

**ŽIVOT** vychází 1. dne v měsíci kromě prázdnin v Praze. PŘED-  
PLATNÉ pro VI. ročník „Života“: 30 Kč pro nestudenty,  
20 Kč pro studenty. REDAKCE a ADMINISTRACE v Praze II., Voršilská 1.  
— Reklamace se zasílájí do administrace v Praze. —

## OBSAH ČÍSLA 5.—8.:

Modlitba, kterou se modlil sv. Tomáš před psaním a kázáním. Text la-  
finský. *Přeložil J. Krlín.*  
Encyklika Jego Svatosti Pia XI. k šestistaletému výročí svatořečení svatého  
Tomáše Aq. *Přeložil J. Krlín.*  
Spočívá-li lidská blaženosť v patření na boží Podstavu. *Přel. J. Bořita,*  
*O. P. Osmého článku II. časti Summy teologické.*  
*Dr. František Kordač, arcibiskup pražský; Svatý Tomáš Aquinský.*  
*J. Krlín: Svatý Tomáš Aquinský.*  
*Dr. J. Foltnovský: Sv. Tomáš Aquinský jako kazatel.*  
*P. Tomáš A. M. Dittl, O. P.: Svatý Tomáš Aq. v bulách římských papežů.*  
*Dr. J. Mikluk, C. SS. R.: Svatý Tomáš a Bible.*  
Z Komentáře sv. Tomáše Aq. Listu ke Kolossenským. *Přeložil J. Krlín.*  
*P. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P.: První daný poznatek inteligence podle*  
*sv. Tomáše Aq. Přel. Otto A. Tichý.*  
*P. Cyril Jež, T. J.: Poměr sv. Tomáše Aq. k filosofii staré a nové v po-  
jetí Absolutna.*  
*P. M. Soukup, O. P.: V hlubinách života.*  
*P. H. D. Noble, O. P.: Psychologické základy výchovy dle morálky sv. To-  
máše Aq. Přel. P. Bořita, O. P.*  
*Jacques Maritain: Scholastická filosofie a matematická fysika. Několik slov*  
*k descartovské revoluci. Přeložil O. A. Tichý.*  
*P. M. D. Roland Gosselin, O. P.: O psychologii sv. Tomáše. Přel. J. Krlín.*  
*Mgr. Dr. Alois Kudrnovský: Idea Boha ve filosofii a životě sv. Tomáše.*  
Spisy sv. Tomáše Aquinského.  
Summa theologica. Rozdělení.  
Summa contra Gentes. Rozdělení.  
*P. Suchomel, C. SS. R.: Obroda tomismu v nové době.*  
*P. J. S. Bořita, O. P.: Ježíš Kristus ještě celý v Nejsv. Svátosti a to podstat-  
ným způsobem. Pokus dogmatického osvětlení dle zásad tomistické  
filosofie.*  
*Dr. Alfred Fuchs: Sv. Tomáš Aquinský jako básník.*  
Modlitby sv. Tomáše Aquinského. *Přel. J. Krlín.*  
*Otto A. Tichý: Sv. Tomáš Aq. a hudba.*  
*P. Ignác Hykeda, O. P.: Učení sv. Tomáše a řád kazatelský.*  
Tomistická bibliografie.  
Chval Sione Spasitele. *Přel. Dr. A. Fuchs.*  
Recenze.  
Synéza morálky sv. Tomáše Aq. podle státi P. Noble, O. P. v „La Vie Spi-  
rituelle“.  
*J. Krlín: O některých cínoštech Tomáše-světce.*  
Genius sv. Tomáše Aq. — Obsah studie P. Ježe, T. J. z „Časopisu katol.  
duchovenstva“ č. 2. — Tomistický týden v Římě.  
Summa theologická a tradice.  
Doslov.

**RUKOPISY a DOPISY** pro redakci zasílány buděž na  
adresu: **J. Krlín, 10. Barákova, Vršovice.**

MAJITEL, VYDAVATEL A NAKLADATEL: „ČESKÁ LIGA AKADEMICKÁ.“  
ODPOVĚDNÝ REDAKTOR: Dr. JOSEF KRLÍN. TISKLA: ČESkosloVANSKÁ  
AKCIOVÁ TISKÁRNA V PRAZE.



## MÝSLENKY O NÁBOŽENSTVÍ, ŽIVOTĚ, UMĚNÍ A POLITICE

### ROČNÍK ŠESTÝ

*Optavi et datus est mihi sensus; in-  
vocavi et venit in me spiritus sapientiae.  
(Sap. VII, 7.)*

*„Dobrě jsi o mně psal, Tomáši!“ pravil  
mu Kristus, „jakou žádáš odměnu za svoji  
práci?“ „Panie, jen tebe,“ odpověděl Tomáš,*

ORATIO S. THOMAE,  
QUAM FREQUENTER DICEBAT  
ANTEQUAM DICTARET  
SCRIBERET AUT PRAEDICARET.

*Creator ineffabilis, qui de thesauris sapientiae tuae tres angelorum hierarchias designasti, et eas super coelum empyreum miro ordine collocasti, atque universi partes elegantissime disposuisti; tu inquam, qui verus fons luminis et sapientiae diceris, atque supereminens principium, infundere digneris super intellectus mei tenebras tuae radium claritatis, duplices, in quibus natus sum, a me removens tenebras, peccatum scilicet et ignorantiam. Tu qui linguas infantium facis esse disertas, linguam meam erudas, atque in labiis meis gratiam tuae benedictionis infundas. Da mihi intelligendi acumen, retinendi capacitem, addiscendi modum et facilitatem, interpretandi subtilitatem, loquendi gratiam copiosam. Ingressum instruas, progressum dirigas, egressum compleas. Per Christum Dominum nostrum.*

Amen.

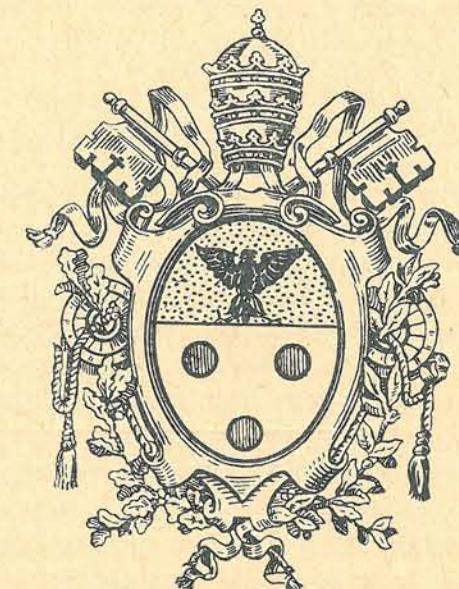
MODLITBA,  
KTEROU SE MODLÍVAL  
SVATÝ TOMÁŠ PŘED PSANÍM  
A KÁZÁNÍM.

*Stvořitel nevyslovny, který z pokladů své moudrosti jsi vyvolil tři hierarchie andělské a umístnil je v podivuhodném řádu nad nebem plamenným a který tak dovedně jsi uspořádal části vesmíru; prosím tebe, který sluješ právem pramenem světla a moudrosti a nejvyšším počátkem, rač osvítiti moji inteligenci pařskem své jasnosti, vypud' ze mne dvoji temnotu, ve které jsem se zrodil, temnotu hřichu a nevědomosti; ty, který uděluješ výmluvnost i pacholátkům, obohat moji řeč a vlij na mé rty milost svého Požehnání. Dej mi důvtip, abych chápal, paměť, abych si pamatoval, metodu a snadnost při učení, bystrost při výkladu a jemnost ve výrazu. Bud při mne, když začnám, ved mne při práci, korunuji konec. Skrze Ježíše Krista, našeho Pána.*

Amen.

ENCYKLIKA JEHO SVATOSTI PIA XI.  
K ŠESTISTALETÉMU VÝROČÍ SVATOŘEČENÍ  
SVATÉHO TOMÁŠE AQUINSKÉHO.

Ctihodným bratřím, patriarchům, arcibiskupům, biskupům a ostatním místním ordinářům v pokoji a sjednocení se Stolicí apoštolskou Pius XI., papež.



Ctihodní Bratří, pozdravení a apoštolské Požehnání.

Nejvyšším vůdcem kněžskému, dorosť ve studiu svaté vědy ustavili Jsme nedávno ve Svém listě apoštolském, ve kterém jsme schvalovali pravidla Církevního práva, Tomáše Aquinského.

Naskytá se Nám převodná příležitost, abychom to ustavení ještě více všípili Svým studujícím, abychom je upozornili na nesmírný poklad, který naleznou ve škole tak velikého Doktora: je tou příležitostí blízké šestistálečné výročí jeho svatořečení. Podivuhodně jest sdružena opravdová věda s tou zbožnosí, která jest družkou všech ctností; a poněvadž Bůh jest zároveň pravda a dobro samo, nedostačovalo by zajisté k šíření jeho slávy spásou duši, což jest vlastním a hlavním posláním Církve, posvěceným sluhům, aby byli dobře připraveni v řádu poznání, kdyby neměli v hojnosti ctností svého stavu.

Jednota vědy a ctnosti v osobě svatého Tomáše.

Tato jednota nauky se zbožnosí, vědy se ctností, pravdy s láskou jest zvláště zřejmá u Doktora Andělského, jemuž se vhodně přiděluje za odznak slunce, poněvadž, vylévaje světlo vědy na inteligence, vrhá též teplo ctností na vůle. Bůh tedy, který jest pramen svatosti a moudrosti, jako by nám chlél ve svatém Tomáši ukázal, jak obě dvě se vzájemně podporují, totiž jak ctnostné žílí uschopňuje k rozjímání pravdy a jak naopak hlubší rozjímání pravdy zdokonaluje a dokonává ctnost. Neboť kdo žije čistě

a neporušeně a přemáhá své vášně ctností, může, zbaven veliké překážky, snáze poznat svého ducha k božským pravdám a vniknouti hlouběji v tajemství Boží, podle učení samého Tomáše: „Jeho život předchází nauku: neboť život vede ku poznání pravdy.“<sup>1)</sup> A stejně kdo nejraději se zaobírá studiem otázkou nadpřirozených, bude tím ještě více nabádán k dokonalému životu: neboť nejen není prázdným a bezvýznamným, nýbrž velice plodné studium, jehož krása vábí a přetvořuje celého člověka.

Tomu, Ctihoní Bratří, nás především učí toto slavné výročí: a aby to naučení ještě mocněji vyniklo, uzdalo se Nám promluviti vám stručně v tomto listu jednak o svatosti Tomáše Aquinského a o jeho nauce, jednak ukázati vám, jaký užitek přináší kněžím, hlavně bohoslovci a konečně celému křesťanství. Všechny mrvní ctnosti nalézáme v plné míře u Tomáše, pronikajíce se uslavivě a slučující se v lásce, která, jak praví, „dává tvar činům všech ctností.“<sup>2)</sup>

#### **Cistota a pokora jsou význačnými ctnostmi svatého Doktora.**

Ale hledáme-li v té svatosti vlastní výrazný rys, zahľdneme nejdříve tu ctnost, kterou se Tomáš podobá jaksi andělům, čistotu, kterou uchoval neporušenu ve velice těžkém pokušení, a pro kterou byl tak poctěn, že ho andělové opásali mystickým provazem. K této tak veliké čistotě se druží odpoutání se od pomíjejících dober a pohrdání světskými pocitami. Ještě známo, s jakou výtrvalostí poříral předsudek svých drahých, kteří ho nušili všechno, aby si vyvolil pohodlné postavení ve světě a jak snažně prosil Velekněze, který mu nabízel biskupství, aby na něho nevkládal břemene tak těžkého. Jeho svatost vyznačuje se tou „sermo sapientiae“<sup>3)</sup>, mluveno slovy svatého Pavla: onou jednotou dvou moudrostí, získané a vlivé, které jsou v takovém souladu s pokorou, modlitbou a láskou k Bohu.

Že pokora byla základem všech jeho ctností, na němž spočívaly ostatní, přesvědčíme se, všimneme-li si, jak v řádu poslouchá prostého bratra lajka a čteme-li jeho spisy, z nichž vane taková úcta k Otcům církevním. „Poněvadž si hluboce vážil všech dřívějších doktorů, zdědil v jakési míře jejich inteligenci.“<sup>4)</sup> Skvostně se to objevuje ve způsobu, kterým klade prameny svého božského genia do služby pravdy, mimo aby jich užil ke své vlastní slávě. Zatím co filosofové vyhledávají svoji slávu, on, sděluje nauku, hledí zůstatí neznám, aby světlo nebeské moudrosti samo zazářilo. Ta pokora tedy spojena s dokonalou čistotou srdce, o níž Jsme se již zmínili, a s uslavivou modlitbou, otvírala jeho duši vanu a světu Ducha Svatého, kteréžto jsou principy kontemplace. Aby obdržel ty dary s hůry, často se postil, trávil noci na modlitbách a puze prostotou své naivní zbožnosti, skláněl svoji hlavu před Svatostánkem s Nejsvětější Svatostí, uslavivě dlel svým duchem a svým pohledem u Ukřižovaného, z kteréžto knihy, jak vyznal svému příteli, svatému Bonaventurovi, se naučil všemu, co ví. Můžeme o něm vskupku říci, co se vypravuje o patriarchu Dominikovi, že mluvil jen o Bohu nebo s Bohem.

Ježto patřil na všechny věci v Bohu, první příčině a cíli posledním, dovezl spojiti ve svém životě jako ve své „Summě teologické“ dvě moudrosti již zmíněné, získanou a vlivou, o nichž takto mluví: Moudrosti, již nabýváme studiem, soudíme správně věci podle dokonalého užívání rozumu. Ale jest jiná moudrost, která sestupuje s nebe . . .

<sup>1)</sup> S. Th. Com. in Matth. c. V.

<sup>2)</sup> I-II. q. LXV.

<sup>3)</sup> I. Kor. XII., 8.

<sup>4)</sup> León XIII, Enc. Alterni Patris.

a soudí věci božské jakousi soupřirozeností s nimi. Toť dar Ducha Svatého, jímž se stává člověk dokonalým ve věcech božských, takže nejen je poznává, nýbrž zakouší je v sobě samém.<sup>1)</sup>

Tato veliká nebo od Boha pocházející moudrost, související s ostatními Dary Ducha Svatého, rostla v Tomáši stále s láskou, nejvyšší ctností a královnou všech ostatních. Neboť nikdy nepřestal věřiti, že láska k Bohu musí stále růsti, podle prvního přikázání: „Milovati budeš Pána Boha z celého srdce svého . . .“ Celé a dokonalé je totéž. „Cílem přikázání jest láska,“ praví Apoštol.<sup>2)</sup> „Nuže, míry nelze určiti v konci, nýbrž v prosíředcích, seřazených k cíli.“<sup>3)</sup> Proto zdokonalení lásky spadá pod zákon jako cíl, o který se má každý podle svých schopností snažiti. „A poněvadž láska svou přirozeností vede k Bohu, spojuje s Bohem cítění člověkovo, takže nežije již pro sebe, nýbrž pro Boha“<sup>4)</sup> jednota obou moudrostí a láska k Bohu stále rostoucí v našem světci, mu vnučaly úplné zapomenuť sebe sama. Proto když Ukřižovaný mu praví: „Dobře jsi o mně psal, Tomáši, jakou žádáš od mě za svou práci,“ tento odpovídá: „Pane, jen febe.“ Láskou puzen, neustával sloužiti svému bližnímu, buď píše veledila, nebo pomáhaje pracovati svým braťřím, či odívaje svým vlastním oděvem chudé, nebo vraceje zdraví nemocným; uzdravil, když kázel v okťavě velikonoční ve vatikánské basilice, ženu, která byla zachvácena chrلنím krve, a která, doškruvši se roucha jeho, byla uzdravena. A zdaž ta řeč moudrosti, chválená Pavlem, vyplňovala více jiného Doktora než Andělského Učitele? Nestačí mu při jeho přednáškách obohaštit rozum, ale snaží se pozdvihnouti srdce k lásce Boží, a pohnouti vůli, aby splácela božské lásku, která učinila všechny věci. „Láska Boží vlévá a tvoří dobrotu v bytosfere“<sup>5)</sup>, jak překrásně vykládá. A probírá kterékoliv z tajemství, stále zdůrazňuje jas božské dobroty. „Náleží,“ praví, „Nejvyššímu Dobru sdělovaři se svrchovaně. Bůh to činí nejlépe vtělením.“<sup>6)</sup> Nic věru neukazuje síly jeho rozumu a srdce tak zřefelně, jako oficium Nejsvětější Svatosti, které složil: jak miloval ve svém žití Eucharistii, odhaluje jeho smrt, když přijímaje poslední posilu na cestu, zvolal: „Přijímám tě, ceno výkoupení mé duše, tebe, z lásky k němuž jsem studoval, běl, pracoval.“

#### **Papežové a svatý Tomáš.**

Po tomto krátkém nástinu velikých ctností Aquinátových snadno pochopíme krásu jeho nauky, která má udivující autoritu v Církvi. Naši předchůdcové ji jako jedněmi ústy zahrnuli vši chválou. Ještě za jeho života Alexandr IV. neváhal mu napsati: „Našemu drahému Synu, Tomáši Akvinskému, vynikajícímu vznešenosí rodu a čistotou života, a který milostí Boží nabyl veliké znalosti vší vědy.“ Po světcově smrti Jan XXII. jakoby svatořečil zároveň ctnosti i nauku, když ve svém proslovu v Konsistoři pronesl kardinálům tuhé památnou větu: „Osvítí církev více než ostatní Doktoři; v jediném roce se dovíme z jeho knih více než za celý život z knih jiných.“ A poněvadž vynikal rozumem a vědou nad všechny ostatní, Pius V. ho vřadil mezi svaté doktory, nazvav ho Andělským. Ostatně, nejvyšší pocta, již ho Církev vyznamenala, vyplývá jasně z toho, že Otcové Sněmu Tridentského chtěli, aby při jejich roko-

<sup>1)</sup> II. II. q. XLV, art. 1 ad 2 et art. 2 c

<sup>2)</sup> I. Tim. I.

<sup>3)</sup> II-II., q. CLXXXIV., a. 3.

<sup>4)</sup> II-III., q. XVII., a. 6 ad 3.

<sup>5)</sup> I. q. XX., a. 2.

<sup>6)</sup> III. O q. I. a 1.

vání předsedaly foliko dvě knihy: Písmo a Summa teologická, umístěná na oltáři? A aniž chceme zde sledovat po řadě doklady apoštolské Štoly, které jsou nesčetné, vzpomínáme si s radostí, co učinil Lev XIII., aby oživil učení Aquinatovo. Náš slavný předchůdce tak dobře obsloužil tu svatou věc, že kdyby nebylo jinde folik moudrých zařízení a folik zářících děl, která ho učinila slavným, již to by stačilo pro nesmrtnou slávu Leonovu. V těchto stopách kráčel Velekněz Pius X. svaté paměti, jehož mořu proprio „Doctoris Angelici“ třeba citovali s téměř krásnými slovy: „Po smrti svatého Doktora nebyl slaven v Církvi žádný koncil, jehož by se nebyl účastník silou své nauky.“ Nedávno, náš tak litovaný předchůdce, Benedikt XV. prohlásil několikrát, že ještě věřen též tradici a vyhlásil Kodex církevního práva, v němž jsou přímo posvěceny metoda, nauka a principy Doktora Andělského.<sup>1)</sup>

Schvaluji plně, že tak veliká uznání vzdána jeho božskému geniu, a nazýváme nejen Doktorem Andělským, nýbrž Společným Doktorem Církve toho, jehož nauku Cirkev přijímá za svou, jak to dokazuje folik památníků. Ale ježto není možno uvést všechny hlasu Našich předchůdců, jichž je folik, omezíme se ukázatí nadpřirozeného ducha, který oživuje jeho knihy i jeho život a na karakter skutečně univerzální jeho spisů, které dávají základy a pravidla pro všechny stupně svatého učení.

Svatý Tomáš, ať přednáší ať spisuje, dává theologum nádherný příklad důvěrné jednoty, která musí trvati mezi studiem a modlitbou. Jako nemá důkladné znalosti o cizím kraji, kdo o něm přečetl pojednání sebe podrobnější, nýbrž zná jej, kdo v něm ještě nějaký čas žil, tak nestáčí k hlubšímu poznání Boha pouhé badání vědecké, ale ještě s Bohem co nejúžejí žití. Nuže, veškerá teologie svatého Tomáše nás nabádá, abyhom žili v tom sjednocení s Bohem. Jako tolik se tázalo dříve na Monte Cassino: Co ještě Bůh, tak všechna jeho pojednání, o stvoření světa, o člověku, o zákonech, o ctnostech, o svátoстech, se odnášejí k Bohu, původci věčné spásy.

Proto též, když vytýká příčiny, zavírající neplodnost studia, tolik zvědavost, či nezřízenou touhu po vědění a rozumovou lenosť a neschopnosť vytrvati až do konce, rádí za lék duševní práci co nejintensivnejší, která čerpá svoji sílu ze zbožnosti a muhuňí hlubokým životem duchovním. Ježto trojím světem jest řízeno studium teologie, tolik zdravým rozumem, vlivou vírou a dary Ducha Svatého, jimiž se inteligence zdokonaluje, třeba uznati, že nikdo jimi neoplýval více než náš světec; neboť on, využív všech rozumových schopností, zkoumaje přesný problém, ušíkal se k Pánu, postě a modle se co nejpokorněji, aby obdržel rozřešení obtížné otázky: Bůh pak tak ochotně vyslovoval jeho prosbě, že mu posílal knížata apoštolská, aby ho osvítily. Neudívuje proto, že v posledních chvílích svého života dosáhl takového stupně kontemplace, že vše, cokoli napsal, se mu zdálo lehkým jako sláma a že odpíral něco diktované, myslé jen na věčnost a nemaje jiné touhy než spatřiti Boha. Toť podle Tomáše nejchuťnější ovoce ze studií svaté vědy: veliká láska k Bohu a nesmírná touha po slasťech věčných.

Ale ten, jenž nás učí svým příkladem, jak si vésti při studiu jednořivých věd, sděluje nám rovněž pevné a jisté principy každé z nich.

#### Cena jeho filosofie.

Kdo vysvětlil důkladněji než on karakter, povahu, rozdelení filosofie a důležitosť její? S jakou prozíravostí vyznačuje vzájemný soulad jednořivých údů, které tvorí též filosofické vědy! Úkolem moudrého jest sjednatí řád, poněvadž moudrost jest hlavní dokonalostí ducha, jemuž náleží poznávatí řád: neboť ačkoliv schopnosti smyslové

<sup>1)</sup> Cani. 1366., par. 2.

poznávají některé věci absolutně, jedině duch nebo rozum může zahlednouti řád, vládnoucí mezi nimi. Bude tedy folik různých věd, kolik jest různých řádů pozorovaných rozumem. Řád, jež rozum svými úvahami způsobuje, náleží rozumové filosofii (či Logice), jejímž úkolem jest zkoumati řád části řeči a řád principů mezi sebou i se závěry. Filosofie přirozená (či Fysika) má přemístiti o řádu věci, které rozum vnímá, ale neťvoří, takže filosofii přirozenou rozumíme též metafysiku. Řád činností volné spadá do filosofie mravní, která se rozpadá na tři části: první sleduje činnost jednořivcovu s ohledem na cíl a služe „Monastica“; druhá výkony pracujících a zove se „Ekonomika“, třetí činnost množství ve státě, zove se „Politika“.<sup>1)</sup> Všechny tyto části svatý Tomáš důkladně studoval metodou vlastní každé z nich, vycházejí od věci nejprvstupnějších našemu rozumu, aby vystoupil po stupních, kam nejvýše možno a konečně „stalul na vrcholku všech věci.“<sup>2)</sup>

Je třeba si vštipit, co učí o síle nebo hodnotě lidského ducha: „Náš duch přirozeně poznává bytosť a co samo sebou jest bytosné, jako takovou a na tomto poznání spočívá znalost prvních principů.“<sup>3)</sup> Tím jsou z kořeně vyvráceny nynější bludy, podle nichž předmětem ducha není bytosť, nýbrž dojmy myslíčího podmětu a které vedou k agnosticismu, který byl tak správně zavržen v Encyklice Pascendi.

Důkazy, kterými Tomáš dovozuje, že Bůh jest a že on jedině jest Bytosť bytující, jsou ještě dnes jako ve středověku nejsilnější: potvrzují dogma prohlášené slavnostně na Vatikánském sněmu a jež tak vysížně slumočil Pius X.: „Bůh, základ a cíl všech věci, může být poznán přirozeným světem rozumu skrze stvoření, tolik viditelnými věcmi stvořenými jako příčina následky a též může být dokázán.“<sup>4)</sup> Metafysika svatého Tomáše, ač byla často podrobena ostré kritice nepřátelských soudců, přece jako zlato, jehož žádná kyselina nerozlepštá, až dodnes podržuje všechnu svoji sílu a všechnen svůj lesk; proto správně napsal o něm Náš předchůdce: „Opouštěti Aquináta zvláště ve věcech metafysiky by se neobešlo bez vážné nehody.“<sup>5)</sup>

#### Cena jeho teologie.

Jistě jest filosofie nejvznešenější z lidských věd, ale není přece pro člověka v nynějším řádu Božské Prozřetelnosti nejvýbornější, poněvadž neobjímá všech věci. Na počátku Summa proti pohanům a Summa teologické popisuje svatý Doktor jiný řád, nadpřirozený, jenž jest nad dosah našeho rozumu, kterého by se člověk nikdy nedopátral, kdyby mu ho božská dobrořivosť nezjivila. Je to kraj, v němž vladne víra: věda pak o víře služe teologie. Taková věda bude tím dokonalejší, čím lepší budeme mítí doklady víry a zároveň čím bude duch nadanější dokonalejší schopnosti filosofickou. Nelze pochybovat, že svatý Tomáš pozdvihl theologii k nejvyšším vrcholkům: neboť měl dokonalou znalost věci božských a vynikal podivuhodně nadáním k filosofování. Pročež svým dílem theologickým, spíše než dílem přísně filosofickým, se stal v našich školách Mistrem po výfce. Není jediné části teologie, ve které by neuplatnil šťastně udivujícího bohatství svého genia. Vybudoval prvně apologii na jejích pravých základech, zdůrazňuje vysížně rozdíl mezi pravdami, které jsou dokazatelné rozumem a pravdami víry, mezi řádem přirozeným a řádem nadpřirozeným. Proto Sněm vatikánský, stanově, co možno poznati o Bohu přirozeným světem roz-

<sup>1)</sup> Ethic, Lect. I.

<sup>2)</sup> II. Conf. Gent. c. LVI cf IV c. I.

<sup>3)</sup> C. Gent. II; c. LXXXIII.

<sup>4)</sup> Mořu proprio „Sacrorum Antistitum“, 1. září 1910.

<sup>5)</sup> Encyk. Pascendi.

mu a dokazuje mrvní nezbytnost božského zjevení, aby člověk s jistotou a bez bludu poznal náboženské pravdy rádu přirozeného a dokazuje naprostou nezbytnost zjevení, aby dospěl ku poznání tajemství, užívá důkazů, jejichž původcem je svatý Tomáš. Klade počtem základy, na nichž budou musit stávěti obhájci křesťanské nauky. „Dáří souhlas věcem víry, není lehko, přesahují rozum.“<sup>1)</sup> Ukazuje totiž, že ačkoliv nevidíme a nepronikáme věcí, jímž věříme, máme přece jasné a závazné důvody pro svoji víru: „Nikdy bychom nevěřili, praví, kdybymom neviděli, že třeba věříti.“<sup>2)</sup> A dodává ještě, že víra netíší nikterak člověka ani nezotročuje, že naopak jest nesmírným dobrodiním, poněvadž „počiná u nás již zde na zemi život věčný.“<sup>3)</sup>

Druhá část teologie, která se obírá flumočením dogmat, má v něm rovněž svého nejvýmluvnějšího představitele. Nikdo nepronikl hlouběji ani nevyložil důkladněji našich vznešených tajemství, jako život Boha, tajemnost věčného předurčení, nadpřirozenou vládu ve světě, prostředky udělené rozumnému stvoření, aby mířilo ke svému cíli, vykoupení pokolení lidského způsobené Kristem a pokračující Církvi a svatosťmi, které jsou jakoby ostatky Božího Vtělení, podle slov Aquinatových.

