásledování spirituálů, až se věc dostala před samého papeže Klementa V. - Roku 1309 ustanovil Klement zvláštní komisi, jejíž jednání zasahuje až do zasedání koncilu ve Vienně a je základem rozhodnutí papežova na koncilu. V komisi z roku 1309 byli s počátku tito představitelé komunity: generál řádu Gonsalvo z Valboa, provinciál Vitalis da Turno, provinciál Alexander z Alessandrie, magister theol. provinciál fr. Aegidius, mag. th. fr. Martin Alnewick. Kromě toho účastnil se práce v komisi ještě Bonagratia z Bergamu a řádový prokurátor Raymund z Fronsac. V době koncilu vienského nastoupilo za čtyři hlavní poradce generálovy čtrnáct provinciálů a magistrů theologie. (Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, Fr. Ehrle: „Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanersorden und zu den Fraticellen“, Bd. IV, S. 11.).

Zaloba na Olivioho z 11. III. 1311 (A. L. Kg. M., Fr. Ehrle: Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne, Bd. IV, 365-374) obsahovala jedenáct bodů, z nichž zvláště tři byly prudce napadány: 1. že Kristus při bodnutí kopím ještě byl na živu; 2. že je pochybné, zda dětem

při křtu jsou udělovány milost a etnostné náklonnosti (habitus virtutis); 3. že duše rozumná není formou těla bezprostředně (per se). Žijící vůdce spirituálů Uberfino z Casale (Fr. Ehrle v A. L. Kg. M. IV 377-416) hájil Olivioho a spirituálů ve skvostné obraně proti žalobám komunity a dosáhl toho, že osobní pravověrnost Olivioho nemusila býti více brána v pochybnost. Nicméně, a to zcela nezávisle na tom, čemu učil Olivio, zaujal papež Klement V. spolu s koncilem jasné stanovisko k řečeným třem otázkám, aniž by tím osoba Olivioho utrpěla na vážnosti (A. L. Kg. M. III, 448-9), -

Co bylo příčinou, že papež Klement uznal za vhodné reagovati na některé pochybné názory Oliviovy? Byla to nepochybně snaha učiniti přítrž vnitřním sporům v jedné z nejslavnějších církevních řeholí, ale i péče o utvrzení církevního učení v bodě, jenž již jednou musil býti hájen veškerými spojenými silami ortodoksie. Bylo to tehdy, když biskup laodicejský Apollinarios († před 392) v boji proti Ariánům začal tvrditi, že člověk má dvojí duši: nižší, psychu, a vyšší, pneuma, a že v Kristu tato vyšší duše je zastoupena Logem. Blud Apollinariův byl zamítnut synodou alexandrijskou (362), římskou (377 a 382) a první ekumenickou synodou cařihradskou (381)¹⁾ a ortodoxní nauka o jedné a to rozumné duši v člověku stala se jedním ze stěžejních článků katolické antropologie.

¹⁾ Srv. D. B. 10, num. 65. a 85. a Athanášův i Řehořův spis proti Apollinariovi (P. G. 26, 1091 a 45, 1123).

Jak vidno z tohoto náčrtku dějinného, nesahá vienská definice dále, než jsme vyčetli přímo z ní samé, a nezbyvá tudíž ani budoucím než přestat na tom a nevkładati do ní obsahu jiného. Nicméně uvedu několik výroků některých z vynikajících dogmatiků, zmiňujících se výslovně o poměru definice k Aristotelovu kosmologickému systému, jakož i rozhodující prohlášení Pia IX., zaplašující poslední stíny pochybnosti a směrodatné i pro mnohé jiné případy.

„K tomuto učení o přirozené a bytostní jednotě člověka a o duši jakožto formě těla připíná se otázka další, má-li podle povahy věci a ve smyslu církevní definice tělo od duše nejenom svou životnost, nýbrž i své celé bytí podstatné - tedy také svou tělesnost, takže by v důsledku toho nemohlo býti v lidském těle vedle duše jakožto formy životní žádné jiné vnitřní formy bytné. V tom případě by za *subjekt duši informovaný* bylo pokládati ne tělo aktuální, nýbrž toliko tělo potenciální čili „látku prvou“. Sv. Tomáš a jeho škola jsou vskutku toho mínění. Avšak mnozí jiní theologové 13. stol., jmenovitě škola františkánská, je zamítají. Již z toho jediného důvodu nelze míti za to, že by řečená otázka byla ve Vienne rozhodnuta ve smyslu tomistickém, zvláště když *v samé za klasickou považované Aristotelově definici duše, jakožto prvního aktu ústrojného těla, jež má potenci k životu*, výslovně se klade za *subjekt informující duše* nikoli potence k bytí tělesnému, nýbrž *potence k bytí životnímu*. Tato otázka jest a zůstane otázkou čistě filosofickou,

a je to neoprávněnost, když mnozí theologové a filosofové činí z ní otázku dogmatickou a když chtějí z *vienské nauky o člověku* odvozovati předsudek pro složení veškerých těles *z látky a tvárnosti*.“ (Jos. Scheeben, Hb. der kath. Dogmatik Bd. 2, Fr. i. B. 1878, S. 153, n. 406.)

„Ačkoli tedy Církev podstatnou jednotu lidské přirozenosti a jedinstvo životního principu v lidském těle (principem tímto je rozumná duše!) pokládá za předmět katolické víry, výklad pak sv. Tomáše sem slušející za zvláště způsobilý k hájení této pravdy, přece nerozhodla kontroverzí, které stran složení těla byly mezi tomisty a skotisty a ještě dnes se vyskytují mezi pravověrnými učiteli; spíše trpí o této filosofické otázce různá mínění, jen když není ohrožována pravda *o podstatné jednotě v člověku*, skládající se z těla a z duše jakožto dvou podstat v sobě neúplných.“ (J. B. Heinrich, Dogm. Theologie Bd. 6, Mainz 1887, S. 131.)

„Proto vienský koncil přímo prohlásil za článek víry, že rozumná duše samo sebou a bezprostředně je formou těla, a následkem toho vyloučil mínění, že se toto „informování“ děje prostřednictvím jiné duše. Jestliže tedy kdo připouští bezprostřední informaci těla skrze rozumnou duši, činí definici zadost. Není však pravda, co tomisté tvrdí, že koncil nadržuje jejich domněnce *o způsobu této informace*. Ano, spoléhají-li na to, že koncil chtěl definovati informaci v tom smyslu, jak jí bylo tehdy mezi theology všeobecně

rozuměno, potírají sami sebe; neboť historické dokumenty ukazují, že v době vienského koncilu všeobecný názor bohoslovců o této věci nebyl nikterak tomistický." (cf. Palmieri, De Deo creante p. 244 sqq., not.)

"Koncil ostatně nedefinoval, že lidská duše informuje prvou látku, jak chtějí tomisté, nýbrž že informuje lidské tělo. Proto ti, kteří připouštějí formu tělesnosti se skotisty nebo složení těla z atomů podle novější theorie, vůbec nechylují proti definici vienského koncilu. Otázka o způsobu, jak je rozumná duše bezprostředně a sama sebou spojena s tělem, nikdy nebyla Církví definována, nýbrž je to otázka čistě filosofická a musí být řešena důvody filosofickými. Také sama církevní autorita nikdy nepoužila vienského prohlášení, aby nějak rozhodovala o způsobu, jak rozumná duše bezprostředně tělo informuje, avšak velmi dobře ho používala, kde šlo o zavržení *mnohosti* duší." (Christ. Pesch, Praelectiones dogmaticae, tom. III², Fr. Br. 1890, p. 62 n. 127.)

"Zdali však lze řádným závěrem usuzovati buď na existenci *prvé látky*, jak se tato chápe ve scholastice, zvláště v nauce sv. Tomáše, nebo na platnost názoru téhož učitele o *jedinosti podstatné formy v jednom těle*, přemnoží sice sylogisticky dovozují, avšak na-prosto nelze říci, by to bylo Církví definováno nebo že by mínění opačné zasluhovalo nějaké theologické censury, dokud novým církevním rozhodnutím nebude věc dále objasněna." (S. Schiffini, Disputationes Metaph. specialis vol I², Turin 1893, p. 395.)

"Na tomto místě budiž pouze poznamenáno, že se koncil nerozhodl ani pro tomismus, ani pro skotismus, ani pro moderní theorie atomové, ani proti nim, ani pro přísně aristotelický pojem látky, ani proti novým hypotézám fyzikálně-chemickým." (B. Jansen v "Stimmen der Zeit" 96, 1918, S. 109.)

"Scholastikové se zabývají otázkou, zda duše informuje *prvou látku* (jakýsi princip *neurčený*, nemající dalších bytných součástí, jenž musí být spojen s podstatnou formou jakožto s principem *určujícím*, aby oba tvořily hmotu s vlastnostmi *určitými*), či zda informuje tělo jako takové (maso, kosti atd.). Skotus učil tomuto druhému, rozeznáváje v těle samém *prvou látku* a *formu tělesnosti*, k nimž oběma přistupuje duše jakožto forma *oživující*. O tomto sporu vienský koncil samozřejmě ničeho nerozhodl, ba ani nemohl rozhodnouti, poněvadž o takovýchto scholastických nočních studiích nic nebylo zjeveno (ani formálně ani virtuálně.)" (A. Šanda, Synopsis th. dogm. spec. vol. I. Fr. Br. 1916, p. 141, 5 c.)

"Svatý Otec mě pověřil, abych ti o této věci napsal list, kterým by byly nejenom odklizeny pochybnosti učeného muže na katolické universitě v Lille, jenž si zcela pokorně vyprošoval jejich rozřešení, nýbrž i za tím účelem, aby i ony prudší spory, jež vznikly na jiných místech, byly při této příležitosti utišeny.

Jeho Svatost totiž chce a si přeje, aby katoličtí učenci neutráceli svých sil polemikami o věcech ne-

rozhodných, nýbrž aby v společném úsilí¹⁾, třebas následovali různých systémů, využili všech svých schopností ku potření materialismu a jiných bludů našeho věku. Pročž toho, co z rozkazu Jeho Svatosti nyní povím, ať si velmi pozorně všimnou a si to pamatují všichni, jichž se to týká. Že těžce nadužívají listu Jeho Svatosti, zaslaného dne 23. července 1874 dru Travaglinimu a doporučujícího jeho podnik, všichni kdo tvrdí, že Jeho Svatost chtěla tímto doporučením zavrhnouti některé systémy filosofické, odporující systému, *který si o první látce a podstatné formě těl osvojil řečený doktor a jeho druzi*; vždyť tyto jiné systémy jsou, nejinaak než onen pochválený, v oblibě u mnohých katolických učenců, ano i v samém hlavním městě katolického světa, na předních papežských atheneích, dávno přijímány. - Na důkaz zavržení oněch jiných systémů škol katolických naprosto nelze uváděti listu sv. Otce, zaslaného nejdůstojnějšímu biskupu Vratislavskému, ani jiných církevních dekretů a definic; neboť tyto dokumenty *vztahují se toliko k nauce o podstatné jednotě lidské přirozenosti, která se stává z dvou podstat částečných, totiž z těla a z rozumné duše*, čili dokumenty tyto hledí k nauce *theologické*,

¹⁾ Tento přepych mohla si dovolit věda v XIII. století (kdy nebylo téměř skutečných nevěrců), ale sotva kdy později. Tedy právě XIII. století - na rozdíl od Brentana! - pokládám za dobu, kdy čistě filosofickému, čistě vědeckému zájmu nebyly stavěny v cestu žádné překážky, žádné ohledy a příliš praktické potřeby.

kdežto zmíněné kontroverze, které nebyly dříve vůbec tak rozpoutány a které připomíná slovatný muž ve svém listu Veleknězi, všímají si doktrin čistě filosofických, o nichž katolické školy mají a mohou míti různé názory, poněvadž nejvyšší církevní autorita nikdy nepronesla takového soudu o jednom z nich, aby druhý vylučovala. Dle toho, co jsme řekli, každý snadno pochopí, jak nezbytný je požadavek, aby katoličtí učenci pečlivě zachovávali ve svých spisech a vědeckých sporech meze mírnosti a zákony křesťanské lásky, když zkoumají nebo vyvracejí systémy, kterých apoštolská Stolica nikterak neodsoudila, nýbrž které jsou drženy a přijímány před očima samého nejvyššího biskupa. Uvážití třeba v té věci velmi moudrá pravidla, která předepsal v slavné konstituci pro censory knih Benedikt XIV., mezi jiným toto: „Mějtež na očích jediné dogmata svaté Církve a obecné učení katolické, které jest obsaženo v dekretech sněmů všeobecných, v ustanoveních římských biskupů a v souhlasných spisech pravověrných Otců a Učitelů; co do ostatního, věztež, že je dosti mínění, jež se zdají nad všechnu jistotu jistějšími některé škole, některému ústavu nebo národu, a nicméně bez újmy víry nebo náboženství jsou jinými katolíky zavrhována, vyvracena nebo nahrazována hájením názorů opačných, a to všecko s vědomím nebo dopuštěním Apoštolské Stolicy, která ponechává každou takovou domněnku na tom stupni pravděpodobnosti, který má sama v sobě.“ - (List tajemníka kongrega-

ce pro mimořádné církevní věci, hraběte Vladimíra Czackého, ze dne 5. července 1877, otištěný u Heinricha, cit. dílo S. 132; tamtéž udány zajímavé okolnosti, jež vydání listu přivodily.)

Nemyslím, že by bylo slušno šířiti se více o třetím předmětu našeho zkoumání, o smyslu vienské definice a jejích doplňcích. Připomínám jen, že jím bylo odpověděno zároveň na prvou otázku, vyvolanou čtením Brentanovy stati o Vienně: Jde-li v případě Brentanově o přirozenost lidské duše či spíše o přirozenost člověka.

IV. Co soudili církevní Otcové, po případě staré církevní sněmy, o složení člověka a o poměru lidské duše k lidskému tělu?

V rámci úkolu, který jsme si předsevzali - píšeme kritiku, nikoli prehistorii vienského sněmu nebo patrologickou monografii - nebudeme se přirozeně zabývat vším, co svatí Otcové napsali o složení člověka s hlediska theologického, morálního a asketického. Naším úkolem je pouze jakoby namátkou zjistit, nemá-li vienská definice, v tom celém smyslu, jak jsme ji vyložili, mimo Písmo svaté ještě jiné předchůdce, kteří ji obsahují takorba v zárodku. Jenom v případě, že bychom nenacházeli tímto způsobem „žádné stopy“ ve smyslu Brentanově, musili bychom vzít na sebe břemeno nesmírně těžké: pročíst všechny spisy sv. Otců až do posledního písmene.

Při tomto hledání není vlastně moudré oddávati se přílišným nadějím. Takovým přáním, jehož splnění není nutné ani dogmaticky ani historicky, by bylo, kdybychom chtěli rovnou nalézt u některého svatého Otce vienskou definici, oděnou hezky v aristotelicko-scholastický terminologický kabátek, a hlásající užaslým protivníkům: Můj věk je šest set, osm set, tisíc let. Otcové církevní - kteří nevěděli, že mají do budoucnosti zachraňovat vienský koncil - obyčejně se pramálo starali o to, co říkají a oč se prou různé filosofie, i když třeba znali dosti dobře nejrozmanitější filosofické směry a školy.

Skvělým případem této „protifilosofické“ nálady je veliký učitel církevní sv. Ambrož, biskup milánský. Píšeť - přes to, že Řehoř Nysský je podle Brentana jediný, který zná Aristotelovu definici duše! - v listu Horontianovi (Epistularum cl. I, ep. 34. P. L. 16, 1074): „Táhal jsi se mne, nemá-li snad duše podstatu nebeskou; neboť nepovažuješ za duši ani krev, ani oheň, ani harmonii tělesných sil, jak myslí hromada filosofů; ani se nedomníváš, jako ta jistá jejich rodina, mající za otce Platona, že *duší je to, co se samo hýbe, ale nepřijímá pohybu od jiného*; ani dokonce nesoudíš jako Aristoteles; jehož bystrý důvtip vynášel jakýsi pátý¹⁾ prvek, totiž kon, z něhož bys složil a

¹⁾ Tento výraz Ambrožův nemusí nikoho zarážet, *Cohortatio ad Graecos*, sepsaná kterýmsi apologetou 2. století, nejspíše Justinem (srv. Widman, die Echtheit der Mahnrede Justins, 1902), mluví v 6. a 7. kapitole o tom, že Platon rozeznával někdy čtyři

jako by utvořil podstatu duše(!) - Radím ti, aby sis o tom přečetl knihu Esdrášovu, kterýžto jednak pohlédl shora na ony hříčky filosofů, jednak svou skrytější moudrostí, kterou získal ze zjevení, vytkl, že duše jsou *podstaty vyšší*."

Toto zamítavé stanovisko k filosofii pohanského světa není vzácné ani u mužů, kteří měli větší nadání theoretické i větší zájem než Ambrož. (Srv. právě citovanou 6. a 7. kap. Kohortace, Příl. III, č. 2!)

A přece - když jsme si dali tu práci a probrali značný počet svazků Migne a prolistovali též pozorně Denzingrovo Enchiridion Symbolorum - docházíme k výsledkům, které možno nazvat víc než překvapujícími. Lze je stručně shrnouti v tento úsudek: Shoda staré církevní tradice s Viennou, Lateránem a Piem IX. je tak do očí bijící, a zakročení proti novotám Güntherovým a jeho žáků na základě tradice tak oprávněné, že nemohu pochopit, jak toto faktum mohlo ujít Brentanovi.

Malá ukázka patristických textů, kterou uvádím v příloze I. a III., jako příspěvek k poznání tradičního učení Církve o složení člověka, může být toho důkazem. Zde uvedu jen klasické místo ze sv. Augustina, které nejen věcně, nýbrž i formálně připomíná učení

principy věcí (archai, elementa) a že Aristoteles vymyslel o duši nový název (*Ἀριστοτέλης δὲ ἐντελέχειαν αὐτὴν* (sr. *ψυχὴν*) *ὀνομάζειν*). Tedy opět doklad, že jediný Řehoř Nysský znal Aristotelovu definici, jak tvrdí Brentano!

vienského sněmu o duši jakožto podstatné formě lidského těla. „Jest pak zřejmo, že se tímto pořádkem dostává od nejvyšší podstaty tělu tvárnosti skrze duši, kterou jest tělo tím, čím jest. *Skrze duši tedy* tělo trvá, a tím samým způsobem je také oživováno, buď všeobecně jako svět, nebo zvláště jako kterýkoli živých na světě. (Ježto tedy duše činí něco tělem) čekali bychom, že duše skrze duši bude tělem, a nebylo by možno jinak. Kdežto však toho nestává, ježto duše zůstává duší, trvá tělo skrze duši, od níž má tvárnost, aniž jí dává tvárnost; duše nemůže se změnit v tělo. Neboť jestliže *duše* nedává tvárnosti, kterou přijímá od nejvyššího dobra, nestává se nic skrze ní *tělem*; nestává-li se však něco tělem *skrze ni*, buď se jím nestává vůbec, nebo přijímá tak bezprostředně tvárnost jako duše: avšak těla povstávají; kdyby však tělo tak bezprostředně přijímalo tvárnost (jako duše), bylo by totéž co duše; neboť na tom to záleží, a o to je duše lepší, že přijímá tvárnost bezprostředněji. Tak bezprostředně by zajisté přijímalo tvárnost i tělo, kdyby jí nepřijímalo skrze duši... atd... (O nesmrtelnosti duše...) Dodávají tedy tvárnost, přijatou od nejvyšší krásy, podle přirozeného řádu silnější bytosti slabším. Tělem zajisté nestává se nic, leč že přijímá tvárnost skrze duši. (Ibid. cap. XVI, P. L. 32, 1034.). Srv. i neméně klasické místo Augustinovo ve spisu „De fide et symbolo“ (Příl. I.)!