On rovněž založil pevnou mrvouku, schopnou řídit všechny činy lidské tak, jak přísluší nadpřirozenému cíli člověkovu. A poněvadž jest, jak Jsme řekli, dokonalým teologem, dává jistá pravidla a příkazy, které musí nejen ovládat jednotlivce, nýbrž i rodinu a společnost a tak nám dává mrvouku ekonomickou a mrvouku politickou. Odtud jeho nádherná nauka vyložená ve druhé části *Summa teologické o právu* přirozeném a právu kmenovém, o míru a válce, o spravedlnosti a vlastnické, o zákonech a poslušnosti, o nezbytnosti pečovat o ty, kteří jsou nuzní, ježto je to k blahu veřejnému, ať již v rádu přirozeném, ať již v rádu nadpřirozeném. Kdyby byly tyto příkazy neporušeně a uctivě zachovávány, ať v soukromí, ať ve vzájemném obcování národů, dovedly by zavést pokoj Kristův v říši Kristově, po němž touží celý svět. Jest se tedy přáti, aby se stále více prohlubovalo, čemu učí Aquinat o právu národů a všeobecných zákonech, které řídí vzájemné vztahy národů, což by mělo být základem opravdové Společnosti národů.

Není méně krásná jeho nauka o ascetice a mystice. Buduje všechn mrvní řád na pojeří ctností a darů, definuje nádherně ten řád pro jednotlivé třídy společnosti i pro ty, kdož chřejí žítí uprostřed světa, či pro ty, kdož touží po dokonalosti života duchovního. Odtud dva životy, činný a rozjímový. Bude-li tudíž kdo chříti poznati principy ascetické a mystické teologie, bude museť následovatí svatého Tomáše a vrátiti se k němu v tom, čemu učí o lásce k Bohu a vrůstu lásky a darech Ducha Svatého, které jsou mu sdružené, jakož i o různých sfavech života, stavu dokonalosti, životě řeholním, apoštolařem, o jejich rozdílech a jejich skutečné přirozenosti.

Ve všech svých dílech svatý Tomáš se opírá o svaté knihy jako nerozbořitelný základ. Přesvědčen, že Písmo ve svém celku a v každé ze svých částí jest skutečně slovem Božím, vynálezá ta pravidla exegese, kterou Naši předchůdcové, Lev XIII. ve své Encyklice „Providentissimus“ a Benedikt XV. v Encyklice „Spiritus Paracitus“ nedávno definitivně schválili; stanoviv zásadu, že Duch Svatý jest hlavním původcem Písma Svatého a člověk nástrojem<sup>4)</sup>, nedovoluje, abychom pochybovali o Bibli o její absolutní pravdě historické, ale vidí v tom prvním smyslu, znázorněném slo-

vy nevyčerpatelné bohařství smyslu duchovního, jehož trojí vzhled, alegorický, tropologický a analogický přesně vymezuje.

Konečně význačnou výsadou milosti vlévá své učení v modlitbu a v liturgické zpěvy, stávaje se básníkem a pěvcem božské Eucharistie. Na celém světě, všude, kde jest Církev katolická, zpívá a bude zpívat až do konce ve své liturgii ty hymny Tomáše Aquinského, které jsou zároveň nejjasnejším zářením prosicí duše a nejdokonalejším vyjádřením učení dochovaného od dob apoštolských o té vznesené svátosti, která jest po výše tajemstvím víry. Připomeneme-li si to vše, uvážíme-li, co Kristus sám mu ráčil říci, nebudeme se diviti, proč svatý Tomáš bývá zván Doktorem Eucharistickým.

### Čemu nás učí život svatého Tomáše.

Z toho, co Jsme právě vyložili, plynou vhodná naučení pro život. Nejdříve nechť doruštajíci mládež rozjímá o svatém Tomáši, o krásných ctnostech, kterými se skvěl a ať ho hledí napodobovati; především jeho pokoru, která jest základem duchovního života a jeho čistotu. Nechť se učí od toho muže jedinečně nadaného a hluboce inteligentního, jak třeba přemáhati pýchu ducha, aby zasloužili pokorným podrobením hojnou božského světla ve svých studiích; ať se učí od téhož učitele vystříhati se všech svodů rozkoše, aby nepřistupovali k rozjímání moudrosti, s očima zahalenýma mlhou radovánek. Co svým životem uskutečňoval, hájil ve svých spisech: „Zdržuje-li se kdo tělesných rozkoší, aby svobodněj mohl rozjímati pravdu, svědčí to o správném úsudku.“ Proto nás Písmo Svaté učí: „Moudrost nevstoupí do duše zlé a nebude bydleti v těle poddaném hříchu.“<sup>1)</sup> Kdyby byl Tomáš v zápasu, v němž byla jeho čistota vystavena největšímu z nebezpečí, podlehl, neměla by pravděpodobně Církev svého Doktora Andělského. Když tedy zříme, jak folik mladých lidí svedených lákáním smyslů ztroskotává tak časně ve svaté čistotě a upadá v otroctví rozkoší, povzbuzujeme vás důklivě, ctihoně bratří, abyste šířili všude mezi mladými bohoslovci spolek „Vojska andělského“, zřízeného pro zachování čistoty pod ochranou svatého Tomáše a obdarovaného Benediktem XV. a Našimi ostatními předchůdci velkými odpustky, které s radostí pořvrzujeme. A abychom povzbudili Své věrné ke vstupování do fohoto Vojska, dovolujeme členům jeho, aby nosili místo provazu na krku medailku, na jejíž jedné straně jest vyobrazen svatý Tomáš, opásaný anděly pásem a na druhé Naše Paní svatého Růžence.

Poněvadž svatý Tomáš jest plným právem usťanoven za patrona všech katolických škol, spojuje v sobě podivuhodně, jak Jsme řekli, dvojí moudrost: rozumem získanou a vlivou, poněvadž při řešení nejnesnadnějších problémů pomáhal si posty a modlitbami; poněvadž ve své knize, které si vážil nad všechny jiné, v Kříži, rád čítával, budiž vzorem kněžskému dorosu, kteremuž ukáže, jak nejlépe studovati, aby ze studia nejvíce vyfězili. Členové církevních řádů budou viděti jako v zrcadle příklad toho, který zamítl hodnosti nabízené a velice vnešené, aby žil v naprosté chudobě a zemřel, zůstat věren svému svatému povolání. Všichni pak věřící křesťané budou moci napodobit v Doktoru Andělském jeho úctu ke Králově nebes, kterou pozdravoval radostným Zdrávas Maria a jejímiž sladkými jmény popsal své rukopisy; a budou prosíti Doktora eucharistického o lásku k Nejsvětější Svatosti. Kněží pak si zapamatují, co se o něm praví: „Každodenně sloužil mši svatou, nebránila-li mu nemoc a obcoval ještě druhé, již sloužil jeho přítel nebo jiný kněz, při níž obyčejně přisluhoval.“ A kdo by

<sup>1)</sup> Sap. V., 7.

<sup>2)</sup> C. Gent. I., c. VI.

<sup>3)</sup> II. – II. q. I., a. 4.

<sup>4)</sup> Aq dp. De Verit. q. XIV, a. 2.

<sup>4)</sup> Quodlib. VII, a 14, ad. 5.

mohl slovy vysloviť, s jakou horoucnosťí přinášel oběť nejsvětější, jak pečlivě se k ní připravoval a jaké díkůčinění vzdával po ní božské Velebnosti?

Konečně, abychom se vyslýchali bludů, které jsou přičinou všech nynějších běd, musíme se řídit více než kdy jindy učením Aquinatovým. Vždyť Tomáš vyvrací všechny bludy modernistů, ať v kterémkoliv směru spáchané; ve filosofii, háje cenu a moc rozumového poznání, jak Jsme se zmínili a uváděje důkazy, jimiž ještě existence Boha najisto dokázána; v dogmatice, rozlišuje řád nadpřirozený a řád přirozený a ukazuje přesné důvody k věření a ozřejmuje dogma samé; v teologii, dokazuje, že co vírou věříme, nespocívá na mínění, nýbrž na pravdě, která ještě nezměnitelná; ve vědě biblické, seznamuje nás, co značí božská inspirace; v nauce o mravech, rádu sociálním a právním, klada pevné principy zákonné a sociální spravedlnosti i směnné i podílné a vysvětuje vztahy mezi spravedlností a láskou; v ascetice, vyjadřuje pravidla křesťanské dokonalosti a pořádaje současné odpůrce náboženských rádů. Konečně ta nauka, která hlásá autonomii a nezávislost lidského rozumu, ještě vyvrácena prostředky, jichž užívá náš Doktor, zdůrazňuje právo první pravdy a Nejvyššího Pána. Proto se modernisté nebojí žádného doktora církevního tolík jako Tomáše Aquinského.

Jako kdysi Egypťanům, sklíceným nesmírným hladem, bylo řečeno: *Idete k Josesovi*, aby obdrželi od něho obilí nezbytné k životu, tak těm, ať ještě jich kolikkoliv, kteří dýchají po pravdě, pravíme: *Idete k Tomášovi* a žádejte od něho ten nadbytek zdravé nauky, již oplýval, nezbytné k věčnému životu duše. Že měl ten nadbytek nauky a že byla na dosah všem, svědčili již pod přísahou svědkové při projednávání jeho svatořečení: „V jasném světle nauky toho Doktora vyrůstali četní znamení mistři, ať řeholní, ať světští, díky jeho přesné, přímé a snadné metodě. I lajci a duchové méně nadaní si přejí míti jeho spisy.“

My připomínajíce usnesení Svých předchůdců, zvláště Lva XIII.<sup>1)</sup> a Pia X.<sup>2)</sup> a Svůj apoštolský List z minulého roku, si přejeme, aby byla všemi uvažována a aby byla neporušeně zachovávána zvláště od učitelů vysokých učilišť církevních. Ať jsou přesvědčeni, že učiní zadosť své povinnosti i vyhoví Našemu přání, jestliže, dlouho a mnoho studujíce dílo Doktora Aquinského, budou je milovati a sdělí věni jeho nauky bohoslovci a uschopní je tak, aby i oni vzněcovali jednou v jiných tutéž lásku k jeho nauce.

Toužíme, aby mezi přáteli svatého Tomáše, jimiž mají být všichni synové Církve oddávající se studiu nejvyšší z věd, bylo ono důstojné zápolení, které si cení pravé svobody a zavrhuje všechny ostré spory, kterými se nijak neprospívá pravdě, nýbrž přerovávají se jimi svazky lásky. Budiž tedy svato jednomu každému z nich, co ještě nařízeno v Kodexu církevního práva, aby „profesoři rozumové filosofie a teologie vychovávali posluchače podle metod, nauky a zásad Doktora Andělského a jich se uctivě drželi.“<sup>3)</sup> A ať si tak vedou, aby ho mohli zváti všichni opravdovým svým učitelem. Ať nežádají jedni od druhých více, než žádá učitelka a maška všech, Církev: neboť ve věcech, jež lze svobodně nejlepším znalcům jeho nauky vykládati, není možno někomu brániti, aby zastával ten názor, který se mu zdá věrohodnějším.

#### Jak oslavovati výročí.

Profo, ježto celý křesťanský svět má důstojně oslavovati toto svaté výročí — vždyť uctívajíce Tomáše, címe v něm autoritu Církve učící — Jsme se rozhodli, aby tyto oslavu se konaly od 18. července toho roku do konce roku příštího po celém světě, ve

<sup>1)</sup> Encycl. Aeterni Patris.

<sup>2)</sup> Motu proprio Doctoris Angelici, 29 června 1923.

<sup>3)</sup> Can. 1366, p. 2.

všech ústavech, v nichž se vychovávají klerici; ne tedy jen v rádu dominikánském, o němž Benedikt XV. pravil: „Zásluha toho rádu není, nefkví tolík v tom, že vychoval sv. Tomáše, jako v tom, že se ani na krůček neodchylil od jeho učení.“<sup>1)</sup> nýbrž i v ostatních řeholních rodinách a ve všech církevních kolejích, jimž byl dán za patrona. Sluší se pak, aby toto vznešené město Řím, v němž Aquinat vyučoval nějaký čas ve Svatém Paláci, první konalo ty slavnosti: profo Pontificium Collegium Angelicum, v něž, možno říci, zůstává svatý Tomáš jako doma ve svém vlastním příbytku a ostatní církevní ústavy římské budou vynikati krásnými oslavami a dají příklad ostatním teologickým učilištěm.

Abychom zvýšili jas a rozmnožili ovoce toho jubilea, ustanovujeme ze Své Apoštolské moci:

1. Aby ve všech chrámech dominikánského rádu, jakož i v každém jiném kostele či kapli, jež ještě přístupna nebo může být otevřena věřícím, zvláště v seminářích, kolejích a domech pro výchovu kněžského dorostu, byly konány pobožnosti ve formě tridua, oktávy nebo noveny, se všemi velekněžskými odpusťky, které mohou získati, kdož se jich účastní, na počest svatých a blahoslavených.

2. Že v chrámech jak bratří tak sester z rádu svatého Dominika může každý, kdo o slavnostech pořádaných jedenkráte v době Námi vymezené se vyzpovídá a přijme Tělo Páně, získati plnomocné odpusťky kolikrát, kolikrát se bude modlit před oltářem svatého Tomáše.

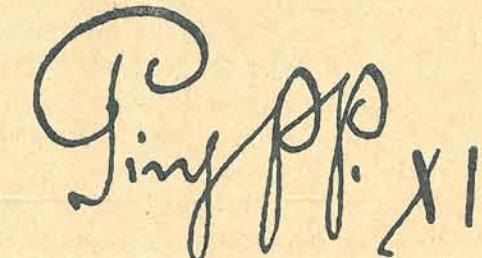
3. Že ve všech chrámech dominikánského rádu mohou rádoví kněží nebo terciáři po celý jubilejný rok ve středu nebo první volný den v týdnu sloužiti mše ke cti svatého Tomáše jako v den jeho svátku, s, nebo bez Gloria a Kreda podle dne a mohou získati plnomocné odpusťky za známých podmínek.

Mimo to budiž odbývána v době námi určené v seminářích a všech ostatních teologických učilištích ke cti svatého Tomáše slavnostní disputace týkající se filosofie nebo jiných vážných otázek. A aby v budoucnosti byl slaven svatý Tomáš jak sluší patronu všech katolických škol, přejeme si, aby v den jeho svátku měli studující prázdro a aby byl oslagen nejen slavnou mší, nýbrž disputací, aspoň v seminářích a řeholních rádech.

A konečně, aby studia našich bohoslovci v duchu svatého Tomáše stále více ke slávě Boží a užítku Církve, připojujeme k tomuto Listu modlitbu, kterou se modlival a kterou, jak Vás nabádáme, hledí všeude rozširovati.<sup>2)</sup> Kdo se jí bude usebraně modlit, bude moci získati odpusťky sedmi let a sedmi kvaranten.

Jako záruku nebeských dober a svědec v Naší otcovské dobrotiosti, udělujeme Vám z plna srdce, kněžstvu i lidu, který ještě Vám věřen, Apoštolské požehnání.

Dáno v Římě, u Svatého Petra, XXIX. června MCMXXIII na svátek Knížat apoštolských, druhého roku Našeho Pontifikátu.



<sup>1)</sup> Act. Apost. Sedis, a. 1916, p. 397.

<sup>2)</sup> Je to modlitba: *Creato in effabilis*, kterou uveřejňujeme na druhé stránce.

## ZE „SUMY TEOLÓGICKÉ“.

Osmý článek prvého dílu II. části.

### Spočívá-li lidská blaženost v patření na boží Podstátu.

(Dle „Edifio Leonina“ Řím 1891.)

#### Námitky:

Pseudodyoni-  
sius Areopa-  
gita: De My-  
stica teologia.

K osmému bodu ještě tento postup:

1. Zdá se, že lidská blaženost nespočívá v patření na boží Podstátu. Neboť praví Diviš v I. kapitole „Mystické teologie“, že vyvrcholením rozumu pojí se člověk s Bohem jako s něčím zcela neznámým. Leč co vidíme, v podstatě není zcela neznámým. Nespočívá tedy úplné zdokonalení rozumu, nebo-li blaženost, v tom, že vidíme Boha podstatě.

2. Mimo to, čím vyšší je přirozenost, tím ještě dokonalejší. A ona dokonalost, že totiž Bůh vidí svou podstatu, ještě vlastní rozumu Božímu. Nedostihne tedy až toho nejvyšší dokonalost lidského rozumu, nýbrž zůstane za tím.

Leč profi tomu ještě, co se praví v I. epištolě sv. Jana III. kap. 2. verši: Až se objeví, budeme mu podobni a uzříme jej tak jak ještě.

Odpovídám: Nuťno říci, že nejvyšší a dokonalá lidská blaženost nemůže být leč v patření na boží Podstátu. Aby to bylo jasno, třeba dvě uvážiti. Nejprve totiž, že člověk není úplně blažen, dokud by mohl ještě po něčem toužiti, neb něco hledati. Za druhé, že dokonalost každé schopnosti rozumí se dle povahy svého předmětu. Přednímětem však rozumu ještě to, čím něco ještě, totiž podstatá věci, jak se praví v III. knize „O duši“. Proto tak postupuje dokonalost rozumu, jak poznává podstatu věci. Poznává-li tedy rozum podstatu účinku, již nelze poznati podstatu příčiny, abychom totiž věděli o příčině čím ještě, nepravíme, že rozum dostíhl úplně příčiny, i když může účinkem poznati, zda příčina ještě. A tak, když člověk poznává účinek, a ví, že (tento účinek) má příčinu, zůstává mu přirozeně touha, aby poznal o příčině též čím ještě. Tačouha se obdivuje a ještě příčinou pátrání, jak se praví na počátku Metafysiky. Představ si, že někdo poznává sluneční dráhu uvažuje, že pochází z nějaké příčiny. Protože jí nezná, obdivuje se a pln údivu pátrá. Neustává v pátrání, dokud nedošel ku poznání podstaty příčiny.

Nuž, poznává-li lidský rozum podstatu stvořeného účinku, poznává o Bohu jenom, že ještě. Jeho dokonalost nedostihuje naprostě prvé příčiny, nýbrž zůstává mu ještě přirozená touha pátrati po příčině. Proto není ještě dokonale blažen. Tak se vyžaduje k úplné blaženososti, aby rozum dostíhnul až ku podstatě prvé příčiny. Tak nabude své dokonalosti ve spojení s Bohem jako s předmětem, v němž samotném ještě lidská blaženost, jak bylo výše řečeno.

Ku prvé námitce ještě dlužno říci, že Diviš mluví o poznání těch, kteří jsou na pozemské pouť a říhnu k blaženosnosti.

Ku druhé, že cíl možno vzít ve dvojím smyslu, jak bylo výše řečeno. Jednak ohledně věcí, po níž toužíme. Tak je týž cíl vyšší i nižší přirozenosti, ano všech věcí, jak bylo výše řečeno. Jednak vzhledem k dosažení této věci. Tu ještě rozdílný cíl vyšší a nižší přirozenosti, dle růz-

Aristoteles: De  
anima, c. VI.  
nro. 7.

Aristoteles,  
Metap. liber I.  
c II, 8.

A. I. a 8.

ného vztahu k oné věci. Tak ještě vyšší blaženosť Boha, pronikajícího rozumem svou podstatu než blaženosť člověka neb anděla, kteří vidí tufo podstatu, ale nepronikají.

#### Komentář kardinála Cajetána.\*

(Dle téhož vydání, v němž každý článek sleduje Cajetánův výklad.)

Ohledně týchž článků, totiž 6., 7., a 8. viz třetí knihu „Contra Gentes“ (rovněž dílo sv. Tomáše), kde se obšírně projednává po více kapitol otázka štěstí. A v osmém článku si všimni, že ona slova textu, že totiž lidský rozum poznává o příčině pouze že ještě, přirozeně touží poznati o první příčině čím ještě, nejsou prosté nejasnosti. Jelikož přirozená touha neprevyšuje schopnosti přirozenosti, není též k nadpřirozenému konu nejen lidského, nýbrž jakéhokoliv stvořeného rozumu.

Avšak tyto pochybnosti se brzo rozluší, rozlišíme-li přirozenou touhu dle toho, co bylo řečeno na počátku v I. knize. Neboť touha může být nazvána přirozenou dle přirozenosti, jakožto pouhého podmětu. Tak přirozeně toužíme po patření na Boha. Může být nazvána přirozenou dle přirozenosti i dle způsobu. Tu počínají námitky. Avšak proto nic neodnímá průkaznosti onomu důvodu, protože dokonalá blaženosť ani jedné ani druhé touhy nenechává nedokonalé. Mohlo by se též říci, že autor mluví o člověku jako teolog, jehož úkolem, jak se praví v II. knize „Contra Gentes“ kap. 4., ještě uvažovati o tvorech, nikoliv dle jejich vlastních přirozeností, nýbrž v jakém vztahu jsou k Bohu. A tak, ačkoliv prostě řečeno, přirozená touha není člověku vrozena, ještě přirozena člověku, určenému od boží Prozřetelnosti pro onu Vlast.

Tyto dvě odpovědi jsou všeobecné, ke všemu podobného obsahu. Avšak sestoupivše k věci toho článku, můžeme zdůraznit, že lidský rozum, věda o Bohu, že ještě a jiné všeobecnosti, přirozeně touží věděti o Bohu čím ještě, jakožto o jedné z příčin. Tačouha není však přirozená naprostě, nýbrž následně. A v pravdě, neboť ještě nám vrozeno, abychom toužili poznati co ještě příčina, a to kterákoli, vidíme-li účinek.

Dvou věci si tedy všimni, novici! Nejprve, že ještě totéž poznati o Bohu, čím ještě a věděti Boha v jeho přirozenosti. To jasně zříš v důkazu toho článku.

Za druhé, že dokonalou blaženosť tvoří poznání boží Podstavy. Tak totiž, že onen rozdíl, který tvoří, že poznání naše se stává poznáním boží Podstavy, tvoří též, že toto poznání ještě patřením na Boha a ještě úplnou blaženosť, protože ještě dokonalé. A tak jako ještě rozsah v patření na Boha, tak ještě v dokonalé blaženosnosti.

\* Thomas de Vis Gaetano, velmistr řádu a kardinál, proslul jako jeden z nejbystřejších vykladačů sv. Tomáše, hlavně v ohledu logiky a metafysiky. Podobá-li se Summa gotické katedrále, jsou Cajetánovy komentáře přísnými jejími kružbami.

## SVATÝ TOMÁŠ A KVINSKÝ.

Poslední papežové Pius XI., Benedikt XV., Pius X. a Lev XIII. uložili katolickým biskupům, aby studium scholasické filosofie a theologie pro kandidáty kněžství bylo rozšířeno a prohloubeno a svatý Tomáš Akvinský byl jím směrodatným vůdcem.

„Symbolický atribut toho světce a učence, praví Pius XI. ve své Encyklice „Studiorum ducem“ 29. června 1923, jest zářící slunce, označující světlo pravdy, které rozum osvěcuje a teplo lásky, které srdce k činorodé lásce zahřívá.“

A jako ve světě viditelné hmoty sluneční světlo a teplo je zdrojem veškerého života organického, tak i v neviditelném světě ducha jest pravda a láska dvojí hybnou silou veškerého života duševního. Zdrojem obou jest Bůh, jenž jest pravda a láska sama.

Theologie či nauka o Bohu, od Boha a pro Boha (quae Deum docet, a Deo docetur et ad Deum ducit), byla podkladem veškerého kulturního života evropského lidstva od páteho až k šestnáctému století, praví státník Guizot (Leçons de l' histoire moderne I. V.). Duch teologie jest takořka krví proudící žilami evropského lidstva, které v teologii obdrželo systém nauky a životních zásad, které nekonečně převyšovaly vše, co znal antický svět.“

Svatý Tomáš byl nejvlivnějším učitelem této teologie na podkladě Platonicko-Aristotelovské filosofie. Byl geniálním architektem, který veškerý materiál věčných hodnot od křesťanské patristiky z vědy řecko-římské převzal a svěstem víry zjevené prozářený, sestavil v jednočinném systém své Summy theologické, jako gotický velechrám, na němž stavěla století patristiky a scholastiky a budou dle jeho plánu pokračovaři budoucí století novoscholastiky. —

Kéž by Prozřetelnost Božská, jako v starověku Augustína a ve středověku Tomáše, vzbudila v novověku geniálního jejich stoupence a žáka, který by na hlubokých základech jejich filosoficko-theologické spekulace dostavěl chrám vědy teologie v organickém spojení veškerých sesterských věd historických a empirických. Vždyť jsou všecky dle nauky svatého Tomáše jasné dcery jednoho Otce světla, jsou jako duhové barvy jednoho slunce věčné pravdy, které lidský rozum je s to odvoditi z jednoho pramene, pravdy Božské. —

To jest vlastní idea university, kde má teologie s ostatními vědami rodinné právo nejen rovnocenné sessty, nýbrž i historického a ideálního prvenství. V tomto smyslu nazval středověk filosofii „ancilla theologiae“ (S. Thomas prol. in 1. Sent. art. 1), jak tisíč let před ním podobně tento poměr naznačil Klement Alex. (Strom. V, 1) a ještě dříve Aristoteles (Metaph. I, 1, c 2). —

O významu scholasické filosofie a tudíž svatého Tomáše pro duševní vzdělání duchovenstva a akademické inteligence vůbec, napsal profesor Paulsen (Philos. militans p. 65):

„Filosofie scholasicko-thomistická je systém provedený širokým rozhledem a velkým bystrozrakem, který nechává rozumu široké pole činorodosti, aby mu konečně vždy opět jeho hranice připomínil a k vyššímu pramenu pravdy (zjevené) jej uváděl; ona jest bez sporu školní filosofii pro katolický klerus vynikající měrou způsobilou.“

Protestantské filosofie ve smyslu jednotného systému, která by ducha a mysl ovládala, není — — — Vládne anarchie.“ —

Anarchie moderní filosofie a anarchie života společenského se odstraní jedině návratem k filosofii svatého Tomáše Akvinského ve vědě a návratem moderní nevěry a pověry k víře Kristově, ke kořenům kultury evropské i světové.

František, arcibiskup pražský.

174

Josef Krlín:

## SV. TOMÁŠ AQUINSKÝ.

Theodora, matka svatého Tomáše, vydala se jednoho dne do lázní v Neapoli a vzala s sebou chůvu se synáčkem Tomášem. Chůva položila děťátko v atriu, kde uchopilo kousek pergamenu, který právě ležel vedle a marnou byla námaha chůvy, aby mu jej odňala. Drželo jej pevně v ručce a křičelo, jakmile se ho chůva doškla. Teprve matka, která začíná přišla, násilím otevřela ručičku a pergamen mu odňala. Na pergamenu byla napsána modlitba *Zdrávas Maria A. V. de Tocco*, který nám sděluje tuhoto příhodu, dodává, že od té doby pláčící děcko se uklidnilo teprve tehdy, když mu podali popsaný papír.<sup>1)</sup>

Dítě dorůstalo a v pěti letech bylo dáno do kláštera benediktinského na Montě Cassino. A vypravuje životopisec světcův, že jednou se ho tázal jeho učitel, proč je tak zadumáno, o čem tak úsilovně přemýší. Odpověď, kterou obdržel, jest udivující a soťa bychom se jí nadali od dítěte: „Co jest Bůh?“, odpovědělo.<sup>2)</sup>

Tomáš byl již slavným filosofem a uznávaným teologem. Mnoho oddaných žáků naslouchalo jeho přednáškám, které byly novými i předmětem, který vykládal, i metodou, jíž užíval. Jednou si vyšel se svými žáky na Horu Svatého Diviše (La Montagne de Saint Denis) a všichni se obdivovali nádhernému městu, které pod nimi žilo plným životem. Žáci svatého Tomáše byli nadšeni pohledem, který se jim naskytal a tázali se svého mistra, který v mlčení, jak byl zvyklý, rozjímal krásu města: „Mistr, hledej, jak je toto město krásné!“ „Ano, jest krásné,“ odvětil svatý Tomáš. „Kéž by patřilo vám,“ lichotil mu jeho posluchači. „A co bych s ním dělal?“, děl skromně teolog. „Prodal byste je francouzskému králi a za peníze byste nastavěl mnoho dominikánských klášterů.“ „Ah, raději bych měl Výklad sv. Jana Zlatoustého na Evangelium svatého Matouše,“ ukončoval rozhovor slavný učitel.

Stavím vedle sebe tyto tři věrohodné anekdoty ze života velkého světce a velkého vědce, poněvadž jsou velice charakteristické pro život a dílo toho, jenž se vyznačoval hlubokou láskou k Panně Marii.

Jenž celý svůj život věnoval hledání a oslavě Boha trojjediného.

A jenž se dotazoval všech známých myslitelů, ať starověkých či středověkých po jejich soudu, dříve než pronesl slovo své.

### Mladá léta svatého Tomáše Aquinského.

Podle jednoho apokryfu narodil se svatý Tomáš v Belcastru 26. října 1226. Podle jiných zpráv na hradě pánu z Aquina, na Suché Skále, Rocca Secca o dva roky dříve. Není to první případ, kdy neznáme přesně ani letočtu narození ani místa, ježto středověcí životopisci nehleděli kriticky na tyto věci, které se jim jevily podružnými, ježto jejich cílem bylo vznítit ve čtenářích touhu po svatém životě, který kladli před jejich oči, mluvíce o určitém světci, jako vzoru křesťanského dokonalého života. A tak nenalézáme ani u prvních životopisců svatého Tomáše přesného určení dat a místa. Ale díky badání Romanniovu, Pellegrinovu a Scandonovu<sup>3)</sup> a Mandonneto-

<sup>1)</sup> Gulielmus de Thocco, Vita S. Thomae A., Acta S. S. 7 Martii, sv. I, 658.

<sup>2)</sup> ibid.

<sup>3)</sup> Romanni: Aquino patria di San Tommaso, Roma 1903; Pellegrini P. Scandone F.: Pro Rocca Secca, patria di S. Tommaso d'Aquino, 1903. Oba dokazují, že sv. Tomáš se nenarodil v Belcastru, nýbrž na Rocca Secca.

vým studiím v době nejnovější<sup>1)</sup> víme přesně, že zpráva apokrytu není věrohodnou, ani když označuje místa narození ani když určuje letočet. Hlavně Mandonnet, srovnáním jednoznačných nadačních listin a jasným vymezením roku úmrtí světce a jeho věku, dokázal, že místem narození sv. Tomáše jest Rocca Secca, kde spařil světlo světa r. 1225.

Otec Tomášův, Landolf, byl oddaným vasalem německého císaře Fridricha II., v jehož armádě bojoval proti vojskům papeže Řehoře IX. Možno všeobecně říci, že rod pánů z Aquinů obdařil Italii více bojovníky a často udatními a hrdinnými, než kněžími nebo církevními hodnostáři.<sup>2)</sup> Tak ze sedmi synů Landolfových — mimo ně měl sv. Tomáš pět sester — jediný Tomáš byl určen ke stavu kněžskému, vlastně řeholnímu, a to ještě spíše z důvodů výnosnosti než skutečné lásky, ač nelze vytkat Landolfovi bezbožnost. A i matka Tomášova, Theodora, se nám jeví jako oddaná manželka a křesťanská matka, která se snažila vychovávat své děti v lásce k Bohu, a která se nezpečovala dátí své čtyři dcery, Marottu, Marii, Adelasii a Theodoru do kláštera. Nelze jistě viděti v pozdějším bránění Tomáši, aby vstoupil do rádu svatého Dominika, nepřátelský proti Církvi nebo náboženství. Úmysly, které měl Landolf a Theodora s nejmladším synem, byly jiné.

De Tocco vypravuje, že před narozením Tomášovým se objevil u prázdné kolébky starý bílý poustevník, Fra Buono, který pronesl toto proroctví: „Raduj se, vznešená paní, neboť jsi počala a porodíš syna, jenž bude sloužit Tomáš; rozhodnete se, ty a tvůj manžel, aby se stal mnichem v klášteře na Monte Cassino, doufajíce, že vám bude kynouti prospěch z bohatých důchodů opatství, když v něm bude autoritou a prelátem váš syn; ale Bůh má jiné úmysly, neboť Tomáš vstoupí do rádu sv. Dominika a bude tak zářiti svou vědomostí, že nebude mítí sobě rovna na celém světě.“<sup>3)</sup> Jak ještě viděti, dobře prorokoval tento stařec, neboť Tomáš ve věku pěti let byl skutečně doveden do kláštera benediktinského na Monte Cassino a oděn v černé roucho benediktinských mnichů. Jistě jeho otec, odváděje svého syna do kláštera, činil tak i proto, že jeho syn se stane opatem bohatého opatství, které mělo sedm biskupství, a které bylo nejmocnějším v Apulii a Campanii. Radoval se i jako diplomat, neboť zajišťoval tak svému rodu klidné soužití s opatstvím, s nímž byli Aquinskí často na válečné noze. Doba byla velice vhodnou, neboť právě byl podepsán mír v S. Germano a Tomáš byl jako zárukou jeho. Bylo mu tehdy pět let<sup>4)</sup> a mohl být již oděn v be-

<sup>1)</sup> Mandonnet, *Revue thomiste*, 1914, p. 662 ss.

<sup>2)</sup> Rod Aquinských měl v VIII. st. nepatrné leno na březích Liry. V IX. st. začíná jejich majetek vznikat a r. 982 jsou již hrabaty, kterýžto titul mají ještě na počátku XII. st. Pak je poškává neštěstí, schudli, a stávají se pouhými pány. Ale tento úpadek netrval dlouho, neboť již za Landolfa se usmálo na rod štěstí a jejich jméni začalo růst. Hrad pevně vybudovaný a polohou dobře chráněný, byl na hranici papežského státu proti mocnému opatství benediktinskému, Monte Cassino. Proto císařové němečtí, kteří často bojovali proti papežům, rádi přijali do svých služeb Aquinské, kteří byli udatní i věrní. Tomáš Aquinský, jeden z příbuzných Landolfových, byl dokonce velitelem vojsk Fridricha B. do Svaté Země. A Fridrich, aby se mu odmínil za prokázané služby, dal mu za ženu svou sestru, Františku. Za boje, který vedl Fridrich II. po svém návratu ze Svaté země r. 1229 proti Monte Cassino, čtyři bratři světci se súčastnili tažení. Opatství bylo obleženo císařskými voji a v listopadu 1229 se musilo vzdát císaři. Papež, který pozbyl nejsilnějších bašt, jal se vyjednávat s Fridrichem II. a výsledkem vyjednávání byl mír, podepsaný v San Germano 23. července 1230. (Viz P. Mandonnet, O. P. *Revue des Jeunes*, 10. mai 1919, p. 145 ss.)

<sup>3)</sup> Tocco, *ibid.* 657.

<sup>4)</sup> Listina, kterou se zavazuje Landolf dáti dar opatství při oblatuře svého syna, jak se slušelo na mocný rod, jest datována v San Germano, 1231, 3. května: „In nomine Domini nostri Jesu Christi, Anno Incarnationis eius Millesimo ducentesimo tricesimo primo. Regnante Domino nostro Frederico. Dei gratia . . .

nediktienské roucho. Dlouho popírali historici dominikánského řádu, že Tomáš byl oblatem, zastávajíce názor, že byl dán do kláštera jaksi na výchování, k čemuž nalézali potvrzení u prvých životopisců světcových. Ptolomeus Lucensis O. P. mluví o učiteli, který měl Tomáše podle zvyků šlechtických a De Tocco nemluví jinak.<sup>1)</sup> Naproti tomu Barhélemy Kapujský prohlásil pod přísahou při kanonisačním procesu, že otec učinil Tomáše mnichem, ač byl ještě dítě: „Pater dicti fratris Thomae monachavit eum puerum.“ Mandonnet na základě přesných studií benediktinské řehole a zvyků ve XIII. století dokázal, že skutečně mohl být a byl Tomáš přijat do rádu benediktinského, byl oblečen v roucho a plnil všechny povinnosti, připadající na mladého oblatu.<sup>2)</sup>

Z ofázky, kterou, jak sděluje Tocco, si často mladistvý Tomáš kladl, cílíme, jaké asi myšlenky vzbuzoval klášter v duši dítěte, a že mohl se oddávat meditacím v mlčení, kterým zůstal pak věren po celý svůj život. Jeden mnich se staral o jeho výchovu náboženskou, mravní i rozumovou, zasvěcoval ho zvolna v tajemství hymnů a Písem, které poslouchal v choru společně s ostatními mnichy a učil ho čísti ze Žaltáře, vykládal pravidla řehole a smysl liturgie. Tomáš se naučil číst a psát a i latinské. Česbou jeho byla ovšem v prvé řadě duchovní díla, která čelil i ostatní mniši. Celkem možno říci, že dobře využil devíti let, která v klášteře prožil, a která hluboce na něho zapůsobila a utvářela jeho duši.

Po devíti letech byl z Monte Cassino vzať, aniž opat něco pro římu namítl. Příčin netřeba hledat daleko, stačí všimnouti si špatných poměrů, jichž bylo Monte Cassino svědkem od r. 1231.<sup>3)</sup> Fridrich II. umíslil na území patřící k opatství své lidi a on i jeho nástupci vykrádali opatství, jak se dalo. Rodina Tomáše měla vědomosti o všech těchto věcech, zřela dobře zpustnou a úpadek před nedávnem ještě slavného a mocného opatství, věděla i, že po exkomunikaci Fridricha II. hrozí nová válka, a vlastně jest válečný stav mezi papežem a císařem a poněvadž temná budoucnost by jen ztrpčovala život jejich synu, vzala jej r. 1239 na jaře domů. Bylo mu tehdy čtrnáct let.

Doma se dlouho nezdržel a ještě téhož roku odešel do Neapole, aby na tamní universitě dosáhl vzdělání co nejvíceho a stal se tak ozdobou rodu. Jistě podlehali mense mai tertio die eiusdem mensis. (P. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1914, 663.) V této darovací listině jest již řec o tom, že opat dal z peněz, které obdržel od Landolfa Aquinského, upravit stáje, a možno tudiž soudit, že byly věnovány o několik měsíců dříve, ale jistě ne před uzavřením míru v San Germano. Z listiny se dovídáme, že Landolf věnoval dvacet uncí zlata, ze kterých byl upraven byt opatův a stáje v San Germano.

<sup>1)</sup> „Hic nutritus in sua pueritia in abbatia Montis Cassini qui sunt monacchi et secundum morem nobilium illius patriae habens semper secum speciale magistrum more nobilium regionis“. (Hist. Eccl. L. XXII. C. XX.). Podle V. de Tocco byl vychován Tomáš „sub disciplina Magistri“ (De Tocco, *ibid.* 658).

<sup>2)</sup> P. Mandonnet, *Revue des Jeunes*, 25. mai 1919.

<sup>3)</sup> Abbé Bernard Aylier (1263 – 1282), který byl přítelem sv. Tomáše, a který jako opat hleděl všechno, i duchovně i hmotně opatství povznést, nám sděluje, že po dvářicet let Fridrich II. a jeho synové, Konrád a Manfred olupovali opatství o jeho práva i sňatky a převořili chrám Páně ve skryši zlodějů. A sňatkové papeže Řehoře IX. jsou ještě trpčí a bolestnější. Fridrich II., aby držel na uzdě mnichy, věrné papeži, obsadil svými žoldnéři Rocca Janula, ležící mezi San Germano a Monte Cassino a silně je opevnil. Po úmrtí opata Landolfa Sinibaldiho 1236 mniši směli přistoupit k nové volbě, až obdrželi placet Fridricha II., a byli přinuceni zvolit opatem Landolfa de San Stefano, kterouž volbu Řehoř IX. zrušil. Dvě léta bylo tak opatství bez opata a teprve r. 1238 ustanovil arcibiskup messinský, když se mniši nemohli shodnout. Štěpána de Corvaris opatem, který 19. února byl posvěcen na kněze a za dva dny na to za opata. Odejel ihned na to za Fridrichem II., aby mu přisahal věrnost a dosíhl ho právě v době, když Fridrich II. byl po druhé exkomunikován. (Mandonnet, *ibid.* 230 ss.).

rodiče jeho tomu vanu, té touze po vzdělání, která je folik příznačna pro tehdejší dobu, takže bylo jaksi povinností dopřáti dítěti vzdělání co nejhlebšího. Tomáš sám neodporoval, ježto jeho duše dychtila po vzdělání, a ježto nebyl založen jako jeho bratří, kteří byli dobrými vojáky i rytíři, ale nemilovali příliš vědy a studia. Na Monte Cassino se naučil přemýšlet, a zahledl již krásu teologie. Proto rád odcestoval do Neapole a se vším nadšením se dal do práce. Z jeho učitelů zaznamenávají letoptisci mistra Martina, který přednášel logiku a gramatiku a Petra Hibernského, který učil přírodní vědám. Študoval s fakovým prospěchem, že „naplňoval údivem i své mistry i spolužáky a šel o něm věhlas po všech neapolských školách,“ ježto byl nadán fakovými vlohami a byl tak učenlivý, že opakoval, co bylo předneseno s větší jasností, hloubkou a přesvědčivostí, než sami mistři dovedli.<sup>1)</sup>

#### V řádu svatého Dominika.

V Neapoli se sekal s dominikány. Řád svatého Dominika trval dvacet let, ale byl již za tu krátkou dobu proslaven. Dominikáni zakládali své kláštery hlavně ve střediscích s universitami a jejich doktoři přednášeli teologii, kázali studentům, jichž dobývali nejen svou inteligenci, nýbrž i svým příkladným, bezúhonným životem. Zůstávali mnichy v klášteře, na kazatelně, ve veřejném životě, na universitách. Byli věrnými žáky svatého Dominika, který založil řád, jehož členové měli šířit víru a pravdu po všech krajích, hájiti jí vědecky, nezapomínajíce na rozjímání, kontemplaci věčných pravd.<sup>2)</sup> Tím vším vábili mladého studujícího, který rovněž hořel pro pravdu, který ji rád rozjímal, a který měl od benediktinů zalíbení v mnišském životě. Jistě na něho neméně působila dominikánská liturgie a jejich chory. Proto, jakmile mu bylo možno, oblékl na sebe roucho sv. Dominika, ačkoliv věděl, jaký odpór způsobí jeho rozhodnutí u matky a bratrů. Učinil tak v prvních měsících r. 1244 po pohřbu svého otce, který zemřel 24. prosince 1243. A aby se vyhnul naléhání se strany svých drahých, zamýšlel odcestovat z Itálie. V téže době generál řádu, Jan Teutonicus, odcházel právě na generální shromáždění do Boloně a vzal s sebou Tomáše, chfěje ho odtud odeslati s řádovými studenty do Paříže.<sup>3)</sup> Tomáš odešel, ale Paříže nedostíhl. Jeho matka, zvěděvši, že její syn vstoupil do žebavého řádu, byla rozhořčena, a to tím spíše, že tak učinil bez jejího vědomí a svolení. Jsouc energická i pánonitá — byla z rodu Caracciolů, patřícího k rače hrozných vůdců normanských, Guiscarda a Tancreda — spěchala ihned do Neapole žádat svého syna. Nenaleznuvši ho, odjela do Říma, kde vyslechla zdrcující zprávu, že Tomáš cestuje do Paříže. Rozhořčena poslala rychle kurýra ke svým synům s rozkazem, aby Tomáše zadrželi a přivedli domů, což se též

<sup>1)</sup> De Tocco, ibid.

<sup>2)</sup> V „Pojednání o poslušnosti“ od svaté Kateřiny čteme na jednom místě sdělení, které učinil Ježíš Kristus této světicí o řádu sv. Františka a řádu sv. Dominika: „Mému chudáčku Františkovi byla vlastní chudoba, z níž učinil základnu své lodičky vroucí láskou . . . Patříš-li na lodičku svého Otce Dominika, mého drahého Syna, založil jí v dokonalém řádu, přeje si, aby jeho synové dbali jen cíti mého jména a spásy duši světlem vědy. Z toho světla chfěl učiníti svůj princip aniž by byl zbaven opravdové a dobrovolné chudoby. Ale za vlastní a hlavní předmět své řehole zvolil svěflo vědy, aby vyvrátil bludy, které vznikly v jeho době. Jeho oficium bylo oficiem Slova, mého jediného Syna, zjevil se světu jako apoštol, tak byly mocnými pravda a jas, s jakým rozséval mé slovo, rozptýloval temnoty a rozšiřoval svěflo. On jest sám světlem, jež jsem dal světu prospědnictvím Mariiným“. (Dialogue, Traité de l'Obéissance. Přel. do franc. Bernadoť, ed. Saint Maximim, Var.) kap. 5.).

<sup>3)</sup> Toho vše se sběhlo v první polovici r. 1224 neboť brzy po vydání se na cestu, byl Tomáš dostížen svými bratry, kteří sloužili ve vojsku Fridricha II. v Aquapendente. Nuže, voje Fridrichovy měly obsazený tento kraj r. 1243–1244. Jan Teutonský vydal se na cestu v březnu a s ním šel i Tomáš, který byl v květnu chycen od svých bratří. (Mandonnet, Revue de sc. philos. et théol., 1920, 142).

stalo. Když žáci svatého Dominika odpočívali za poledne u pramene po vzoru svého zakladatele, objevili se na cestě jezdci, mezi nimiž poznal Tomáš bratra svého Raynalta. Dříve než se vztahovali, byli u nich jezdci, kteří nedbajíce protestů generálových Tomáše vyrvali z jejich sředu, posadili na koně a odeslali na Rocca Secca.

Způsob, jakým měl být Tomáš odvrácen od svého plánu, jest příznačný a umožňuje nám nahlédnouti do života středověké rodiny. Matka Theodora nehleděla něžnosí a láskou změnit a zdolať ve svém synu touhu po řádu sv. Dominika. Jinak si vedla: dala ho zavřít do věže pevnosti Svatého Jana, která se týčila nedaleko rodného hradu Aquinských. Jak sdělují životopisci světcovi, bylo s ním zacházeno hrubě a krušě.<sup>1)</sup> Ale, jak se zdá, aspoň v prvých dobách nebylo tomu tak. Sesny Tomášovy, Marotta a Theodora, docházely často do pevnosti a v rozmluvách, které sotva byly hrubé, přemlouvaly svého bratra, aby se zřekl úmyslu státi se dominikánem a zůstal věren řádu benediktinskému. Ovšem, nezdálo se jim to, naopak Tomáš působil na své sesny a jemu asi vděčí obě, že se staly později řeholnicemi. Když se jeho bratří, Raynald a Landolf, vrátili z výpravy, byla asi tužší vazba Tomášova, ač i tehdy bylo mu možno ve vězení studovat, číst a rozjímat Písmo Svaté a recitovat Hodinky. Byl Tomáš, ač uvězněn, ve stálém styku se svými duchovními bratry z řádu sv. Dominika, kteří mu vpašovali do věže několik děl a sílili ho. Ostřně sílila ho i hluboká víra a velká láska a naděje, že ho Bůh vysvobodí.

Když nebylo možno zlomiti v Tomáši vůli vytrvatí v řádu, který si zvolil, odhodlali se jeho bratří k činu nejpůsobivějšímu, jímž chfěli podvrátiti jeho čistotu, soudice, že jakmile mravně upadne, přejde ho i přání, které chová.<sup>2)</sup> Proto, vrátivše se, přivedli s sebou z Neapole jednu svoji přítelkyni, která slynsala krásou tělesnou a uvedli ji večer do věže, v níž dlel Tomáš, s příkazem, aby ho svedla. Než, nepochodila Novic, uviděv ženu, popadl z krku rozžhavené poleno, zahnal svůdkyni a pokřížoval zeď své celly. Učiniv tak, klidně uleh a byl Bohem bohač odměněn za svoji vytrvalost a odvalu. Ve spánku sesoupli k němu andělové a opásali jeho bedra provazem. Pocítil to, vykřikl a probudil se. Od té doby nikdy nezakusil toho kruhého svádění těla.<sup>3)</sup> Jest pravděpodobno, že toto se udalo v posledních dnech Tomášovy vazby, a že tím byla Theodora a celá rodina přesvědčena, že jest marným všechno jejich úsilí. G. de Tocco vyprávuje aspoň ve svém „Životě“, že rodina pak dala Tomáše řádu dominikánskému.<sup>4)</sup> Možno jeho slovům rozuměti v tom smyslu, že od té doby nebyl tak přísně střežen a mohl pomocí Jana O. P. vyvázouti pomocí provazu a uniknouti do Říma, odkudž se vydal na vyšší studie do Paříže.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Ptolomaeus Lucensis O. P. píše o jeho uvěznění: *Ubi longo tempore vexatus est ad habitum ordinis relinquendum, nec a sancto proposito averteri potuit, sive minis, sive blanditiis, seu quibuscumque modis, prohibentes accessum, cuiuscumque frafris.* (ibid. c. XXI.)

<sup>2)</sup> J. Sv. Pius XI. dobře praví ve své Encyklice „*Studio ducem*“, že bychom neměli sv. Tomáše největšího doktora církevního, kdyby byl podlehl pokušení, které na něho bylo nastrojeno.

<sup>3)</sup> V. G. de Tocco, s. 703 ss. Andělský kordon, jímž byl Tomáš v té památné noci opásán, jest uložen v klášteře Chieri v Piemontu. Sv. Tomáš od té doby se rád opásával pásem, který mu byl po jeho smrti odňat bratrem Reginaldem a odevzdán řádovému generáli, Janu de Verceil. (V. L. H. Petifot, O. P., Saint Thomas d'Aquin, 33.)

<sup>4)</sup> Tandem vice parentes et fratres sui cius constantia, restituerunt ipsum ordinis. (ib. 705.)

<sup>5)</sup> Plotomaeus Lucensis vyprávuje, jak se Tomáš dostal z vězení, faktó: *Per personas privatas ordinavit quod fratres sui ordinis de nocte venirent ad murum castri, quia se cum fune dimitteret. Sicque factum est. Ac statim animalia sunt parata ad ipsum reducendum Romam.* (ibid. c. XXI.) — Tufo událost lze položiti na podzim r. 1245. V dubnu 1244 byl obléčen sv. Tomáš v roucho dominikánské a ihned odcestoval do Říma, a odtud do Paříže. Asi po čtrnácti dnech byl chycen svými bratry a poslán, jistě

### Svatý Tomáš žákem Alberta Velikého.

R. 1216 potvrdil papež Honorius III. regule rádu sv. Dominika, který se měl státi „obhájcem víry a pravým světlem světa“ a obhájcem i rozsévvačem pravdy v době dosí zmítané. Ký tedy div, že rok po založení, r. 1217, posílá sv. Dominik první své drahé a nadšené děti do sředu intelektuálního života, do té „Matky věd a Města umění“, jak velebí Paříž papež Řehoř XI. Paříž, sídlo university, shromažďovala skutečně od XII. století výkvět inteligence celého vzdělaného světa. Žáci příslušející přečetným různým národnostem a slavní mistři tvořili slávu a velikost tehdejší středověké Paříže, která mluveno ústy prof. Mâle se stala „svědomím křesťanství“. <sup>1)</sup> Nuže, ta Paříž obdržela ještě větší lesk příchodem několika prostých žáků sv. Dominika, jejichž celý život shrnul Jourdain de Saxe, který se měl státi generálem rádu, ve třech slovech: „studere, docere, predicare — studovat, vyučovat, kázat“. Braňí vybrali si mísečko na konci ulice sv. Jakuba — Rue Saint Jacques, kde Jan de Barastre, profesor teologie na universitě, jím daroval svůj dům a universita pozemky, které jí náležely, a kterých braňí potřebovali, aby si mohli vybudovat rádný svůj stánek. Když sv. Dominik navštívil po roce pařížský klášter, shledá v něm již třicet mnichů, oblečených v bílé roucho a po pěti letech vzrostl ten počet na stovkace. Jaké se těšili dominikáni v Paříži oblibě, svědčí fakt, že v několika zimních měsících r. 1232—1235 vstoupilo do rádu sedmdesátka mistrů a žáků, tak že někdy se nedostávalo ani lásky na roucho pro všechny hlásící se. Universita rovněž milovala bílé bratry, kterým svěřila česný úkol kázat v neděli a o svátcích universitní mládeži v klášteře Sv. Jakuba, a které vyznamenala i tím, že jediné jím udělila výsadu dvou stolic teologie<sup>2)</sup>. Četní význační muži a učenci vstupovali do rádu, z nichž proslul Jean de Saint Gilles, magister saerae theologie, kterému po Janu de Barastre bylo svěřeno vedení kláštera. Po několika letech přípravy a studia r. 1229, měli již rádoví bratří prvního magistra teologie, jímž byl Roland z Cremony. Krátce před příchodem sv. Tomáše do Paříže uchvacoval posluchače Hugues de Saint Cher svými výklady Písma a kapitola, odbývaná v Kolíně, určila do Paříže toho, který po sv. Tomáši ještě z největších světel rádu; který se stal Tomášovi vůdcem, a jemuž Tomáš brzy ze studenta se stal spolupracovníkem, Alberta, kterého nazvali, potomci Velikým. Sefkali se dva muži, kteří měli dát a dali nový směr celému myšlení: Albert Veliký a Tomáš Aquinský.

V čem tkví hluboký význam Alberta V. a Tomáše A. nejen pro středověkou, nýbrž pro filosofii vůbec? Že proti augustinu — platonické filosofii dávají přednost filosofii Aristotelově. „Nostra intentio est,“ praví Albert V., „omnes dictas partes Aristotelis (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere latinis infilligibiles.“ <sup>3)</sup> Z toho plynulo další, že byla přesně vymezena a ohrazena pole jak filosofie tak teologie a filosofii připadly četné problémy, které až dosud náležely teologii. Dosah obou fachů novof byl dalekosáhlý.

Aristoteles vykonával již před XIII. st. určitý vliv na středověké myšlení, ovšem dobré sfrezen, na Rocca Secca, odkudž byl doveden na pevnost, v níž byl rok uvězněn a odkudž byl svými rádovými bratry vysvobozen. V letopečech se středověcí životopisci a kronikáři málo starali o přesné vymezení. Proto současný badatelé (hl. Mandonnet, Grabmann) vykonali práci velice vděčnou, určivše pilným bádáním v archivech hlavní data ze života světce. (V. Mandonnet, Bibliografie Thomiste X, Grabmann, Thomas von Aquin a J. A. Enders „Studien zur Biographie des heil. Thomas v. Aquin.“)

<sup>1)</sup> Viz Mandonnet, S. Thomas d' Aquin. Revue des Jeunes, 25. janvier 1920.

<sup>2)</sup> První stolci teologie měl Roland z Cremony, jenž byl dříve profesorem na universitě boloňské, druhou Jean de Saint Gilles, který vstoupil do rádu r. 1230.