Co se týče tvrzení Brentanova, že Řehoř Nysský bojuje proti vienské thesi o duši jako formě, možno

to připustiti pouze ve smyslu omezeném, který prakticky nemá pro naši věc významu, nehledě k tomu, že ani skutečná odchylka od vienské these by nebyla prvním případem rozporu Řehořova s obecným učním Církve.

Řehoř Nysský (viz přílohu III. 14) bojuje proti větě Aristotelově, že duše je *ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ, ὁργανικοῦ, δυνάμει ζωῆν ἔχοντος* (první koncept fyzického, ústrojného, obsahujícího virtuálně život). Přes to, že tato věta je věcně totožná s naukou scholastickou o duši jako formě těla, poskytuje svými výrazy příležitost k nedorozumění a k odporu. Řehoř zamítl zde Aristotela, protože mu neporozuměl, právě tak jako mu neporozuměl Ambrož, který ho přes to - pochválil. Tuším, že jej pochválil správně a že by se stagyrský filosof dorozuměl brzy i s nyským biskupem. Ale nám nejde vůbec o to, co říká Řehoř Aristotelovi, nýbrž o to, přibližuje-li se věcně svými výklady tomu, co bylo na koncilu vienském buď předpokládáno nebo definováno. A o tom, myslím, není přece pochybnosti. (Viz přílohu III. 15).¹⁾

¹⁾ Ve slově „podstatná forma“ spatřuje se snad často více než tam nutně je. Budiž mi dovoleno uvést, jakým způsobem dokazuje na příklad J. Donát, „Psychologia“, Innsbruck 1923, 4-5, 384sq vienskou thesei, aby bylo patrné, jak vlastně samozřejmá je tato nauka, když se podá v obyčejném rouše: These 31. *Rozumná duše je podstatnou formou těla*. Objasnění: Co se v thesei praví, není nic jiného než nauka, vyslovená v thesei předcházející. („Duše je spojena s tělem v jednu podstatu neboli přirozenost“), jenom že zde je nauka podána jasnou formulí filosofickou.

Že právě také Řehoř Nysský pomáhá při tom považiti Günthera a jeho školu, je fakt, který by Brentanovi vzhledem k jeho tvrzení nemohl býti příjemný. (Příloha III. 13).

Než z patalogických ukázek a symbolických úryvků, jež uvádíme, plyne ještě něco více. Vysvítá z nich především, že i bez definice vienské musili bychom lidskou duši nazývati formou lidského těla na základě nejstaršího učení Církve, počínaje Tertulianem a konče Augustinem. Je úžasné, jak hluboce pronikl Tertulian otázku složení člověka, a jen čisté nepochopení jeho dikce a nevšímavost k celku dovede pronést výrok, jež čteme u Ueberwega (Grundriss

Formule je vzata z peripatetického systému o složení těl, jež jsme vyložili v kosmologii. Podstatnou formou nazývá se podstata neúplná, od níž má látka své podstatné bytí již určité, *jinými slovy*: je podstatnou částí, která s látkou tak splývá v jednu podstatu úplnou, že sama je částí určující neboli aktem, látka pak částí určovanou neboli potenci, schopnou přijmouti formu. S tím lze srovnati i schema schválené Otci vatikánského koncilu a uvedené v sbírce Konráda Martina „Omnium Concilii Vaticani quae ad doctrinam et disciplinam pertinent documentorum Collectio“ (1873) str. 22: O přirozenosti a původu člověka věří a hlásá sv. Matka Církve, poučená božským Písmem, toto: Bůh, hodlaje učiniti člověka k obrazu a podobnosti svému, aby vládl veškeré zemi, vdechl tělu vytvořenému z hlíny dech života, duši totiž stvořenou z ničeho, nehmotnou, neporušitelnou, nesmrtelnou, obdařenou rozumem a svobodnou vůlí. A tato rozumná duše, třebas se od těla liší svou bytostí, je přece skutečně, sama sebou a podstatně jeho formou, *takže s ním ustavuje lidskou přirozenost*, skutečně a věcně jednu.

1915¹⁰, 84): „Theoretický světový názor Tertulianův je hrubý realism, ba materialism.“ (Srv. Ram. Marcone, op. cit. 64, 66.). - Co se týče Augustina, svědčí právě i jeho výroky o tělu a duši o neobyčejně zdravém filosofickém smyslu, který ovládal jeho veškeré myšlení. Vskutku jenom životní okolnosti zabránily Augustinovi, že nevypracoval sám úplného filosofického systému a bylo by nespravedливо, kdybychom zapomínali, že tomism 13. věku vytvořili geniové tři: Augustin, Aristoteles a Tomáš Akvinský. - (Srv. M. Grabmann: Geschichte der scholast. Methode I 1909, S. 126 a 143!).

Ranný středověk nepřinesl v dogmatických názorech na člověka nic podstatně nového. Ale je chybou spatřovati v něm theologické nejasnosti tam, kde minulá století jsou jasná a určitá. Po tolika a tak určitých výrocih Otců, Synod a Písma nemohu leč zamítnouti mínění na př. Hergenrötherovo (Photius III, 445), jakoby smysl 11. kánonu VIII. ekumenické synody nebyl zcela vyhraněný. Vedle sebe stojící slova „mian psychen logiken te kai noëran“, netvoří jeden pojem, nýbrž dva: mian psychen!, totiž: „logiken te kai noëran“. (Srv. překlad Raderův u Scheebena, Hb. II, S. 148, num. 394!).

Vienský koncil není tedy v rozporu s dotavadním učením Církve o duši, nýbrž jeho korunou.¹⁾ A bude-

¹⁾ Jak málo pečlivosti projevil Brentano právě na místě, kde měl býti obzvláště opatrný (šlo o jeho nejklaštější důkaz!), uka-

li časem zase něco definováno o poměru duše k lidskému tělu, nebude to zase nic, co by nesouhlasilo se všemi definicemi dosavadními; naopak: bude to opět shrnutí a zhuštění něčeho, co hlásala a hlásá Církev vždycky v nescíslných variantech, jež se co do obsahu a smyslu kryjí nebo doplňují.

V. Je Aristotelova theorie o podstatných formách zastaralá?

Kdybychom si představovali kosmologický dualismus tak, jak popisuje esthetický dualismus H. Freyer v „Theorie des objektiven Geistes“ str. 105, mohli bychom o něm užít slov Freyerových: „Je známo, že tisíc obtíží vzchází estetiky (a nejenom jí) v okamžiku, kdy se tato abstrakce formálních rysů z celku díla zpevňuje v cosi předmětného. Zůstává pak nutně trapný zbytek, jménem „obsah“ - a snaha určití pozitivní vztahy tohoto obsahu k „slohu“, je předem zatížena veškerou problematikou onoho dualismu, kterým celistvost díla byla roztržena na dvě části. Všechny útvary objektivního ducha jsou podstatně zformované, to

zuje jedno místo z dekretu „nejzbožnějšího“ císaře Konstantina IV. Pogonata (668-685), jež vydal na utvrzení 6. ekum. koncilu z r. 680. Místo to je nádhernou anticipací vienské definice, mladší o více než 600 let: „καὶ ταύτην (sr. σάρκα) ἐαυτῷ διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοεῶς συμπήξαντά τε καὶ διαμορφώσαντα (sr. τὸν λόγον)“ (Mansi, Ampl. Coll. Concil. 11, pag. 701).

je třetí objektivací osamostatnělé, smyslem naplněné podstaty. Forma - toť celek jejich vázanosti, viděný z vnějšku, ale nikoli *kolem těla „obsahu“ omotaný plášť*, jež by bylo možno také svléci.

Ale náš dualismus kosmologický není tak dětsky povrchní, jako ten, jemuž se směje Freyer, a proto není ani tak problematický a zastaralý. Vždyť nikoli ve středověku, ale ve století XIX. a XX. jsme svědky skutečnosti, která je nevysvětlitelná, jestliže nauka Aristotelova o dvojím principu těles je zastaralá. Přes to, že nauka Aristotelova o materii a formě těles definována nikdy nebyla, přes to, že byla autenticky od církve prohlášena volnost badání v tomto bodě, přes to, že i vážení katoličtí autoři se vyslovili pro moderní filosoficko-přírodovědeckou hypotézu odporující aristotelismu, zůstává přece většina vynikajících katolických autorů stoupenci these Aristotelovy. Že jejich vědeckého přesvědčení nelze nikterak podceňovati, je patrné jednak z místa, které věnují ve svých i nejmenších školních kompendiích rozboru příslušných moderních teorií, jednak z blahovůle, s jakou jim vycházejí vstříc všude tam, kde je to věcně odůvodněno. Mravní charakter těchto mužů a řečená svoboda názoru ve věci vylučuje jakoukoli lehkomyšlnost nebo stísněnost, již by bylo přičísti tento fakt.

Budiž mi dovoleno uvést některé příklady.

Sebastian Reinstadler (Elem. phil. scholasticae, Fr. in B. 1923¹¹⁻¹², vol. I, p. 464-502) pokládá Aristotelovu nauku o materii a formě za *pravděpodobnější*. A. Far-

ges et D. Barbedette, (Philosophia scholastica, Parisiis apud Baston, Berche et Pagis, ³²1921, tom I. Cosmologia p. 380-403) přisuzují Aristotelově thesi *vítězství* nad ostatními. J. S. Hickey, Summula phil. schol. Dublinii ap. N. H. Aill et Filium 1920³, vol. II. Cosmol. 119-166) jmenuje thesi Aristotelovu *hypotézu nejlepší*. Ed. Hugon (Phil. naturalis, Parisiis sumpt. P. Lethielleux, 1922 pars I) praví na straně 172: „Systema scholasticum *substantialiter hodie etiam retinetur*“. (System scholastický lze v podstatě podržeti i dnes). Vincentius Remer (Cosmologia, Romae 1925⁵, 7-117) má před thesí Aristotelovou nápis: „*De veris corporis naturalis principiis*“ (O pravých principech těles přirozených.) Nikolaus Monaco (Praelectiones metaphys. specialis, Romae 1920, pars. I) píše na str. 209: „Za takových okolností musíme bez rozpaků učiniti závěr, že systém scholastický neboli hylomorfický je *naprosto přípustný, ba že jej nutno přijmouti*.“ Bedřich Klimké (autor díla „Der Monismus“ Fr. i. B. 1911) píše v Institutiones Historiae Philosophiae, Fr. Br. 1923, vol. I p. 45: „Fysika vděčí za svůj veliký pokrok Aristotelovi zvláště tím, že on první jasně stanovil čtveru příčinu věcí: látkovou a formovou, jakožto příčiny *vnitřní*, účinnou a cílovou jakožto příčiny *vnější*. Dále tím, že proti Eleatům obhájil mnohost věcí, proti Herakleitovi podstatnost a stálost jejich principů, proti Atomistům skutečné a jisté proměny ve věcech; a *toto všechno je obsaženo v jediné, ale hluboké větě o složení věcí z látky jakožto principu trpného a určitého,*

a z tvárnosti jakožto principu *činného a určujícího*. Také zde geniálním způsobem spojil přesná pozorování s hlubokou spekulací; a tak velmi krásně a pravdivě mohl vysvětliti jak změny podstatné (rození a zanikání), tak změny nepodstatné (poruchy čili zhoršení). Připouští však jako nejvyšší principy *fysické čili konkrétní* čtyři prvky; oheň, vodu, vzduch a zemi, následoval v tom starého názoru filosofů; *toto* učení, podepřené autoritou Aristotelovou, bylo pak příčinou, že byla přehlížena až do konce středního věku pravdivější nauka atomistů, která byla restaurována teprve novým pokrokem přírodních věd." - G. Gianfranceschi, president akademie "Nuovi Lincei", píše v "La fisica dei corpuscoli", Roma 1926³, p. 2. (Cap. I. Nota storiche): "Aristoteles přičítal těmto prvkům některé vlastnosti zvláštní, které je provázejí, a nalézal v tělesech dvojí princip, látkový a tvárnostní. Tvárnostní princip je ten, který ustavuje přirozenost tělesa. *Látkové prvky Aristotelovy byly překonány novými poznatky o hmotě, kdežto filosofické jeho principy, týkající se přirozenosti těles, nepomíjejí.*"

"Když fysik mluví o atomech jakožto konstitutivích těles, a o elektronech a protonech jakožto konstitutivích atomů, nezamýšlí mluvit o principech těles ve smyslu filosofickém.

Pro filosofa nemohou býti principy těles opět tělesa, kdežto prvky, o nichž mluví fysik, jsou tělesa: atom je těleso, elektrony i protony jsou tělesa, éter je dokonce hmotou *v pravém smyslu kompletní a složené*

podstaty filosofické, protože je líný, rozsažný a působivý. *Tudíž celý filosofický systém, vykládající přirozenost hmoty a těles, zůstává netknutý, a problém fysický zůstává odlišný od problému filosofického.*"

Josef Gredt, odpovídaje v tomistickém týdnu 1924 na otázku "Qua ratione in docenda philosophia, disciplinis subsidiariis utendum (Jak užívati při vyučování filosofii pomocných disciplin?) II. 5 (p. 272) pravil: "*Scholastickou nauku o látce a formě lze dobře sloučiti s teorií o elektronech a naopak: tuto teorii lze vzdělati filosoficky podle nauky scholastické. K stanovení nauky o látce a formě stačí obyčejná zkušenost, která i starým byla přístupna. Obyčejná zkušenost, zvláště přihlíží-li k tělesům živým, odhaluje ve hmotném světě podstatné proměny, z čehož ihned jest zřejmo, že těla jsou složena z látky a formy... atd...*" V stejném tonu, jenže s větším důrazem mluvili v následující diskusi členové akademie Janssens, Hugon, Garrigou, Lagrange, Bonamartini, Zimmermann, Grabmann, Gianfranceschi, kterýžto poslední pravil: "Souhlasím úplně se znamenitými výklady, které tu pronesl vážený zpravodaj."

Jiný je předmět vědy fysické a jiný je předmět filosofie; nicméně spojitost mezi oběma vědami je taková, že je nemožno ve škole, kde se učí filosofii, úplně odezírat od věd pokusných.

Vskutku lze teorii o látce a formě velmi dobře srovnati s vědeckými závěry a hypothesami. Nesnáze není v tom, že by zde nebylo shody, nýbrž v tom, jak

tuto shodu vyjádřiti", atd... (Acta Hebdomadae thomisticae „Romae 1924 apud sedem Academiae S. Thomae Aquinatis", „Arco della Pace" 5. - Cf. Guido Matussi. Le XXIV thesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino, Roma 1925², p. 63, odst. 1. a 2).

V referátě Gredtově je nejzajímavější pasus: „Ad eruendam doctrinam de materia et forma sufficit vulgaris experientia". Vskutku nic jiného to nebylo, leč zkušenost, jež přivedla Aristotela k stanovení dvojího principu těles, a jež pohnula Origena, Augustina a Tomáše Akvinského k přijetí této nauky. (Origenes De principiis, liber 2, cap. 1. - Augustinus Confess. lib. XII. cap. 6. Cf et cap. 3, 8, 40 a lib. XIII., cap. 33; dále De Genesi contra Manich lib. I. cap. 7. - Thomas Aq. In Arist. argumentum in lib. 8 Metaph. lectio 1). A třeba byla Aristotelova pozorování přírody často povrchní (jako vůbec ve starověku a středověku) jisto je: 1. že pozorování dalo Aristotelovi podnět k stanovení fyzického systému a 2. že omyly v pozorování vyskytlé nejsou důkazem falešnosti principů při té příležitosti nalezených. (Srv. Klasické vyvrácení moderních námitek u T. Pesche, Institutiones phil. naturalis, vol. 2¹ F. i. B. 1897, lib. II, disp. I: de principiis corporum pp. 378-382!)

Ostatně sv. Tomáš (srv. i cit. místo ze sv. Augustina) nestavěl peripatetického systému kosmologického výhradně na zkušenostech uváděných Aristotelem, nýbrž na nevývratných důvodech metafyzických (kosmologický dualismus je bez toho aplikací ontolo-

gického dualismu), jak plyne na příklad z takovýchto poznámek: „Všechno, co jest aktuálně, jest buď akt sám nebo drží akt v sobě. Nemůžeme však říci, že by nebeské těleso bylo aktem, protože by pak bylo formou schopnou samostatné existence, a protože by bylo něčím, co by jako akt mohlo býti pochopeno rozumem, nikoli však postřehnuto smyslem." (In Aristotelem De coelo et mundo. Thom. Aq. Opera omnia. Ed. Fretté, vol. XXIII., Paris 1875, p. 21). „Jestliže nebeské těleso nedrží v sobě žádné formy (míti v sobě formu znamená skládati se z formy a z podkladu formy), plyne z toho, že je cele formou a aktem. Avšak každá taková věc je přímo chápána jako akt, což o nebeském těle říci nelze, ježto je smysly vnímatelné." (S. Th. pars. I. qu. LXVI art. 2 Cf. Matussi op. cit. p. 63 se 3 odst.) Zde máme jeden z příkladů, kde Tomáš sestupuje hlouběji než Aristoteles.