<sup>3)</sup> Phys. lib. I. A. 1, c. 1.

vliv ten byl značně omezen, ježto Západ znal málo z Aristotelova díla. Boetios, který žil v druhé polovici V., a v první VI. st., napsal komentáře na Aristotelova díla o logice<sup>1)</sup> a přeložil pravděpodobně všechny jeho důležitější knihy. Ale ty překlady zapadly a teprve ve XII. st. byly nalezeny, když již měl Západ nový překlad Aristotelova Organon<sup>2)</sup>. Toho zapomenutí ještě vysvětlitelné i odporem teologů, kteří se drželi přísně nauky sv. Augustina i odporem mystiků, kteří později ještě, ve XIII. st. vedli proti Aristotelovi tuhý zápas. Nově bylo poznáno dílo řeckého největšího filosofa prostřednictvím Španělska překlady Avicennovými a komentáři Averroesovými a možno říci, že způsobil mezi učenci opravdový zmatek. Peripatetismus ve výkladu Averroesově se jevil podvratný i náboženství i mravnost. Učení, podvracející víru v nesmrtelnost duše, hlásající věčné trvání světa, a že fatalism a determinism řídí naše činy a zavrhující tudíž věčný trest či věčnou odmenu, bylo jistě nebezpečným. Ale na druhé straně vyvstávaly četři dobré stránky, které zasluhovaly, aby dílo Aristotelovo bylo podrženo, ježto jeho myšlenka se vyznačovala neobýčejnou hloubkou, byla budována na pevných principech a oslňovala smělou syntesou. Proto jsme ve XIII. st. svědky velikého boje o Aristotela. Římskí papežové, kteří byli velice inteligentní, zahledli pohledem velikost Aristotelova genia a nechtěli, aby křesťanství z něho nic nevyfěžilo. A tak vidíme, že r. 1210 Koncil Senský zakazuje čísti Aristotelovy knihy a jejich komentáře, kterýžto zákaz byl r. 1215 papežským legátem Robertem de Courcon obnoven. Ale brzy na to nastává změna Řehořem IX. Tento papež pověřil 23. dubna 1231 tři mistry pařížské university: Viléma d' Auxere, Simona d' Authie a Štěpána de Provins, aby zkoumali a provedli revisi děl Aristotelových a určili, co by mohlo být bez nebezpečí předmětem studia.<sup>3)</sup> Ale tehdejší mistři nebyli na té výši, aby vyplnili podobný úkol. Proto r. 1263 Urban IV. obnovuje dřívější zákaz, ačkoliv ve skutečnosti díla Aristotelova vykládána byla, jak svědčí státu artifické fakulty pařížské z r. 1255, v nichž se mluví o knihách, které mají být čteny a vykládány. Nuže, tento státut značí praktické zavedení Aristotela ve vyučování.

První dominikánští mistři v Paříži: Roland a Hugues de Saint Cher byli ve filosofii augustiniáni a jako mistři světí a z rádu františkánského i oni byli odpůrci Aristotelovými. Ostatně, Konstituce rádu z r. 1228 nařizuje přísně, aby „bratří nestudovali v dílech pohanů a filosofii“ a Jean de Saint Gilles vytýkal r. 1230 některým doktorům, že vykládajíce teologii, nejsou s to se odloučit od Aristotela a „nahrazují zlato mědě, zavádějíce do svaté nauky otázky filosofické.“ I proti Albertu V. se stavěli, který se proti nim brání, když píše:<sup>4)</sup> „Jsou lidé, kteří nic neznají a kteří chlédí za každou cenu potírat užívání filosofie, zvláště v dominikánském rádu, v němž jim nikdo neodporuje: hlupáci (bruta animalia), kteří tupí, čeho neznají.“ Ještě vlastně zásluhou Alberta V., zásluhou nemalou a předpokládající nesmírnou práci, že rádu byla dána nová orientace. Ale třeba i zdůraznit, že novota by byla sová pronikla, kdyby Prozřetelnost nebyla svedla Alberta s Tomášem. Sefkání fachu dvou bratří ještě z nejvýznačnějších událostí v dějinách filosofie. „Albert Veliký! toto historické jméno ještě obeskáno legendou. Mělo se státi synonymem nejrozsáhlějšího vědění ve středověku. Učitel své doby a končícího středověku, Albert, ještě v očích budoucnosti rovněž předchůdcem mladého

<sup>1)</sup> Manlii Severini Boethii Opera, Pafr. lat. ed. Migne, t. LXIV.)

<sup>2)</sup> Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme latin an XIII. s., p. 6 ss.

<sup>3)</sup> ibid 21.

<sup>4)</sup> P. Mortier, Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Prêtres Précheurs, t. T. 80 ss; viz též Petitot, S. Thomas d'Aquin, 59 - 61.

Kampaňana, který překročuje práh jeho školy; největší jeho slávou ješ, že byl podněcovatelem a učitelem Tomáše Aquinského.<sup>1)</sup>

Když se r. 1246 setkali v Paříži, bylo Albertovi říci devět let a Tomáši dvacet. Patříme-li na podobiznu Albertovu, zříme menšího řeholníka, krásných a jemných rysů v obličeji, jehož pohled jest velice produšený. Tomáš naprofi tomu byl veliké postavy, již ve svém mládí velice vážný a mlčelivý, takže jeho druhové si z něho tropili často výsměch, nazývajíce ho „velkým mlčícím býkem“. Ale Albert V., který měl dar prozírat až do hlubin duše, brzy poznal, že v tomto mlčenlivém athletovi vyrůstá Církvi svělo, které svou intensitou ozáří celý svět. Jako žák vyznačoval se Tomáš jedinečnou píli a bystrostí. Shromažďoval v mlčení drahocenné poklady, které mu podával jeho učitel, aby jimi dobře a svědomitě hospodařil. Nepachtl se po originalitě, dokud bylo třeba sbírat moudrost nashromážděnou dlouhými věky. Ve své „Summa contra Gentes“<sup>2)</sup> vymezuje sv. Tomáš cíl filosofův a zároveň, jak si musí vésti člověk, chce-li dosíci moudrosti. „Oportet addiscentem credere“, praví vystížně. Lidstvo svou mohutnou věkovitou prací nasňádalo nesmírné poklady vědění. Úkolem toho, kdo přichází po onech věcích, jest osvojiti si, pokud možno, ono vědění a teprve pak vynalézati. Svatý Tomáš ve svém mladistvém věku se učil — učenlivost jest podle něho schopnost přijímat od druhých<sup>3)</sup> — a podařilo se mu profi veliké encyklopedické eruditci Albertově sesoupiť do hlubin a ovládnouti vědění, jež si osvojil. Provéstí syntesu všeho vědění Albert nebyl s to, to měl učiniti sv. Tomáš, který jest duch metody a přesnosti. Nikdo se mu nevyrovná v umění, jímž definuje, rozděluje a seřazuje látku. Má genia konstrukce a syntesy jako dovede pronikavě a jemně analysovat... Albert jest již jasou mlhovinou, z níž vyjde Tomáš jako zářící slunce.<sup>4)</sup>

Tomáš prošel na studium generale v Paříži všemi stupni, jimiž musil projít středověký studující, chtěl-li se státi bakalářem nebo mistrem. Poslouchal výklady Bible, které přednášel řeholník, zvaný cursor na večer a byl, jak se zdá, nejmladším z posluchačů. Současně asi navštěvoval t. zv. kurs sentenciární, který se rozpadal ve dvě části. V první bakalář čel po poledni text jedné knihy Starého a jedné Nového Zá-

<sup>1)</sup> P. Mandonnet. S. Thomas d'A., Le disciple d'Albert le Grand. Revue des Jeunes, 25. I. 1920 p. 123 Albert V. se narodil v Bolstaedtu r. 1206. Jsa z bohaté rodiny hraběcí, byl poslán ve věku šestnácti let na universitu do Padovy, kde byl Joudáinem Saským přiváben k dominikánům. Touhou po vzdělání co nejširším puzen a chápaje zároveň plně význam assimilace antické moudrosí křesťanským, usmyslil si obrodiť součanou filosofii a teologii sám, že by ji založil na principech Aristotelových. Proto jako mistr teologie se podjal práce velice obtížné v tehdejší době: literárního výkladu Aristotelových děl a šíření jeho zásad. Nezdařilo se mu úplně, čeho zamýšlel, ani se nedovedl úplně vymaniti z vlivu nauky sv. Augustina, kterého pošlá, když se jedná o vědy přírodní, ale „cui contradicere impium est in his quae tangunt fidem et mores“ (Sent. II, 13. 2), ale zasluhuje nicméně názvu: Velikého, jež mu udělili potomci, poněvadž „úsilím přímo nadlidským seznámil vzdělance s moudrostí dlouhými věky nasňádanou a sivořil ve svém stoleři nový a mocný intelektuální proud a dobyl Aristotelovi na dobro nejlepší současné duchy“. Albert V. nezahledal se jen na Aristotela, jehož pohled obepínal celé vědění řecké a nezáváral se ani před moudrostí učenců arabských. Na této ohromné basi chce vzdělati novou budovu filosofie a teologie křesťanské. Položil základy, na kterých pak vystavěl své mohutné dílo žák a jeho spolupracovník, sv. Tomáš. A. Albert V. byl za svou práci svými odpůrci potíráni, ale i ceněni. Roger Bacon mluví o něm jako nejmoudřejším a nejproslulejším mezi křesťany. (Fr. Rogeri Bacon, Opera quaedam hacenus inedita, Brewer, London 1859, 14.) a praví o něm dále: „Vero lando eum plus quam omnes de vulgo studentium, quia homo studiosissimus est et vidit in finita..., vulgus credit quod Alberfus et Alexander omnia sciverunt et eis adhaeret sicut angelis.“ (ibid. 327.)

<sup>2)</sup> Contra Gentes, L. I. c. 3.

<sup>3)</sup> Summa Theol. II-II q. XLIV, a. 4.

<sup>4)</sup> Mandonnet, R. d. J. 25-I. 1920, 156.

kona, a vykládal je a v druhé mezi tercí a sextou jiný bakalář komentoval čtyři knihy Sentencí Peřta Lombardského. Filosofickým výkladem mistra teologie, Alberta, na slouchal v soukromých kurzech, které tento dával členům řádu v klášteře Svatého Jakuba, ježto v tehdejší době by se jevilo pohoršením, kdyby řád, který vyučoval teologii, vzal si za úkol vyučovat vědám profanním, zkrátká filosofii. V těchto soukromých kurzech poznal Tomáš jasně cíl Albertovu a byl zasvěcován v jeho myšlenku, kterou zároveň mohl studovat v knihách, jež začal Albert v Paříži vydávat.

Ježto dominikánskemu řádu přibývalo členů, bylo třeba pomýšleti vedle stávajících již na jiná intelektuální sféridiská, aby bylo možno všem řeholníkům sytí se poznáním. Vždyť r. 1248 řád má již přes šest tisíc členů a klášter Sv. Jakuba nebyl příliš rozsáhlý. Proto generální kapitola, která byla konána r. 1248 v Paříži, se rozhodla založit čtyři nová studia generalia a sice: v Bologni, Nantpellieru, Oxfordu a Kolíně. V tomto posledním městě nebylo ani universitas ani teologické fakulty a proto kapitola tam poslala nejlepšího ze svých mistrů, Alberta Velikého, který r. 1248 opouštěl Paříž, odváděje s sebou do Kolína i svého žáka, Tomáše A.<sup>1)</sup>

V Kolíně zazářila celá inteligence mladého Tomáše v plném světle. G. de Tocco vypravuje několik příhod, z nichž jasně vysvítá, na jakém vysokém stupni vývoje již tehdy Tomáš stál. Albert V. chtěl ukázat — podávám stručně líčení Toccovo — svým posluchačům, že jsou na omyleu, vidí-li v mlčenlivém Tomáši málo nadaného a těžko chápavého řeholníka, který vděčí pouze vzdělenému původu, že byl poslán na vysoká studia. Když vykládal jednou Albert těžké místo z Dionysiové Knihy O jmenech Bohů, poslouchal Tomáš tak pozorně a napjatě, že jeden posluchač měl za to, že asi nechápe mistrových výkladů a nabídl se mu, že po přednášce mu obtíž vyloží. Tomáš poděkoval a přijal. Jaký však byl údiv onoho posluchače, když při opakování se zmínil a byl opraven Tomášem, který ještě připojil výklad, jehož Albert neučinil. I spěchal ten, kdož chtěl Tomáše poučiti, k Albertovi a sděloval mu, co odhalil. Ale Albert věděl více a nařídil prefektu studií, aby uložil Tomáši, aby se připravil k hájení obtížného místa z Dionysia. Tomáš modlitbou a studiem se připravil tak, že vyvrátil všechny námisly odpůrcovy. Albert V. viděl vhodnou chvíli, aby ukázal všem genia Tomášova a pochválil ho slovy: „Definiueš jako magister.“ A Tocco dodává ještě jiná slova, která prý Albert řekl a která byla prorockými: „Nazýváme ho, pravil, němým býkem, ale on svou naukou vyrazí jednoho dne takový řev, že bude slyšán po celém světě.“<sup>2)</sup>

Tomáš nalezl v řádu sv. Domika své povolání: byl si vědom, že úkol, který mu svěřila Prozřetelnost na zemi, neskví v tom, aby se stal, aby zaujímal nějaké vysoké postavení v církevní hierarchii, nýbrž aby, studiem a vědou se obohatil, podepřel pravdy křesťanské pevnými rozumovými důkazy proti nesčetným odpurcům výry. Cítil se šťasten jako syn v rodině svatého Dominika, který od ústředního mládí se živil poznáním, a který uložil svým dětem, aby vědecky hájily pravdy proti učeným a sběhlým

<sup>1)</sup> Jako jinde, i zde se seškáváme s obřími při určení dat u prvních světcových biografií. Téměř všichni shodují se, že řádový generál, Jan Teutonicus odvedl Tomáše z Říma hned do Kolína, zastavil se jen krátce v Paříži. „Roma, praví Ptolemaeus Lucensis, vadit Coloniam ad fratrem Albertum“. (Ibid. c. XXI.) A. G. de Tocco rovněž díl: „Quem frater Joannes Teutonicus duxit ipsum Parisios et deinde Coloniam, ubi sub Fratre Alberto Magistro in theologia eiusdem Ordinis florebat studium generale“ (G. de Tocco, ibid. 660.) Ale, jak bylo již výše řečeno, odešel Tomáš do Paříže ve věku dvaceti dvou let a ne dvaceti pěti, jak tvrdí Ptolemaeus a pak studium generale bylo zřízeno v Kolíně teprve r. 1248. Albert V. od r. 1245-48 přednášel v Paříži jako magister. Sova by byl poslán Tomáš, jehož vlohy představeni dobré znali, do Kolína, kde bylo obyčejné studium, když v Paříži bylo studium generale.

<sup>2)</sup> G. de Tocco, ibid. 661.

bludařům, jichž bylo folik, a kteří způsobili v Církvi folik zla. Tomáš se chystal státi zápasníkem hodným jména sv. Dominika, cítil v sobě schopnosti a proto byly marnými prosby jeho mašky a bratří, aby vystoupil z řádu kazafelského a stal se opatem na Monte Cassino. Tomáš, již kněz, neboť byl v Kolíně vysvěcen, odolal i těmto prosbám, a věru, bylo k tomu třeba veliké lásky k vědě, již chystal sloužití Jménu Kristovu a nezlomného přesvědčení o povolání, které si zvolil.

Štěstí lidské bývá příliš ménivé a příliš nejisté. Často v mžiku oka se obrátí a tehdby ti, na něž se usmívalo, zakoušívají trpký osud. Rodina Aquinských poznala též tu ménivost a byla stíhána velice kruše, a právě tím, u něhož se dříve těšila opravdové oblibě. Bratří a příbuzní Tomášovi, kteří tak dlouho bojovali na straně císařů německých, se přiklonili na stranu papeže. Pomsta Fridricha II. za ten čin byla hrozná. Raynald, bratr Tomášův, byl popraven a hrad Aquinských byl obrácen v trosky. Postavení rodiny sv. Tomáše se stávalo zoufalým. Proto r. 1250, když Fridrich II. umíral, prosila maška Theodora svého syna, aby přijal hodnost opata na Monte Cassino, čímž by mohl ulevit nesnázím trpících. Ježto byla známa nepovolnost Tomášova a jeho láska k řádu sv. Dominika, vymohla maška na papeži Innocenci IV., aby se stal opatem, aniž by přestal být dominikánem. Ale Tomáš odmítl. I odhodlala se zoufalá maška ještě k jednomu činu: vymohla na papeži, aby daroval Tomáši biskupství neapolské s bohatým opatstvím Svatého Petra. Třeba si připomenoufi, že v tehdejší době bylo velikou poctou být biskupem, a že rodině z něho kynulo bohaťství, kterého pořebovala. Tomáš odmítl opět: měl jinou citižadostivost.

#### Bakalářem teologie a mistrem.

V Kolíně studoval a pracoval Tomáš až do r. 1252 a pravděpodobně v posledních měsících svého pobytu vykládal již jako bakalář „Sentence“ Petra Lombardského. Nebýti prozíravosti Alberfa V., byl by Tomáš zastával v Kolíně tento úkol dále. Ale Albert V., který zřel smysl jeho pro zásady Aristotelovy, který si přál, aby v duchu, jímž bylo vedeno kolínské studium generale, bylo vedeno i pařížské, který konečně byl přesvědčen, že v Tomáši vyrůstá Církvi skutečné světlo, žádal Jana Teuropského, aby byl sv. Tomáš připuštěn za bakaláře u Svatého Jakuba, kde by se zároveň připravil k mistrovství teologie. Byla to příliš smělá žádost, uvážime-li, že Tomášovi bylo teprve dvacet sedm let, a že nemohl se státi nikdo mistrem před ukončením třicátého pátého roku. A mimo to, kolik řeholníků čekalo na to místo bakaláře u Sv. Jakuba! Není tudíž divu, že generál nevyslyšel žádost Alberfovy. I obrátil se tento na svého přítele, Huga de Saint Cher, který byl již kardinálem, a jehož vliv v řádu byl ohromný, vyložil mu celou věc a tak v září 1252 Tomáš zahájil u Svatého Jakuba v Paříži svůj kurs výkladů „Sentencí“. Úspěch prvých čtení byl větší, než se kdo nadál. G. de Tocco sděluje dojem, který učinil Tomáš svými přednáškami, vykládá i krásně, čím Tomáš oslnoval. Cituji celé místo, které ještě slavným, a v němž životopisec, který si jinak málo všímá vědeckého založení a díla Aquinátova, předstíhuje přímo sebe sama: „Když bratr Tomáš začal jako bakalář rozvíjet své úvahy, které v době svého mlčení nashromáždil ve své duši, vynikl nad všechny pařížské mistry a rozněcoval v žácích více než oni lásku ke studiu. Zaváděl ve svých čteních nové artikuly, definuje je novým a jasnějším způsobem, řeše je novými důvody, takže všichni, kdož naslouchali jeho učení nových thesi a výkladům podle nových metod, byli přesvědčeni, že Bůh osvítí paprsky nového světla toho, který od počátku měl tak jistý úsudek, že neváhal vyučovat a psát nové názory.“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> G. de Tocco. ibid. 661.

V čem záležela ta novota, kterou mladý bakalář se odvážil hlásati, a kterou způsobil fakový rozruch? Stáčí si přečíslí první stránky Výkladu Tomášova a srovnáti je se způsobem, jímž jiní bakaláři si počívali, abychom pochopili ono nadšení. Svatý Tomáš zavádí skutečně nové artikuly a vykládá je novým způsobem, v němž nelze nepozorovat metody Aristotelovy. Vymezuje rozdíl mezi filosofií a teologií, z nichž každé urcuje jiné pole. Filosofie užívá důvodů, získaných přirozenou cestou, kdežto teologie má své důvody ve zjevených pravdách nadpřirozených. Mezi oběma existují vzťahy. Teologie ještě vědou výšší a má právo užíti filosofie. Víme, pokud zůstal Tomáš ve svém celém díle věren tomuto základnímu pojetí.

Právě v době, v níž mladý bakalář zahájil svůj kurs, začíná v Paříži z university boj proti žebrovým řádům, namířený vlastně proti jednomu z nich, sv. Dominiku. Dominikáni nabývali v Paříži čím dál většího vlivu nejen tím, že svýma oběma stolice mi, výborem obsazenými, ubírali žáky světským mistrům, nýbrž že hromadili jako dobrí vůdcové duší kolem sebe přečeřené věřící, čímž se cítili uraženi faráři, kteří tím přicházel i o značné podpory. Universita učinila první krok proti dominikánům, prohlásivši, že každý řád smí mít pouze jednu stolici. Dominikáni neuposlechli, to tím spíše ne, že právě Tomáš s největším zdarem působil a rozněcoval v četných posluchačích touhu a lásku k řádu. I odhodlala se Universita k jinému kroku, který měl být působivějším a který byl namířen přímo, jak se zdá, proti Tomáši A. Vydala dekret, jímž bylo zakázáno udělit magisterium řeholníkům. Po několika měsících r. 1253 byl ten dekret pozměněn v ten smysl, že mohl být prohlášen doktorem teologie jedině ten, kdo by přísahal na nařízení vydaná universitním sborem.<sup>1)</sup> Oba regenti svatého Jakuba byli z university vypovězeni a studentům bylo zakázáno navštěvovat přednášky dominikánských mistrů a bakalářů. Bratří byli na ulicích týráni, ba i biři. Nezbývalo, než aby rozhodl Řím a ten nařízením papeže Innocence IV. rozhodl proti dominikánům působením Viléma de Saint-Amour. V bulle *Etsi animarum*, vydané 21. listopadu 1254, byli zbaveni dominikáni téměř všech svých privilegií. Svatý Tomáš neztrácel však naděje ani v těch nejtrpčích okamžicích, modlil se a přednášel, doufaje v Pána, že vše dobré zařídí. A neklamal se. Ještě v prosinci 1254 zemřel Innocenc IV. a jeho nástupce, Alexandr IV. hned druhého dne po svém zvolení zrušil bullu Innocence IV. a novou bullou *Quasi lignum* z dubna 1255 obnovil výsady žebrových mnichů. Po této změně rozhodl se i kancléř universitní udělit řeholníkům universitní grády. A tehdby se udalo cosi, co svědčí, v jaké oblibě byl již tehdby svatý Tomáš. Alexandr IV., jakmile byl uveřejněn dekret kancléřův, napsal kancléřovi list, ve kterém žádal, aby Tomáš mohl přednášti první slavnostní přednášku, jež byla nezbytná, aby se stal doktorem teologie. „Zvěděli jsme, píše, s opravdovou radosí, že jste udělili licenci Bratru Tomášovi Aquinskému z kazafelského řádu, muži ze vnešeného rodu, vynikajícímu svatosí mravů a obdařenému z milosti Boží pokladem vědy... Ale, aby bylo jmenování plně uskutečněno, prosíme vás, aby byl vyzván, aby ihned proslovil svoji první slavnostní přednášku.“ Zajímavé ještě jedno: Papež, chvále sv. Tomáše, schvaloval i metodu, kterou tento postupoval.

Dříve než se stal doktorem, osvědčil se vyvrácením bludného učení, které rozšiřoval jeden z největších odpůrců žebrových řádů, Vilém de Saint-Amour v díle: „*De novissimorum temporum periculis*.“ V tomto díle obviňoval mnichy, kteří jsou největším nebezpečím pro Církev posledních časů — věřili, že poslední chvíle světa jsou velice blízké. Dominikáni byli u něho těmi salešními proroky, kteří podle Kristovy předpovědi

<sup>1)</sup> Viz Petrif. ibid. 60 ss.; Denifle, die Universitäten des Mittelalters bis 1400.

se objeví před koncem světa, aby sváděli lid. Dílo bylo mnoho čteno, nejen v Paříži, kde Vilém byl znám jako magister theologiae, nýbrž i v Římě, kde měl ještě přátele z doby, v níž za Innocence IV. hájil věc pařížské University proti řádům. Generál řádu sv. Dominika svolal kapitolu do Anagni, na níž byli pozváni oba slavní učenci: Albert V. a Tomáš A. Tomáš přečetl dílo a za noc napsal proti němu své: „*Contra impregnantes Dei cultum et religionem*,“ vynikající nejen dialektilou, ostrou analysou, nýbrž i možnou syntesou, a v němž z kořene vyvrátil všech dvanáct námitek odpůrcových. Práce sv. Tomáše není však jen pošíráním falešných ideí, jest zároveň skvělou obranou díla těch velikých patriarchů řeholních nových rodin, jakým jest svatý František, sv. Dominik, kteří úplně v duchu nové doby vytvořili nové dílo, které by jí dostačovalo. Nové řády měly cíl, který byl vznesený a činily vše, aby toho cíle dosáhly. Dominikáni pomocí vědy a pravého poznání vymítili blud, který ničil tolik krajů, obrátili nevěřící, učili pravdám křesťanským nevědomé, takže „odvažuje-li se někdo tvrdit, že takový řeholní řád jest neužitečný, jest zřejmě usvědčen, že se neraduje z obrácení a hřeší tudíž proti Duchu Svatému.“<sup>1)</sup>

Vrátil se do Paříže, byl přijat Tomáš r. 1256 na naléhání Alexandra IV. za doktora teologie a přednášel v klášteře Svatého Jakuba svatou vědu. Dokončil svůj „Komentář čtyř knih Sentencí“, složil i své dílo: „De veritate“ a začal svoji „Summa contra gentes,“ která jest již napověď jeho veledila a veledila v teologii vůbec: „*Summa theologica*.“ „*Summa pro pohanum*“ začal skládati na přání papeže Alexandra IV., který se nefajil svou láskou k Tomáši Aquinskému, a který z touhy, aby genius mladého učence co nejvíce zasvítíl, povolal ho r. 1259 ke kurii římské. Tam Tomáš až do r. 1269 pilně pracoval a této práci vděčíme za řadu veleděl, které jsou chloubou nejen Doktora Andělského, nýbrž celé Církve. Tato perioda jest z nejplodnějších v životě světcově a z nejintensivnějších.

#### V plné činnosti.

Jakým směrem se nesla činnost sv. Tomáše v těch deseti letech, vidíme nejlépe v jeho díle. Nuže, Tomáš se podjal díla, které před čtyřiceti lety nebyli s to provést doktoři University pařížské na výzvu papežovu: revisi Aristotelova díla a jeho očistu od bludů, kterými Aristotela obmyislili Averroës a jeho následovníci. Averroisté nabývali stále většího vlivu a ne nadarmo žádal papež Alexander IV. na Alberta V., aby napsal proti nim dílo, jímž by byly vyvráceny přečetné jejich bludy.<sup>2)</sup> Bylo již jasno: Nebylo možno zavrhnouti Aristotela, a více než dříve cítili papežové, že za každou cenu v zájmu křesťanské pravdy, proti níž brojilo tolik výtečných dialektilů, musí být Aristoteles uchován a očištěn. Nikdo nebyl povolanějším k tomu těžkému úkolu nad Tomáše A., a třeba uznatí, že se čestně sprostil toho úkolu.

Na dvoře nástupce Alexandra IV., Urbana IV. se sešel sv. Tomáš s učencem spolu-bratrem, Vilémem de Moerbeke, který uměl výborně řecky a oba společně se dali do práce. Vilém překládal Aristotelovy knihy; jeho překlad jest z nejlepších<sup>3)</sup> a Tomáš doprovázel text přísnými kritickými studiemi. Nemohl dátí lepší odpověď averroistům a sova by se mu bylo podařilo zdolať je v Paříži r. 1270, kdyby neukázal celé vratnosti a nesprávnosti arabských a moderních Aristotelových komentátorů. Svatý

<sup>1)</sup> *Contra impregnantes Dei cultum et religionem*. C. XXI. To vydání, jež jest dnes známo, není původní. Sv. Tomáš po svém návratu do Paříže přepracoval poněkud své dílo, které čelí na Kapitole, po-nechav ovšem celý postup a hlavní vývody.

<sup>2)</sup> Albert V. vyhověl žádostí papežově a sepsal své: „*De Unitate intellectus contra Averroem*.“

<sup>3)</sup> Mandonnet, Siger de Brabant, 152.

Tomáš napsal komentář téměř k celému filosofickému dílu Stagyritovu, hlavně k *Fysice*, *Etiice* a *Metaphysice*. V těchto komentářích třeba hledati filosofii sv. Tomáše a jeho genius nejeví se v nich menším než ve vrcholném jeho díle. Podařilo se mu nejen vyvrátili všechna mylná tvrzení současných výkladačů, nýbrž i ulomiti osten zášii, kterou měli k velikému peripatetikovi mistři hájící budující na principech augustinovo-plafonských.

Současně pracuje sv. Tomáš na jiném díle: na literárních komentářích knih Starého a Nového Zákona: Knize Jobově, proroctvích Isaiašových a Jeremiášových a Evangelijích.<sup>1)</sup> Čelí díla církevních Otců a uved nejkrásnější státi jejich o Písma, složil své dílo: „*Zlatý řetěz — Catena aurea*“. Třeba si uvědomití, že výklad Písma tvořil ve XIII. st. základ přednášek na fakultě. Rok co rok vykládal doktor teologie nějakou knihu Písma a nejinak činil sv. Tomáš, takže možno říci, že komentáře, které se mu připisují, a z nichž některé aspoň redigoval některý z jeho žáků, jsou ovocem práce dvaceti let, práce, k níž se vrací učitel každého dne. Tím si i osvětlíme ráz spíše teologický a spekulativní jeho výkladů než exegetický.<sup>2)</sup>

V Římě složil sv. Tomáš též nádherné „*Officium Sanctissimi Sacramenti*,“ jímž zaslouží býti zván Doktorem Eucharistickým. Učinil tak, byv vyzván papežem Urbanem IV., jenž bullou *Transitus*, vyhlášenou 2. srpna 1264, ustavoval pro celou Církev svátek Božího Těla. Známa jest legenda, vztahující se k sepsání toho Officia. Papež prý vyzval dva doktory, vyznačující se hlubokou láskou k Ježíši, Bonaventuru a Tomáše, aby každý z nich sepsal své Officium. Učinili tak a Tomáš A. první na rozkaz Urbana IV., přečetl své. Bonaventura, naslouchající, byl tak uchvácen, že roztrhl svoji skladbu, pokládaje ji za nepatrnu vedle vznesených chval svého soka.<sup>3)</sup>

V Římě začal konečně sv. Tomáš skládati své vrcholné dílo: „*Summa theologica*,“ ve které pokračoval v době největšího zápasu proti averroistům, který probíhal za svého říšního pobytu v Paříži. Mýšlenka, napsání pro začátečníky jakousi příručku theologickou, vznikla u něho pravděpodobně při přednáškách konaných v Římě. Ale původně zamýšlel napsání jako magister nový, úplný výklad *Sentencí* Petra Lombardského. První kniha již byla vydána, ale byla vzařa z oběhu dříve, než se rozšířila mezi posluchače.<sup>4)</sup> Můžeme míti za to, že v té době pojal sv. Tomáš jasný plán své „*Summa theologica*,“ které nedokončil, ale jež přes to jesť k nejmohutnějším jeho dílem.

Nebylo dopřáno svatému Tomášovi, aby stále se mohl věnovat u římské kurie svému drahému studiu. Papežové dávno již chovali přání, aby byl pokřesanen Aristotelés a je tudíž pochopitelné, že byl Řím znepokojen smělými názory mladého mistra

<sup>1)</sup> Pokud se týče komentáře na Evangelia, bylo až do poslední doby nejisto, zda jej skutečně sv. Tomáš nepsal. V Oficiálním katalogu (v. Mandonnet, *Les écrits authentiques de S. Thomas d' Aquin*<sup>4)</sup>), jehož autorem jest Reginald de Piperno „qui fuit socius fratris Thomae usque ad mortem et habuit omnia scripta sua,“ se mluví o tom komentáři sepsaném sv. Tomášem. Mandonnet, který onomu Katalogu přikládá velikou váhu, přijal za pravdivé onu „*Expositionem super quaeritur Evangelia ad littera*“ (ibid. <sup>43</sup>). Komentář ten není znám a proto Grabmann („*Die Echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 83) zastává názor, že dokud nebude nalezen, nelze mluvit, že jej sv. Tomáš napsal. V „*Mélanges Thomistes*“ se vrací k té otázce a kriticky ji zkoumá P. Synave (str. 109—123) a zastává proti Mandonnetovi a Pelsterovi S. v „Biblica“, 1. červenec 1920 názor, že udání Katalogu jest mylné. Od sv. Tomáše jest znám výklad *Evangelia Matoušova* a Janova.

<sup>2)</sup> V. A. Gardeil, o. P., „*Les procédés exégétiques de S. Thomas*.“ Revue thomiste, t. XI, 428ss.

<sup>3)</sup> V. R. Louis: S. Thomas, liturgiste. Revue des Jeunes 10 mars 1920. Této legendy se též zmocnilo umění a znázornilo ji. Obraz, představující Veleknéze, jenž naslouchá pozorně čtoucímu Tomášovi a Bonaventuru, trhajícího pokorně svůj rukopis, jest uchován v domikánském klášteře francouzském.

<sup>4)</sup> V. T. Pègues, *Initiation thomiste*, p. 74.

artifické fakulty pařížské, původem Flandra, který v duchu Averroesově vykládal Aristotel a sál se oblíbeným učitelem mládeže, jež se jeho naukou řítila do propasti. Nikdo nemohl a nebyl lépe povolán čeliti jeho výkladům než Tomáš A., nejslavnější doktor dominikánský, opravdový znalec spisů Aristotelových a na slovo vztatý teolog. Proto se Řím nerozpakoval poslati do Paříže Tomáše na počátku r. 1269. Mimo to bylo třeba dobojovati ještě boj proti teologům budujícím na předpokladech teologie augustinovo-platonské, tedy boj na dvě fronty.

Myšlenky hlásané racionalistickým Sigerem byly nebezpečnou negací i zjevených pravd i mravouky z nich vyplývající.<sup>1)</sup> Bůh podle Siga netvoří světa svobodně. Svět jest věčný, nemá začátku ani konce. Nebylo prvního člověka a nebude ani posledního. Bůh neví nic o jednostranných věcech a událostech, neboť jsou vymázeny jako život lidský Prozřetelnosti. Člověk nemá individuelní duchové duše. Naše intelektuální činnost jest jen přechodný a střídavý styk s poslední ze substancí oddělených, s nehmotnou a věčnou, s činným intelektem, který nás osvěcuje v naši myslící činnosti a smrtí vše končí. Svoboda lidská jest jen zvláštní formou nahodilosti věcí a neexistuje tudíž svobodná vůle. Dobro a зло se stotožňují se zájmem nebo škodou pokolení lidského. Těm, kdož vytýkali Sigerovi a jeho příteli a pomocníku, Boethiovi de Dacie, blud, odpovídali, rozlišujíce dvojí druh pravd. Zjevení křesťanské pokládali za nižší formu poznání a bylo podle nich dobrým pouze pro neučené a prosté, kteří nejsou s to povznést se k filosofickému rozjímání věcí.

Svatý Tomáš zahlédl v plné síle nebezpečí takových nauk a začal bojovat proti nim hned, jak došel do Paříže. Bludem byla nakažena již artifická fakulta do té míry, že bylo skoro nemožno zlo vyléčit. Sv. Tomáš dokázal nejdříve averroistům, že špatně tlumočí Aristotela, ale to nepořádalo. Neboť pýcha a ctižádost padaly i zde, jak se dá myslit, na váhu. Jest známo ostatně, že Siger se svými přívřezenci neustoupil z bojiště, když byl poražen a jeho nezdravá nauka hladala dále na téle intelektuálního světa. Zápas byl veden přednáškami i fiskem. Hned v lednu 1269 sv. Tomáš, který vykládal „Evangelium sv. Jana“, zvolil za téma svých disputací „O tázku duchovních substancí.“<sup>2)</sup> Ve školním roce 1269–1270 obrál si za téma téhle disputací lidskou duši a probral v jednadvaceti přednáškách všechny problémy, poukazuje na nedostatečnost, nelogičnost averroistických principů. Siger odpovídá svými výklady třetí Aristotelovy knihy „O duši“

em: „De anima intellectiva,“ které připadalo jako přímá výzva k dalšímu boji. Uznává sice jen dva výtečné filosofy v současné době: Tomáše A. a Alberta V., ale vytýká jim, hlavně druhému, že neflumočí správně zásad Aristotelových, to prostě proto, že jim v tom brání jejich náboženské přesvědčení. Nedovede v některých případech zdolatí přísnou argumentaci Tomášova, jak jest známa z výkladů: „O duši,“ uznává i obří jiného výkladu, ale přes to se nezříká svých názorů. Sv. Tomáš o prázdninách r. 1270 ještě jednou se pouší do řešení problému a způsobem, hodným jeho genia, vyvrací z kořene všechny bludy, o něž se vedl spor. Dílo, v němž tak učinil, služe „De unitate intellectus.“ Vzbudilo fakovou ozvěnu, že i biskup pařížský uznal za vhodné zakročiti proti Sigerovi a odsoudil 10. prosince říčnatí jeho fesi.<sup>3)</sup>

Sv. Tomáš vyhrál spor a vyhrál i zápas, který vedl současně proti teologům

<sup>1)</sup> V. Mandonnet, Siger de Brabant, I., 120ss. a II. Spisy Sigerovy. Zhusťeně pojednává o též věci v Revue des Jeunes, 10. mars 1920, p. 507ss.

<sup>2)</sup> Tyto disputace byly odbývány každých čtrnácté dní. Celkem pojednával sv. Tomáš o jmenovaném problému do konce škol. roku v šestnácti disputacích.

<sup>3)</sup> Siger de Brabant nezřekl se ani po tomto odsouzení svých myšlenek a své působnosti a teprve zakročení papežské stolice ho donutilo ustati. Siger odešel do Říma, kde i zemřel, přeživ svého odpůrce.

augustinovo-platonským a odpůrcům dominikánského řádu. V čele prvních stál vedle Viléma de Saint Amour Mikuláš de Lisieux z mistrů světských; Angličan, John Pecham z rádu sv. Františka, nejzavuzelejší odpůrce nauky sv. Tomáše.<sup>1)</sup> Problém, o který se zde jednalo, se týkal jednoty subsfancielní formy v člověku. Disputace, jichž se účastnili i odpůrci sv. Tomáše, byly velice ostré a často jen jediný muž zachoval při nich klid a rozvahu, svatý Tomáš.<sup>2)</sup> Podobný klid a rozvaha dýší z děl sepsaných proti žákům Viléma de Saint Amour, Gerardovi d'Abbeville a Mikuláši de Lisieux, odpůrcům žebrových řádů, hlavně dominikánského, který nebyl tak těžký jako první dva zápasy, ježto oba jmenovaní nevyrovnali se ani zdaleka geniu Tomášovu.<sup>3)</sup>

#### Poslední léta a smrt.

Z Paříže odchází svatý Tomáš do Itálie r. 1272 po velikonocích a účastní se generální kapitoly řádové ve Florencii, odkudž jest poslan do Neapole, kde přednáší na universitě do konce r. 1273. Jest již vyčerpán prací, které se nelze nepodivovati, ale přes to s přítelem svým, Reginaldem de Piperno, tvoří celé dny a noci své veledílo, *Summa teologickou*. Pojednává o Svátostech, Eucharistii a v prosinci 1273 začíná o Pokání. A tehdy přestává psáti a diktovat. Bratr Reginald povzbuzuje svého učitele, aby nenechal neukončeným dílo, kterého se podjal ke cti a slávě Boží, a jímž se dostává světu světla, jehož potřebuje. Ale svatý Tomáš odpovídá jen: „Nemohu již“. A když bratr Reginald stále naléhá, sděluje mu světec pravou přičinu svého zdráhání. Nebrání mu lenost v psaní, ani neochabl na svém duchu, jiná jest přičina jeho nechutí ku psaní. „Vše, co jsem napsal, zdá se mi slamou vedle toho, co jsem viděl.“<sup>4)</sup> Tafo slova pronesl 6. prosince 1273 po mši svaté, kterou sloužil v kapli Svatého Mikuláše, a při níž byl v extasi. Poslední dobou býval obdařen sv. Tomáš často tou milostí, často býval u vytržení, z něhož se vzpamatovával neobyčejně pohnut, „magna mutatione commotus“.

Jest stále více patrno, že není dalek den, v němž se svatý Tomáš rozloučí s tímto světem. Nemá již ani smyslu pro věci tohoto světa. Navštěvuje sice občas své příbuzné, ale příliš jest naplněn božským viděním, než aby mohl jevit větší zájem o časné věci svých drahých. A i jeho tělo, to mohutné, obří tělo, které sneslo největší nárazy, jest již unavené. S velikou náramou podniká cestu ke své sesře a vrací se z ní celý utřímacem. Ale přes to se připravuje na velikou cestu do Lyona, kam byl osobně pozván papežem Řehořem X., aby se účastnil koncilu, jenž se slavil roku 1274. Opustil Neapol na počátku nového roku. Cesta byla mu obtížnou. Zastavil se u své příbuzné na hradě Faenza, kde se roznemohl a pozbyl chuti k jídlu. Lékař, který ho ošetřoval, chřel, nerozuměje asi příliš jeho nemoci, vzbudil u něho chuť k jídlu a tehdy Tomáš si přál jako lahůdku naloženou rybičku. A to ještě si vytýkal, že projevil velikou touhu po této potravě, která ostatně není v Italii zvláštností a pochouškou.

<sup>1)</sup> John Pecham se stal arcibiskupem v Canforbery (1279–1293) a jako jeho předchůdce, dominikán Robert de Kilwaedby (1272–1278), pořádal autoritativně některé ze zásad hlásaných sv. Tomášem.

<sup>2)</sup> V. de Tocco, ibid. 672.

<sup>3)</sup> Gerard d'Abbeville sepsal dílo: „Contra adversarios perfectionis christiana,“ v němž hájí pověřenosť kněžského stavu nad řeholním. Sv. Tomáš odpověděl dílkem: „De perfectione vitæ spiritualis.“ Po roce 1273 sepsal ještě jedno dílo týkající se této otázky, tentokrát proti Mikuláši de Lisieux a nazval je: „Contra refractarios a religionis ingressu.“ Více si již věci nevšimal, ač Mikuláš novými pamflety ho chtěl donutit, aby ve sporu pokračoval.

<sup>4)</sup> V. de Tocco, 672 ss.

Sil stále více ubývalo a svatý Tomáš cítil, že se blíží chvíle poslední. Prosil proto braťa Reginalda, aby odešli do nedalekého kláštera, Fossa Nuova, ježto by zemřel raději v klášteře, než na hradě světských pánů. Bratr mu vyhověl a vyjeli. Šťastně se dostali do Fossa Nuova, kde mniši učinili vše možné, aby nemocný si odpočinul a ulevil. Tak — byl měsíc únor — se vydali mniši do nedalekého lesa, aby přinesli nejlepší polena, při nichž by se světec ohřál. Přinesli je sami na svých zádech, nepokládajíce zvířata za hodna té veliké cti. Se slzami v očích zvěděl slavný mistr teologie o té lásce, kterou mu osvědčovali mniši z řádu sv. Benedikta a chřel se jím něčím za ni odměnit. I požádali ho mniši o několik slov výkladu Písma písni. Souhlasil a na lůžku vykládal nejmystičtější z knih starozákonních. Tak v posledních dnech svého života svatý Tomáš činí, co činil po řadu let: vykládá Písmo. V posledních dnech, neboť zemřel 7. března 1274, ve věku ani ne padesáti let.

Dr Jos. Folynovský:

## S V. T O M Á Š Á K V I N S K Ý J A K O K A Z A T E L .

Je velmi litovati, že nedochovala se nás žádná sbírka kázání psaných sv. Tomášem samým, ani že nemáme hojnějších zpráv o jeho činnosti kazatelské. Muž tak všeobecně vzdělaný, jako byl sv. Tomáš, a nad to člen řádu kazatelského, jistě věnoval též značnou část své činnosti kazatelské. Ale i z toho, co se nás dochovalo, lze si učiniti jakýsi obraz o kazatelské činnosti světcově.

Doba scholastická, v níž sv. Tomáš žil, měla veliký vliv na vývoj kazatelského a to dvojím směrem: scholastika způsobila přesné vymezení homiletické látky spojené s pevnou jednotou myšlenkovou a proniknuvši spekulativně obsah kázání dala kazatelské směr více poučný, teoretický.

Této metodě však nepřidržovala se kázání všecka stejným způsobem: podle toho, komu se kázalo, bráno přísnější nebo mírnější měřítko této metody. Rozkvět školského, zvláště universitního, shromažďoval tehdy na kázáních ve sřediskách kultury posluchačstvo vzdělané. A tak nalézáme v té době hojná učená kázání scholastická, jež však později přílišnou snahou po stálém rozvoji mají ráz až bizarní.

V kázáních pro lid musela metoda scholastická přes všechnen svůj zvláštní ráz mnoho sleviti. Menší vzdělání posluchačstva i jiné potřeby vytvořily scholastická kázání lidová.

Třetím druhem posluchačstva byli řeholníci a zvláště řeholnice. Těm by nebylo bývalo spomoženo přesným, duchaplným rozborem pojmu, nýbrž bylo jim potřebí více pěstí duchovní živoř, vésti k dokonalosti řeholní též pomocí kázání. Seškáváme se tu tedy s kázáním mystickým, jež právě v době sv. Tomáše stála na nejvyšším stupni rozkvětu.

Ve všech těchto druzích kazařství uplatnil sv. Tomáš svého vynikajícího ducha, nejvíce však v kázáních pro lid. V Paříži kázal pro duchovenstvo a vzdělance po tehdejším zvyku latinsky. Pro lid kázal ovšem v řeči lidové: v Neapoli konal kázání postní, v Římě kázal u sv. Petra a v chrámu S. Maria Maggiore a ve Viterbo měl na rozkaz samého papeže Klimenta IV. kázání na náměstí pro shromážděný lid. Kdekoli kázal, hrnul se lid se všech stran ho poslouchat. „Lidé naslouchali,“ píše De Tocco, „jeho slovům s takovou úctou, jako by byl samým vyslancem nebes.“ Slova jeho vnikala hluboko do srdce posluchačů a pohnula je často až k slzám, když mluvil k nim o utrpení Páně, jako zase povznášel je v kázání velikonočním k jásavé duchovní

radosť. Sv. Antonín, opíráje se o úsudek fěch, kdož měli šfesší poslechnouti kázání světce, napsal o něm: „Jeho slovo bylo planoucí pochodeň, jímž rozžíhal oheň božské lásky.“

Vedle milosti Boží měla na srdce posluchačstva při kázání sv. Tomáše největší vliv ovšem známá svatosť jeho života. Jakás přímo nadpřirozená síla sálala z něho tak, že kterási churavá žena zvolala po jeho kázání: „Směla-li bych došknouti se aspoň lemu jeho roucha, byla bych uzdravena.“ U něho snoubily se v krásné harmonii dva tak důležité požadavky dobrého kazatele: svatý život a hluboká moudrost. Nedivno proto, že jeho slova vycházející z hloubi srdce vnikala zas až do hlubin duší.

O jeho sebezáporu i při kázání světci malá událost o Květné neděli roku 1259. Světec měl v Paříži kázání. Jakýs úředník universitní, jménem Guillet, předčítal — což ovšem tehdy bylo možné — mezi kázáním nějaký záší plný hanopis. Světec se ovládl, klidně vyčkal konce čtení a pokračoval pak v kázání, jak by se nic nebylo stalo.

Mnohem lépe dovedli bychom posoudit kázání sv. Tomáše, kdyby se nám byla zachovala tak, jak je světec přednesl. Známe dosud jeden svazek kázání sv. Tomáše, jež vytištěna byla podle rukopisu z knihovny vatikánské v římském vydání jeho děl r. 1570-1 pode jménem Sermones pro dominicis diebus et pro sanctorum solemnitatibus. Obsahuje 142 řeči nedělní a 83 kázání na svátky Páně, Panny Marie, andělů a svatých. Ale jak již v druhém benátském vydání v předmluvě k této řečem upozorňuje De Rubeis, nepsal je sám sv. Tomáš, nýbrž některý jeho posluchač, snad Frater Petrus de Andria (II. vyd. benátské, sv. 26. z r. 1758). Nejsou to vypracovaná kázání, nýbrž jen stručné latinské náčrty duchovních řečí. Obsah kázání bere se v nich buď z příslušné epištoly neb evangelia, udává se rozdelení tematu, načež se jednotlivé body podrobněji probírají s hojnými citáty z Písma sv. a sv. Otců. Ukázkou slouží kázání na 3. neděli po Zjevení Páně na slova evangelia (Mat. 8, 2): „Hle, malomocný přišel, klaněl se mu řka: Pane, chceš-li, můžeš mne očistit.“ Tímto malomocným rozumí se hříšník a to pro čtyři věci, jež pozorujeme při malomocenství. Předně, že malomocenství jest porušením, za druhé, že jest zkázou, za třetí, že jest nákazou, za čtvrté, že jest odloučením. Předně jest porušením šláv, za druhé zkázou údů, za třetí nákazou jiných, za čtvrté odloučením od lidí. Jest tedy hřich předně porušením přirozenosti, za druhé ztrátou milosti, za třetí nákazou bližních, za čtvrté odloučením od radosí svatých a andělů. Nyní osvědčuje kazatel jednotlivé účinky hříchu citáty z Písma a ze sv. Augustina. Na konec přirovnává hříšníka k malomocnému, jenž dle Lev. 13, 44 musel nosit roucho roztržené, hlavu odkrytou, ústa šafem zakryta a musel bydlet v samotě za táborem. Tak i hříšník má šat roztržený, ježto přirozenost jeho jest roztržena, má hlavu odkrytou, t. j. duši bez milosti, má míti ústa zakryta, protože šíří nákazu, bydlí za táborem, protože jest oddelen od přibýtku Božího, t. j. od obcování s anděly a svatými.

Kdo tyto řeči duchovní přečte, pozná na první pohled, že jsou to jen stručné náčrty, jen holé myšlenky, jež kazatel sám příhodně zpracoval. Je proto nespravedlivý a příkrý úsudek dra Rich. Roscheho, že prý jsou to „kosdry kázání o láfce věšinou docela neužitečné, učené a problematické s vypracováním svrchovaně hubeným ve slohu suchém, školském. Ze by kazatel zamýšlel působit na srdce posluchačů a na mravní polepšení jejich, nikde není patrno.“ (Geschichte der Predigt. Z pozůstalosti Rotheovy vydal superintendant Trümpelmann 1881 v Bremách. Str. 242.). Je úsudek ten tím nespravedlivější proto, že, jak už bylo řečeno, vydal kázání ta nějaký žák světcův, takže dle nich na kázání světci skutečně přednesená nelze usuzovat. Ostatně otázka, zda tyto náčrty jsou vskutku náčrty kázání Tomášových, není dosud ještě dořešena a nelze z nich hned tvořit úsudek o kazatelské sv. Tomáše. Soud současníků zní o jeho kázání zcela jinak.

## S V. TOMÁŠ A Q. V BULÁCH ŘÍMSKÝCH P A P E Ž Ú.

Proslýhalo se, že k šestistému výročí svatořečení Tomáše Aquinského chystá sv. Otec pro řád dominikánský radosné překvapení. A to překvapení přinesl nejen řádu kazatelskému, nýbrž i celé církvi Páně loňský svátek knížat apoštolských, svatých Petra a Pavla. V ten den vydal Pius XI. encykliku „*Studiorum ducem*,“ ve které celému království Božímu na zemi ukazuje Andělského Učitele jako vzor svátosti a učenosti. Řadí se tím důstojně k četným svým předchůdcům, kteří vystihli význam Světa v temnotách lidského rozumu.

Podávám ve svém článku súčasný přehled vzácných myšlenek, jež projevovali římští papežové v listech o sv. Tomáši Aq. Čerpal jsem hlavně ze sbírky bul, týkajících se řádu kazatelského (Ripoll-Bremond, *Bullarium Ord. FF. Praedicatorum, Romae 1729–1740*.)

Už současník světcův, Alexandr IV., píše pařížskému kancléři, aby bratr Tomáš Aquinský, jenž milostí Boží nabyl pokladu vědy, měl brzy na universitě pařížské *Regiminis principium*. Kancléř nedbal osočování a nepřátelství Viléma de Saint-Amour a jeho přívřezenců a dovolil bratru Tomáši Aquinskému přednášení na teologické fakultě dříve ještě, než obdržel papežský list. A papež Jan XXII., jenž prohlásil Tomáše za svatého, vydává mu krásné svědec: V řádě kazatelském v krátké době tak velice vynikl vědomostmi, životem a mravy, že ještě v mladých letech byl posvěcen na kněze a byl přijat za mistra teologie v Paříži, mísíce tak velice proslulém, po mnoha léta řídil katedru učitelskou, jsa velice oblíben a podporován přízní svého řádu i pařížského studia. Jeho život, působení, vědomosti sjednaly mu pověst a slavné jméno, jeho díla, v tak krátké době napsaná, došla záhy rozšíření a vzbudila zasloužený obdiv. A tak vyplnila se na něm slova: *Svlažuješ hory se svých zásobáren, plody tvé práce země se nasycuje*. (Ž. 103.) To tema si zvolil pro svou řeč doktorskou, ač pro své mládí váhal a pochyboval o své zdařnosti. Je slavný svými spisy z oboru filosofie i Písma Sv. a mnoha jinými, jež napsal s pomocí zvláštního osvícení Božího. Stal se ovšem vynikajícím a zkušeným mužem, poněvadž byl vzdálen pozemských tužeb, za to ale pln nebeských. Oddávaje se dokonalému studiu směřoval k Bohu, opomíjel věci pozemské, aby došel věčných, předesílal modlitby, aby načerpal sil pro školu, denně, nežli vystoupil na učitelskou katedru nebo se oddal práci, sloužil mše sv. a jiné byl přítomen, a při nich — jako vůbec při modlitbě, v níž byl vytrvalý — zjevoval Bohu, jehož nic není tajno, svoje slzy, sladkost své myslí a svoji zbožnost.

Klement VI. pozoruje, že řád kazatelský, vsazený do zahrady Církve Páně, utěšeně vznášt a vydal přejasnou a plodnou rátolesť, sv. Tomáše Aquinského, z jehož moudrých a učených spisů a podání celá církev sbírá hojně plody duchovní úrody a osvěžuje se bez ustání jejich vůní; vidí, že řád nepřestává pracovat, aby co nejvíce rozmnožil tu duchovní úrodu. Proto pokládá za povinnost Apoštolské Stolice, aby řád kazatelský pro čest a úctu k velikému Učiteli a pro slavné zásluhy řádu podporovala duchovní pomoc; chce, aby po všem křesťanském světě byl v účet a vybízí věřící, aby v duchu pokory navštěvovali dominikánské kostely a získali odpusťky.

Urban V. pokládá za slušno, aby řílo slavného světce, který jsa za živoči profesorem řádu kazatelského jako výborný učitel svými hlubokými a spasitelnými

spisy ozářil celou církev a ozdobil ctnostmi a mravným životem, bylo uloženo u jeho braří. Proto nařizuje, aby tělo světce bylo přeneseno do Toulousu k dominikánům. Chce dále, aby pravé rámě světce bylo posláno převorovi a brařím řádovým v Paříži k ozdobě a cti celého pařížského studia, kde světec svou plodnou výmluvností, již mu vlévala vláha nebeské milosti, luštil faje svatých Písem, osvěloval temná místa, vysvěloval pochybnosti.

Pozoruje, jakými vědomostmi od Boha oslavil světec řád kazatelský i celou Církev a jak kráčeje ve stopách sv. Augustina, ozdobil ji přečetnými naukami, chce Urban V., aby arcibiskup i obyvatelstvo ostašky světce uctivě přijali a měli ve významnosti. Chce také, aby se přidrželi nauky sv. Tomáše, která je požehnaná a katolická, a aby ji ze všech sil rozširovali.

Alexandr VI. míní, že ačkoli všecky chrámy, svatým zasvěcené, je třeba míti ve významnosti, přece kostely sv. Tomáše dlužno uctívatí tím více, čím více světec ozářil veškerý křesťanský svět svou skvělou naukou.

Pius IV., vyznamenává Akademii města Salamanky, jež každoročně oslavovala svátek sv. Tomáše Aq. v řádovém kostele dominikánském u sv. Štěpána v Salamance. Aby se tudíž věřící horlivě snažili napodobití mravy světce a osvojili si jeho nauku, z níž tolik vzácných plodů se dosáhalo a denně dosťává Církvi Boží, uděluje jím odpusťky za obvyklých podmínek, navštíví-li o svátcích sv. Štěpána a sv. Tomáše Aq. zmíněný chrám.