Nejsprávněji lze shrnouti soud o peripatetické nauce o látce a formě v tuto thesi Peschovu: Systém hylomorfický neboli fyzický 1^o) *musí býti uznán za zcela jistý a konečný*, pokud se týče jeho hlavních bodů; 2^o) *jistý je také v těch věcech*, které z oněch hlavních bodů bezprostředně vyplývají a jsou podepřeny důvody výhradně filosofickými; 3^o) je-li ho použito k vysvětlení chemických změn, jak má o nich vědomost naše doba, není sice beze všech námitek, ale přece je to *nejlepší hypotéza ze všech*; 4^o) co se týče fakt, o němž se opírá, *může býti, aniž by se shroutil, nahrazen pečlivějšími a správnějšími pozorování-*

mi novějších badatelů na místech, kde starší činili dohady méně přesné a méně spolehlivé. (T. Pesch. Inst. phil. nat. I 1897, p. 374.) - Argumenty Peschovy (p. 376-7), složené z vět již dříve dokázaných (p. 137-373), jsou zcela nezávislé na chybách v pozorování Aristotelově. - Srov. ke všemu tomu ještě J. Geyser „Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur“ 1915, a „Die grossen Welträtsel“ Tillmanna Pesche 1892 (Herder)! -

VI. Na čem spočívá argumentace Brentanova v příčině vienské definice?

Nepopírám, že cítím při otázce, již jsme si právě položili, jakousi zvláštní radost a zvláštní zadostučinění. Je to radost z dobra, které přináší s sebou jedna z nemilých lidských slabostí: zapomnětlivost. Ta naše radost z klidu, jakého požívá jeden z čelných bojovníků proti předpokladům, je překypující a milosrdná. Je to radost spravedlivá, protože spočívá na předpokladech jistých. Vždyť ani rozum Brentanův nemůže vysloviti mnoho vět, aby nepředpokládal mnohem více jiných. Ale Brentano - a tomu se upřímně obdivuji - staví na předpokladu vyššího druhu, na tajemství, na dogmatu. Staví na něčem, proti čemu se jinak staví celým západem své osobnosti. Neboť Brentano vyniká pružností nad desítky jiných znamenitých pěstitelů filosofie. Jeho provazolezectví vyvrcholuje ve větě: Kdo by chtěl držeti vienskou thesi, musil by zapřít

jeden z nejuznanějších a nejzajištěnějších výsledků filosofické kritiky. Všimněte si, prosím, slova „zapřít“, a hledejte jeho etymologického příbuzenstva! Nezdá se vám, že je tu napodobeno věroučné názvosloví katolické Církve? Všimněte si těch dvou superlativů, které ani oba dohromady nenutí rozum k bezpodmínečnému souhlasu. Není tu jakási - dokonce přesahující - podobnost s katolickou věrou? -

Brentano začal s evidencí, ale končí s věrou. A poněvadž začal tím, že evidenci zdůraznil, nesmí se horšit a povstávat z hrobu, zdůrazňují-li já jeho víru. Neboť jeho víra je vskutku veliká. Je to ta „víra neuvěřitelná“, kterou vytýká Kantovi.¹⁾ Ale ještě větší je ovšem ta víra, které žádá od nás. Neboť to tajemství, v něž máme věřit pod pokutou, že nebudeme filosofové, je větší než všechna tajemství katolické víry. Kdežto tato tajemství lze přesně filosoficky formulovati a odítí hmotným výrazem, je tajemství Brentanovo ve své podstatě nevyjadřitelné. Je to „jeden z nejobecněji uznaných a nejlépe zajištěných výsledků filosofické kritiky“! A toto tajemství, neproniknutelné, nevyslovitelné, jenom tušené a jenom naznačené, je jediným důvodem, proč nesmí žádný filosof míti za to, že rozumná duše je bezprostřední podstatnou formou lidského těla? Se stanoviska volného badání nemám nic proti tomu, ponechat Brentanovi i tuto a ještě větší volnost. Ale poněvadž je tato vědecká volnost nevě-

¹⁾ Die vier Ph. d. Ph. S. 22.

decká, necítím žádné povinnosti dále se jí zabývat. Neexistuje žádný nejobecněji uznaný a ještě méně nejlépe zajištěný negativní výsledek filosofické kritiky, který by odporoval vienské definici, a kdyby i existoval - ó hrůzo! -, musili bychom jej zavrhnouti, protože by se, nejsa evidentní, nemohl měřit s katolickými články víry, jež jsou nepřímě evidentní. (Srv. Brentano „Thomas von Aquin“ v Die vier Phasen der Philosophie. S. 80.).¹⁾

¹⁾ Žáci Brentanovi, řídící se osvědčeným heslem: „Přísahej na slova Mistrova!“, vytknou mně bezpochyby posměšný tón, s jakým paroduji „nahodilou“ poznámku Brentanovu. Nevytýkejte mi, přátelé, ničeho! Co já činím jednou za života, to vy činíte *den jak den*. Jenže se posmíváte začasť skrytě, zavinutě, nespravedlivě a zbytečně. Můj posměch je spravedlivý a nutný, protože jsem se upřímně snažil - škoda toho času! - nalézt ve spisech Brentanových nevývratný důkaz o tom, že učení Aristotelovo o materii a formě je nejen „zastaralé“, nýbrž i absurdní a nehajitelné, ale nenašel jsem *takového* důkazu nikde. Myslíte-li někdo, že jsem jej přehlédl, ať mne o tom uvědomí a neobtěžuje si udati mi stránku Brentanova spisu. Bude-li žádaný důkaz *evidentní*, budeme mít nově doklad pro nedostatečnost a toliko přechodnou platnost „vědy“. Nepadne tím sice autorita vienského koncilu, ale dovolím pak rád majetníkům této knihy, aby si v ní zalepili VI. paragraf 5. kapitoly. Budu nicméně trvat na tom, že Brentano byl vůči nám slušně arogantní a v *podstatných* věcech nesvědomitý a zákeřný.

Otázka svobody

Odpověď na otázku, brání-li katolická víra vědeckému badání, není těžká. Byla dána již nahoře, když se jednalo o smysl a podstatu božské a katolické víry. Kdo této podstaty nezná, bude mít vždycky volnost pronášeti zničující námitky proti víře a oslňovati líné množství nevěřících protináboženskými objevy. Ale kdo ví, co je předmětem dobré a posvátné víry, jaká je její jistota a její motiv, její vznik a její dokonání, musí být nejprve zlomyslný, aby ji považoval za to, zač ji považuje Brentano. Je-li předmětem katolické víry nezměnitelná pravda, je-li pravdivost věroučných článků katolických naprosto zaručena a všestranně zabezpečena, je-li motivem katolické víry svrchovaná Boží autorita, je pošetilé vytýkati katolíkově vědeckou nesvobodu. Nejen to: výtka vědecké nesvobody padá mnohonásobně zpět na hlavu těch, kteří se rozešli s „positivní náboženskou věrou“. Tyto dvě zásady uzná nezaujatý lidský rozum pokojně a bez námahy. -

1. Má-li mít vědecké badání vůbec cenu, musí stát na pevných základech a nesmí řešit problémy hůře nežli vědecká práce, která předcházela. K tomu je třeba především, aby všechny zjištěné pravdy dotavadní, pozitivní i negativní, byly známy, uznávány a používány jako základy neb řídítka při dalším bu-

dování a dobývání vědeckých poznatků, aby tak bylo zabráněno hypotézám, jež by byly ve zřejmém rozporu s některou z oněch pravd již dávno zjištěných. Tato podmínka užitečné duševní práce je splněna úplně toliko u katolíka, žijícího podle víry, a je nejhůře opomíjena u těch, kteří se s každou pozitivní věrou nadobro rozešli. Ze extrémní bezuzdnost vědců bez vyznání stojí často blízko katolicismu, je jenom to, co hlásá Brentano ve svých „čtyřech fásích filosofie“ na str. 8-9¹⁾, jenomže člověk, vyléčený ze skepse dokonale a hladovějící po čisté pravdě, nepřikročuje znovu k „výstavbě“ filosofických dogmat, ani nevyvíjí nových nepřirozených systémů, jak činívají ti, kdož konvertovali od nevěry k pověře.

2. Nezaújatá moderní věda, oproštěná od vlivu zjeveného náboženství a svobodná až do směšnosti, není nikterak bez dogmat. Je nemožno, aby člověk, bytost rozumná a uvažující, hledící do historie a stýkající se s věřícími v přítomnosti, byl bez přesvědčení o větech, jež nejsou sice přímo nebo vůbec evidentní, jež však jsou všeobecnými a nejhlavnějšími činiteli veškerého konání člověka. Jestliže já věřím, musí můj soused buď také věřit, nebo nejenom nemít víry, nejenom pochybovat o víře a jejích důsledcích, nýbrž brzy přímo a bez evidence mít za jistou pravdu to, co je opakem mé věty věřené. Jestliže toto antidogma

¹⁾ „Skepse nemůže člověka upokojit. Přirozená touha po pravdě, zdržená pochybovačností, rází si cestu násilím.“

přivede mého souseda k vědeckým hypotézám, které jsou zase jen opakem toho, co církev nazývá bludným, dovedu pochopiti, proč soused právě na těchto hypotézách lpí, a proč jsou mu východiskem k tvoření theoremat dalších. A poněvadž je katolická víra něco svrchovaně rozumného a odůvodněného, vede nevěrce jeho přirozený zlý pud k tomu, aby popřel základy křesťanské víry a vytvořil si dogma protichůdné těmto zdravým základům. Tímto dogmatem nevěřících, jež je společné všem jednotlivcům i církvím, stavějícím se proti pozitivnímu křesťanství, je přesvědčení, že je *zázrak nemožný*. Přesvědčení to není sice evidentní, ale nevěrci je musí držet, protože by jinak neměli klidu. Stane-li se někde něco, co se zdá odporovati zákonům přírody, jsou hned četné nevěřící myslí zčeřeny a očekávají nervósně, kdy se najde prorok, který drze řekne: To není žádný zázrak. Většinou ovšem tento duchovní nepokoj je udušen dříve než mohl vzniknout, protože pokrokový člověk dovede obyčejně s důrazem odmítnouti každé pokušení proti pokrokové víře, jejímž fundamentálním článkem jest: Není nadpřirozena.

Jsmo u toho, co se pokouší Brentano vytknouti katolickému badateli.

3. Věřící katolík má ve svém badání plnou moudrou a rozumnou volnost. Poněvadž má o nejdůležitějších otázkách srdce a života hlubokou jistotu a podivuhodné jasno, nemá žádné potřeby uzavírat se před fakty historickými, přírodovědeckými a filoso-

fickými, protože čím jsou skutečnější, tím více musí souhlasit s jsouncem nejskutečnějším, jež jest Bůh. Jelikož katolický mravní názor je stejně přísný, není katolicky žijící badatel při svých vědeckých zkoumáních pronásledován obavou, že by mu mohlo nestranné řešení otázek přinést osobně nějakou neočekávanou těžkou povinnost, a i kdyby ji skutečně mohlo přinést, katolík ví, že by bylo hříchem chtít se jí zbavit tím, že by se vyhýbal jejímu poznání a aplikování. Ať je kasus předložený k řešení sebe těžší a sebe hroživější, ať se zdá sebe více nebezpečný víře a křesťanskému životnímu názoru, katolík, který ví, čemu věří a proč věří, ví také předem, že neexistují dvě pravdy sobě odporující, a podívá se proto strážlivě na zuby s velikým klidem a čistě vědeckým zájmem. Skrývat fakta, zatajovat fakta, vyhýbat se faktům, jež jsou nemilá, jež jsou neslýchaná, jež jsou zahanbující, na něž nevíme odpovědi, nemá u věřícího a osvíceného¹⁾ katolíka smyslu a ceny, protože by tím samým dal najevo, že je o katolické víře buď poučen nedostatečně, nebo že začíná pochybovat o pevných základech této víry čili že přestává být katolíkem. Je ostatně marno utulávat něco, nač jsme jednou přišli, anebo se varovat, abychom na nic záhadného a nebezpečného nepřišli, protože dříve ne-

¹⁾ Dovolávat se nešikovnosti katolíků neosvícených, byť to byli i theologové, dovede tupec, který neumí rozeznávat člo- věka omylného od *Církve* neomylné!

bo později přijdou na to jiní, třeba naši nepřátelé, a otázka bude musit přijít jednou na přetřes a být projednána.

Co se týče interpretace fakt, není nikterak každá interpretace žádoucí a pravděpodobná, nýbrž jen ta, která neodporuje evidentním pravdám, která má pro sebe slušné důvody a která nejlépe odpovídá na pronesené námitky. Takové svobody poprává však katolická víra každému měrou vrchovatou, a ani „nezaujatá věda“ neposkytuje svým věřícím svobody širší, protože je jednostranně určována zaujatostí proti katolickým dogmatům, což je tím osudnější, že je to zaujatost proti pravdě. Badatel, který je zaujat pro pravdu ve všem a všude, je buď katolík, nebo spíše nezadržitelně ke katolicismu.

4. Jadrné a přímé řešení otázky „předpokladu“ lze naznačiti touto prostou a průhlednou úvahou. Veškeré objektivní poznání spočívá na „předpokladu“, že objektivní poznání je možné a rozumu přístupné; ačkoliv po uznání této skutečnosti může rozum - theoreticky řečeno - dojít k poznání veškerých dalších pravd přirozených, přece základní a životní poznání úhrnnosti věcí, jakož i bezpečnost praktických rozumových diktátů a ethických axiomů spočívá na filosoficko-historickém řešení otázky, existuje-li nadpřirozené zjevení čili nic. Kdo se této otázce vyhýbá, zbavuje se samochtě prostředků korigovat vědecké hypotезy, a práva rozuměti věcem, jež snad existují ve světě právě účinkem zjevení; počíná si takový

člověk tudíž zbaběle, neprozřetelně a *nevědecky*. Stejně tak si však počíná ten, kdo tuto otázku řeší bez dobré vůle, překotně a autodogmaticky, bez klidného uvážení všech tvrzení, jež byla vyslovena pro a proti, a bez žhavé touhy po pravdě.

5. Poněvadž úsudek ze skutečnosti k popření nemožnosti je jeden z důkazů, které získávají, bylo by na místě změřit výsledky vědy katolické a vědy osvobozené od vlivu pozitivního náboženství. Bylo by se tázati, odkud vzaly počátek všechny vědy a kdo vytvořil nejlepší systémy ve všech vědách. Kdo projevil v pěstění vědy nejneunavnější píli a kdo prokázal při vědecké práci nejheroičtější sebezapírání. Kdo dovedl při vědeckém zkoumání udržeti nejlépe kontakt s minulostí a kdo se uměl nejpoctivěji a nejvěcněji vypořádati s protivníky vlastního názoru. Kdo měl lépe na očích veškeru historii otázek a kdo znal lépe a důkladněji mínění a důvody strany opačné. Kdo do dneška tvoří epochy v nejdůležitějších odvětvích vědy, a kdo do dneška vyvádí vědu z chaosu, do něhož jí uvrhuje zběsilá nevázanost pojmů a autonomie falešných předpokladů. Či výsledky jsou trvalejší a užitečnější pro vědu samu a pro lidstvo, ty, k nimž dospívá čas od času věda katolická, *někdy* pomalá, chudá, nevybavená, ignorovaná, příliš skromná, nebo ty, jimiž se chlubí věda moderní, nevázaná, posmívající se všem překážkám, hýřící všemi prostředky, spatřující účel sama v sobě a nahrazující mnohým náboženstvím a mravností.

Nepopírám, že věda nevěřící vykonává také jistý kus práce, ale tvrdím, že devětadevadesát setin energie duševní je tu vyplýváno nadarmo, protože nevázaný vědec spatřuje vrchol své slávy v tom, že vymyslí něco, co ještě nikdo před ním neřekl týmiž slovy.

Někdo snad bude čekati po tomto všeobecném výkladu výčet katolických učenců, jimž jejich přesvědčení nebránilo ve vědeckém badání a kteří se stali ve vědě nesmrtelnými. K této triviálnosti se nesnížíme již z toho důvodu, že nechceme předpokládat, jakoby přátelé Brentanovi o těchto *nesčítných* mužích nevěděli. Brentano sám věnuje na příklad Albertu Velikému a Tomáši Akvinskému - („Thomas von Aquin“ v Krausově vyd. „Die v. Ph. d. Ph.“ 68-70, srv. též str. 13.!) tolik chvály, kolik se jí nedostane tisícům z těch, kteří pěstují vědu „nezaujatou“. Při tom mluví Brentano o vědeckém počínání Tomášově (str. 79-80) způsobem, z něhož je zřejmo, že je nepovažoval nikterak za nesvobodné, spoutané a úzkoprsé. Právě na jiném místě (str. 77.) o Jindřichu Deniflovi: „Tak si vzpomínám na jeden list, který mně Jindřich Denifle psal kdysi ze svého scholastikátu do Würzburgu a ve kterém mi stísněně vyprávěl, že po názoru jejich profesorů sv. Tomáš řekl ve filosofii poslední slovo a ostatním že nezbyvá než učení Tomášovo vysvětlovati a chrániti ho proti novým námitkám. Zdá se, že vydavatel Listináře university Pařížské, který později v tolika spisech osvědčil svůj historický smysl,

pocítil veškeru obludnost a nejasnost takového tvrzení;” praví-li, opakují, toto Brentano o Deniflovi, je vidět, že si dobře dovede představit genálního dějezpýtece (jakým Denifle byl), jemuž katolické přesvědčení nic nevádí v přesné vědecké práci. Tím trapnější je rozpor, do něhož Brentano upadá, jakmile nechává mluvit zaujatost a jakmile v „čistě vědecký zájem” vměšuje nevědecké dogma o nemožnosti čistě vědeckého zájmu u věřících vědců. Zde ukázka! „Středověká perioda dějin filosofie, jakkoli je hodná pozoru a povšimnutí - již Leibnitz si to uvědomil! - přece se nemůže rovnati oběma periodám ostatním. V této periodě nebylo vlastně nikdy zcela nenuceného zájmu o rozumové badání. Filosofie byla ve cti jenom jako ‚ancilla theologiae’ (jako ‚služka bohovědy’). Platí tudíž pouze relativně o první fási této doby, že v ní theoretický zájem byl čistý. Je nepochybné, že služební poměr filosofie brzdil její další vývoj, zdržoval od důležitých zkoumání a šetření v epoše jinak vzestupné, a hověl směru, jenž se pak zvrhl v nesmyslné titěrnosti, vyznačující první stadium úpadku. Z té příčiny zřetel k filosofii středověké nemůže býti stejně pozeňnaný jak je tomu u filosofie starověké a novověké. Bylo by však přímo osudným neštěstím, kdybychom si středověk i v tom vzali za vzor, že bychom chtěli filosofii opět přivést do onoho rabského poměru k theologii, který charakterisuje střední dobu.” (Die v. Ph. d. Ph. ed. Kraus 27-28.)

6. Vědecké modlářství je nepodařenou a nechtě-

nou imitací náboženských řádů a praktik. Všední, nevzdělaný nevěřící, věří ve vědu a je hrd na to, že se smí k vědě hlásit. Polovzdělaný nevěrec tvoří v církvi nevěřících nižší hierarchii, poslouchající a poroučející zároveň; vzdělaný a učený nevěrec náleží k hierarchii vyšší. Vyšší hierarchie vyžaduje pro sebe víry i pocty. Jakým právem? Jestliže to, co je staré, je nutně i zastaralé, bude to, co je dnes nové, staré a zastaralé zítra. Jestliže zdůrazňuji absolutní relativnost práce u svých předchůdců, proč žádám, abych byl tak ctěn a vážen, jako bych byl sám přinesl světu něco věčného a absolutního? Modláři vědy zapomínají, že jen nepatrná část toho, co tvoří - abych užil výrazu Freyera¹⁾ - jednu oblast objektivního ducha, zvanou vědou, jsou pravdy evidentní (ať pozitivní, ať negativní), ostatek že je les domněnek, o nichž nikdo nemůže říci poslední větu. Vůči tomuto nejistému světu doktrin lze si a nutno si uchovávat smýšlení skeptické, jako počátek a základ vědecké práce, jejímž cílem má býti definitivní získání pravd jistých; získání největší lidské jistoty neb aspoň co největší pravděpodobnosti, po případě jisté konstatování nejistoty o některé věci, u níž to nebylo patrné na první pohled. Ale právě zde se střetá nevědecký dogmatismus, bezohledný, zotročující a domýšlivý, s katolickou a zdravě lidskou skeptikou. Katolická skepse je pravá skept-

¹⁾ Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig 1923, 117.

se. Emanuel Rádl - člověk po jisté stránce duchovně spřízněný s Brentanem, jak patrně z tohoto výlevu: „Dnes je v principu všeobecně uznána svoboda badání a neplatí jediné v katolické církvi a v Rusku“ (Moderní Věda, Praha r. 1926, 44), tento jinak dobrý Rádl popisuje pravou skepsi takto: „I záleží pravá skepse ve schopnosti postihovati vady dosavadních názorů, v chuti, vady odhaliti a opravit, jakož i v methodickém úsilí, poznati skutečnou pravdu; pravá skepse je výbojná, ale jest i odevzdána pravdě. Tato skepse je však těžká a vyžaduje bystrozraku atd.“ (cit. dílo str. 114.). Tuto definici vědeckého pochybování lze přijmouti bez výhrady, a myslím, že jí nepřijímají pouze ti, kteří se mají proč báti pravdy.