Papež-dominikán, sv. Pius V., prohlásil sv. Tomáše za učitele církevního. Jeho svátek má být oslavován jako svátek čtyř učitelů církevních, sv. Ambrože, Jeronyma, Řehoře Velikého a Augustina. Svatý papež prokazuje světci ještě větší pocitu než jeho předchůdcové, vždyť nauka sv. Tomáše významně vyvrací bludy, bující před Tridentinem i po něm.

Hodnost „*Magistra Sacri Palatii*“ byla od dob sv. Dominika svěrována členům řádu kazatelského. Sv. Pius V. usťanovuje Magistra S. Palatii kanovníkem-teologem basiliky sv. Petra v Římě, aby vyučoval doktrině sv. Tomáše. Podotýká sv. Otec, že nauka světce je Církvi katolickou přijata, že je bezpečná a jistá.

Rovněž schválil sv. Pius V. římské vydání spisů světcových k obohacení a užívání křesťanského náboženství a nařídil, aby jiná vydání byla porovnána s tímto římským.

Sixtus V. uděluje barcelonskému sdružení studentů pod ochranou sv. Tomáše zvláštní výsady a povoluje odpusťky těm, kdož budou zúčastněni teologických konklusí a disputací toho sdružení. Nauku sv. Tomáše i přítele jeho, sv. Bonaventury, zahrnuje velikou chválu. Tito dva sv. přátelé vzácným nadáním, vytrvalým studiem, velkou prací a bděním vypěstovali scholastickou teologii a přesně rozdelenou a vysvělenou odevzdali počestnému. Sami její nepřátelé to chápou, když vidí, jak jejími jasnými definicemi a distinkcemi, pevnými lódkazy a přesnými disposicemi rozlišuje se světlo od tmy, pravda od bludu. Proto třeba odrážeti útoky nepřátel na tento dobré opevněný hrad scholastické teologie a zachovati dědictví Otců budoucnosti.

Klement VIII. blahopřeje místokráli neapolskému, že město Neapol chce si zvoliti sv. Tomáše za patrona a s radostí schvaluje jeho úmysl. Pavel V. nařizuje, aby se v Neapoli 19. ledna slavil svátek přenesení ramene sv. Tomáše a používá té příležitosti, aby vzdal chválu jeho doktrině. A uděluje odpusťky Sdružení sv. Tomáše v Salamance, prohlašuje slavnostně, že sv. Tomáš je Obhájce Církve katolické a podmanitel bludařů.

Alexander VII., píše děkanovi a profesorům teologické fakulty v Lovani, chválí je, že projevují takovou poslušnost vůči Sv. Stolici a že se řídí neotřesenými a nanejvýše bezpečnými zásadami sv. Tomáše.

V městě Quíto založil Innocenc XI. v klášteře dominikánském universitu. Papež doporučuje jí zdravou nauku sv. Tomáše a prohlašuje, že taža nauka souhlasí s tradicemi svatých Otců a s dekrety církevními. Týž papež zakládá také v Manile universitu sv. Tomáše k rozšíření a vzniku katolické víry a úcty Boží a k ozdobě a ochraně Církve.

Innocenc XII. posílá teologické fakultě lovaňské apoštolské breve, ve kterém chválí sv. Augustina a Tomáše. Sv. Augustin vynikl tak velice ve vědě, že byl pokládán za jednoho z nejlepších učitelů a Církev řídí se jeho naukou. A sv. Tomáš podivuhodnou erudití osvětuje Církev Boží a zúrodiuje svatými skušky. — Klement XI. doporučoval tomistickou školu a zavrhl různé věty Quesnelovy o milosti smyslu jansenistického.

Innocenc XIII. zakládá v havanském klášteře universitu, aby i v odlehlých krajích amerických bylo postaráno o vzdělání tomistické.

Proti pomluvám nauky sv. Augustina a sv. Tomáše vystoupil Benedikt XIII. V listě profesorům řádu kazatelského podotýká, že konstitucí Klementa XI. nebyla nikterak dotčena tomistická nauka, zvl. nauka o milosti, která je per se et ab intrinseco účinná a o předurčení ke slávě bez ohledu na zásluhu. Vybízí je, aby takovými pomluvami velkodušně pohrdali. Pod kanonickými tresty zakazuje, aby budoucně nikdo se neodvážoval takovým způsobem zlomyslně tupit a působit různice. Profesorům ukládá, aby i dále studovali ze spisů sv. Učitele, jež jsou bez bludu a nad slunce jasnejší.

Potvrzuje a obnovuje výsady řádu kazatelského, nadšeně doporučuje zmíněný papež doktrinu sv. Tomáše. Uvádí všecky konsistuce svých předchůdců, vzdávajících velikému světci a učiteli zaslouženou chválu, a apoštolskou mocí znova je počtuje. Všem, kdo zlomyslně tupí nauku sv. Tomáše a překroutivše zjevně smysl papežských listů brojí proti řádu kazatelskému a proti opravdovým sfoupcům tomismu, hrozí znova církevními tresty a zakazuje všem věřícím i jednoživcům slovem nebo pérem potupně napadati doktorinu sv. Tomáše a jeho věhlasnou školu, zvláště kde jedná o Boží milosti, účinné per se et ab intrinseco a o předurčení ke slávě bez ohledu na zásluhu, a prohlašovati o ní, že souhlasí s bludy Jansenia, Quesnela a jiných, jež byly odsouzeny Apoštolskou Stolicí a zvláště konstitucí Klementa XI. „Unigenitus“ a jichž sv. Tomáš a pravá škola tomistická jest a byla co nejvíce vzdálena. Povoluje, aby na předních školách řádových byly udělovány světským studentům teologie sv. Tomáše akademické hodnosti. Také řádového velmistra zplnomocňuje k udělování akademických stupňů sobě podřízeným.

Universitě v Piacenze blahopřeje, že si zvolila za vůdce a učitele sv. Tomáše Aq. a rovněž universitě v Modeně uděluje výsady, protože pěstuje studium tomistické nauky. Karmelitánům provincie kastellské nařizuje, aby se přidrželi učení sv. Tomáše.

Klement XII. potvrzuje stanovy a výsady katedry sv. Tomáše, zřízené na modenské universitě. Aby vyznamenal nauku sv. Tomáše, potvrzuje řádu kazatelskému výsadu a moc udělovali doktorát teologie světským posluchačům, kteří budou po tři roky navštěvovat řádové školy. Taža výsada byla loni rozšířena i na světské posluchače filosofie na řádových formálních studiích. Připomíná veškeru chválu, jíž zahrnuli jeho předchůdci nauku sv. Tomáše a připojuje se k nim varuje všecky, aby jí zlomyslně netupili. Zároveň si přeje, aby mezi katolickými teologickými školami vládl klid, i když snad některá z nich jinak smýšlí, vykládajíc účinnost Boží milosti.

Také Pius VI. byl velkým čitatelem Andělského Učitele a doporučoval jeho nauku jako lék proti revolučním a osvícenským snahám své doby.

Ve století 19. je třeba připomenouti Pia IX. a velikého papeže Lva XIII. Už jako kardinál pozoroval úporné boje proti Církvi Páně a poznal, že zvítězí tu může jenom kněžstvo nadšené a vzdělané. Svoje plány reformní uskutečnil, když se stal papežem. Dne 4. srpna 1879 vydal vzácnou encykliku „Aeterni Patris“. V ní opakuje chválu Velikého Učitele, již mu vzdali jeho předchůdci, církevní sněmy i katoličtí učenci. I bloudaři doznali, že v účinném boji proti Církvi vadí jim sv. Tomáš. Zdá se, jako by byl zdědil inteligenci starých církevních Otců. Jejich učení spořádal, očistil a přivedl k rozkvětu. Byl všestranným filosofem, hlubokým teologem. Stanovil přesně poměr rozumu k víře, zachoval jejich vlastní práva a spojil víru s rozumem poučem upřímného přátelství. Lev XIII. chce obnoviti studium sv. Tomáše a je přesvědčen, že jeho rozkvět bude rozkvětem všech ostatních věd, že uklidní rozbouřené poměry v rodině i ve státě.

Už Pius IX. chtěl usanoviti sv. Tomáše ochráncem katolických škol, než smrt mu v tom zabránila. Jeho úmysl provedl Lev XIII. Rok po vydání encykliky „Aeterni Patris“ prohlašuje slavným způsobem Andělského Učitele za patrona universit, akademii, lyceí a katolických škol.

Prvním papežem našeho století stál se Pius X. Šel stopami svého předchůdce. Ve své buli proti modernismu „Pascendi dominici gregis“ nařizuje studium scholastické filosofie sv. Tomáše a počtuje všecka dotýčná nařízení Lva XIII. Biskupy a představené řádů pověřuje provedením svých rozkazů. A po třech letech znova nařizuje, aby scholastická filosofie sv. Tomáše stala se základem teologických studií.

Protože však, zdůrazňuje význam scholastické filosofie a nařizuje její studium, měl na mysli obzvláště filosofii sv. Tomáše a neužil slova „jedině“, byli mnozí přesvědčeni, že vyhoví papežskému rozkazu, přidrží-li se různých nauk, jež ten či onen scholastik ve filosofii hlásal, třebas principum sv. Tomáše odporovaly.

Proto Pius X. měsíc před svou smrtí vydává Motu proprio „Doctoris Angelici“, jímž nařizuje, aby ve všech filosofických školách byla hlásána „principia et pronuntia maiora“ sv. Tomáše Aq.

Kongregace studií schválila pak 24 these, jež jsouce obsaženy v nauce sv. Tomáše, jsou opravdu jeho „principia et pronuntia maiora“. Zároveň nařídil Pius X., aby Teologická Summa sv. Tomáše byla profesorům na universitách, v seminářích a kolejích textem při jejich přednáškách.

Zesnulý sv. Otec Benedikt XV. chválí teologickou kolej v Bologni, kde sám byl arcibiskupem, že je tam v náležité účet sv. Tomáš Aquinský, jehož nauky jeho předchůdce Lev XIII. a Pius X. slavnostně schválili a katolickým školám předepsali. Potvrzuje teologickou kolej a generální studium na teologické fakultě a dovoluje jí udělovali akademické hodnosti s podmínkou, aby zachovala předpisy, apoštolskou Stolicí a kongregaci studií vydané, zvláště dekret „Doctoris Angelici“, vydaný Piem X. A ve svém motu proprio o římské Akademii sv. Tomáše vyslovuje přesvědčení, že je třeba pracovati o filosofii, která je podle Krista a že tudíž dlužno vyžadovati studium filosofie „ad principia et rationem Aquinatis“. A v listě posланém řádovému velmuži u příležitosti sedmistého výročí potvrzení řádu kazatelského prohlašuje, že není opravdového učence, pojícího se studiem lásku k Církvi, který by si nevážil sv. Tomáše Aq., ho nemiloval, nenásleoval — vždyť jeho nauka šířdou božské prozřetelnosti zazářila Církvi na potvrzení pravdy a na usvědčení všech budoucích bludů. Řádu kazatelskému přísluší chvála ani ne tak, že Andělského učitele vychoval, jako že se ani na pár neuchýlil od jeho nauky. A stejně chválí řád kazatelský v encyklice, vydané k sedmistému výročí smrti sv. Dominika. Řád kazatelský byl vždycky hlasate-

lem Pravdy a vzácné pochvaly došel tím, že církev prohlásila doktrinu sv. Tomáše za svou a světce, mnoha papežskými listy oslaveného, dala katolickým školám za učitele a ochránce.

Nynější sv. Otec Pius XI. vydal k oslavě Andělského Učitele zmíněnou encykliku „*Studiorum ducem*“. Je otištěna na prvních stranách jako úvod těchto oslavních článků. Sv. Tomáš jeví se v ní jako vzor ctností, zvláště čistoty, vzor svatého učence, příklad dnešní době a jasný zdroj pravdy profi jejímu bloudění.

To jsou asi ve stručném výtahu nejdůležitější myšlenky, jež projevovali římskí papežové od 13. století až do dnešní doby ve svých listech o učeném Světci. O jeho nauce prohlásila Církev, že ji přijímá za svou. V tomto prohlášení je zahrnuто nesmírně cenné uznaní: Doktrina Aquinatova jakožto učení Církve je shodná s katolickou věrou, má pravdu a jistotu. A Pravda jediná osvobozuje.

Dr. Josef Miklík C. SS. R.

## S V. T O M Á Š A B I B L E.

Největší slávou sv. Tomáše<sup>1)</sup> jsou ovšem spisy filosofické a dogmatické, avšak také v exegesi tvořil jeho veliký duch nové hodnoty a byl jířenkou lepších časů.

Světec žil v době, kdy starší exegese zvolna odumírala a rozplývala se v dětinské hříčky slovní. V záplavě nechuťných distinkcí a hádek mizel božsky krásný obsah Bible. Kdosi<sup>2)</sup> se mohl dokonce odvážiti, aby známé hebrejské „Alleluja“ pokládal za umělé slovo, vytvořené ze začátečních slabik věty: *Altissimus levatus in crucem, lugebat discipuli; iam resurrexit.*“ Doklad sám není snad historický, ale vystihuje přesně pochybenou metodu tehdejší doby.

Sv. Tomáš nepomýšel původně na studie exegetické, ale nemohl se jím vyhnouti. Pořeboval jich nutně pro svoje spisy filosofické a zvláště bohoslovné. Bible byla mu normou, dle které rozhodoval, co ještě smí připustiti a kde již třeba se postaviti na odpór. V novější době sfalo se zvykem dívali se na exegetické spisy světcovy jenom s útrpným úsměvem. Neprávem. Jeho hlubokému duchu podařilo se spojiti všecky přenosné scholasfíků a uvarovali se jejich výstřednosti a slabosti. Proto ještě po stálejších budou vyhledávány bystré výklady listů Pavlových, začín co mnohá moderní díla budou filiti a žloutnouti v prachu knihoven.

K Písmu sv. přistupoval světec s největší úctou a vážností.<sup>3)</sup> Nazýval je knihou posvátnou,<sup>4)</sup> božskou<sup>5)</sup> a jaksi samým srdcem Kristovým, z kterého čerpáme nejhľubší poznání tajemství božských.<sup>6)</sup> Jsou-li pravdivá slova Hugonova,<sup>7)</sup> že nejlepší průpravou pro biblická studia je: „mens humilis, studium quaerendi, vita quieta, scrutinium facitum, paupertas, terra aliena,“ znali bychom tajemství velikých úspěchů Tomášových. Řeholní bratr Jan Missa tázal se kdysi světce, jak by se mohl státi hlubokým myslitelem. Sv.

<sup>1)</sup> Cituji podle pařížského vydání Fretéova.

<sup>2)</sup> Sr. Gesenius, *Geschichte der hebr. Sprache*, Lipsko, 1815, str. 104.

<sup>3)</sup> Světec také zpracoval nejdůsledněji nauku o inspiraci. Sr. Hugon, *La causalité instrumentale*, Paříž, 1907, str. 34. a násled.

<sup>4)</sup> Ad Romanos lect. II., XX., 583.

<sup>5)</sup> I. qu. 1. a. 10 c.

<sup>6)</sup> Quod. 12, 27, ač-li spisek pochází opravdu od sv. Tomáše.

<sup>7)</sup> Erudit. didascal. 3, 13; M L 176, 773.

Tomáš mu odpověděl krátkým dopisem, ve kterém mimoděk prozrajuje nám svoje srdce. Praví doslova:<sup>1)</sup>

„V Krisťu milovaný Jene!

Protože se mne tážeš, jak máš studovaťi, abys pronikl vědu, dávám ti tyto rady. Je lépe, půjdeš-li napřed potůčky; teprve potom můžeš se odvážiti do moře. Také ve vědách třeba pokračovať od lehčího k fěžšemu. To je moje napomenutí a moje rada. Buď mlčenlivý a nechoď rád do hovorný! Velice dbej čistoty srdce a nikdy nevynechávej modlitby! Bývej rád ve své světničce — ač-li chceš jednou zasednoufi za stolem vědy.<sup>2)</sup> Ke všem se chovej laskavě! Nestarej se o to, co dělají druzí! Nebud k nikomu příliš důvěrný; taková důvěrnost plodívá pohrdání a velice snado odvádí od studia. Nikdy si nevšímej toho, co dělají a mluví lidé světí; nade všecko se varuj, abys nevycházel zbytečně z kláštera! Bez oddechu kráčej po stopách svatých a dobrých lidí! Nehled na osobu toho, který ti něco praví; co je dobré, hleď si zapamaťovati. Snaž se, abys porozuměl všemu, co čteš a slyšíš; ve věcech pochybných hleď nabýti jistoty! Co nejvíce si ukládej ve zbrojnici svého ducha! Nohoň se za tím, co je nad tvoje síly! Půjdeš-li po těchto stopách, budeš vydávati po celý svůj život ve vinici Boha zástupu užitečné květy a plody. Budeš-li se řídit všemi radami, dosáhneš všeho, po čem toužíš. S Bohem.“ V celém dopise mile překvapuje, jak úzce spojuje světec mravní dokonalost s prospěchem ve vědách.

Za příkladem svého slavného učitele Alberta Vel.<sup>3)</sup> byl také sv. Tomáš pevně přesvědčen, že Duch Svatý může nám nejlépe zjevit pravý smysl svých slov; proto jenom po vroucí modlitbě zasedal po každé ke studiu Písma svatého. V té věci předstíhl daleko moderní exegesi protestanskou, která nedovede vyčítati z Bible ani nejzákladnější dogma křesťanská.

Vědecká průprava světce byla ovšem velice slabá, přiložíme-li dnešní měřítko. Nebylo ještě pomůcek archeologických, zeměpisných a dějepisných; světec neměl přiležitost, aby se přiučil dobře jazyku řeckému. Hebrejština neznal vůbec, jakkoli plně uznával její velikou důležitost.<sup>4)</sup> Aby tento nedostatek poněkud nahradil, studoval se zálibou spisy Jeronymovy a zvláště etymologie Isidorovy. Ustavičně četl a srovnával jednotlivé spisy biblické; znal je tak důkladně, že svoje přečetné doklady biblické mohl uváděti z paměti.<sup>5)</sup>

Rád užíval starších pramenů, avšak nikdy se nečinil na nich závislým. Pokaždé si hleděl zodpověděti otázku, je-li spis opravdu původní a většina jeho úsudků platí podnes. Tak na př. zavrhl jako pozdější padělek dílo „*De infantia Salvatoris*.<sup>6)</sup> Knihu „*De ecclesiasticis dogmatibus*“ připisovanou sv. Augustínovi přisoudil právem Gennadiovi.<sup>7)</sup> Ze stejných důvodů popřel Augustínovo autorství u spisů „*De mirabilibus S. Scripturae*.<sup>8)</sup> a „*De spiritu et anima*.<sup>9)</sup> Za skladatele posledního díla pokládal nějakého cisterciaka. V naší době se opravdu připisuje Alcherovi z Clairveaux O. Cist.<sup>10)</sup> Nezaslavil se ani

<sup>1)</sup> Grabmann, Thomas von Aquin, 1912, 43.

<sup>2)</sup> V originálu: „do vinného sklepa vědy.“

<sup>3)</sup> Prolog in Joel.

<sup>4)</sup> Sr. Schütz (*Philosophisches Jahrbuch* 1895, 273) a Rolfs (*Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie* 1896, 403).

<sup>5)</sup> Grabmann, Thomas von Aquin, 1912, 45.

<sup>6)</sup> III. qu. 36, a. 4 ad 3 m; III. qu. 43, a. 3. ad 1 m.

<sup>7)</sup> Quodl. VI, 10.

<sup>8)</sup> III. qu. 45, a. 3 ad 2 m.

<sup>9)</sup> De anima 12, ad 1 m.

<sup>10)</sup> Grabmann, tamtéž, str. 38.

před výroky sv. Otců — i když je odmítá co nejmírněji.<sup>1)</sup> Za tím účelem uvádí někdy jejich myšlenky pod všeobecným „quidam dicit“ Nejčastěji užíval proslulé glossy Walařida Strabona. Kromě Otců latinských seškáváme se často se sv. Janem Zlat. a sv. Cyrillem Alex., ač ostatní spisovatelé jich skoro ani neznali. Nelze upřít, že právě četbou posledních dvou Otců získal světec velice mnoho.

Sv. Tomáš byl pevně přesvědčen, že Písmo Sv. má na mnohých místech také smysl předobrazný a v jednajících osobách a věcech napovídá události budoucí.<sup>2)</sup> Ale ve svých výkladech všímal si přede vším smyslu slovného.<sup>3)</sup> Aby plně vyčerpal obsah biblických slov, rozdělil knihy na menší části, ty opět na jiné, až dospěl k jednořívným rčením a slovům. Na to odůvodnil filosoficky postup myšlenek a právě v této věci je světec odborníkem. Ještě opravdu až překvapení, jak hluboce odůvodňuje vnitřní správnost Isaiášových slov o sedmi darech Ducha sv.<sup>4)</sup> anebo spojitost Kristovy řeči u sv. Mat. 5, 21–48.<sup>5)</sup>

Při výkladu užíval rád ostatních mís biblických, která mluvila o téže věci, stavěl je vedle sebe a srovnával, aby vyvodil správné a přesné pojmy. Bližší a vzdálenější souvislost byla mu vhodnou pomůckou. V té době stávalo se modou uváděti výroky klasických spisovatelů a proplétati jimi svoje vypravování. Světec tomuto nakažlivému zlozvyku nepodlehhl.

Jeho výklady jsou velikou většinou správné. Jen tu a tam dal se světí nepřesnou etymologií<sup>6)</sup> anebo obojetnými slovy latinského textu.<sup>7)</sup> Nejvíce mu záleželo, aby vyvodil důsledky morální a dogmatické, proto asi miloval tolk listy sv. Pavla.

Sv. Tomáš zanechal několik spisů exegetských; z nich je nejznámější „Catena in quatuor Evangelia,“ zvaná pro svou výbornost aurea.<sup>8)</sup> Složil ji na přímý rozkaz Urbana IV.; počal pracovat r. 1262 a po deseti letech dílo dokonal.

Sám nám prozrajuje svoje zásady, kterými se řídil: chtěl podat smysl slovný a vyvoditi morální důsledky; kde bylo třeba, odrázel výpady nepřátel a snažil se dokázati pravdivost učení katolického. Aby svého účelu snáze dosáhl, sestavil dílo z výkladů jednořívných Otců — odtud také jeho jméno Catena. Celkem použito 23 latinských a 57 řeckých spisovatelů. Neuváděl jich doslově; dovolil si četné změny, které jeho knize jenom prospěly. Aby se zbytečně neopakoval, zkracoval stejně výroky; jinde je zhustil, aby jejich smysl lépe vynikl. Mnoho řeckých výroků dal si přeložiti, aby jeho kniha podávala — pokud možno — věrný obraz tradice. Světec výslovně zdůrazňuje, že ke každému textu připojil také jméno spisovatelovo a pramen, z kterého čerpal — ačkoli v jeho době nebyla faková přesnost ve zvyku.<sup>9)</sup>

Smíme-li věřiti Vilému de Tocco,<sup>10)</sup> psal světec toto klasické dílo z paměti. Materiál k němu nasbíral po klášterních knihovnách, když doprovázel papeže na jeho četných

<sup>1)</sup> De potentia 3, 18.

<sup>2)</sup> Quodl. 6, qu. 6 a. 14. c.

<sup>3)</sup> Až mu to Mikuláš z Lyry a Kornel a Lapide vytýkali.

<sup>4)</sup> In Isaiae c. XI.; Freté XVIII., 741.

<sup>5)</sup> In Maff. c. V.; Freté XIX., 315.

<sup>6)</sup> Tak na př. In Joannem 7; Freté XX., 58 vysvětluje slovo scenopegia z řeckého scenos, scén, a sagim (?), jistí; tedy doba, kdy jídali ve stáncích.

<sup>7)</sup> Jakési kritice textové nemohl se ovšem vyhnouti ani sv. Tomáš. Sr. De Rubeis, De gestis, scriptis etc. De Thomae diss. 30, 5.

<sup>8)</sup> Tak se nazývá již r. 1321 (Quétif-Echard, Scriptores O. Pr. I. c. 1, 329.)

<sup>9)</sup> Freté, Opera omnia XVI., 2.

<sup>10)</sup> Vita s. Thomae, kap. 4.

cestách. Dílo Tomášovo těšilo se neobyčejné oblibě a dočkalo se mnohých vydání.<sup>1)</sup>

Zcela jinak jsou pracovány ostatní exegetské spisy světcovy. Nedovolává se v nich cizích autorů, nýbrž postupuje úplně samostařně. Rozebírá větu za větu a svoje vývody dokazuje z podobných výroků Bible. Všímá si výhradně smyslu slovného a úmyslně se vyhýbá všelikému allegorisování. Dovolává se textu řeckého a hebrejského anebo upozorňuje na různá čtení a křížky rozhoduje, které pokládá za správnější. Při tom však nezapomíná vyvoditi na vhodných místech důsledky praktické. Všimneme si jednořívných spisů!

Jistě pochází od sv. Tomáše výklad ke knize Jobově; povstal asi v letech 1261–1264 a počítá se mezi nejlepší komentáře k této hluboké knize. Jan de Columna jej nazývá „opus mirabile“ a Ptolomej z Luccy chválí jisťotu, s jakou světec rozhoduje a na pravou míru uvádí upřílišené výroky obou sporných stran. Světci přísluší zásluha, že první se pokusil o historický výklad knihy Jobovy.<sup>2)</sup> Ani dnes nejsme o mnoho dále. Podařilo se ovšem vyložiti různé narážky a uvést četné paralely babylonské — avšak myšlenkový obsah vyčerpal již sv. Tomáš.

Výklad prvních jedenapadesáti Žalmů sestavil podle přednášek svého velikého učitele jeho řeholní bratra Reginalda. Světec jej pouze přehlédl a opravil. Výklad Velepísně diktoval prý sv. Tomáš na smrtevném lůžku. Legenda není zaručená a také není pravděpodobná. De Rubeis<sup>3)</sup> se domnívá, že na prosbu bratra vyložil umírající učitel jenom několik řívných veršů. Dílo samo povstalo již dříve. Asi r. 1272–1273 napsal výklad proroka Isaiáše a evangelia sv. Matouše. Výklad k evangeliu sv. Jana napsal dle jeho přednášek br. Reginald (1269–1272). V téže době vyložil světec list k Římanům a prvních deseti kapitol z prvního listu ke Korintským.<sup>4)</sup>

Veliká popularita světcova způsobila, že mu bylo připisováno ještě mnoho jiných knih. Výklad ku Genesi, Jeremiášovi, Danielovi a ke knihám Machabejským pochází pravděpodobně od dominikána Tomáše Angla, který žil na počátku 14. století. Výklad sedmi listů katolických napsal podle všeho Mikuláš de Gorram O. Pr. († 1375).

Spisy světcovy těšily se veliké oblibě a často se jich užívalo. O proslulém Mikuláši Lyranském prohlásil sv. Antonín: „Nikolaus de Lyra post S. Thomam exposuit, ab ipso multa furatus.“ Pravdu jeho slov dokázal Merx.<sup>5)</sup>

Úsudky o exegetské činnosti sv. Tomáše byly velice různé; teprve v poslední době počíná se jejich význam lépe chápáti a oceňovaři. Ještě Meyer<sup>6)</sup> mluvil o „smutné a odstrašující exegesi.“ Ale již Siegfried<sup>7)</sup> mohl prohlásiti, že přes nepříznivé okolnosti, za kterých světec pracoval, třeba jej počítati k mužům, „lesquels font paraître asses de solidité de jugement dans leurs commentaires sur la Bible.“ Erasmus Rotterdamský pravil<sup>8)</sup> o jeho výkladech listů Pavlových, „Vir non suo tantum saeculo magnus. Meo animo nullus est recentium theologorum, cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio.“ Velmi pochvalně se vyslovil o světci protestant A. Tholuck.<sup>9)</sup>

<sup>1)</sup> Nejlepší turinské z 1891. V německém překladě vyšla Catena r. 1846 a podruhé 1881. Zpracoval ji Jan N. Oischinger.