7. Brentano, Draper, Mommsen, všichni jejich žáci a žáci jejich žáků, skoro všichni profesori téměř všech universit světa, vše, co se vymanilo z „personifikujícího a entifikujícího vykládání věcí“¹⁾, vše co bylo pověřeno úkolem vykládati slabikář nejmenším a učiteli je násobilce, vše to k vlastní své hanbě nařiká na nesvobodu katolického badání.²⁾ Kdežto totiž každému

jednotlivci je přáno trvati pevně na svém přesvědčení, má církev - po lidsku řečeno, za cenu svého rozpadnutí - nechati svým členům volnost věřiti co chtějí, nehájeti svého vlastního stanoviska tam, kde je toho nejvíce třeba a kde to má největší účinky, totiž s universitních kateder, nýbrž má se choulit bázlivě do kouta, asi právě proto, že má jediná pravdu. Či nemá pravdu ona, která obsazením jedné stolice na filosofické fakultě nahání tolik strachu volným badatelům, kteří se nebojí žádné z dvaceti jiných stolic téže fakulty, jenom právě té jedné jediné a všemi nenáviděné? Nerozumím této manýře vědeckého vyrovnávání. Spíše bych myslil, že by bylo pokrokovější, kdyby byla i „církevní theorie“ dána možnost výboje, a kdyby nebyla diskuse s ní vyhrávána zaostalým a despotickým způsobem, záležejícím v tom, že se vůbec nepřipustí k slovu.

nechává církevní autorita, jejíž infalibilita je zaručena *naprosto*. Ačkoli Messer uznává pro vědu i pro filosofii *předpoklad*, že rozum může dospěti k objektivní pravdě, jedná *proti* tomuto přesvědčení, když při své zdánlivě spravedlivé kritice poměru mezi vědou a vírou vsudy mlčky *předpokládá* evidentní skutečnost rozporu mezi těmito dvěma světy, a když od katolíků, kteří jednou došli ad rationabile obsequium fidei a k jistotě o nalezené pravdě, žádá, aby měli možnost *znova* pochybovat, *znova* hledat, *znova* vymýšlet a *znova* zoufat. Messer má tak výborné ponětí o evidenci, jediném kritériu pravdy přirozené, že se konejší domněním, jakoby na *katolický rozum* působily více ony důkazy, které jsou ve shodě s věrou. Toto počínání Messrovo, logicky a eticky hanebné, ukazuje, že mu chybí *žízeň* po světle a *milost*

¹⁾ Brentano, Auguste Comte und die positive Philosophie v. D. v. Ph. d. Ph. 126-7.

²⁾ Také August Messer, Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1927, 3-6 (srv. týž, Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter 1930, 142-3), opakuje, stejně jako jiní bývalí seminaristé, otrávené these Brentanovy o nedostatku svobody badání u katolíků. Netuší, jak zpytavě se na něho díváme, když tvrdí, že rozum nemůže býti spokojen s tou svobodou, kterou mu po-

„Ale církevní autority brzdily rozvoj vědy i tehdy, když k tomu - jak se později ukázalo - nebyly nuceny věroučnými ohledy“. Zajisté! Ale vždy to zavinila nerozvážnost badatelů, a samy ty obavy byly cosi krásného, ctihodného a imponujícího. Vždyť i konservatism má na vývoj vědy účinek dobrý a spasitelný, a intelektuální veškerenstvo by musilo umřít záhy křechem universální skepse, kdyby nebylo této užitečně zpožďující brzdy. Ostatně pěstitelé „svobodné vědy“ jsou v té příčině mnohem nesvobodnější, a to vlastní vinou. „Svoboda badání může ovšem také býti prakticky omezována nesnášlivou mocí politickou.“ - „Prakticky ještě choulostivější jest svoboda učení.“ - Takové větičky, napsané Em. Rádlem v „Moderní Vědě“ na straně 44 a dosti pokořující, nejsou naprosto dokonalým odhalením pravého stavu věcí, který je mnohem ubožší a nesnesitelnější. Vládne-li morální

k víře, milost, která osvěcuje rozum a posiluje vůli. To je znáti i na četných falsech, kterých se Messer dopouští ve svých dějinách filosofie (viz na př. jeho článku o Tertullianovi l. c. 111!).

Zdá se *vůbec*, že není oboru, v němž by badatel *druhořádý* nehleděl rozmnožiti svou pověst kurážnými útoky na Církev Kristovu. I mnohé velmi vážené a rozšířené učebnice a vědecké příručky jsou spíše sběrnami oficiálních proticírkevních klevet nežli nádržemi vědění a bezpečného poučení. Omlouvati tyto omyly bylo by marné a nemetodické, protože je zřejmo, že se týkají *výhradně* sféry náboženské! *Weber - Baldamus* nebo jisté *partie* v *Sammlung Göschens* jsou typickým příkladem nepřátelské svobody badatelské, která se ničeho tak velice neštítí jako události nezkreslených a podání věrných.

svoboda badání a vědeckého přesvědčení, proč nutí universitní profesori své dospělé posluchače, aby odpovídali u zkoušek podle jejich učení, a proč se nesmějí ozvati kandidáti, je-li vědecké jejich přesvědčení znásilňováno? Proč nepřijde tolika universitním profesorům ani pochybnost o mnohých pochybných věcech, jestliže tato pochybnost odporuje příliš veřejnému mínění politického světa, profesorského sboru nebo zkaženého obecnstva? Proč se nesmí volně vědecky vyjádřit člověk akademicky vzdělaný, chce-li se státi docentem vysoké školy nebo z docenta mimořádným a z mimořádného řádným profesorem? Proč o přijetí do profesorského sboru rozhodují namnoze důvody mimovědecké, ano často zcela zjištěné a materiální? Proč je vítězství vědecké myšlenky často uměle oddalováno nebo znemožňováno spiknutím vysokého učeného stavu a bázní o ztrátu učené pověsti? Všecko toto je dobře lidské a dobře pochopitelné, často i docela žádoucí pro zachování obecné autority, jenom křik o svobodě badání mimo Církev a o nesvobodě badání u katolíků je pak farisejský.¹⁾

¹⁾ Narazíte-li v některé učené knize na sentimentální hořkování nad tím, jak římská Církev pronásledovala vědu, budou-li před vašimi zraky dokonce parádovat ohavná jména osob a činů, časová a místní určení bolestných fakt a nešťastné výroky neb výnosy souzených autorit, jež vesměs mají dosvědčit pravdivost strašlivě se tvářícího obvinění Církve, učiníte téměř vždycky *dobře, když neuvěříte*. Přesvědčil jsem se stokrát tam, kde jsem chtěl lehkověrně připustiti věci *proticírkevně vyličené* jako stálé,

8. Brentano má za to, že k učitelským stolicím, jež není radno svěřovati věřícím katolíkům, náleží i stolice historická. Na tuto řeč, jež není ani tolerantní ani rozumná, byla již dána odpověď. Ale zde možno učiniti více. Je možno tvrdit, že liberální dějepisceví jsou na výsost čestné výjimky! - je plné oněch předpokladů, jichž má býti prost soudce nad dějinami. *A umělecké pojetí dějin*, vyjádřené tak bez obalu Lamprechtem, Crocem nebo Barthem¹⁾, je neobyčejně pohodlnou vytáčkou těch, kteří chtějí podávati historickou vědu, ale nemají síly zůstat při tom, co vypovídají prameny. Jak za takové bezmezné vědecké svobody v historii možno míti obavy z katolické dějepisné katedry, ví sám Pán Bůh. Vždyť jakou jinou škodu může věřící historik způsobiti dějepisné vědě než tu, že se již nevěří na slovo historikům nevěřícím? - *Wilhelm Bauer*, který soudí velmi zaujatě o díle Jana Jansseny, dovedl napsati v „Einführung in das Studium der Geschichte, Tübingen 1928, J. C. B. Mohr, S. 93.” toto: „Katolická tendence, kterou na příklad

že nejen svědomité zjištění skutku (jež samo bývá zpravidla a schválně opomenuto), nýbrž i historicky věrný výklad události patří nezbytně k požadavkům cenné relace, a že úmyslně ledabylé vypsání neb úmyslné odbarvování dějů, jak se s ním potkáváme u dvou třetin badatelů na církev nevraživých, je horší perfidností, než úplné a zásadní vynalézání a vymýšlení pomluv po příkladě kremonských Luitprandův.

¹⁾ Viz jejich výroky u A. Fedra, Lehrbuch der historischen Methodik, 1921 Regensburg, B. Pustet, S. 9.

Janssen, G. des dt. Volkes 1878 ff, zvláště v některých částech, vnáší zcela znatelně do svého líčení, působila mocně na pokrok v poznání 16. století. Mnohé jednostranné protestantské pojetí bylo zahlazeno, katolíci i jiní badatelé byli podníceni k přezkoumání dotavadních domněnek, zkrátka, věda měla z boje za Jansseny a proti Janssenovi - tento boj byl zřejmě pozůstatkem kulturního boje - užitek nemalý.” Slovo Bauerovo je slovo rozumné a samozřejmé.¹⁾

¹⁾ Právě katolicismus je nejspíše schopen zachovati přesné vědecký ráz historické práce. On to jest, který vždy bude odmítati hlasy, jakoby si historie nemohla vésti čistě vědecky, a on to jest, který jako každé vědě, tak i historii vykazuje místo pevné a čestné, stanově jí účel, který je nezávislý na vůli jejich pesťitelů, a dává jí vzory, které nikdy nebudou překonány.

Soudím totiž - přes úsměvy universitních profesorů, a přes to, že může mít někdo větší osobní nadání než Mojžíš nebo Jeremiáš - že nejlepší způsob podávati děje minulé je ten, který se blíží historickým knihám bible. Příčina je ta, že posledním cílem vědy a také vědy historické je 1. oslava Boží a 2. mravní poučení a povzbuzení člověka. Sebe vědecktější věda, *vylučující* tento poslední cíl, je věc bez cíle a člověka nedůstojná. Abychom dosáhli obojího cíle historické vědy, musíme si položit za nejbližší cíl badání *vědecké zjištění historických fakt a souvislostí*. Toto zjištění a vypsání fakt je nejpodstatnější úkol dějepisu a nelze naprosto podceňovati ony způsoby historického podání, které souvisle vypravují události, lidsky dokonale zjištěné, s obšírností větší nebo menší, a se skrytou nebo demonstrativní *snahou ukázati na působení zlých a dobrých sil v historii*, je-li jen zajištěn a zabezpečen vztah konstatovaných fakt k tomu, co chceme dokázati. V tom smyslu třeba korigovati Bauera, cit. dílo s. 151, § 2., 2. a str. 153. § 4!

Genetické podávání historických událostí, na něž je moderní

Ni méně dlužno přiznati, že Brentanovy obavy z katolických historických stolic jsou do jisté míry oprávněné. Katolíci totiž, i ti nejshovívavější a nejneustrannější, nemají nikdy svobody vykládati historické prameny podle libosti a potřeby. Tuto svobodu mají jen ateisté, nevěřící protestanti, liberálové a modernisté. Je-li však katolicismus pravda, je vlast-

do ba tak hrdá a jež staví vysoko nad podání referující nebo pragmatické, neliší se nijak podstatně od těchto starších dvou způsobů, poněvadž ani geneticky psané dějiny nemohou vypátrati všech příčin a všech stadií dějinných zjevů, nýbrž *vždycky* pracují *se schematem*, více nebo méně vyplněným, se schematem, které neprožívá událostí ve všech jejich skutečných nespočetných záchvěvech, nýbrž vždy jenom v patrnějších a důležitějších momentech, a to ještě jen pokud zůstávají po sobě stopy v objektivním duchu a pokud je schopen si jich všimnout badatel filosoficky a nábožensky určitě orientovaný. Vše záleží na jistotě a relativní úplnosti jednotlivých článků řetězu. Schema stručnější může často podávat historickou událost pravdivěji i srozumitelněji než schema obsírnější, vynechávající jako nedůležité články, jež jsou ve skutečnosti důležité, nebo vsouvající jako události články pouze dohadované a sestrojené.

Jestliže tedy zdůrazňujeme možnost pěstovati historii jako skutečnou vědu, cítíme dobře, co překážek se staví v cestu tomuto ideálu. Víme, že není mnoho takových historiků, před nimiž by musil člověk kapitulovat, i když nechce a když se mu to zdá nemožné, jak vypravuje o sobě Federer vzhledem k Pastorovi (Heinrich Federer über Pastors Papstgeschichte, Fr. i B. 1927, Herder, 5f), a proto pokládáme v historii za práci nejbezpečnější tu, která se přesností co nejvíce blíží přírodovědecké a v níž je málo příležitosti k soustavnému falšování. Je to *souvislé a co možná nejúplnější vydávání dějinných pramenů k nějaké věci*, bez jakýchkoli hodnotících a soudcovských poznámek.

ně již to nedostatek u katolíků, chtějí-li jako historičtí syntetické býti stůj co stůj bezbarví. Klamou se ostatně, myslí-li, že tím něčeho dosáhnou.¹⁾

9. Zde dospívám k bodu, u něhož je výhodno se zastaviti. Obrana, kterou jsem věnoval katolické svo-

Za příklad uvádím dlouholetý a starý spor novějších badatelů o tom, jak vypadala oficiální římská mapa světa. Co konstrukci se při tom vyrojilo, co vtipu bylo vyplýváno na zostuzení středověku! Samo sebou se rozumí, že výsledky nebyly žádné. Přišel však člověk v taláru, profesor Konrad Miller ze Stuttgartu, muž z pokolení Mabillonů (Mabillon má jen Církev!); s pílí, pečlivostí a suverenní znalostí věci vydal mapy středověké a provedl geniální *rekonstrukci* mapy římské. Jeho velkolepé dílo „Mappae mundi, Stuttgart 1895-8,“ 6 sv., podobně jako jiné jeho publikace v oboru kartografie, ukazují zase jednou, že jen nezkalený zrak katolický dovede jasně vidět, a věda pochází jaktěživa od vidění!!!

Zásada, o níž většina historiků slyší nerada - vždyť editoři jsou jen ztěžší uznávání za historiky -, že úzkostlivé a věrně sebrání a uveřejnění všech dokumentů nám více poví než stranický a za nutnost prohlašovaný výběr, propletený, nabarvený a rozvedený podle subjektivního názoru historikova, je *dosud málo oceněna*. Seřadit chronologicky řeči a spisy Husovy a jeho přítel a odpůrců, vydati je souborně v mnoha svazcích, nevnucovat *svých* kombinací, výkladů, chval a podezření těm, kteří se mohou sami přesvědčit, to je podle mého mínění stokrát cennější než taková zkroucená a tisícem nemocí churavá kybalština, nesoucí název: „Učení mistra Jana Husi“, kde literární esthétství, vědou vonící polemika a pokroková historická tradice jsou spojeny v jeden příjemně bavící *interpretační román*.

¹⁾ Jakkoli je chvályhodné, že Jan Janssen (An meine Kritiker, Neue Auflage 1891, Herder S. 2 ff) rozeznává s důrazem vědu polemickou od vědy historické a nechce býti jako historik nikdy

bodě badatelské, je sice obranou dostatečnou, protože naše svoboda badání je alespoň tak veliká jako je svoboda těch, kteří Zjevení neuznávají; nicméně je to *obrana zbytečná*, protože zamlčuje pravý stav věcí, obrana, která se ještě namáhá tam, kde panuje již jistota o dosaženém vítězství. Je ovšem možno dokázat lidem, kteří se škodolibě rmoutí z našeho domnělého duševního otroctví, že naše nevolnictví není nic jiného než ukázněnost, svědčící jen duchům svobodným; ale to není vše, co můžeme učiniti ke své cti a k zvětšení své vážnosti. My můžeme přejíti k útoku a odhaliti podivuhodnou slabost protivníků.

Badatelská nesvoboda katolíků je hypotéza, která spoléhá na jednu základní a málo známou zaujatost, na omyl, zaviněný povrchností nepřičetně svobodných badatelů, na předpoklad tak dokonale svědčící o nepokroku vědeckého a exaktního myšlení hlav, které myslí, že myslí svobodně, když myslí podle

polemikem, přece sám na sobě zakusil, že je marno býti zdrženlivý v slovech, jestliže nepříteli dráždí a popuzují zjištěné skutečnosti. Citovaný spis, jakož i „Ein zweites Wort an meine Kritiker 1884“, obsahující nejskvostnější příspěvky k otázce tendence katolického dějepisce a nezaaujatosti protestantského badání, doporučuji vřele svým čtenářům. Stejně poučný je i spis Emila Michaela „Kritik und Antikritik“ Fr. i. B. 1899, věnovaný poznámkám universitního profesora Redlicha k Michaelově „Geschichte des deutschen Volkes.“ Čtení Michaelovy Antikritiky vzbuzuje otázku, je-li radno „pouštět se do hádek s odpůrci, kteří nejsou zvyklí vědeckému myšlení.“ (Ruville, der Goldgrund der Weltgeschichte, Fr. i. B. 1912, S. V.).

přání těla. Tímto nejzákladnějším a zlým omylem jest domněnka, že *katolictví je věc cizí našemu rozumu a naší přirozenosti*. Kdyby tomu tak bylo, musili bychom říci, že se Prozřetelnost špatně postarala o *vyplnění záměrů své dobroty*, stejně jako by tomu bylo v případě, kdyby poznání náboženské pravdy bylo *vědou, vyhrazenou malému počtu pilných adeptů*, mhoucích dny a měsíce vysedávati v knihovně. - Na štěstí nepotřebujeme býti prozřetelnější nežli je sám Tvůrce člověka. Již *Tertulian* seznal, že Zjevení je v naprosté shodě s *potřebami lidské duše*: Anima naturaliter christiana. *Augustin*, nejskvělejší inteligence pod sluncem, je osobně klasickým výrazem tohoto universálního faktu. „Stvořil jsi nás k sobě; a nepokojné je naše srdce, dokud nenalezne v tobě pokoj.“ *Bossuet* může říci již docela moderně: La foi nous rend à nous-mêmes (Teprve víra činí z nás zase dokonalé lidi). - Podobně je tomu s ověřením *vnějšího faktu Zjevení*. Je užitečné trávit život studiem podivuhodných Božích zásahů do jeho vlastního, částečně svobodně se vyvíjejícího díla. Ale to není ani nutné, ani vždy možné. Důkaz, ověření, nadpřirozené svědectví nadpřirozeného činu Zjevení je *na dosah ruky* každého, i sebe prostšího a sebe zaměstnanějšího pozorovatele. Tímto důkazem, lehce a všeobecně přístupným, je vždy *současná Katolická Církev*, se svými nejzářivějšími duchy i nejobyčejnějšími lidmi, se svými světci i velkými hříšníky, se všemi svými miliony věřících. Tito hříšní neb málo nadaní jen důkaz sesi-

lují. Sám *Augustin* považoval *toto dosvědčení* božského původu křesťanských pravd za tak podstatné a rozhodující, že se odvážil výroku: *Evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas* (nevěřil bych evangeliu, kdyby nebylo autority katolické Církve.) *Pascal* to vyjádřil později ještě s větší přesností: *La vraie religion est telle, que l'état où elle est, est suffisant pour en prouver la vérité* (pravé náboženství je toho druhu, že stav, v němž se právě nalézá, je dostatečným důkazem jeho pravdivosti). Ekumenický *koncil Vatikánský* povýšil tento tradiční názor velkých theologů za dogma v *konstituci Dei Filius*, jak ukazuje výňatek uvedený námi na stránce 76-77 prvního dílu.¹⁾

¹⁾ Hlavní spoluredaktor této konstituce, redemptorista kardinál Dechamps, arcibiskup Malinský, vyslovil *obě nauky* zde přednesené v nesčetných variantech ve všech svých knihách, které napsal. „Le fait du dehors répond au fait de conscience qui le réclame au fond de notre âme, et il lui répond avec une si divine justesse qui en le regardant tout homme qui cherche véritablement Dieu, s'écrie: le voilà (fakt vnější odpovídá faktu vnitřnímu, jenž po něm volá na dně naší duše; a odpovídá mu s tak božskou správností, že hledě na to, každý člověk, který v pravdě hledá Boha, musí zvolati: tu jest.)”. „C'est la méthode de la Providence que nous suivons, quand, au lieu de donner d'abord la démonstration chrétienne, uniquement appuyée sur la critique historique indépendamment des témoignages de l'Eglise sur elle-même, et ensuite la démonstration catholique appuyée à son tour sur l'exégèse et l'étude de l'histoire, nous les donnons toutes les deux ensemble dans la démonstration catholique de la Révélation chrétienne par les faits qui sont devant nous, par

To jsou skutečnosti, které sice může nevázaný badatel popřít, ale nikoli odklidit. V jejich pronikavém svitu vypadají věci takto: Každý, kdo ignoruje Zjevení, kdo ho nedbá a kdo ho nečiní základem své duševní práce, je *křiví a opovrhovatel rozumu i přirozenosti*, a veškerá jeho svoboda, již se vynáší a opájí, je obyčejná zvůle a nekázeň, již se oddávají všichni reprobovaní překročovatelé a pustošitelé Řádu.

l'oeuvre divine de l'autorité vivante” (to je *metoda Prozřetelnosti*, již sledujeme, když místo abychom dokazovali *napřed* křesťanství, opírajíce se výhradně o historickou kritiku a nezávisle na svědectvích Církve o ní samé, a *potom* teprve katolictví na základě exegeze a studia dějin, podáváme hned najednou obě věci v *katolickém důkaze křesťanského Zjevení* skrze fakta, která leží před našima očima, *skrze božský fakt živé autority*). *Maurice Blondel*, nový objevitel Dechampsova objevu („Le problème de la Philosophie catholique”, Paris 1932, v sbírce „Cahiers de la nouvelle journée” sv. 20.), zasluhuje našeho nejpozornějšího čtení a nejpečlivějšího studia.