<sup>2)</sup> Římské vyd. Opera omnia, I., LXXXI.

<sup>3)</sup> Dissert. 2., kap. 2.

<sup>4)</sup> Grabmann, Thomas von Aquin, 1912, 20.

<sup>5)</sup> Die Prophecie des Joël, Halle, 1879, 351 a 362.

<sup>6)</sup> Geschichte der Schriftenklärung, Göttingen, 1802; I., 102.

<sup>7)</sup> Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1894, 615.

<sup>8)</sup> Adnotationes in Rom. 1.

<sup>9)</sup> De Thoma et Abaelardo N. Test. interpretibus, Halle, 1842, str. 11.

## Z „KOMENTÁŘE SV. TOMÁŠE A. LISTU KE KOLOSSENSKÝM.“

### Prolog.

O Judovi Makabejském jest psáno v I. Mak., III., 3.: „Jeho meč ho chránil v každé bitvě.“ Těchto slov můžeme užíti i při Listě ke Kolossenským, neboť lidský život jest boj a bydlíme v poli, jak praví Job, VII., 1.: „Bojování jest život člověka na zemi.“ Pole jest obydlím věrných křesfanů a proto se může zváti Církev podle slov Písma „polem Božím“. (Gen. XXII., 2.)

Tento tábor má trojí druh nepřátele. V prvé řadě obléhající, totiž vědomé nepřátele Církve: „A vyšli na šíř země“, jest řečeno v Apokalypse, XX., 8., „a obklíčili tábor světců a město milované“. Pak jsou to nepřátelé skrytí, jako bludaři, kteří se přetvařují, aby ji oklamali, a o nichž svatý Pavel psal Římanům, XVI., 18.: „Podvádějí srdce nevinných svými lahodnými řečmi a pochlebováním.“ Konečně někteří z jejich dílek na ni útočí, když ji poskvrnují svými hříchy, které jsou zaviněny porušením tělesným. „Tělo bojuje proti duchu a duch proti tělu“, dí svatý Pavel. (Gal. V., 17.)

Vůdci vojska jsou preláti, jejichž úkolem jest hájiti Církve: jak proti hřichům svými slovy, jak dí Isaiáš, LVIII., 1.: „Křič z plna hrdla, nepřestávej a oznam mému lidu jeho zločiny a jeho hřichy domu Jakubovu“, tak proti bludařům hlásáním správné nauky, jak doporučoval Apoštol Titovi, I., 9.: „Biskup musí přimlouvat v učení zdravém a usvědčovat odpůrce“; konečně proti těm, kteří ji pronásledují, když budou trpěliví v profivenství. Tak hájil Pavel Církve svým duchovním mečem: pořádal ve svých listech hřichy, vyvracel bludy, povzbuzoval ke svaté trpělivosti.

V armádě dobře spořádané starají se vůdcové, aby vyhlaďili všechnen nepořádek. „Celé vojsko, Israeli, musí být svaté,“ jest nařízeno v Deuteronomiu XXIII., 14., aby „Hospodin u tebe neshledal nic nezdravého, a od tebe se neodvrátil.“ Tak vidíme, jak jest apoštol pln staroslovosti jako pastýř, jehož úkolem jest vésti ovce a hleděti, aby nezabloudily. „Dobrý pastýř kráčí před ovcemi svými a ovce ho následují.“ (Jan, X., 4.) Svatý Pavel šel v čele svých věrných a volal na ně: „Prosím vás tedy, buďtež následovníky mými, jakož i já jsem Kristovým.“ (I. Kor., IV., 16.) Dával jim výživnou potravu, jako činí každý dobrý pastýř: „Jako nedospělé v Kristu mlékem jsem vás napájel.“ (I. Kor. III., 1.)

Vojsko musí nahnat hrůzu nepříteli a vojevůdce musí být udatný: „Nepachti se po souzení, praví Mudřec, nemáš-li síly vytrhnouti nespravedlnost, a jsi-li bojácný před tváří mocného“. (Kaz. VII., 6.) Svatý Pavel chránil mocně voj Boží po vzoru Davida střežicího své stádo. „Když se bližil lev nebo medvěd a uzmul ovci, jal jsem se ho pronásledovati, bil jsem ho a vyrval jsem ovci z jeho flamy“. (I. Kr. XVII., 34.) Mečem Apoštolovým bylo jeho slovo, „Slovo Boží, které jest živé a účinné a říznější nad každý meč dvojbříský a proniká až do rozdelení duše a ducha, kloubův i morku a rozeznává myšlenky a úmysly srdce“. (Žid., IV., 12.)

Tof látnka toho Listu. Svatý Pavel pojednává v něm o obraně Církve proti heretikům, kteří zamýšleli svéstí věrné.

### Adresa a pozdravení.

I., 1–3.

Pavel, apoštol Ježíše Krista, skrze vůli Boží a brafr Timoteus svatým a věřícím bratrům v Kristu Ježíši, kteří jsou v Kolossách: Milost vám a pokoj od Boha, otce našeho a od Pána Ježíše Krista.

Autor oznamuje nejdříve své jméno: Pavel, což značí: pokorný. Neboť pokorní dostávají moudrost, jak učí Kristus: „Oče skryl jsi tyto věci před moudrými a opatrými a zjevit jsi je nedospělým“. (Mat. XI., 25.) Proto Pavel, který jest pokorný může vyučovati moudrosti.

Představuje se dále jako: a poštol, tofiž poslaný pro spásu věřících: „Oddělte mi Pavla a Barnabáše k dílu, ke kterému jsem je povolal“. (Sk. Ap. XIII., 2.) „Jako můj Otec vás poslal, dí Ježíš, já vás posílám.“ (Jan, XX., 23.) Není apoštolem kohokoliv, nýbrž Ježíše Krista, jehož slávu hledá a ne svoji. „Nehlásáme sebe samých, bude moc říci Korintským, nýbrž Ježíše Krista, jakožto Pána, sebe pak jako služebníky vaše skrze Ježíše Krista“. (II. Kor. IV., 5.) A přece uděluje hněv Páně některým úřad pro zločiny lidu: „Bůh dopouští, aby vládl pokrytec, pro zločiny lidu.“ (Job., XXXIV., 30.) „Dám vám krále ve svém rozhořčení.“ (Os. XIII., 21.) Proto Pavel připojuje: Skrze vůli Boží; „Dám vám pastýře podle srdce svého, i budou vás pásti rozumně a moudře“. (Jer. III., 15.)

Druhým původcem jest Timotej, neboť brafr podporován brařem jest jako město silné. (Přisl. XVIII., 19.)

### Určení.

Svatým a věřícím bratrům v Kristu Ježíši, kteří jsou v Kolossách Zove svatými staré: „Služme Pánu ve svatosći a spravedlnosti před ním“. (Luk. I., 75.) Věrnými jsou nejmladší, kteří zachovávají aspoň víru, bez níž není možno líbiti se Bohu. (Žid. XI., 6.) Snad též nazývá svatými ty, kteří byli posvěceni na křtu a věrnými, kteří vytrvávají ve víře, již přijali.

### Přání.

Přeje jim na počátku milost, základ všeho dobra: „Jsme ospravedlněni zdarma jeho milosti.“ (Rím., III., 24.) Potom pokoj, k němuž síhnou všechny byfosť. Přeje jim tedy všechna dobra, která vedou k Bohu. Přeje jim je od Boha, našeho Otce milosti, Otce Ježíše a od Pána našeho, Ježíše Krista, Boha jako Osoby Nejsvětější Trojice a našeho Pána pro jeho lidskou přirozenost.

### Rozdělení listu:

Prvá část: Dílo a osoba Kristova (Kap. I.).

1. Dílo Kristovo: Vykoupení (4–14):  
dobrodiní Vykoupení pro Kolossenské (4–11),  
dobrodiní Vykoupení pro celou Církev (12–14).

2. Osoba Kristova (15–29):  
ve vzťahu k Bohu Otci (15),  
ve vzťahu k celému stvoření (16–17),  
ve vzťahu k Církvi (18–29).

Druhá část: Upozornění proti falešným naukám. (Kap. II.):

- proti bludům filosofů (1–10),  
proti falešnému ascetismu judaisanů (11–23).

Třetí část: Upozornění proti špatným mravům. (Kap. III.):

- Povinnosti všeobecné: křesfanské ctnosti (1–17),  
povinnosti zvláštní: rodina (18–26).

Závěr: Modlitba. Různé vzkazy (Kap. IV.).

## Dílo Kristovo: Vykoupení.

Kap I., 4-14.

I. Dobrodiní Vykoupení pro Kolossenské. (4-11.)

1. Dobrodiní vykoupení pro Kolossenské. (4-8.)

Děkujeme Bohu, původci vší milosti, a to ustavičně, za dobrodiní minulá i budoucí, neboť nemůžeme-li dlíti stále na modlitbách, můžeme nicméně vždy se modlit láskou. V tom smyslu ještě řečeno: „Modlete se ustavičně, je třeba pořád se modlit.“ Naše dobro spočívá zvláště ve víře, naději a lásce; neboť vírou poznáváme Boha, naděje nás k němu povznáší a láska nás s ním spojuje. Proto Apoštol děkuje za ty tři dary: Od té doby, co jsme slyšeli o vás — neevangelisoval Kolossenských Pavel, nýbrž žák Epafras a potom Archippus — děkujeme za vaši víru, základ duchovního života, neboť „spravedlivý žije z víry“.

Ale ježto víra bez činné lásky ještě mráva, musí mít duši lásku, která plodí díla: „V Ježíši Kristu neplatí nic ani obřízka ani neobřízka, nýbrž nové stvoření.“ (Gal. VI., 15.) Proto Apoštol dodává: vzdáváme díky za lásku vaši. Je též světské přátelství, ale to ještě omezeno na úzký kruh, poněvadž lidé světa nemají důvod, aby milovali všechny lidi, kdežto láska (charita) všechny objímá. Proto připojuje Pavel: vaši lásku ke všem věřícím. Milujeme-li láskou i hříšníky, to proto, aby jednou i oni se stali svatými: „Víme, že jsme přišli ze smrti do života, neboť milujeme své bratry (I. Jan., III., 14.). A poněvadž světské přátelství přináší ovoce na této zemi a láska oploďuje k životu věčnému, dodává: za naději uloženou vám v nebesích.

## Dobrodiní kázání.

Uslyšeli jste o té naději a o tom štěstí, jež slibuje skrze slovo pravdy evangelické. Taťto naděje vše převyšuje: „Jsou to věci, kterých oko nevidělo, jichž ucho neslyšelo, a které ani na srdce lidské nevstoupily“. (I. Kor., II., 9.) Proto je zjevuje Bůh sám: Činěte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské. Naději opravdové, neboť spočívá na Slovu pravdy, o němž ještě řečeno: „Vaším Slovem pravda ještě“. Taťto nauka se rozšiřuje, neboť došedší k vám, ještě u vás, podobně jako ještě po celém světě. Žalmista (Ž. XVIII.) ji předpověděl: „Jejich slovo bylo slyšáno až na okraj světa“. A Ježíš děl: „A bude hlásáno toto evangelium o království po celém okrsku zemském, a tehda přijde konec“. (Mat. XXIV., 14.)

Přes to tāže se někdo, jak ještě možno, že nenadešel dosud konec světa, když ještě Evangelium hlásáno po celém světě? Sv. Jan Zlatoustý praví, že již za života apoštolů bylo rozšířeno Evangelium po celém světě, neboť všude měli o něm známost. Ještě velikým zázrakem, že za 40 let tak zmohutněla říše Kristova. Býlo by tedy třeba rozuměti takto těm slovům: Až znalost Evangelia pronikne do celého světa, tehdy nastane dokonání, zkáza Jeruzalema. Ale svatý Augustín praví, že tento výklad ještě nepřesný, poněvadž ještě v jeho době neznali jistí národnové Církve. Ta slova znamenají podle něho: Až Církev zavládne u všech národů, i když jedni uchovají víru a druzí ji pozbydou, tehdy nastane konec; a to se neuskuteční v době apoštolské. A píše-li již Pavel, že pravda byla hlásána po celém okrsku zemském, značí to jistotu, že o budoucnosti mluví jako o přítomnosti. Mohlo by se též říci, že z pověsti Evangelium bylo známo po celém světě, ale že nezakočilo všude.

Apoštol jmene potom ovoce nauky Kristovy: dobré skušky. Přináší užitek, praví: „Mé květy přinesly ovoce slávy a bohatství“. (Kaz. XXIV., 17.) dobré zrno nese ovoce a vydává jednosto, a jiné šedesát a jiné třicet plodů.“ (Mat. XIII., 23.) A na-

bývá půd v mezi věřícími. „Pán pak připojoval k tomu denně ty, kteří přicházeli ke spásce.“ (Sk. Ap. II., 47.) A je to, znamení veliké moci, neboť jako tomu ještě mezi vám i, tak je tomu i u ostatních. Slyšeli jste kázání a v den, kdy jste je uslyšeli poznali jste milost Boha v pravdě souhlasem, jež jste mu dali.

Konečně zdůrazňuje svatý Pavel výbornost svého úřadu: Jak jste se naučili od Epafrsy, našeho milovaného spoluслužebníka, jenž jest věrným služebníkem Kristovým pro vás, neboť on nehledá svého dobra: „Ať na nás patří jako na služebníky Kristovy a rozdavače tajemství Božích.“ (I. Kor., IV., 1.) Prostředník mezi vám a mnou vás zpravil o vaši lásce v duchu.

## 2. Modlitba za obdržení těch dobr. Podmínka modlitby.

Svatý Pavel ukazuje na počátku tří podmíny modlitby. Nejdříve jest řečeno: odedne, v němž jsme se počali modlit; potom pokračování: neustáváme za vás prositi Boha. „Daleko ode mne, abych hřešil proti Hospodinu, ustav se modlit za vás. (I. Král., XII., 25.) Apoštol psal rovněž Římanům. I., 9.: „Bůh jest mi svědkem, že na vás ustavičně ve svých modlitbách vzpomínám.“ Posléze, modlitba musí být častá a dokonalá: Modlíme se a prosíme. Modlitba jest pozdvížení duše k Bohu. Prosba jest žádost o nezbytné. Dříve než žádáme, musíme se modlit: žádost bude tím zbožnější a tím spíše bude vyslyšena. Tak si počínají pořebující: prosí tím úplnivější, aby si naklonili dobrodince. My musíme nejdříve projevit zbožnost a rozjímání Boha a jeho tajemstev, ne abychom si naklonili Boha, nýbrž abychom se k němu povznesli.

## Poznání pravdy.

Apoštol žádá pro Kolossenské tři věci: poznání pravdy, důstojné žití a trpělivost v profivenství. Obojí poznání prosí: nejdříve o poznání našich povinností: prosimě abyste byli naplněni dokonalým poznáním jeho vůle, totiž abyste věděli, jaká jest vůle Boží. „Nuže, Bůh chce, abyste se stali svatými“. (I Thes., IV., 3.) Ten tedy zná vůle Boží, kdo žije ve svatosti. Hříšník nezná této vůle, neboť každý hříšník si hoví v nevědomosti: Apoštol píše proto Římanům: „Nepřipodobňujte se tomuto světu nýbrž přeměňujte se obnovou myslí své, abyste zkoušeli, co jest vůle Boží, co totiž, jest dobré, a příjemné a dokonalé“. (Řím., XII., 2)

Dále žádá Apoštol poznání božských tajemství: s veškerou moudrostí, praví. Nuže, podle svatého Augustína záleží moudrost v poznání věcí božských „Aby vaše myšlenky na Hospodina byly v přímosti“. (Moud., I., 4.)

Konečně poznání věcí nadpřirozených: rozumnost duchovní. Nepřeje si poznání věcí tělesných, neboť „nepřijali jste ducha světa, nýbrž ducha, který od Boha pochází, abychom poznali věci, jež nám Bůh udělil svou milostí“. (I. Kor., II., 12.) Správně jsou zde tedy spojeny rozumnost a moudrost: podle svatého Řehoře moudrost málo váží bez rozumnosti a rozumnost jest neužitečna bez moudrosti, neboť moudrost soudí a rozumnost chápá: jak by rozumnost chápala bez usuzování? Jak by moudrost soudila bez chápání?

## Ctnostné žití.

Nestačí věděti: „Kdo zná, co jest dobré a nežije podle toho, dopouští se hřachu“. (Jak., IV., 17.) Třeba ctnostné žíti: Žijte důstojně Boha, abyste se mu ve všem líbili. Nehodně si vede, kdo nežije, jak sluší se na syna Božího. „Ve všem se prokazujme jako služebníci Boží mnohou trpělivostí v souženích, v nesnázích, v úzkostech, v ranách, v žalářích, v nepokojích, v námahách, v bděních, v positech, čistotou, poznáním, shovívavostí“. (II. Kor., VI., 4.) Abyste se mu ve všem líbili: to přímý úmysl. „Kdo se líbí

Bohu, jest jím milován". (Moud., IV., 10.) Ve všelikém díle dobrém užitek přinášíce: toť touha po ustavičném růstu. Křesťan se vždy má snažit po stále vyšší dokonalosti. „Vytržení hřichu a stavě se služebníky Božími, přinášíte ovoce svatosti a po smrti dosáhnete života věčného: neboť hřich k smrti vede; ale dar Boha jest život věčný v Ježíši Kristu, našem Pánu.“

Prospívajíce v poznání Boha: neboť čím ctnostněji žijeme, tím mohutnějším se stává naše vědění. Čím více se snažíme zachovávat přikázání, tím spíše jsme způsobilí chápati: „Nad starce stal jsem se rozumnějším“, dí Žalmista (CXVIII., 180), poněvadž zachovávám tvé přikázání.“ „Moudrost nevstupuje do duše, která přemýšlí zlé věci; nebydlí v těle, jež jest otrokem hřichu“. (Moud., I., 4.)

Jedná se o vědu božskou a ne světskou, neboť „moudrost ukazuje království Boží a dává poznání věci svaté“. (Moud., X., 10.)

#### Trpělivost v utrpení.

Veškerou silou posilování: neboť vědění a čtení nedostačují pro ctnost: je třeba pracovati bez únavy, k čemuž jest nezbytnou trpělivost a přemáhání utrpení. Ta síla přichází od Boha: veškerou silou posilování jsou mocí jeho světla. Světla, jímž jest Kristus, záření Otce. Hřešiti, toť žíti v temnotách. „Moudrost je točí výdech mocí Boží a je fakořka čistý výron slávy všemohoucího Boha“. (Moud., VII., 25.)

V neštěstí podléhají jedni pod tíži utrpení: Snášejte vše trpělivě, praví Apoštol. „Vytrvalosí svou získáte duše své“, jak stojí u sv. Lukáše. (XXI., 19.)

Jiní podléhají, poněvadž vzdálena jest odměna. Snášejte vše s radostí, neboť budou uskutečněny sliby. „Vidění spěje ke svému cíli a nebude lhát; zpožďuje-li se, očekávej, neboť přijde jistě“ (Hab., II., 2). „Abrahám, trpělivě očekávaje, dosáhl zaslíbení“. (Žid., VI., 15.)

Konečně jiní se vyhnou těmto dvěma pokušením, ale utrpení je rozesměruje: Snášejte vše radostně, vybízí je Apoštol. „Za čirou radost to mějte, braťři moji, píše sv. Jakub, když upadnete v rozličná pokušení“. (Jak., I., 2.)

#### II.

#### Dobrodiní vykoupení pro celou Církev

I., 12-14

Děkujeme Bohu Svatovíteli a Otci, který nás učinil hodny. Někteří měli za to, že dary milosti jsou uděleny za zásluhu, a že Bůh dává svoji milost těm, kdož jsou jí hodni a ne jiným: je to blud, který odsoudil sám Apoštol. Veškeru důstojnost a milost způsobil v tobě Bůh; je proto též původcem účinků milosti. „Sami za sebe nejsme způsobili něco myslíti, nýbrž způsobilost naše jest z Boha“. (II. Kor., III., 5.)

Který nás učinil hodny, abychom měli účast v podíle věřících ve světle. Uvažujeme-li jejich přirozenost, jsou všichni lidé dobrí a proto jest spravedlivé, aby měli nějakou věc Boží. Zlí mají údělem rozkoše a dobra hmožná: „Věnčíme se růžemi, prve než-li zvadnou; nebuď louky, které by nepřešla bujnost naše. Vždyť to jest úděl náš a toť náš los“. (Moud., II., 8.) Svatí mají za podíl Boha samého: „Bůh můj jsi ty, volá Žalmista, nemám dobra mimo tebe... Pán jest můj dědičný podíl a kalich. Podíl mi připadl v rozkošném kraji; moje dědictví též se mi líbí“ (Ž. XV., 1-6.) A tento podíl svatých nepřichází z vlastní volby, nýbrž volbou Boží: „Ne vy jste mne vyvolili, pravil Ježíš apoštolům, nýbrž já vyvolil a usťanovil jsem vás“. (Jan, XV., 16.)

#### Přechod ke světu.

Ježíš hřich je temnotou, jsou hříšníci pod mocí temnoty: „Neboť bojování naše jest proti knížectvím a mocnostem a proti světovládcům této temnosti“. (Ef. VI., 2.) Ale prorokoval Isaiáš (XLIX., 25): „Olbrímu odřafo bude, co zajal: já zachráním tvé syny.“ Vymanil nás tedy z moci temnoty, aby nás přeložil do království milovaného Syna svého, točí abychom se stali královstvím Božím; to se stává, když jsme oproštěni od hřichu. „Učinil jsi krále i kněze a budou vládnouti na zemi“ (Zjev., V., 10.); či, abychom obdrželi život věčný.

V něm máme vykoupení skrze krev jeho a odpusťení hřichů. Člověk hříšní jest dvakrát otrokem; jest pode jhem hřichu: „V pravdě, dí Ježíš, kdokoli hřeší, jest otrokem hřichu“ (Jan. VIII., 34.) Čeká na něho trest a jest vzdálen od Boha: „Nepravosti vaše jsou přehradou mezi vámi a Bohem vaším, hřich vaše skryly tvář jeho před vámi, aby neslyšel“. (Js. LIX., 2.) Kristus odstraňuje tyto dvě přehrady: jako člověk stává se obětí pro nás a vykupuje nás svou krví: „byli jsme koupeni velkou cenou“ (I. Kor., VI., 20); Bůh pláti dluh za hříšníka.—

Přel. J. Krlín.

Réginald Garrigou-Lagrange, O. P.

#### PRVNÍ DANÝ POZNATEK INTELIGENCE PODLE SVATÉHO TOMÁŠE.

Srovnání této nauky s čelnými formami moderního pantheismu a agnosticismu.

V posledních letech na podnět Bergsonův mnoho se namluvilo o bezprostředně daných poznacích svědomí, ale mnohem méně věnuje se pozorností věci neméně důležité, točí prvnímu danému poznásku inteligence, na který se soustředovalo úsilí tradiční filosofie od dob Platonových a Aristotelových; prvnímu poznásku, který byl různě vykládán velikými scholasifiky, Spinozou, ontologisty a který není nic jiného než bytí.

Po Aristotelovi a Avicennovi svatý Tomáš často praví: „Co naše inteligence nejprve chápe, co jí jest nejznámějším předmětem a nač upíná všecky ostatní své koncepce, jest bytí.“<sup>1)</sup> — „Co nejprve bývá poslýcháno inteligenci, jest bytí, jako co nejprve udeří do očí, jest barva, co zaujmí sluch, jest zvuk,“<sup>2)</sup> co vzruší svědomí jsou děje vnitřní.

Intelektuální poznání začíná se opravdu úkonem zcela nedokonalým, který poslihuje skuřečnost jen velmi a velmi nejasně, zře jen to, co v ní jest nejpovšechnějšího.<sup>3)</sup> Po nenáhlém intelektu rozeznává různé skuřečnosti, jejich rozličná vzezření, a každá myšlenka postupně stává se z nejasné zřetelnou a snaží se vyjádřiti přesnou definici. Ve lhůtě toho poslupu všecky intelektuální pojmy, ať prosté nebo učené, nezbytně mají do sebe jakýsi nejvšeobecnější pojem, točí pojmem bytí, jako v každém výroku

<sup>1)</sup> Sv. Tomáš, de Veritate, q. 1., a. 1.: „Illud quod primo intellectus concipiit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens.“

<sup>2)</sup> Sr. I., q. 5., a. 2.: „Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu; unde ens est proprium objecum intellectus, et sic est primum intelligibile: sicut sonus est primum audibile.“

<sup>3)</sup> Sr. Sv. Tomáše, Ia., q. 85., a. 3.

sloveso jest odsířenem slovesa být i, jako každým úsudkem hodláme stanoviti důvod být i, věci tvrzené nebo aspoň ji pošvrujeme. Posléze každý závěr zakládá se na principech a na konec na svrchovaném principu, který vyslovuje, co nejprve odpovídá být i jeho opak nebytí: věc nemůže v téže příčině zároveň být i a nebytí.

Ať skutečnost, kterou se snažíme myslí pojmoti, jest jakákoli, nemůže se ocfnouti v ně být i, nebyla by nic a nic pomyslitelného. Může nenáležeti do žádného určeného rodu, ani do říše nerostné, rostlinné nebo živočišné, ani v lidsví; může též být i ve všech těch kategorích a je přesahovati jako na př. krásno, rád, dokonalost, ale bude vždy aspoň modalitou být i. Proto tradiční filosofie praví neustále: jako formálním před-mětem zraku jest barevnost, formálním předmětem a adequátem intelligence jest být i. Při nabývání vědomosti, dodává sv. Tomáš s Arisótem, prvním předmětem, který poznává dětská intelligence, jest být i čitelných věcí: tož při tomto probuzení intelektuální schopnosti dítě ještě nerozeznává věci podle určených rodů a odrud a ještě nezná jejich příčiny, brzo však bude klásni otázky a pátrati po oné příčině.

Později filosofický rozum prohlubuje to, co jest adekvátním předmětem přirozené intelligence, snaží se určiti, co jest být i, nejen jako podstaťa nebo vlastnost nahodilá, jako tělesné nebo duchovní, stvořené nebo božské, nýbrž být i jakožto být i. A pobloudí-li filosof sebe méně o tomto základním pojmu, všecka jeho filosofická myšlenka se zvrhne a skončí teoriemi nejnepodobnějšími a nejpošetilejšími, „quia parvus error in principio magnus est in fine.“<sup>1)</sup> Zmýli se nechť sebe méně o tom, jak být i odpovídá rozličným skutečnostem, tož bloudíti nejen co do vedlejší věci, nýbrž co do kořenné nezbytnosti, která jest principem všeho. Tím nezbytně přecházíme buď ku pantheismu, který ztotožnuje být i Boží s býtím kamene, rostliny, živočicha a člověka, nebo se přidáváme k agnosticismu, který má Boží být i za naprosto nepoznatelné, takže by nebylo lze říci, jest-li Bůh příčinou immanentní nebo transcendentní, jest-li intelligence, prozřetelnost, spravedlnost a dobrofa, či jest-li naprosto lhůstejný k dobru i ke zlu.

Není zbytěno srovnati s toho hlediska Thomistickou nauku o být i se soustavami moderními, které jsou s ní v rozporu, a které se rozcházejí mezi sebou. Ve světle toho srovnání myšlenka svatého Tomáše, která jest pro některé pouhým naivním realismem obecného názírání, zjeví se u veškeré své hloubce a vznešenosí zcela odlišnou od eklektismu, který hledá sředu mezi krajními bludy, ale zůstává v půl cestě mezi těmito poblouzeními a vrcholným bodem pravdy. Jistota Thomistické nauky vyvěrá zejména z toho, že přesně vymezila základní pravdy analytického neboli vzestupného oboru invence a svrchovanou pravdu oboru synthetického nebo sestupného, který stanoví nejvyšší důvody věcí.<sup>2)</sup>

V tomto článku rádi bychom ukázali s hlediska Thomistické metafysiky: 1. v čem se čelné formy moderního pantheismu a agnosticismu rozcházejí mezi sebou a čím jest pro každou z nich pojem být i; 2. chceme ukázati, že Thomistická nauka o analogii být i povznáší se jako zlaté sředocestí a vrchol nad ona rozcházející se pojetí toho, co jest základem skutečna.