Závěr

František Brentano má nesporně veliké zásluhy. Jsou v jeho spisech partie, jež možno čísti s opravdovým duševním požitkem, a jsou v nich zlatá zrna pravdy, jichž jinde v moderní filosofii je tak málo. Byla by to studie velmi zajímavá a úrodná, kdyby někdo chtěl vyzvědět, kolik dobrého se dostalo Brentanovi z pokladu křesťanské vědecké výchovy a co pochází z jeho vlastního ducha.

Ale jako jeden z vůdců pochodu proti katolické vědě neodnáší, tuším, ani on vavřínů, kterých bychom mu chtěli závidět. Závěr jeho listu proti Hertlingovi zní takto:

„Chce profesor Hertling, aby zřízením stolice pro katolickou filosofii na universitě štrasburské byla vytvořena možnost, abychom i v znovunabytých říšských územích zažili opakování tohoto Güntherova případu? Aneb žádá, aby tato stolice byla obsazena mužem, který - podle známého vzoru - začíná své přednášky větou: Učím filosofii, stojím na půdě Vatikána, jehož rozhodnutími se cítím vázán, a aby tento nešťastník se otáčel jako „feldvébl“ podle toho, jak jeho nauky jsou v Římě schvalovány neb zamítány?

- Jeden z podepsaných na děkovném listu Mommsenovi.”

Tážeme se čtenáře, který sledoval pozorně náš rozbor a je upřímný: Je závěr Brentanův hoden jeho jména a nepůsobí po vyvrácení základů, na nichž spočívá, téměř nechutně? Jaký případ se má opakovati?

Ze se dá někomu na vybranou, aby volil mezi revokací a anathematem? Taková volba není nic špatného ani se strany papežů ani pro toho, jehož učení nalezeno nesprávným! Naopak: zvolením revokace dá se nádherný příklad křesťanské víry, pokory a poslušnosti, ctností, které měly ovládat badatele neb myslitele po všechn čas jeho vědecké činnosti, a nedopouštět ani na okamžik, aby si činil nároky na neomylnost a duchovní autonomii. A pak: v katolické církvi se odvolávají pouze bludy nebo tvrzení nedůvodněná! -

Z toho i ze všeho, co jsme již dříve pověděli v průběhu kritiky Brentanova pojednání, je také patrné, že ani druhá část řečnické rozluky, již Brentano tuto práci končí, není zavržitelná nebo směšná, jak by chtěl zdůraznit pathos, s nímž jest pronesena: že profesor katolík, držící se při svém učeném zaměstnání v mezích určených Bohem a věrou, a podrobující se při eventuelním nedopatření a náhodné úchylnosti učením autority nade vše povznesené, není žádným nešťastníkem, jehož by bylo litovati; že Brentanovo přirovnání katolíka k „feldvéblovi“ je míněno hrubě a nespravedlivě, ale proti vůli přirovnavatele je čestné a slavné (proč jej nepřirovnal na př. raději ke generálovi? Či ten už nemusí nikoho na světě poslouchat?);

že vtip Brentanův o Římu není slušný, protože Řím není město libovolné, nýbrž diecese sv. Petra a sídlo jeho nástupců, kteří, buďtež osobně jacíkoli, jsou jako nejvyšší úředníci Církve neomylní při definování článků víry a pověření nejvyšší mocí shůry ve věcech církevní kázně.

Příloha první

Irenej († ca 202) - Tělo není silnější než duše, jíž dýchá, žije, roste, od níž má své rozčlenění, nýbrž duše drží a ovládá tělo. Tolik totiž ztrácí duše na své rychlosti, kolik tělo bere podílu na jejím pohybu: svého vědomí však neztrácí. Tělo je podobno nástroji, duše však je jako řemeslník nebo umělec. - (*Contra haereses* lib. II cap. 33. Migne, P. G. VII, 833.)

Tertulian († po r. 219) - Není pochyby, že se zde jedná o člověka. Poněvadž se tento skládá z dvou podstat, z těla a z duše, třeba vědět, podle které z obou podstat umírá. - (*adversus Marcionem* lib. IV, cap. 37. *Patr. lat.* II, 452.)

Posléze našly herese dvojího člověka, o němž mluvil Apoštol: niterného, to jest duši, a vnějšího, to jest tělo; přisoudily pak spasení duši, to jest niternému člověku, a záhubu tělu, to jest vnějšímu člověku; ježto prý bylo napsáno Korintským: Třeba náš člověk vnější jest porušován, vnitřní se za to obnovuje den co den. Nuže, ani duše sama o sobě není člověk, ježto byla vdechnuta útvaru již nazvanému člověkem, ani tělo bez duše není člověk, protože se nazývá po vyjití duše mrtvolou. A tak slovo člověk je jakousi sponou dvou semknutých podstat: nezhrouňuje v sobě, leč co navzájem těsně spolu souvisí.

Tedy niterným člověkem rozumí Apoštol ne tak duši, jako spíše mysl a smýšlení, to jest ne samu podstatu, nýbrž její chuť. Jestliže píše Efeským, že v niterném člověku přebývá Kristus, naznačuje tím nepochybně Pána poznatelného smyslům. Konečně připojuje: „Věrou, a v srdcích, a v lásce”. - Nepokládá zajisté víru a lásku za podstatné části duše, nýbrž za přijaté vlastnosti. Praví-li však v „srdcích”, která jsou podstatnou částí těla, již i samého vnitřního člověka připočítává k tělu, jestliže jeho těžiště klade do srdce. Pohled nyní, jakým způsobem řekl, že se vnější člověk porušuje, niterný však den ze dne obnovuje. - (De resurr. carnis, cap. 40. P. L. II, 860-1.)

Bud' není nic určeno pro člověka (ani štědré království, ani přísný soud, ani nic, co patří jakkoli ke vzkříšení), anebo, je-li to určeno pro člověka, nemůže to být určeno leč pro ty podstaty, z nichž je člověk zbudován. Také to bych rád zvěděl od těchto převratných proměňovatelů kostí, masa, šlach a hrobů, proč, když se někdy řekne něco o duši, nic jiného nedosazují za duši, aniž ji proměňují v nějakou věc jinou, když se však řekne něco o nějakém druhu tělesa, všechno možné se má na zřeteli, jen ne to, co se právě jmenuje. Jsou-li tělesné věci podobenstvími, jsou jimi i duševní; nejsou-li jimi i duševní, nejsou jimi ani tělesné. Člověk je tak tělem jako duší, a jedna stránka nemůže připouštět dvojsmysly, zatím co druhá je vylučuje. - (ibid. cap. 32. PL II. 840-1.)

Tak již ve svém smyslu pochop, že podoba přisu-

zovaná lidské duši není jiná než lidská, totiž podoba toho těla, jež každá s sebou nosí. K uvarování omylu v této věci přivediž tě pozorování prvního člověka. Vzpomeň si, že když Bůh „vdechl v tvář člověka dech života, a člověk byl učiněn duší živou”, celé ono dchnutí přešlo ihned po tváři do útrob a rozlilo se po všech prostorách těla, a zároveň božským vanem zhuštěno obdrželo výraz v obrysech, jež po zhuštění vyplnilo, a že jakoby ztuhlo ve formu.

Odtud byla podstatnost duše utvrzena tělesností a podoba vyjádřena rysy. To zde bude člověk vnitřní, jiný bude vnější, dvakrát jeden člověk: neboť i ten vnější má oči a uši, jimiž měl lid Hospodina slyšeti a viděti, i ten vnitřní má též ostatní údy, jimiž si pomáhá v myšlení a jichž používá ve snech. Tak i boháč v pekle má jazyk, i chudý Lazar má prst a je v lůně Abrahamově. Tak svými obrysy vyrozumívají se i ony duše mučedníků pod oltářem. Duše totiž, srostlá a spodobená s tělem Adamovým od prvopočátku, vytvořila zárodek jak úplné podstaty, tak i téhle její povahy. - (De anima caput IX. P. L. II, 661.)

Patří nezbytně k víře, považovati s Platonem duši za jednoduchou, to jest za jednu toliko podstatu. Ať si toho všimnou vědy, ať to nepropasou herese! Někteří tvrdí, že je v duši ještě jiná přirozená podstata, totiž dech, jakoby něco jiného bylo žítí, což prý pochází od duše, a něco jiného dýchati, což prý pochází od dechu; neboť prý ani všichni živočichové nemají obého. Mnoho prý jich toliko žije, ale nedý-

chá, ježto prý nemají dýchacích ústrojí, totiž plic a průdušek. Co je to však za způsob, dovolávati se k zaskrcení lidské duše důkazů komárů a mravenčích! Vždyť i životní orgány upravil Stvořitel různě podle různých druhů, takže z toho nelze činiti žádných dalekosáhlých závěrů. - (De anima. Cap. X. P. L. II. 661-4.)

Nuže, ať roztrhávají naši protivníci tkanivo duše a těla nejprve v správě života, aby pak měli odvahu je roztrhávati i v odplatě života! Ať popírají společenství skutků, aby pak mohli právem popřít i odměnu za skutky! Ať nemá tělo podílu na rozsudku, nemělo-li žádného podílu na přeli! Ať je duše sama volána k novému životu, jestliže sama odchází z tohoto života! Ale ovšem právě tak neodchází z tohoto života sama, jako neprochází sama tímto životem až ke chvíli, kdy z něho odchází. Ba tak málo tráví duše sama tento život, že ani myšlenek, třeba samotných a tělem vůbec ve skutek neuváděných, nemůžeme odloučiti od společenství těla. Neboť v těle a s tělem a skrze tělo činí duše vše, cokoli se děje v srdci. Tento zajisté úd, tento hrad duše i sám Pán označuje za modřinu myšlenek; „Proč myslíte zlé věci v srdcích svých?“ (Mat. 9). A: „Kdo pohlédne na ženu, aby jí požádal, již cizoložil v srdci.“ (Mat. 5.)-Až do té míry i *myšlenka beze skutku a bez účinku* je konem těla! Neboť ať je nejpřednější smysl, zvaný hegemonikon, umístěn v mozku nebo uprostřed mezi obočími nebo kdekoli se líbí filosofům, vždycky bude

tělo místem, kde se myšlenky zdržují. Nikdy není duše bez těla, pokud je v těle. Ničeho nečiní než s tím, bez něhož není. Taž se ještě i na to, zda se skrze tělo neodbývají myšlenky, které se poznávají na venek jen skrze tělo. Chtěj duše něco, obličej to prozrazuje: tvář je zrcadlem všech úmyslů. A teď ať upírají společenství skutků, kdož nemohou upřít společenství myšlenek! Vždyť i oni vypočítávají provinění těla: bude tedy jako hříšné stíženo trestem. My proti tomu hlásáme i ctnosti těla: proto bude i dobře činící tělo odměněno. A jestliže je to duše, která jedná a dává ke všemu popud, je zase věci těla poslouchati. Není dovoleno se domnívati, že Bůh je soudcem buď nespravedlivým nebo liknavým; nespravedlivým, jestliže neodměňuje společníka dobrých skutků; liknavým, jestliže netrestá společníka zlých skutků. Vždyť už lidská spravedlnost je tím dokonalejší, čím více hledí i na pomocníky činu: ani jich nešetří, ani jim nezávidí, aby dosáhli buď trestu nebo milosti zároveň s hlavními původci. - (De resurr. carnis, Cap. XV. P. L. II, 813-4.)

Přikazujeme-li duši vládu a tělu poslušnost, třeba dáti pozor, aby i to nepodvrátili naši nepřátelé nějakou argumentací, snažíce se upravit poměr těla k duši tím způsobem, aby tělo nebylo služebníkem, aby tak nebyli nuceni uznati je i za společníka. Řeknou totiž, že pomocníci neb společníci mají svobodnou vůli sloužiti nebo pomáhati, a sami jsou lidmi že arci mají moc se rozhodnouti pro to a ono; proto prý

i sdílejí zásluhy s hlavními původci, jimž dobrovolně přispívají; avšak tělo, které ničemu nerozumí, které nic necítí samo o sobě, které ani chtění ani zdráhání nemá ze sebe, to prý je spíše jen jako nádoba duše, jako nástroj, nikoli jako pomocník. Proto prý soud nad samotnou duší má jediné platnost, soud totiž nad tím, jak užívala nádoby těla; avšak nádoba sama prý nepodléhá rozsudku, poněvadž ani pohár není souzen, namíchal-li kdo do něho jedu, ani meč není vydán šelmám, spáchal-li jím kdo loupež. - Nuže i na nádoby a nástroje lze aplikovati rozsudek, aby i ony byly účastny zásluh svých pánů a hlavních konatelů. To pravím jen, abych se s tímto dokazováním slušně vyrovnal, ačkoli různost věci vylučuje uvedená přirovnání. Každá totiž nádoba a každý nástroj je něco, co přichází k užití odjinud; je to hmota i podstata člověku zcela vnější. Tělo však jest od života matky spoluplozeno, spoluutvořeno a spoluzrozeno s duší, a v každé činnosti duše má tělo alespoň nějakou účast. - (Ibidem cap. XVI. P L II 814-16.)

Dokonce se sami příznivci našeho mínění domnívali, že se tělo musí podrobiti soudu také proto, že by jinak duše necítla ani muk, ani útěchy, ježto nemá „podstaty“. Tak se totiž domnívá prostý lid. My však prohlašujeme i zde, a dokazujeme na svém místě, že duše je věc „podstatná“, majíc zvláštní druh podstaty, pevnosti a trvanlivosti, pro kterou může i cítiti i trpěti. Příklad Lazarův ukázal, že se i nyní duše trápí nebo těší na onom světě, ač jsou jakoby

nahé a ještě bez těla. Dávám tudíž odpůrci příležitost namítnouti: „Ta, která má vlastní podstatnost, má sama ze sebe schopnost trpěti i cítiti, takže přítomnosti těla nemá ani potřebí.“ - I má velice potřebí! Ne, že by nemohla vůbec ničeho cítiti bez těla, nýbrž proto, že je třeba, aby cítila s tělem. Na kolik totiž duše sama ze sebe je schopna jednati, na tolik je schopna i trpěti. K jednání však má duše sama ze sebe málo schopnosti. Má totiž ze sebe jen schopnost mysliti, žádati a činiti plány; k provádění však potřebuje činnosti těla. Podobně i k utrpení vyžaduje společenství těla, aby tak *plně* mohla trpěti skrze ně, jako nemohla plně jednati bez něho. A tak pyká prozatím za to, nač sama ze sebe stačí, totiž za žádosti, za myšlenky, za úkony vůle. Kdyby to stačilo k plnosti zásluh, takže by se nevyžadovaly skutky, stačila by duše úplně k dokonání rozsudku, poněvadž by byla souzena jen z toho, nač sama stačila. Ježto však skutky jsou spojeny se zásluhami a ježto tyto skutky jsou vykonávány tělem, nestačí, aby duše sama bez těla, totiž bez hmotné účasti těla byla blažena neb mučena, ač má sama svou vlastní „podstatu“ i své „uspořádání.“

Skutky těla jí tudíž chybějí k tomu, by *plně cítila*, právě tak jako k tomu, aby plně jednala. Pročež jakým pořadem jednala na zemi, takovým i trpí v peklich, prvá okoušejíc ortele, jako prvá působila k zločinu; čeká však ještě na tělo, aby pykala za skutky i skrze ně, protože jemu je po rozmyslu dávala vykonávati. Konečně ten bude způsob soudu určeného

až k poslednímu konci, aby za přítomnosti těla mohla býti dokonána veškerá boží spravedlnost. Jinak by nebyl soud zdržován až na konec (ježto ho i nyní okoušejí duše v pekle), kdyby byl určen toliko pro samotné duše. - (Ibid cap. XVII, P L II, 816-18.)

Origenes († ca 254) - Jako naše tělo je z mnoha údů upraveno v jednotný celek a drženo pohromadě jedinou duší, tak se domnívám, že i veškeren svět je jakýmsi nesmírným živočichem, udržovaným Boží mocí a Božím rozumem jakoby jedinou duší. - (Peri archon, Lib. II Cap. I num. 3. P. G. XI.)

Eusebius Cesarejský († ca 340) - Pochybuje-li kdo o těle a duši, ať pozoruje tělo, z něhož odešla duše, aby věděl, čím přítomností jsou tyto skutky. Tedy i tělům dává přítomná duše to, že jsou, že rostou, že trvají, že se nerozkládají, dávajíc to, čeho tělo nemá. Sama nejsouc živena, živí; ač sama neroste, uděluje vzrůst tělu; sama nemajíc barvy, dává barvu; sama nepřecházejíc nikam, převádí tělo s místa na místo. A to samo, co se zdá tělem, je jen skrze duši tím, čím jest. Jakmile totiž duše odejde, hned není tělo ničím, hned se rozkládá, trátí, roztrhává, hned zahnívá, zachází, puká a mění barvu. Oko nevidí, ruka ani noha se nehne, ucho neslyší, jazyk neokouší; a když i násilím vpravíš jídla do těla, jeho vnitřní stroje nepracují: po odchodu řemeslníka stojí. Ani vlasy nerostou, nýbrž slézají; ani nehty se neprodlužují, nýbrž všechno je ne-

činné: všechno leží jako nástroje kovářovy neb jiného řemeslníka po odchodu mistrově, potřebujíc duše, která by tím vládla. Velice brzy spatřujeme ošklivé mrtvoly zvířat v rozkladu, tak že se jich nemůžeme ani dotknouti; ani za pokrm se nehodí. Zkrátka jakmile odejde duše, nejsou těla k ničemu z toho, k čemu byla určena svou přirozeností. - (De incorporali lib. I. P G 24, 1134.)

Tělo bez duše nežije; jakmile však vejde do něho duše, ihned povstává člověk jako duše živá. - (Ibid. lib. II. Pg 1138.)

Bytí totiž nenáleží jediné nám, ani klíčení není toliko v nás, ani jedení není tolik lidem vlastní; ani vzrůst, ani užívání smyslů nejsou výhradně naše; za to kdekoli a kdykoli jsme zúčastněni v řeči, v myšlení, v rozumovém životě, tam jsme lidmi, tam jsme Obrazem, tam jsme podle obrazu, tam jsme cosi drahocenného, tam jsme cosi velikého, tam jsme něčím, co máme jen skrze duši. - (Ibid. Lib. II Pag. 1139.)

Hilarius († 367) - Především se má pamatovati, že člověk je obsažen ve dvou přirozenostech: v přirozenosti duše a v přirozenosti těla; z nich jedna je duchová, druhá pozemská; tato nižší přirozenost, *látka*, byla zřízena k způsobilejší činnosti oné silnější přirozenosti. Proto kdokoli by chtěl věřit, že Bůh má tělo, ježto k jeho obrazu byl učiněn člověk, musil by připustiti to, že Bůh je složen z vyšší a nižší přirozenosti, poněvadž z takových prvků sestává člověk. Co-

koli však je složeno, nemůže býti od věčnosti. - (Tract. in Ps. 129. P L IX, 720 num 4.)

Jeroným († 420) - Jsouce nerozlučně složení z duše a těla, máme povahu a přirozenost obou podstat. - (Dial. adv. Pelag. Lib. III num 11 P L XXIII, 580.)

Augustin († 430) - Duše je činná v třech dutinách mozku jen jako v orgánech: sama není ničím z nich, nýbrž oživuje a řídí všechno, a skrze ně se stará o tělo a o tento život, v němž byl člověk učiněn duší živou. - (De genesi ad literam, lib. VII cap. XVIII.)

Je-li duše určena k tomu, aby byla poslána do těla, lze se tázati, zda může být k tomu donucena proti své vůli. Ale tu jest lépe věřiti, že tomu přirozeně chce, to jest, že je stvořena s takovou přirozeností, aby chtěla... atd. - (Ibid. Cap. XXVII.)

Kde je tedy celý člověk, tam je duše a tělo. - (Enarr. in Ps XXXVII num 11 P. L. 36, 402.)

Duše a tělo jsou dvě věci, ale jeden člověk. Slovo a člověk jsou dvě věci, ale jeden Kristus. Jako jest totiž jeden člověk duše a tělo, tak jest i jeden Kristus Slovo a člověk. - (In Ioann. Tr. XLVII, cap. 10 num 12, P L 35.)

Já, však, Pane, - mám-li ti přiznati ústy i perem všechno, čemus mne naučil o téhle látce, o níž jsem sice dříve slýchal, ale nerozuměl, ježto mi o ní mluvili ti, kteří tomu nerozuměli - představoval jsem si ji v nesčetných a nejrozmanitějších podobách, čili nepřed-

stavoval jsem si jí vůbec. Můj duch přemítal o hrozných a ošklivých tvárnostech, zbavených řádu, ale pořád tvárnostech; beztvárným jsem nazýval nikoli to, co nemá žádné formy, nýbrž to, co má takovou formu, že kdyby se to jasně ukázalo, byl by se od toho odvrátil můj smysl, jako od něčeho nezvyklého a nepřiměřeného, něco, co by lidskou slabost zaráželo. Co jsem však já měl na mysli, bylo beztvárné nikoli odnětím každé formy, nýbrž pouze v srovnání s věmi tvárnějšími: kdežto správný rozum mi radil, abych si odmyslil jakékoli zbytky každé formy, chtěl-li bych uvažovati o věci docela beztvárné. Nešlo to. - Spíše jsem měl za to, že neexistuje nic, co by bylo zbaveno veškeré tvárnosti, již jsem si představoval jako cosi mezi věcí, mající tvárnost, a ničím, jako cosi, co není sice věcí, mající tvárnost, ale je více než nic, zatím co jsem beztvárně pokládal skoro za nic. Konečně se přestal můj rozum ptáti mé fantasie, plnicí se obrazy tvárných těles a měnící i střídající je po libosti: začal jsem si spíše všimati samých těles a poznal jsem hlouběji jejich měnlivost, kterou přestávají býti tím, čím byla, a začínají býti tím, čím nebyla; i začal jsem tušiti, že se onen přechod z formy do formy děje skrze cosi beztvárného, nikoli skrze úplnou nicotu; ale ovšem chtěl jsem to věděti, nikoli jen tušiti. Ó kdyby ti můj hlas a mé rydlo měly vyznati vše, co jsi mně z této spleť otázky zjevil, který čtenář by byl s to pochopiti takovou věc? Proto však přece neustane mé srdce vzdávati tobě čest a pěti chválu o tom, co nestačí-

me dost opakovat. Neboť sama proměnlivost věcí měnitelných je schopna přijmouti každou z forem, v něž se věci měnitelné měnívají. Nuže, co to jest? - Duch? Tělo? Nějaká odrůda ducha nebo těla? - Kdyby se mohlo říci, že je to skoro jako nic, nebo že to jest i není, tož bych to řekl. A přece to již nějak musilo být, aby to mohlo přijímat tyhle viditelné a složité formy. - (Confess. lib XII cap 6, P L 32, 827-8.)

Každá měnitelná věc je schopna přijímat „tvary“. Jako říkáme, že měnitelné je to, co se může měnit, tak nazýváme tvaruschopným to, co může přijmouti tvar. Žádná věc však nemůže dáti tvar sama sobě: poněvadž žádná věc nemůže si dáti toho, čeho nemá; vždyť právě za tím účelem přijímá něco tvar, aby jej mělo. Pročež kterákoli věc, má-li jakou formu, nepotřebuje teprv přijímat, co již má; nemá-li však formy, nemůže ze sebe přijmouti, čeho nemá. Jak jsme tedy řekli, žádná věc nemůže sama sobě dáti formu. Nač bychom však mluvili dále o proměnlivosti těla a duše? Nahore bylo již řečeno dosti. Ze všeho vyplývá, že i tělo i duch musí mít svou formu od nějaké formy nezměnitelné a vždycky trvající. A této formě bylo řečeno: „Budeš je měnit a budou měněny, ty sám však jsi týž a léta tvá nebudou ukřacována“ (Žalm 101, 27-28.) - Léta bez ukřácení klade prorok místo věčnosti. O téže formě bylo také řečeno, že trvající sama sebou obnovuje všecky věci. (Moudr. 7, 27.) Odtud se také pochopuje, že všechny věci jsou řízeny prozřetelností... Tyto dvě věci, tělo a život, pokud patří tvorstvu, (ne-

boť i sám Stvořitel žije a sice nejvyšším životem), tyto tedy dvě stvořené věci, tělo a život, poněvadž přijímají formu, jak jsme se poučili výše, a poněvadž by se ihned navrátily v nic, jakmile by ztratily každou formu, ukazují, že mají trvání z oné formy, která je vždycky táž. Pročež každá dobrá věc, ať sebe větší nebo sebe menší, nemůže býti leč z Boha. Neboť co může býti v tvorstvu většího než život rozumu, a co menšího než tělo? A obojí, ať jakkoli upadá nebo jakkoli usiluje o své bytí, vždy podržuje drobet tvárnosti, aby to mohlo sebe méně existovati. Cokoli však zůstává z formy kterékoli hynoucí podstatě, to pochodí z oné formy, která se nikdy nemůže shroubit a která ani samým pohybem věcí upadajících a vznikajících nedopouští překročení zákony svých poměrů. - (De libero arbitrio Lib. II Cap. XVII P L 32, 1265-6, num. 45-6.)

Který však křesťan, hloubaje o tak velkých a nesebných věcech, všiml by si tak nedbale božích slov, že by řekl: „Jestliže je duše nehmotná, nutně postrádá formy.“ - Zapomněl jsi, že jsi četl o „formě učení“ (Řím. VI, 17)? Je tedy forma učení hmotná? Zapomněl jsi, co je psáno o Ježíši Kristu, že dříve než na sebe oblékl člověka, byl ve formě Boží (Filip p. II, 6)? Proč tedy pravíš: „Je-li duše nehmotná, nutně postrádá formy“, když slyšíš o formě Boha, o němž vyznáváš, že nemá těla, a proč tak mluvíš, jakoby forma nemohla býti leč jenom v tělech? - (De anima et eius origine lib. IV. cap. XV P L 44, 537 num 21.)

Předně tedy pravím, že se člověk skládá z duše a z těla. Na tomto místě nežádám, abyste věřili, nýbrž abyste také sami usuzovali. Nebojím se totiž, že by mne pro tento výrok soudil špatně někdo, kdo poznává sám sebe. Člověk tedy (o čemž nikdo nepochybuje) záleží z duše a z těla. Ta podstata, ta věc, ta osoba, jež se nazývá člověkem, hledá blaženého života. I to dobře víte! A nenaléhám na vás, abyste tomu věřili, nýbrž abyste to uznali. Člověk, pravím, ona věc nemalá, převyšující všechno zvířectvo, všechno ptactvo, všechno vodní živočišstvo, všechno to, co má tělo a není člověkem, tento člověk, skládající se z duše a z těla, ne však z jakékoli duše, neboť i zvíře se skládá z duše a z těla, nýbrž člověk skládající se z rozumné duše a smrtelného těla, hledá blaženého života... Nic není v člověku, co by náleželo k jeho podstatě a přirozenosti, kromě těla a duše. Do jedné z těchto dvou věcí, totiž do těla, kladou blažený život epikurejci, do druhé, totiž do duše, zase stoikové. Člověku zajisté, má-li blažený život sám ze sebe, nezbyvá nic jiného kromě těla a duše. Buďto je tělo příčinou blaženého života nebo je duše příčinou blaženého života: hledáš-li jiné příčiny, nemluvíš o člověku. Ti tedy, kdo v člověku nacházejí blažený lidský život, nemohou jej klásti jinam leč v tělo nebo v duši. - (Sermo CL cap. IV P L 38, 810-11.)

Tak někteří mermo žádají vysvětlení o tom, jakým způsobem se spojil Bůh s člověkem, aby povstala jedna osoba Kristova, ačkoli se to stalo pouze jednou:

jakoby oni byli s to vysvětliti zjev každodenní, totiž způsob, jakým se spojuje duše s tělem, aby povstala jedna osoba člověka. Neboť jako se v jedné osobě spojuje duše s tělem, aby z toho byl člověk, tak v jedné osobě Bůh se spojuje s člověkem, aby z toho byl Kristus. V této osobě tedy je sloučenina Boha a člověka: ovšem bez onoho úkazu, který pozorujeme u těles, kde se na příklad dvě tekutiny tak slučují, že žádná nezachovává své neporušenosti (ačkoliv i v samém hmotném světě se neporušené světlo slučuje se vzduchem!). Tedy osoba lidská je sloučení duše a těla, osoba Kristova je sloučení Boha a člověka. Když totiž Slovo Boží se spojilo s duší, mající tělo, přijalo zároveň i duši i tělo. Jedno sloučení se děje každodenně, aby lidé povstali, druhé se stalo jednou, aby lidé byli vysvobozeni. A přece se snáze mělo uvěřit jednotě dvou věcí nehmotných než-li jedné nehmotné a druhé hmotné. Neboť neklame-li se duše o své přirozenosti (jako že se neklame!), poznává nepochybně, že je nehmotná; daleko více však je nehmotné Slovo Boží, a proto musilo býti méně neuvěřitelným spojení Slova Božího s duší, než spojení duše s tělem. Ovšem toto poslední zakoušíme v sobě samých, kdežto ono druhé se nám přikazuje věřit v Kristu. Kdyby se nám však přikazovalo, abychom bez vlastní zkušenosti věřili jednomu stejně jako druhému, čemu bychom spíše věřili? Kterak bychom nebyli nuceni přiznati, že se spíše mohly sloučiti dvě věci nehmotné, než jedna hmotná a druhá nehmotná? Ač-li se ovšem neužívá

nehodně slova sloučení nebo sloučenina podle obvyčeje věcí hmotných, které se mají k sobě docela jinak a také jsou docela jinak známy! - (Ep. CXXXVII. num 11. P L 33, 520.)

Hledejme tedy, co jest lepší než člověk! Jistě je nenasnadno to nalézt, neuvážíme-li a neprozkoumáme-li dříve, co je skutečně sám člověk. Nemyslím ovšem, abyste nyní žádali na mně definici člověka. Na tomto místě vzhledem k tomu, že se obecně nebo alespoň mezi námi uznává, že jsme složeni z duše i těla, pokládám za potřebnější otázku, jsou-li člověkem obě dvě jmenované věci, či jenom tělo nebo toliko duše. Ačkoli totiž tělo a duše jsou dvě věci, a žádná z obou by se bez druhé nemohla nazývat člověkem (neboť ani tělo by nebylo člověkem, kdyby nebylo duše, ani naopak duše by nebyla člověkem, kdyby jí nebylo tělo oživeno), přece by nebylo nemožno jednu z obou věcí pokládati za člověka nebo zváti člověkem. Co je tedy člověk? Duše a tělo na způsob dvojspreží nebo Kentaura? Či pouze tělo, které je v užívání a pod správou duše podobně jako nazýváme svítilnou nikoli světlo s lampou, nýbrž samotnou lampu, arci pro světlo, které v ní bývá? Či nazýváme člověkem výhradně duši, ovšem pro tělo, které řídí, podobně jako zveme jezdcem nikoli zároveň koně a člověka, nýbrž samého člověka, arci proto, že sedí na koni, aby jej řídil? Není snadno rozsouditi tuto při: rozumu by to bylo třeba snadné, ale pro řeč by to znamenalo velkou námahu. A není třeba bráti na sebe tuto zdlou-

havou práci. Ať totiž tělo a duše spolu, nebo jen duše sama zasluhuje názvu člověka, není nejlepším údělem člověka, co je nejlepším údělem těla; nýbrž to je nejlepším údělem člověka, co má nejlepšího tělo spolu s duší, nebo co má nejlepšího alespoň samotná duše. Tázeme-li se však, co je nejlepším údělem těla, jsme nuceni říci, že to, co působí, že se tělo má nejlépe. Avšak ze všech těch věcí, které činí tělo zdravým a svěžím, není nic lepšího a výbornějšího nad duši. Jest tedy nejvyšším dobrem těla nikoli jeho rozkoš, nikoli bezbolestnost, nikoli síla, nikoli krása, nikoli křepkost, nikoli některé jiné z těch dober, které se obvyčejně počítají mezi statky těla, nýbrž duše. Neboť i ty věci, které jsme právě vypočetli, dává ona tělu svou přítomností, a nad to něco, co převyšuje všechno ostatní, totiž život. - (De moribus eccl. cath. lib. I cap. IV-V P L XXXII 1313.)

I když stvořil Bůh nebe i zemi, to jest svět i všechno, co je v něm, z jakési látky (*„Který jsi stvořil svět z neviditelné, podle některých exemplářů beztvárné látky,“* Moudr. 11, 18), přece se nesmíme domnívati, že by ona látka, z níž byl svět učiněn, - třeba byla bez formy, třeba byla neviditelná a jen stěží existující - mohla býti sama od sebe, jakožto současná neb souvěčná s Bohem; nýbrž všechno to, čím jakkoli byla, čím byla schopna přijmouti tvárnosti určitě rozlišených věcí, všechno to neměla leč od jediného Všemohoucího Boha, z jehož milosti je nejenom každá věc mající formu, nýbrž i to, co je schopno míti vů-

bec nějakou formu. Jest ovšem rozdíl mezi tím, co již přijalo formu, a tím, co může teprv formu přijmouti. Ale ten, jenž dává věcem formu, dává i možnost formu obdržeti; poněvadž z něho a v něm je svrchovaně krásná tvářnost, která není podrobena změnám. Z té příčiny On jest jediný, který uděluje věcem nejen že jsou krásné, nýbrž i že mohou býti krásné. Pročež zcela podle pravdy věříme, že Bůh všecko utvořil z ničeho: protože i když byl svět učiněn z nějaké látky, sama tato látka byla stvořena z ničeho, aby se nejmoudřejší štědrostí Boží stala nejprve „schopností“ pro přijímání tvarů, a pak aby obdržely tvar všechny věci, jež jej obdržely.

Tento výklad jsme učinili proto, aby si nikdo nemyslel, že si výroky božských písem odporují, když jednak tvrdí, že všechny věci Bůh učinil z ničeho, jednak zase, že svět byl učiněn z beztvárné látky. - (De fide et symbolo cap. II. - P. L. tomus 40, 182 - 3.)

Lev Veliký († 461) - První člověk přijal podstatu těla ze země a oživen byl skrze dechnutí Stvořitelovo rozumným duchem. - (Sermo XXIV cap. II, P. L. LIV, 205.)

Všemohoucí Syn Boží, všechno naplňující a všechno obsahující, rovný ve všem Otci, v jedné bytnosti z něho od věků pocházející a s ním věčně trvající, vzal na sebe lidskou přirozenost, a Stvořitel a Pán všech věcí uznal za hodno státi se jedním ze smrtelníků, vyvoliv si matku, kterou byl prve stvořil, kte-

rážto zachovavši si panenskou neporušenost, byla dárkyní pouze jeho tělesné podstaty, atd. . . . - (Ibid. cap. III.)

Boëthius († 524) - Ježto existují tři druhy vědeckého zkoumání, *prvý* z nich, *přirozený*, sledující věci v pohybu, neodezírající a neoddělitelný, všímá si tvarů *spojených s látkou*, pokud jich totiž nelze odloučiti od těles v přirozeném pohybu (jako když na př. země směřuje dolů, oheň nahoru); pak tvářnost čili forma, spojená s látkou, má pohyb. Zkoumání *matematické*, vylučující pohyb, ale neabstraktní, představuje si tvářnosti těles bez látky a tím i bez pohybu; ale poněvadž jsou tyto formy v látce, nelze jich ve skutečnosti od ní oddělit. Zkoumání *theologické* je prázdné pohybu, abstraktní a nehmotné: neboť boží podstata nemá ani látky ani pohybu. Bude tedy potřeba uvažovati o věcech v přírodě s rozumem prostým, o matematických problémech s vědeckou kázní, o božských věcech s čistou inteligencí, a není dovoleno dospívati k imaginacím, nýbrž třeba proniknouti zrakem k samé formě, která je opravdu formou a nikoli pouhým obrazem, která je samo bytí a z které všechno bytí pochází: neboť všechno bytí pochází z formy. . . . Nic tedy nemá svého jména podle látky, nýbrž podle formy. Avšak Boží podstata je forma bez látky, tudíž věc jedna jediná a bytnost přímá. Ostatní věci totiž nejsou bytnost přímá, neboť každická z nich má své bytí z částí, z nichž se skládá, a *jest součtem* svých částí,

jež se pojí v celek, nikoli kteroukoli jednotlivou z nich. Na příklad: poněvadž se člověk skládá z duše a z těla, jest duše a tělo, nikoli jen duše nebo tělo. V žádné části tedy není bytnosti přímé. Co se však neskládá z ničeho, nýbrž jest jednoduché, má bytnost přímou. A to je krása a síla svrchovaná, poněvadž se neopírá o nic. - (De Trinitate Cap. II P L LXIV 1250 et sequ.)

Gennadius († po r. 480) - Není v podstatě člověka žádné třetí věci, která by slula duchem, nýbrž duchem je sama duše dle své duchové povahy nebo dle toho, že dýchá v těle. Duší pak se nazývá potud, pokud oduševňuje tělo k životu a k ožívování. Duchem, jež uvádí Apoštol jako třetí věc zároveň s duší a tělem, rozumíme milost Ducha svatého. - (De eccl. dogmatibus, cap. 20 P L 58, 985.)

Cassiodorus (po r. 580) - Učitelé světských věd praví, že duše je podstata jednoduchá, tvářnost přirozená a odlišná od látky vlastního těla, mající vládu nad údy a dávající život. Tato duše lidská, jak souhlasně učí pravdymilovní učitelé, je od Boha stvořená duchová a pravá podstata, oživovatelka svého těla, rozumná a nesmrtelná, ale nakloněná k dobrému i ke zlému. - (De anima, cap. II P. L. 70, 1283.)

Vězme, že jakmile se do částí těla vlila ona ohnivá síla a jakmile životní dech ovanul tělesnou hmotu, ihned začíná míti duše s tělem soucit, utržilo-li nějakou ránu, poněvadž je všude podstatně v tělo vetká-

na. Kdyby byla duše jenom silou těla a kdyby to bylo teplo, jež činí tělo živým, nemohla by duše spolutrpěti s raněným prstem, podobně jako slunce necítí, když sekáš do jeho paprsků. Je tedy celá duše v jednotlivých částech těla, nikde větší a nikde menší. Avšak někde je znatelněji a jinde slaběji, přece však všude dosahuje svým životním rozpětím. Sbírá tělo a spojuje je v jedno, nedopouští, aby jeho údy mizely nebo chřadly, chrání jich svou životní svěžestí, příslušné živiny rozvádí na všechny strany podle míry a potřeby. Mimo to zasluhuje zvláštního obdivu to, že nehmotná věc je spoutána s nejtěžšími údy a že zcela odlišné přirozenosti jsou tak spojeny v jeden harmonický celek, že duše ani nemůže vyjít z těla, kdyby se jí zachtělo, ani nemůže zůstat, jakmile pozná rozkaz Stvořitelův, aby vyšla. - (Ibidem 1284.)

Isidor Sevilský (636) - Člověkem byl nazván tento tvor, ježto byl učiněn z hlíny, jak se praví v Genesi: I stvořil Bůh člověka z hlíny země. V obyčejné však řeči je celý člověk složen dvou podstat, společenství duše a těla.

Mysl byla nazvána duše proto, že mysl je její vynikající vlastnost, nebo proto, že si mysl pamatuje věci; proto jsou choromyslní bez paměti. Pročež nikoli duše, nýbrž to, co vyniká v duši, zove se mysl, na ten způsob, jakoby mysl byla hlavou nebo okem duše. Proto i sám člověk se nazývá obrazem Božím podle mysli. Všechno to však je tak spojeno s duší, že

je to jedna věc. Jenom podle různých účinků dostala duše taková různá jména.

Vždyť i paměť je myslí, proto mají choromyslní špatnou paměť; pokud tedy duše oživuje tělo, je duší; pokud chce, je duchem; pokud má vědomost, je myslí; pokud pamatuje, je pamětí; pokud usuzuje, je rozumem; pokud dýchá, je dechem; pokud čije, je smyslem; neboť od toho se mysl nazývá smyslem, že čije, jako zase myšlenka pochází od slova mysliti. - (Ety-mologiarum lib. XI cap. 4, 12, 13. P L 82 col 397-9.)

Príloha druhá

Symbolické dokumenty k vienskému učení o duši.

1. Vyslovujeme kletbu na ty, kteří tvrdí, že Slovo Boží dlelo v lidském těle místo soudné a rozumné lidské duše. Sámť zajisté Syn je Slovo Boží, a toto Slovo nikterak nezastupovalo ve svém těle soudné a rozumné duše, nýbrž tuto naši duši soudnou a rozumnou, arci bez hříchu, přijalo a spasilo. - (S. Damasus I 380 Denz. Bannw.¹⁰ num. 65.)

2. Kdyby někdo řekl, že Syn Boží v utrpení kříže podstupoval bolest jakožto Bůh a nikoli jako tělo s duší, an přece oblékl na sebe podle Písma podobu služebníka, kterou přijal k svému božství, takový budiž vyobcován. - (Ibid. num. 72.)

3. Věříme, že nastane jednou vzkříšení všeho těla, duše pak lidská že není božskou podstatou ani částí Boha, nýbrž stvořením, učiněným z Boží vůle. - (Formula „Libellus in modum Symboli” Ca 450, Denz. Bannw.¹⁰ num. 20.)

4. Kdyby někdo tvrdil nebo věřil, že Syn Boží přijal toliko tělo bez duše, budiž klet! - (Ibid. num. 25.)

5. Kdyby někdo tvrdil nebo věřil, že duše lidská je částí Boha nebo podstatou božskou, budiž klet! - (Ibid. num. 31.)

6. Pán všehomíra přijal formu služebníka, dopus-

tiv, aby byla jako stínem pokryta nesmírnost jeho majestátu; neschopný utrpení nehrozil se státi člověkem trpným; nesmrtelný ráčil býti poddán zákonu smrti. Byl však přiveden na svět zrozením nelslychaným, protože neporušené panenství nezkusilo žádostivosti, ale poskytlo látku k lidskému tělu... Ten totiž, jenž jest pravým Bohem, jest i pravým člověkem, a není žádného podvodu v této jednotě lidské nízkosti a Boží vznešenosti... Obojí zajisté forma činí, což jejího jest, ovšem ve společenství s druhou. - (S. Leo I., 449. D B ¹⁰ 143.)

7. Následující tedy svatých Otců učíme všichni souhlasně, že třeba věriti v jednoho a téhož Syna a Pána našeho Ježíše Krista, dokonalého v božství a dokonalého v člověčenství, Boha pravého i člověka pravého, skládajícího se z rozumné duše a z těla, soupodstatného s Otcem podle božství a soupodstatného s námi podle lidské přirozenosti. - (Conc. Chalcedonense 451. - Denz. Bannw. ¹⁰ N. 148.)

8. Někteří heretikové v Galii se domnívají, - a namlouvají si, že jsou v tom velmi chytrí! - že rodiče dávají lidskému pokolení jak těla z hmotného bláta, tak i ducha, jenž jest životodárnou duší. - (S. Anastasius II. 498. Denz. Bannw. ¹⁰ N. 170.)

9. Pán náš Ježíš Kristus, Syn Boží, jest Bůh i člověk. Jako Bůh je zrozen z podstaty Otcovy před všemi věky, jako člověk je zrozen z podstaty matčiny v čase. Je dokonalý Bůh; je dokonalý člověk, složený z rozumné duše a z lidského těla; je rovný Otcovi

podle božství, menší Otce podle člověčenství. Jako rozumná duše a tělo je jeden člověk, tak Bůh a člověk je jeden Kristus. - (Fides Anastasii. Ca 498. - Denz. Bannw. ¹⁰ n. 40.)

10. Jestliže kdo nevyznává, že se spojení Božího Slova s tělem oživeným usuzující a rozumějící duší stalo podle toho složení a té subsistence, jak jim učili svatí Otcové, čili kdo nevyznává jediné složené subsistence v tom, jenž jest Pán náš, Ježíš Kristus, jeden z Nejsvětější Trojice, takový budiž klet! - (Anathematismi de tribus Capitulis. 551. Denz. Bannw. ¹⁰ num. 216.)

11. Jestliže kdo nevyznává podle svatých Otců, že ve vlastním smyslu a podle pravdy Slovo Boží, jediné ze svatých, soupodstatné a ctihodné Trojice, sestoupilo z nebe, že se vtělilo z Ducha Svatého a z Marie vždycky Panny, že se stalo člověkem, že podle těla bylo ukřižováno, že za nás dobrovolně trpělo, bylo pohřbeno, třetího dne vstalo z mrtvých, vstoupilo na nebe a sedí na pravici Otcově; že se slávou Otcovou v těle přijatém a rozumem oživeném přijde opět soudit živých i mrtvých: Kdo toho všeho nevyznává, budiž odsouzen! - (s. Martinus I. 649. Denz. Bannw. ¹⁰ N. 255.)

12. Slovo tak učiněno jest tělem, že v něm není toliko Boží slovo a lidské tělo, nýbrž také rozumná lidská duše. - (Conc. Toletanum XI 675. Denz. Bannw. ¹⁰ Num. 283.)

13. Kdo by nevěděl, že se každý člověk skládá ze

dvou podstat, z podstaty duše a z podstaty těla?... A proto božská přirozenost a s ní spojená lidská přirozenost mohou býti nazvány buď třemi nebo dvěma vlastními podstatami... - (Conc. Toletanum XV. 688. Denz. Bannw.¹⁰ Num. 295.)

14. Ačkoli Starý i Nový Zákon učí, že člověk má jednu duši usuzující a rozumějící, a ač všichni bohoslovní Otcové a učitelé církevní trvají na tomtéž: přece někteří lidé, poprávající sluchu vynálezům zlostníků, upadli do takové bezbožnosti, že se snaží nestoudně prohlašovati, že má člověk duše dvě, a všelijakými nesmyslnými pokusy a převráceným mudrováním odvažují se této své herese obhajovati. - (Conc. Constantinopolitanum IV 869-870. - Denz. Bannw.¹⁰ Num. 338.)

Cf. adhuc Denz. Bannw.¹⁰ num. 174, 422, 428, 429, 462!

Príloha třetí

Některé řecké patristické texty o duši a těle.

Aristides (ca 130) - Prostě řečeno, co je v těle duše, to jsou ve světě křesťané. Duše je rozseta po všech údech těla, a křesťané po všech městech světa. Duše sice v těle přebývá, nepochází však z těla; i křesťané bydlí ve světě, jejich původ však není z tohoto světa. Neviditelnou duši lze pozorováním zjistiti ve viditelném těle; podobně se poznává sice, že křesťané jsou ve světě, jejich uctívání Boha však zůstává skryto. Duše je zavřena v těle, ale udržuje tělo pohromadě; podobně křesťané jsou zavřeni ve světě jako ve vězení, oni však to jsou, kteří udržují svět... - (Ep. ad Diognetum, c. VI. - Funk, die apostolischen Väter, Ep. ad Diognetum.)

Justin († ca 165)

2a) Co jiného je člověk než rozumný živočich, skládající se z duše a z těla?! Není tedy duše sama o sobě člověkem? Není, nýbrž je jen lidskou duší. Nemohli bychom tedy nazvati tělo člověkem? Nikoli, nýbrž nazýváme je jen lidským tělem. Jestliže tedy žádá z těchto dvou věcí není sama o sobě člověkem, nýbrž zove-li se člověkem teprv to, co vzniká sloučením obou, a povolal-li Bůh člověka k životu a vzkříšení,

pak povolal nikoli část, nýbrž celek, to jest duši a tělo. - (Peri anastaseos. - P. Gr. 6, 1585.)

2b) Duše je v těle, jež bez duše nežije. Tělo, jakmile je duše opouští, přestává býti. - (Peri anastaseos. - P. Gr. 6, 1590.)

2c) Že se i nejznamenitější vaši filosofové zřejmě nesrovnávají i v ostatních věcech, možno poznati i z tohoto případu. *Platon* praví, že je trojí prvopříčina všech věcí: Bůh, látka a idea; Bůh že je tvůrcem všeho, látka že je podkladem prvního zrození věcí, poskytnutím Bohu příležitost k tvoření, a idea že je každé vznikající věci vzorem. *Aristoteles* naproti tomu nic nechce věděti o tom, že by idea patřila k prvopříčinám, pokládá za prvopříčinu jen Boha a látku. A opět *Platon* praví, že na první stálíci nejhořejšího nebe dlí první bůh a ideje. *Aristoteles* však praví, že po prvním bohu nejsou ideje, nýbrž jakási rozumová božstva. Liší se tedy navzájem i ve věcech, které se týkají nebes. Pročž třeba míti za to, že ti, kteří nebyli s to poznati věci týkající se nás zde, a dokonce i v těch věcech se mezi sebou různili a hašteřili, zřejmě nebudou spolehliví, když pojednávají o věcech nebeských. Že se však nesrovnávají ani v nauce o té naší zdejší lidské duši, patrno z toho, co každý z nich o ní učil. *Platon* totiž říká, že je trojdílná, a učí, že jedna její část je rozumná, druhá citící, a třetí žádostivá. *Aristoteles* však praví, že duše není žádnou společnou nádobou, v níž by byly obsaženy i části pomíjející, nýbrž že je cele a výhradně rozumná. *Platon* vykřikuje, že veške-

rá duše je nesmrtelná; *Aristoteles* zase nazývá duši konem, míní, že není nesmrtelná, nýbrž smrtelná. *První* tvrdí, že je duše věčně v pohybu, *Aristoteles* však praví, že je nehybnou, ač řídí veškeren pohyb.

V těchto tedy věcech soudíce rozmanitě, usvědčují se navzájem. Kdyby však někdo chtěl zevrubně vyšetřovati tyto jejich nauky, zjistilo by se, že ani oni sami netrvali důsledně na svých názorech. Vždyť *Platon* někdy tvrdí, že jsou tři principy všehomíra: Bůh, látka a idea, a jindy tvrdí, že jsou čtyři, přidává k těm třem ještě „světoduši.“ A opět: Napřed řekne, že látka je bez počátku, později však tvrdí, že povstala.

Podobně jedná s ideou. Zařadiv ji mezi prvopříčiny a prohlásiv ji za svépodstatnou, řekne později, že idea patří mezi výtvořiny rozumu. A ještě do třetice. Projeviv dříve mínění, že každá věc vzniklá podléhá zase zkáze, praví později, že některé z věcí vznikajících mohou být nezměnitelné a neporušitelné. Co jest tedy příčinou, že odporují nejen jeden druhému, nýbrž i sobě samým ti, o nichž byl u vás každý přesvědčen, že jsou skutečně moudří? Zajisté to, že se nechtěli učiti od těch, kteří tomu jistě rozuměli; mysli si zajisté, že mohou svou lidskou přemoudřelostí jasně poznávati věci na nebi, ačkoli nebyli ani s to poznati věci všední a pozemské. Alespoň o lidské duši někteří z vašich filosofů tvrdí, že je v nás, druzí zase, že je kolem nás. Neboť ani v tomto bodě se neukázali svorní, ba jakoby se zrovna rozdělili o veške-

ru nevědomost, jsou v zřejmém sporu a hádce i o tom, co je vlastně duše.

Jedni z nich říkají, že duše je srdce, druzí že vzduch, třetí že rozum, čtvrtí že pohyb, pátí že výpar, šestí že z hvězd prýstící síla, sedmí že pohybující se číslo, osmí že semenotvorná voda. - (Cohortatio ad Graecos, cap. 6-7. - P. Gr. 6, 253.)

Athenagoras († ca 200) - Každá vůbec lidská přirozenost se skládá z nesmrtelné duše a z těla sloučeného s ní od zplození. - („Peri anastaseos nekron“, cap. XV. - Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur IV. Band, Leipzig 1891.)

Třeba tedy, aby člověk skládající se z obou věcí trval navždy, není však možno, aby trval navždy *bez vzkříšení těla*.

Sv. Method († 311) - Praviš zajisté, že je nemožno, aby lidský plod dozrál, kdyby ho Pán neopatřil formou a duší. - („Symposion“ II, cap. III. - P. Gr. 18, 52.)

Sv. Athanáš († 373) - Ani tělo oživené duší není (přesně vzato) totéž co člověk, ani nebeský rozum není totéž co Bůh. Neboť oduševnělým nazývá se tělo, k němuž má duše podstatný vztah. Tělo člověka nazývá se tělem, nikoli duší; a duše člověka nazývá se duší, nikoli tělem; jde o vztah jednoho k druhému, totiž o vztah ducha k tělu. - („Peri ensarkeseos kata Apollinarii logos protos“. P. G. 26, 1128.)

Neboť jako se „tvářností Boží“ naznačuje plnost božství Slova, tak se „tvářností služebníka“ dosvědčuje rozumová přirozenost lidského složení s organickým uspořádáním; jednak aby se poznalo, že „Slovo *bylo*“, jednak aby se dosvědčilo, že „učiněno jest tělem a duší“. Ať se cokoli nazývá „tvářností služebníka“, vždy se má na mysli jakési rozumové složení. Proto se o zemřelém člověku říká, že nemá tvářnosti. - („Peri tes soteriodus epifaneias tu Christu, kai kata Apollinarii logos deuterios.“ P. G. 26, 1133.)

Sv. Basil († 379) - Co je tedy skutečně naše? Zajisté *duše*, kterou žijeme, rozumná a jaksi duchová, v ničem nepotřebující toho, co ji zatěžuje, a *tělo*, které jí dal Stvořitel za příprahu pro život. Neboť toto jest člověk: rozumný duch, vázaný na určité a pro něj se hodící tělo! - („Quod mundanis adhaerendum non sit“, num. 5. P. Gr. 31, 548-9.)

Zkoumej sám sebe, kdo jsi, poznej svou vlastní přirozenost; poznej, že tvoje tělo je smrtelné, duše však nesmrtelná. - (Hom. in illud „attende tibi ipsi.“ 3. - P. G. 31, 204.)

Obdivuj se umělci, kterak sloučil sílu tvé duše s tělem, takže proniká až k samým jeho hranicím a nejodlehlejší údy vede k jednomu společnému životnímu cítění.

Pozoruj, jaká je to síla, kterou duše sděluje tělu; jaké účastenství se naopak od těla vrací k duši; jak tělo přijímá z duše život, a jak zase duše z těla přijí-

má trampotu a svízel. - („Hom. de gratiarum actione” 7. - P. G. 31, 216.)

Zrakovým čidlem těla zajisté je oko, kdežto zrakem duše je sloučený s ní rozum; a sice tak, že rozum není v duši jako jedno v druhém, nýbrž duše a rozum jsou totéž. Rozum je jakási přirozená síla vyšší stránky duše, nikoli něco, co k duši přistupuje. - („Constitutiones monasticae”, num. 1. - P. G. 31, 1340.)

Soudím, že je dvojí síla v jedné a téže duši; jedna, která oživuje tělo, druhá, která zkoumá věci a kterou též nazýváme silou myslící. Ale poněvadž je duše s tělem sloučena, užívá té své síly oživující z přirozené nutnosti, ježto jsou spolu jedno, a nikoli ze svobodné vůle. Neboť jako je nemožno, aby slunce plně zářící neosvítlo vše, nač vrhá své paprsky, tak je nemožno, aby duše neoživovala těla, v němž se nalézá. - („Constitutiones monasticae”, num. 2. - P. G. 31, 1340-1.)

Řehoř Nysský († 395) - Řehoř: Co tedy, řku, je duše, ač-li je vůbec možno slovy nastínit její povahu, abychom z tohoto nástinu nabyli jakéhosi poznání našeho předmětu? Makrina, moje učitelka, odpověděla: Mnoho lidí se již vyslovilo o duši, a každý z nich ji definoval podle své hlavy. Naše však mínění o ní jest toto: Duše je podstata stvořená, živoucí, myslící, která sama sebou dává ústrojnému a smysly opatřenému tělu životní mízu, jakož i sílu, aby rozuměla všem počítkům, pokud trvá přirozenost, jež je jich

schopna. - („Peri psyches kai anastaseos”. - P. Gr. 46, 29.)

Ale ačkoli filosofické zkoumání našlo tři různé stupně životní schopnosti: jednu živící, ale necítící; druhou živící i cítící, ale nemyslící; třetí myslící, dokonalou, a tak přítomnou v prvních dvou silách, že v nich má i své skutečné bytí, i drží nad nimi vrch svou rozumností: přece proto nikdo nemysli, že jsou v lidském složení spojeny tři duše, z nichž každou by bylo lze pozorovati uprostřed vlastních hranic, tak že by se mohlo míti za to, že se lidská přirozenost skládá z několika duší. Naprosto ne! Duše v pravém a dokonalém smyslu je svou povahou jednoduchá, myslící a nehmotná, spojená s hmotou přirozeností prostřednictvím smyslových počítků. - („Peri kataskeues anthropu”. - P. Gr. 44, 176.)

Rozumný duch se nezdržuje pouze v některé části naší bytosti, nýbrž je bez výminky ve všech částech a ve všech údech. - (Ibidem.)

Aristoteles přes to, že nazval duši dokonalým konem, přece není v nijaké neshodě s těmi, kdož praví, že je vlastností. Vysvětleme nejprve, co nazývá dokonalým konem. Především rozeznává trojí podstatu: tu, která je jakožto látka podkladem věcí a která sice není sama o sobě nic, má však „schopnost” stát se něčím. Za druhé formu čili tvárnost, podle níž se utváří a dokonává obraz látky. Za třetí obě zároveň (totiž věc vzniklou spojením látky a formy), čímž jest každá věc oživená. Jest tedy látka „schopnost”, forma pak

„dokonalý kon“. Této poslední, totiž formě, jest rozuměti dvojím způsobem, podobně jako jest rozdíl mezi věděním a uvažováním. Vědění totiž je dispoice, uvažování je činnost. Vědění zajisté je ve zdravé duši vždy, ať sní nebo bdí, kdežto první věci při uvažování je bdělost, jako je první věci při nečinném procitnutí spánek. Prvnější tedy než činnost je schopnost. Pročež také prvý kon nazývá Aristoteles formou, druhý předností. Podobně oko se skládá z podkladu a z formy: podkladem je v něm to, co obdrželo zrak, čili látka oka, která se i sama nazývá okem. Formou však a prvním konem jest oku sám zrak, jenž mu poskytuje možnost viděti. Druhým teprv konem je činnost oka čili vidění samo. Jako tedy právě zplozené štěně ještě nemá druhého konu, má však schopnost tohoto konu nabýti, právě tak třeba chápati i otázku duše. Neboť jako v uvedeném příkladě vzniklý zrak dokonává čili vytváří oko, tak také *vzniklá duše v těle dokonává* čili vytváří *živočicha*, takže ani duch nemůže nikdy býti bez těla, ani tělo nemůže existovati odděleně od duše. Aristoteles však toto živé tělo, dílo to duše, nazývá duší; a od toho odděluje to, čemu říkáme rozumová stránka duše (I). Tu by zajisté bylo bývalo potřebí vzíti v úvahu celou lidskou duši popolu, a nepronašeti to, co se týká pouze části, a to ještě nejslabší, o celém celku. Potom: Aristoteles praví, že tělo má již život dynamický, i než ještě povstala duše. Praví totiž, že tělo má virtuálně život v sobě. Zde by bylo nutno, aby tělo, jež má virtuálně život

v sobě, bylo dříve vskutku tělem. Avšak *nemůže býti vskutku tělem, dokud neobdrželo formy*. Neboť látka je prázdná každé vlastnosti a není tělem. Je tedy nemožno, aby to, co není vskutku a opravdu, mělo sílu k tomu, aby z něho něco povstalo. Je-li však i tělo pouze v potenci čili schopnosti, jak může takové pouze potenciální tělo míti v sobě život potence? Je sice pravda, že v jiných věcech ten, kdo má nějaké schopnosti, nemusí jich užívat; na příklad ten, kdo má zrak, nemusí se dívat. Ale u duše je to nemožno. Neboť ten, kdo spí, není bez činnosti duše. Je zajisté živ, roste, má představy, dýchá, což je zvláště neklamným znamením života. Z toho tedy je patrné, že žití nemůže nikomu náležeti pouhou potenci, nýbrž toliko skutkem. Neboť co nejvíce činí duši duší, není nic jiného než život, který je duši vrozen a s ní nerozlučně spojen, kdežto tělu přísluší pouze spoluúčastí. Proto kdo praví, že zdraví je obdobno životu, nemluví o životě duše, nýbrž o životě těla a tím se dopouští logického přehmatu.

Tělesná podstata totiž je schopna protivných přísudků podle součástek, z nichž je složena, podstata však čistě formální nikoli. Neboť jestliže se změní druh formy, tím samým mění se i živočich, takže podstata není schopna protiv podle formy, nýbrž jen podle substrátu, to jest podle tělesné bytnosti. Pročež *nemůže duše žádným způsobem býti konem těla, nýbrž jest podstatou, která je sama v sobě dokonána (ale v jakém smyslu??) a netělesná*. Připouští zajisté po-

stupně za sebou protivy, neřest i ctnost, což by nemohla připouštět forma (I).

Dále tvrdí Aristoteles, že duše, jsouc prvním konem, sama o sobě je nehybná, že se však může hýbatí případně.

Jestliže tělo není ani jedno s duší, ani s ní pomícháno, ani vedle duše, jaká je toho příčina, že se živočich nazývá jednou věcí...? Platon pro tuto nesnáz nemínil vůbec připustiti, že *by se živočich skládal z duše a z těla*, nýbrž jen že duše je s tělem spojena a jím jen jakoby oděna; ale ani tento výklad neuspokojuje. Neboť jak může býti jedno duše a její oblek, když není jedno chitón a člověk, který jej nosí? - *Ammonios*, žák Plotinův, chtěl se zhostiti naší otázky jiným způsobem. Právil, že rozumem nadané bytnosti jsou té povahy, že se i sjednocují s věcmi, jež jsou schopny je přijmouti (takže s nimi splývají a jsou jedno), i zůstávají nesmíšeny a neporušeny, jako věci ležící vedle sebe. Neboť u těles sloučení působívá změnu součástí, ona se mění v tělesa jiná, jako se na př. prvky mění v složeniny, pokrm v krev, krev v maso a v ostatní části těla. U bytností však rozumných nastává sice sloučení, ale není provázeno proměnou. Neboť rozumná bytnost se nemůže měniti podstatně, nýbrž buď ustupuje z hmoty nebo zaniká v nic. Proměně vůbec není podrobena, avšak ani nezaniká naprosto. Nebyla by nesmrtelná ani duše, která je přece životem, kdyby se při sloučení podstatně proměňovala; proměněná nebyla by pak již ani životem. Čím by však při-

spívala tělu, kdyby mu neposkytovala života? - Duše se tedy při sloučení s tělem neproměňuje. Jakmile jsme však dokázali, že rozumné bytnosti jsou v podstatě neproměnitelné, nutně z toho plyne, že duše nehyne spolu s ostatními věcmi, jež jsou sloučeny s tělem. Že je s ním sloučena, ukazuje fakt spolucitění. Neboť celý živočich cítí všecko spolu, jako jedna jediná bytost. Že však duše zůstává zároveň nesmíšena s tělem, je patrné z toho, že se jakýmsi způsobem odlučuje ve spáнку od těla, nechávajíc je ležeti jako mrtvé; vyzařujíc pro ně tolik života, aby venkonce nezahynulo, sama je činná v snech, připravujíc budoucnost a obírajíc se věcmi rozumu. Totéž se přihází i tenkrát, když úsilovně přemýšlí o některém z duchových problémů; neboť i tehdy se jaksi odpoutává od těla a je sama, aby se mohla zabývatí jsoucнем; jsouc totiž netělesná, je v celém těle tak, že s ním splývá, ale zůstává neporušena a nesmíšena; sama u sebe odpočívajíc, spravuje prvky, v nichž se octla, onou životní silou, která je v ní, ale sama jim nepodléhá. Neboť jako slunce svou přítomností ve světlo mění vzduch, činíc jej zářivým, a se vzduchem slučuje světlo, naplňující spolu s ním bez vzájemného promíšení prostor, tímž způsobem i duše sloučená s tělem zůstává nesmíšena, a jen v tom je rozdíl, že slunce jakožto těleso, místem omezené, není všude zároveň svým světlem jako ani ne svým zářem. Neboť i oheň zůstává ve dřevě nebo je připoután ke knotu jako k místu. Duše však, protože je netělesná a není ome-

zena místem, celá se šíří celými věcmi, i svým vlastním světlem, i tělem. A není části ozařované od ní, v níž by nebyla přítomna celá; neboť není ovládána tělem, nýbrž sama ovládá tělo. Ani není v těle jako v nádobě nebo v měchu, nýbrž spíše *tělo je v ní*. Rozumové bytnosti totiž nemají žádné překážky v tělech, nýbrž celým tělem se šíří a všude v něm se zdržují a vše pronikajíce nemohou býti bytnosti tělesnými zdržovány, protože jakožto rozumové dli i v místech rozumových, totiž buď v nich nebo v rozumových oblastech vyšších. Tak je duše někdy sama v sobě, jako pokaždé, když něco rozvažuje; jindy je v rozumu, totiž tenkrát, když něco poznává. Právě-li se tedy, že duše je v těle, nemyslí se tím, že je v těle jako v místě, nýbrž že je poutána od těla jakoby poměrem, sklonem k něčemu nebo disposicí, podobně jako mileneček není poután milenkou tělesně nebo místně, nýbrž poměrem. Duše zajisté, jsouc čímsi bez velikosti, bez masy a bez částí, je mocnější než věci vymezené místně podle částí. Nemá-li totiž částí, jakým místem by mohla býti vymezena? Býti v místě znamená přece býti omezen hraničními liniemi tělesa obklopujícího. Řekne-li tudíž někdo: má duše je v Římě, v Alexandrii nebo kdekoli jinde, mluví, aniž je si toho vědom, neprávem o místě. Vždyť býti v Alexandrii nebo vůbec v tom neb onom městě je býti v místě; duše však nikterak není v místě, nýbrž v poměru, neboť je dokázáno, že nemůže býti uzavřena žádným místem. Kdykoli zajisté rozumová bytnost stane v poměru k něja-

kému místu nebo k věci jsoucí v místě, říkáme jaksi méně správně, že „je tam“, totiž svým konem, dosazující za poměr a kon bytnosti »tam jsoucí« samo místo onoho „tam“. Třeba tudíž říkati o duši: „Tam je činná“. Říkáme však: „Tam jest“. - (Sermo I. Peri psyches. - P. G. 45, 216-217.)

Ježto naše přirozenost má dle učení Apoštolova dvojí stránku, přirozenost člověka zevně patrného a přirozenost člověka skrytého, byla by moc Stvořitelova usvědčena z nedokonalosti, *kdyby jedna součástka existovala napřed a druhá teprv potom k ní přistupovala*.

Neboť jako se tělo vyvíjí od nejmenšího zárodku až k úplné zralosti, tak i činnost duše, která je se svým nositelem harmonicky sloučena, vzrůstá a zvětšuje se zároveň s ním. V prvním stadiu vývoje proniká z ní, podobně jako z kořene, který je skryt v zemi, toliko síla živící a dávající vzrůst, protože nepatrnost substrátu ji držícího nepřipouští více. Když pak vyjde tvoreček na světlo boží a ukáže slunci své pupeny, tehdy rozkvétá i půvab smyslového poznání. A když již vyspěje zcela a vyžene do výše, tu jako plod začíná prokmitati rozumová síla, nezjevujíc se náhle, nýbrž rostouc pěkně úměrně se zdokonalováním tělesného ústrojí, a vydávajíc vždy tolik ovoce, kolik připouští zdatnost nositele. Tážeš-li se však po činnostech duše v utváření těla, pohlédni na sebe, volá Mojžíš, a budeš moci čísti jako v knize dějiny skutků duše. Přirozenost sama ti vypravuje, zřetelněji než

kterákoli řeč, o rozmanitých zaměstnáních duše v těle, jak při vytváření celku tak i jednotlivých částí. - (Peri kataskeues anthropu 29. - Bibliothek der Kirchenväter, Dr. Franz Oehler, Leipzig 1859 (Wilh. Engelmann), I. Theil Gregor von Nyssa, 3. Band, 169 ff.)

Chrysostomos († 408) - Ale proč se ptám, co je duše svou podstatou? Vždyť ani na to nemůže nikdo odpovědět, jakým způsobem je v našem těle. Co by se mohlo namítnouti proti tomu, že se rozprostírá po celé tělesné masě? A přece je to protimyslné, protože rozprostírání je vlastností těles. Že to o duši neplatí, je patrné z následujícího. Často jsou useknuty od těla ruce i nohy, duše však zůstává neporušenou a nijak není pošramocena zkomolením těla. Nuže, řekne jiný, duše není v celém těle, nýbrž je uzavřena v některé části těla. Pak by však musily ostatní údy býti mrtvé, neboť co je bez duše, je vesměs mrtvo. Tedy ani takto nelze mluvit, nýbrž třeba říci: Víme sice, že je duše v našem těle, ale nevíme, jakým způsobem. - (Peri akataleptu V., 4. - P. G. 48, 740-1.)

Theodoret († 457) - A mimo to činí narážku i na přirozenost duše, že je to duch stvořený, neviditelný a rozumný, nemající nic společného s tuhostí těla. - (Quaest. in Genes. Inter. 23. - P. G. 80, 121.)

Co je to „podle obrazu“? Někteří nazývají „obrazem Božím“ neviditelnou duši. - (Quaest. in Genes. Inter. 20. - P. G. 80, 104.)

Je tedy zřejmo, že Bůh, jenž chtěl vesmír dokonati jako svět jednotný, chtěl veškeré stvoření, složené z různých přirozeností, smrtelných i nesmrtelných, rozumných i nerozumných, viditelných i neviditelných, soustřediti v jedno, a proto učinil člověka, jakožto článek svazující veškeré tvorstvo. Dal mu zajisté z té příčiny i duši i tělo, toto viditelné, jakožto příbuzné s věcmi viditelnými, onu rozumnou, nesmrtelnou a schopnou poznávání, jakožto správněnou s podstatami neviditelnými a rozumovými. --- (Quaest. in Genes. Inter. 20. - P. G. 80; 109, 112.)

Platon, syn Aristonův, praví, že prvopříčinami všech věcí jsou Bůh, látka a ideje. Stagíran Aristoteles, syn Nikomachův, míní, že k prvozákladům patří forma, látka a privace; prvky pak že nejsou čtyři, nýbrž že je jich pět. - (Peri hyles kai kosmu logos. - P. G. 83, 901.)

Platon praví, že duše je rozumná podstata, která má pohyb sama ze sebe. Stagíran však nazývá ji prvním konem přirozeného ústrojného těla, držícího v sobě virtuálně život; aktem pak čili konem nazval činnost. - („Peri fyseos anthropu“. - P. G. 83, 929.)

Oni ovšem právem pozvyvraceli názory jeden druhého; neboť blud je nejen nepřátelský pravdě, nýbrž i sám sobě; pravda však dokonale souhlasí sama se sebou a má za nepřítelé jediné blud. Tak i v otázce lidské přirozenosti hned možno nalézt zákonodárce Mojžíše a proroka Davida i ušlechtilého Joba, Isaiáše a Jeremiáše a celý sbor proroků, Matouše, Jana, Lu-

káše a Marka, Petra i Pavla a veškeren zástup apoštolů, ani všichni souhlasně a bez vzájemných rozporů učí veškeré lidstvo. Tady zajisté není slyšet jedny, kteří praví, že ti nebo oni byli praobyvateli země, a druhé, kteří tvrdí něco jiného; ani není slyšet jedny dokazovat, že duše je smrtelná, a druhé, že je nesmrtelná. Ani není slyšet jedny nazývat rozum samovládcem citu a druhé nevolníkem nebo otrokem. Neboť všichni bez výjimky svorně učí, že tělo bylo utvořeno ze země, z vody a jiných prvků, a že duše nebyla do těla poslána jako preexistující, nýbrž že byla stvořena až po jeho uhnětení. „Udělal zajisté Bůh, praví oni, člověka z bláta země a vdechl do obličeje jeho dech života, i učiněn byl člověk duší živou“. Třeba však věřit, že vdechnutí to nebylo nějakým výronem ducha z úst Božích (neboť božství je nehmotné, jednoduché a nesložené), nýbrž že to byla sama přirozenost duše, kterážto je duch rozumný a soudný. - (P. G. 83, 941.)

Ale i o toto samo rozdělení bylo mezi nimi, to jest mezi filosofy, hodně hádky. Pythagoras s Platonem nazvali duši dvojdílnou; jedna prý její část je rozumná, druhá nerozumná. Tu část bezrozumnou opět rozsekli na dva díly: jeden nazvali myslí, druhý žádostivostí.

Xenokrates, jsa i zde třetím od Platona, pravil, že jedna část duše je smyslová, druhá rozumná.

Syn Nikomachův pravil, že je patero činností jedné a téže duše: jedna žádostivá, druhá živící, třetí cí-

tící, čtvrtá přenášející z místa na místo, pátá myslící. - („Peri fyseos anthropu“. - P. G. 83, 929.)

Takové spory a boje měli mezi sebou o duši a o tělo a o samo složení člověka spisovatelé, filosofové a básníci. Jedni dávali přednost tomu, druhí onomu, třetí se soužili rozdílným názorem těch i oněch ... - (Peri fyseos anthropu. - P. G. 83, 940.)

Poznejte pravdivost božských nauk: božské, to jest od Boha pocházející stvoření člověka, nesmrtelnou povahu lidské duše, její myslící mohutnost, již ovládá city, a to i samy city pro přirozenost nutné a užitečné! Žádostivost zajisté je velmi důležitá, a rovněž tak i statečnost, jež s ní drží rovnováhu. Neboť pomocí žádostivosti napřahujeme se i po božských věcech, pohrdající zjevy viditelnými představujeme si věci duchové, krácejíce po zemi jsme unášeni touhou spatřiti Pána na nebesích a dychtivě si žádáme ctností; ovšem také jsme na světě a saháme po jídle a po nápojích, a mimo to vzrůstá další pokolení zákonitým plozením dítek. Statečnost pak byla dána za pomocníka rozumu, aby bránila nezřízenostem žádostivosti. - („Peri fyseos anthropu“. - P. G. 83, 952.)

Nilos († po r. 430) - Duše zajisté, jsouc čímśi duchovým, žádá si věcí duchových. - (Epist. II., ep. 82 [Cyriako-Monacho]. - P. G. 79, 237.)

Jan Damašský († před r. 754) - Duše tedy je podstata žijící, jednoduchá a nehmotná, tělesným očím ve své

přirozenosti neviditelná, nesmrtelná, soudná a rozumná; nemajíc žádné podoby používá ústrojného těla a dává mu život, růst, citění a plodnou sílu; je to podstata, mající rozum nikoli vedle sebe, jako druhou věc, nýbrž v sobě samé, jako svou nejčistší stránku; neboť čím je oko v těle, tím je v duši rozum. Duše má svobodnou vůli k chtění i jednání, je proměnlivá (to jest může chtít něco jiného než chtěla), protože je stvořená. A toto všecko obdržela z milosti Stvořitelovy, od níž má i to, že jest, i to, že je svou přirozeností taková, jak jsme pověděli. - (Ekdosis akribes tes orthodoxu pisteos, II. cap. 12. - P. Gr. 94, 924-5.)

Kurs třicátýprvní

v září léta Páně 1934

Nihil Obstat: P. Fr. Mezířka C. Ss R.

Imprimi potest: P. Joannes Haderka, C. Ss R., superior provincialis. -

Pragae, die 21. Novembris 1931.

Imprimatur: † Carolus, archiepisc.

Pragae, die 8. Martii 1932. Nr. 3347.

Podle osnovy Antonína Lískovce vytiskla knihtiskárna Václava Horáka

v Prostějově. - Na skladě u Marty

Florianové ve Staré Říši na Moravě.

Deo gratias