Tato otázka prvního daného poznátku naší intelligence jest zřejmě uzlem velikých metafysických problemů, na ni váže se problem být i a stávání se, problem, jakou má ontologickou cenu princip kontradikce nebo identity, problem universálů, problem rozlišení Boha od světa, problem, že ve tvorech dlužno rozlišovati bytost i a jsoucnost

<sup>1)</sup> Sv. Tomáš, *De Ente et Essentia*, prooemium.

<sup>2)</sup> Sr. Sv. Tomáše Ia q. 79, a. 9; „Secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum. In via vero iudicii, per aeterna jam cognita de temporalibus, judicamus.“

základní to problemy, jejichž dosahu ani vypověděti nelze. Účelem tohoto článku jest naznačení stručně tyto spojitosí a ukázati jejich nezbytnost.

Rozcházející se formy moderního pantheismu a agnosticismu; čím jest v každé z nich pojem být i.

S hlediska tradiční metafysiky jest dosí jasno, že moderní pantheismus přešel z ontologické formy ve formu evolucionistickou, jinými slovy z filosofie být i k filosofii stávání se, prostřednicí agnosticismu v jeho dvojí formě empirické a idealistické.

1. Spinoza ve stopách učení Eleatův tvrdil, že podstaťné být i jest nejen stejnoznačné,<sup>1)</sup> nýbrž i jediné. Podle něho, kdyby bylo dvě podstať, měly by nebo neměly tytéž vlastnosti; v první možnosti nebyly by rozdílny, ve druhé by se sobě nepodobaly ani jako podstať.<sup>2)</sup> Jinými slovy, jak už Parmenides myslil, být i nemůže být i odlišeno samo sebou, nýbrž jen jinou věci než být i; tož mimo být i není nic, i jest být i jedno a jediné.<sup>3)</sup> Mnohosí podstať jest klamavé zdání; před zkušenosí smyslů třeba dáti přednost prvnímu principu rozumu: „být i jest, nebytí není, z této myšlenky není východu.“

Jediné a božské být i jest podle Spinozy prvním předmětem, který poznává naše intelligence, a jím vše stává se nám chápatebným jak v řádu tělesném tak v řádu duchovním. Čím mohou být i naše všeobecné pojmy rozlohy a myšlení, ne-li pojmy dvou pevných a věčných attributů být i nebo jediné podstať?<sup>4)</sup> Tudíž lze na metafysiku aplikovati metodu matematickou, jež abstrahuje od působící příčiny i od příčiny konečné; a z božské přirozenosti možno odvoditi more geometrico všecky pořechné pravdy, předmět to rozličných věd. Jsoucnost Boží sama nepotřebuje být i dokazována a posteriori, jest předmětem přirozené intuice naší intelligence, která vnímá nejprve podstaťné být i a vidí vše v něm. Tuto nauku lze nazvat i en tologiem pantheistickým, jest to forma naprostého realismu, podle něhož nesměrně (na př. nesměrné být i) existuje formálně se svou nesměnosí tak, jak je na myslí pojímáme: „Intellectus certitudinem involvit, hoc est; scit res ita esse formaliter, ut in ipso objective confinatur.“<sup>5)</sup>

A ježto po být i následuje jednání, jest-li jen jedno podstaťné být i, bude jen jediná činnost, jediné působení; naše myšlení a naše chápání budou jen konečnými způsoby božského chápání a božské lásky. Toto zmatení božské příčinnosti s příčinností stvořenou nalézáme znova v Malebrancheově occasionalismu, jako jsou v jeho ontologismu stopy ontologismu pantheistického.

Tato forma pantheismu jest tedy vlastně ontologickou, jest založena na jistém pojmu, lépe řečeno na domnělé intuici jediného podstaťného být i. — Ale tento pantheismus, vycházejí tak z uvažování o Bohu, není s to, by odvodil opravdový svět s jeho konečnými a nedokonalými modalitami. Popíratí jsoucnost konečných podstať, jejich schopnosti, jejich vlastního působení, tož popíratí takřka svět sám nebo jej absorbovatí v Bohu.

Podle této ontologické tendence domnívá se Malebranche, že vše vidí v Bohu, a myslí, že jediný Bůh jedná, jako by Bůh sám existoval, jako by bylo třeba bráti do slova větu mistra Eckarda: „Všichni tvorové jsou pouhou nicotou: nepravím, že jsou

<sup>1)</sup> To jest naprostě podobné ve všech podstaťách.

<sup>2)</sup> Spinoza, *Ethica*, I., prop. 6.

<sup>3)</sup> Viz o Parmenideovi Aristotel. Met. Kn. I., kap. V. (Sv. Tom. lect. 9.)

<sup>4)</sup> Spinoza, *De intellectus emundatione*, vyd. Van Vloten, d. I., str. 31.

<sup>5)</sup> Tamtéž str. 32.

čímsi nepařným, nýbrž že jsou pouhá nicota.<sup>1)</sup> Podle téže tendence bylo by třeba připustiti větu rosminiovskou: „Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem.“<sup>2)</sup> Dokonce bylo by se třeba logicky vrátiť ku pouhému monismu Parmenidovu a říci: jest jen jediné neproměnné bytí, mnohosť a dění jsou pouhou ilusí; před zkušenosí třeba dáří přednost principu kontradikce nebo identity.

2. Proti této ontologické formě pantheismu zásadně se staví empirický nebo idealistický agnosticismus.

Spinoza a ontologisté mysleli, že mají od přírody jakousi duševní intuici božského bytí a že vše vidí v Bohu. Jak často se stává, toto zřejmé přepínání vzbudilo reakci neméně přepiaťou. Agnostikové popírají jakoukoliv duševní intuici, i onu velmi nedokonalou intuici spojenou s abstrakcí, kterou sv. Tomáš nazývá pouhým intelektuálním postihem bytí čitelných věcí nebo intelekcí (*intus legere*), po níž ihned následuje intuice prvních principů bytí.<sup>3)</sup>

Empirický agnosticismus Davida Humea, Stuarta Millia, positivistů redukuje ideu bytí na velmi nejasnou představu, provázenou jménem bytí. Tím ovšem stávají se první principy rozumu a bytí pouhými empirickými asociacemi, které se často obnovují a bývají poúrvzovány dědičností. Principy ty jsou snad pořeby k úsudkům a k rozpravám jako zákony gramatické, ale nikterak nepřesahují rádu jevového, předmětu čitelné zkušenosti. Na př. pojem *podstaty* vyjadřuje jen jistý soubor jevů; vně této jevů podstatné bytí jest pouhým slovem *flatus vocis*, slovní bytnost. Právě tak kausalita označuje jen rádu jevů, a tudíž z principu kausality nemožno dokázati jsoucnost Boha, první transcendentní příčiny. Ba dokonce *syllogismus vūbec* jest jen slovním dovozováním bez přesvědčivé síly, neboť jeho důkazná hodnota by předpokládala hořejší návěst opravdu vesměrnou; tož indukce nemůže dojít k principu opravdu vesměrnému, nýbrž jen k souboru jednoštívých případů, který jest slovně označován za cosi vesměrného. Takový jest naprostý nominalismus, zásadně se rozcházející s realismem nebo pantheistickým ontologismem. Tak si vedou empiristé nebo positivisté.

Idealistický agnosticismus Kanta a jeho žáků snaží se smířit empirismus s realismem tím, že se vystíhá přepiāostí ontologismu. Redukuje též ideu bytí nebo skutečnosti na mentální kategorii, zcela sice subjektivní, ale nezbytnou. Pomoci této kategorie a kategorii podstať, příčiny, možnosti, nezbytnosti atd. můžeme spořádati jevy vnější i vnitřní zkušenosti a ustavit i z této jevů subjektivně nezbytnou vědu. Takový jest subjektivistický konceptualismus: předmět inteligence není už bytím mimoduševním, nýbrž subjektivní koncepcí. Proto ovšem nelze dokázati Boží existence bádáním rozumu. Spinoza a ontologisté říkali: není potřebí dokazovatí Boží existence, jestli předmětem intuice; Kant a positivisté popírají samu možnost toho důkazu.

3. Tento agnosticismus vede opravdu k evolucionistické formě pantheismu, rozcházející se s první ontologickou formou; moderní myšlenka kritikou poznávání přešla od bytí k dění (stávání se).

Přechod se stal zejména v soustavě Fichtově kritikou kantismu. Podle Fichteho jest v kantovské nauce jistá nerozrešitelná nesnáz, totiž aplikace subjektivních kategorii na zevní zjevy zůstává libovolnou, neodůvodněnou. Nač aplikovat na tu neb onu

<sup>1)</sup> Denzinger, *Enchiridion*, n° 525.

<sup>2)</sup> Tamtéž, n° 1902.

<sup>3)</sup> Sr. sv. Tomáše, *de Anima*, kn. III., k. VI., čl. 15. — Ia q. 85, a. 1; q. 79, a. 3. — IIa, q. 8, a. 1. — *de Veritate*, q. 15, a 1. c a ad 7: „circa naturas rerum sensibilium primo sicutur intuitus nostri intellectus.“

skupinu jevů spíše kategorii přičinnosti než kategorii podstať? Odpoví-li se: naše inteligence vnímá při této vnitřních jevech vztah ku přičinnosti a ne ku podstať, vrátíme se ku prvnímu duševnímu posihu, jejž připouštějí scholastikové. Aby se uchovaly principy subjektivismu a aby se vyhnulo libovolné aplikaci kategorií, dlužno říci, uzavírá Fichte, že je výsledek samy pocházejí z poznávacího subjektu.

Poznávající subjekt nevědomky plodí nebo klade před sebe souvztažný objekt, ne-já. To lze pochopit, míní-li se „rozumem“, nikoliv inteligence toho nebo onoho individua, nýbrž inteligence všeho lidská. Ten to vesměrný rozum jest podle Fichteho v jádru praktický, postupně vymýšlý a realisuje řadu mravní, tvoří po nenáhlém právu přirozené, právo občanské, právo trestní, vědy filosofie, náboženství. Skutečným živoucím Bohem jest vyvíjející se lidská: „Jakékoliv pojednání náboženské“, praví Fichte, „které Boha zosobňuje, to si hnují a považuju za nehodno rozumné bytosti“.

Evolucionistický pantheismus vychází takto z agnosticismu, neboť nelze-li už hledat vysvětlujícího principu pro jevy v rádu transcedentním, třeba jej nalézti v nás, v našem svědomí nebo podvědomí, které postupně přechází z bezděčného a nejasného poznání ve složitou a jasnou vědu a v morální i sociální činnost, která jest čím dál tím rozsáhlejší. Ten to „tvůrčí vývoj“ jest sám sobě důvodem a nepořebeuje výšší příčiny.

Tento evolucionistický pansheismus se vyhraňuje u Hegela, pro něhož pokrok ducha a myšlenek jest prototypem a příčinou všech věcí podle axioma: „vše, co jest skutečného, jest rozumno“. V principu všeho dlužno připustiti bytí ideální a vesměrné nebo neomezené, jež určují se tvoří vesměrnost věcí, ve které se rozlišují rody, odrudy a individua. To jest poslední forma pantheismu, zavržená koncilem vatikánským<sup>1)</sup>; v ní svět stává se Bohem podle vzestupné evoluce, kdežto v emanatismu a u Spinozy Bůh projevuje se stával se světem.

Pantheistický evolucionismus bývá dnes často hlasán ve formě empirické. Bergson píše ve své *Tvůrčí evoluci*: „Bůh nemá do sebe nic hotového; jest život neustálý činnost, svoboda... jest skutečnost, která se tvoří skrze skutečnost, jež se ničí“<sup>2)</sup>; jest tvůrčí evoluce sama; dokazuje se to obnovenými důvody Heraklitovými,<sup>3)</sup> jako naopak Spinoza obnovil důvody Parmenidovy.

Ontologická forma pantheismu, jež vycházela z úvah o dokonalé bytosti nebo o Bohu, třísla ku popírání světa; kdežto forma evolucionistická vychází z úvah o světě nebo o našem svědomí, třísla k ateismu nebo absorbování Boha ve světě. Když se ptali Renana: „Existuje Bůh?“ odpovídalo: „Dosud ještě neexistuje“.

Už z tohoto rozporu mezi formami pantheismu jest zjevná nesmyslnost pantheistického zmatení pojmu: ono ztotožnění Boha se světem není ani pomyslitelné, buď popírá svět nebo popírá Boha. Od oné první formy přechází se ke druhé prostřednictvím agnosticismu, jak to ukazují dějiny moderní filosofie. Tyto tři mezi sebou se rozcházející koncepce vyvracejí se navzájem. Ale všimněme si zevrubněji, čím jest každé z nich základní pojem bytí, čile hledejme s hlediska tradiční metafysiky, jaký jest podklad nebo chce-li kořenná nepravost této koncepcí.

\*  
Vždy se stává, že největší bludy, jež se pořádají mezi sebou, vzcházejí z téže neznalosti nebo z popírání téže pravdy, zde z neuznávání analogie bytí.

1. Podkladem ontologického pantheismu jest podle toho, co jsme viděli, naprostý realismus: vesměrné bytí podstaťné existuje formálně se svou vesmě-

<sup>1)</sup> Denzinger, n° 1804.

<sup>2)</sup> *Tvůrčí evoluce*, 2. vyd., str. 270 a 269.

<sup>3)</sup> Tamtéž, str. 341-342.

ností tak, jak jest pojímáno. Spinoza to tvrdí, když mluví o jasné idei podstáty, o zřetelných ideách myšlení a rozlohy, jež podle něho vyjadřují přímo pevné a věčné atribute Boží a jsou pro naše poznávání pravými universály.<sup>1)</sup>

Z tohoto absoluálního realismu vyplývá nezbytně, že bytí jest nejen jednoznačné, nýbrž jediné, jako kdyby vesměrná bělost existovala formálně se svou vesměrností, tak jak jest myslí pojímána, byla by jedinou. V této nauce princip kontradikce nebo identity má nejen hodnotu ontologickou, nýbrž vylučuje i mnohosť bytí, která se stává planým zdáním, jak říkal Parmenides.

A není divu, že Spinoza z tohoto absoluálního realismu týkajícího se podstaňného bytí odvozuje nominalismus pro pojmy rodů a odrudy. Podle tohoto naprostého realismu opravdu může býtí jen jedna podstata, totiž podstata Boží; ostatní podstáty, podstata kamene, živočicha, člověka mohou tudíž býtí jen nejasnými obrazy a jmény (bytosťmi slovními), které vyjadřují soubory jevové.<sup>2)</sup> Právě tak duševní schopnosti jsou pouhý *status vocis*. Jest jen jedna podstata s mnichonásobnými a rozmanitými způsoby bytí.

2. Jaký jest podklad empirického agnosticismu a idealistického agnosticismu? Jest to ovšem jednak nominalismus a jednak subjektivistický konceptualismus, jelikož pojem bytí jest buď redukován na velmi nejasnou představu, provázenou obecným jménem, buď na subjektivní kategorii. Jest tudíž princip kontradikce redukován empirickým agnosticismem na ustálenou formu gramatickou nezbytnou v řeči, kontradikce jest jen profi našemu obyčejnému způsobu řeči, ale může se vyskyfovat ve věcech; to zřejmě tvrdí Stuart Mill<sup>3)</sup> a po něm E. Le Roy.<sup>4)</sup> Idealistickému agnostismu jest princip kontradikce pouhým logickým zákonem, neb aspoň hodnota ontologická zůstává pochybnou.

Z tohoto nominalismu nebo subjektivního konceptualismu vyplývá, že bytí jest obojetno (aequivocum), alespoň pro nás. Neboť mimo podobnosti jevové známe jen podobnosti slovní a čistě konceptuální a nereální; na příklad abstrahueme-li od jevů, podstata jest bytostí slovní nebo kategorií čistě subjektivní; tudíž dvě podstata, abstrahuje-li se od jejich jevů, nemůže mít skutečné podobnosti (specifické, generické nebo analogické), nýbrž jen podobnost slovní, nebo jak říkají scholastikové: obojetnou. Pojem

<sup>1)</sup> Spinoza, *De intellectus emendatione*, editio Van Vloten, t. I, p. 31-32: „Intelectus certitudinem involvit et scit res ita esse formaliter ut in ipso objective confinatur“. Nemluví tak o ideách nejasných, nýbrž jasných a zřetelných, které podle něho vyjadřují cosi pevného a věčného: „Haec fixa et aeterna, quamvis sint singula tamen ob eorum ubique praesentiam ac lafissimam potentiam, erunt nobis tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causae primae omnium rerum“.

<sup>2)</sup> Spinoza, *Ethica*, pars IIa, prop. 40a, scholium I, — prop. 49a schol.

<sup>3)</sup> Stuart Mill, *Logika*, kn. III, k. V, § 4: „Ve většině případů kausace obyčejně se činí rozdíl mezi věcí, která jedná, a jinou věcí, která trpí, mezi činitellem a trpitelem. Věci ty, jak se vesměs připouští, jsou obě podmínkami onoho jevu; ale shledávalo by se ne smyslným nazvat druhou z nich přičinou, neboť název ten jest vyhrazen první z nich. Přece však toto rozlišování mizí, zkoumáme-li jev, nebo spíše se shledává čistě slovním, an vyplývá z pouhé formy vyjadřovací, že totiž objekt, který jest opěsobněn a který jest považován za jeviště, na němž se účinek děje, bývá obyčejně pojat do věty, již se účinek vyslovuje, takže byl-li by označen zároveň jako část příčiny, vyplývala by z toho asi fa nevhodná domněnka, že se způsobuje sám“.

<sup>4)</sup> Le Roy, *Revue pro metafysiku a morálku*, 1905, str. 200, 204: „Princip ne-kontradikce není tak všeobecným a nezbytným, jak se myslívalo, máť svůj obor aplikace a jeho význam jest zúžen a omezen. Jsa svrchovaným zákonem v hovoru, a ne v myšlení výbec, nemá moc na něco stafického, rozdrobeného, nehybného, krátce na věci vyznačující se nějakou identitou. Ale ve světě jest kontradikce, tak jako jest v něm identita. Jest v prchavých pohyblivostech, v dění, v trvání, v životě, které se vymykají rozpravě a které řeč, aby je posíhla, přeměnuje v kontradiktorská schema“.

bytí neoznačuje tedy něco skutečně podobného v rozdílných bytosťech, právě tak jako dává-li se jméno psa domácímu zvířeti a souhvězdí.

Když to se přijme, Bůh jest nepoznatelný, jeho existence nelze dokázati. Existuje-li nějaká první úplně dokonalá příčina, její bytí a bytí bytosť konečných jsou obojetna, smysl slova „bytí“ jest v obou případech naprostě odlišný. V našem poznání Boha, ať jest přirozené nebo založené na zjevení, vznikají neodvraťně nerozrešitelné antinomie i poznání to může býtí jen symbolickým, to jest metaforickým, právě tak řekneme-li, že Bůh jest spravedliv, či tvrdíme-li, že jest pohněván.<sup>1)</sup>

3. Čím jest pojem bytí v pantheismu evolucionistickém, jak se jeví zejména u Hegela?

Hegel, jak sám napsal, shoduje se se starověkým nominalismem Heraklitovým v tom, že popírá skutečnou hodnotu pojmu bytí, stavěného proti pojmu nebytí, a ontologickou hodnotu principu kontradikce nebo identity. Praví jako nominalisté: tento princip jest jen gramatickým zákonem potřebným k řeči a zákonem nižší logiky nebo rozumu usuzujícího, není to princip rozumu vyššího ani skutečnosti, neboť skutečnost není nikdy identickou samu se sebou, ustavičně se vyvíjí, jak říkal Heraklites.

Jinými slovy bytí stavěné profi nicotě jest pouhým jménem obojetným, *status vocis*. Čili bytí a nebytí pole Hegela jsou profi sobě jen v odporu slovním a ve skutečnosti se ztotožňují ve vesměrném dění, které jest samo sobě důvodem. Tudíž není žádné absolutní pravdy, jsou jen pravdy relativní podle přítomného stavu vědy; co vědcové považují dnes za pravdivo, bude zítra zavrženo, za každou fesí následuje anti fes obě sbíhají se ve vyšší syntese a tak dále v evoluci umění, náboženství, vědy. Podle toho, jak pravili modernisté, co jest pravdivo pro víru, může býtí nesprávno ve vědě.

Připustí-li se foto vesměrné stávání (dění), všecka individua mohou býtí jen momenty všeobecného vývoje; tak se negaci individuálních podstát znova objevuje naprostý realismus, jako by rozliční lidé byli jen pomíjejícími způsoby nebo projevy vesměrného lidského, které se věčně vyvíjí.

Takto rozcházející se formy pantheismu se dotýkají, jako se seškávají extrémy: Spinoza vychází z naprostého realismu o podstaňné bytí a jest veden k nominalismu pro zmatené pojmy o rodech a odrudách. Hegel naopak vychází v jistém smyslu z nominalismu týkajícího se bytí, proti němuž se staví nicota a jest veden k evolucionistickému realismu pro vyvíjející se rody a odrudy. Jest-li to ještě naprostý realismus intelligence, bytí jest nahrazeno děním, stáváním se.

Tři ony rozcházející se soustavy: ontologický pantheismus, pantheismus evolucionistický a agnosticismus vycházejí tedy z jistého pojmu o vesměrném bytí.

Podle ontologického pantheismu vesměrné bytí podstaňné existuje formálně se svou vesměrností a to vně ducha, jest tudíž jednoznačné a dokonce jediné. — Podle evolucionistického pantheismu a podle agnosticismu vesměrné bytí stavěné profi nebytí jest jen obojetným slovem nebo koncepcí bez skutečné hodnoty, třeba je nahradit děním, které jest samo sobě důvodem.

Tato krajní, mezi sebou se rozcházející tvrzení pocházejí z téže nevědomosti: z neznalozití pravého pojmu vesměrného bytí. Podle svatého Tomáše tento pojem se vyjadřuje fakt: vesměrno existuje formálně jako vesměrno jenom v mysli, ale jest založeno ve skutečnostech a vyjadřuje jejich skutečné podobnosti; pojem bytí

<sup>1)</sup> Tak mluvil ve sférověku Ma'imonid (Rabbi Mojžíš), který nechtěl říci: Bůh jest bytosť, Bůh jest dobratosť, nýbrž jen: Bůh jest příčinou bytosti a dobrosti věci. Sr. sv. Tomáše, I<sup>o</sup>, q. 13, a. 2 a de Potentia q. 7, a. 7: „Quidam dixerunt quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et hujus opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet“.

vyjadřuje skutečnou podobnost, ale jen analogickou. Applikováno na základní pojem bytí a na princip kontradikce nebo identity, jest to tese umírněného realismu, stejně vzdálená jednak od nominalismu a subjektivistického koncepcionalismu, jednak od výstřelků absolutního realismu, který nevyhnulně mate lidskou inteligenci s inteligencí Boží.

Thomistická nauka o analogii bytí;  
její podklady a její vztahy k soustavám protivným:

Tato nauka formulovaná už Aristotelem není zbudována libovolně, jako nějaká střední eklektická soustava mezi extrémy, kterých se dlužno vystříhati. Ale objevuje se nad těmi extremy jako vrchol, založený na principu kontradikce a na nejjistějších faktech zkušenosti. Jinými slovy opírá se o prvoří pravdy rádu invente.

Vždyť pozorujeme-li mnohosť bytostí ve světle principu kontradikce nebo identity, jest zřejmo, že bytí zjištěné zkušenosti není ani obojetné (equivocum) ani jednoznačné (univocum), nýbrž analogické.

1. Princip kontradikce nebo identity vylučuje obojetnost bytí. — Tento princip jest vysloven u Aristotela s hlediska logického: „Nelze tvrdit a popírat zároveň týž příslušek téhož podmětu a to v témž vztahu“. Ontologicky vyjadřuje se tento princip: „Není možno, aby táz věc zároveň byla a nebyla“. Stručněji: „Bytí není nebytí“; nebo jak říkal Parmenides: „Bytí je bytí, nebytí je nebytí, máši jich nelze“. Spisovatelé duchovní praví rovněž: „Dobro jest dobro, zlo jest zlo, tělo jest tělo, duch jest duch, nemáme těchto pojmu“. — „Ano, ano, ne, ne“, pravil Kristus Pán.

Aristoteles ve IV. knize Metafysiky hájil skutečné platnosti tohoto principu mluvě proti sofistům (nominalistům nebo konceptualistům) a proti naprostému evolucionismu Heraklitovu, obnovenému potom Hegelem.

Přes všecko úsilí sofistiky trvá ona první intelektuální evidence: co jest zřejmě nesmyslno jako na př. kvadratura kruhu, jest nejen myslí nepojatelně nýbrž i nevykonatelně, byť i veškerou nekonečnou mocí. Tato intelektuální evidence, jež přesahuje zkušenosť, dává našemu duchu naprostou jistotu, tvrdší a zářnejší než diamant. Descartes řekl sic nerozvážně: Bůh snad může učiniti kvadratní kruh; ale pochybnost ta nebyla v duchu Descartově jako vnitřní přesvědčení, byla to pouhá sofistická hra obrazů a slov. — Kdyby tisíce lidí nám jistilo, že viděli kruhovou kvadraturu nebo že snad jest na neznámých mlhovinách, nás rozum odpovídával by s naprostou jistotou: to jest netoliko naši myslí nepojatelně, ale dokonce nemožno samo sebou.

Princip kontradikce jeví se nám ovšem nejen jako ustálená forma gramatická nebo jako logický a subjektivní zákon rozumový nebo jako zákon skutečných jevů, nýbrž jako ontologický a nejvesměrnější zákon skutečnosti vůbec: vyjadřuje skutečnou fundamentální nemožnost.

Tento nedokázatelný princip jest první a podle Aristotela<sup>1)</sup> jsou na něm založeny všecky osařní, aspoň v tom smyslu, že je lze dokázati nepřímo, důkazem „ad absurdum“. Tak se proti skeptikům hájí princip důvodu bytí, dějně příčinnosti, účelnosti, podstaty, změny.

Tato první intelektuální evidence, že princip kontradikce jest opravdu platn, přepokládá, že pojem bytí není obojeten, nýbrž má do sebe hodnotu objektivní a jest čímsi positivním, skutečně podobným v rozličných bytostech a opakem nicoty. Princip kontradikce jest opravdu založen na pojmu bytí a na zření jeho rozporu s nicotou. Kdyby slovo „bytí“ bylo obojetno a značilo podobnost

<sup>1)</sup> Metaf. kn. IV., k. 3.

čistě slovní nebo konceptuální, ne skutečnou, faktó založený princip kontradikce nejevil by se u veškeré evidenci jako zákon skutečnosti, nýbrž jen jako zákon rozumu a řeči. Jinými slovy, kdyby se nejobecnější jméno bytí dávalo obojetně rozličným skutečnostem, jako se dává jméno psa i domácímu zvířeti i souhvězdí, nebylo by žádné skutečné podobnosti mezi rozličnými bytostmi, ba nepodobaly by se ani v tom, že jsou opakem nicoty, takže některá bytost mohla by být fofou s pouhopouhou nicotou; něco by mohlo být pravdivo podle výry a lživo podle vědy, jak říkali averroisté a po nich modernisté, což však jest holý nesmysl.

Zcela jistě tedy bytí není obojetno, neboť bez jakékoliv pochyby dlužno tvrdit profi empirickému i idealistickému agnosticismu a profi evolucionistickému pantheismu, že princip kontradikce jest ontologicky správný a platný. Zcela pevně dlužno říci s Parmenidem: bytí jest bytí, nebytí jest nebytí, nelze jich mást, „est, est, non, non“. Tato prvoří intelektuální evidence má rozsah nekonečný, podle veškeré šíře bytí, ať přítomného nebo jen možného; jsou evidencí metafysickou, naprostě přesahuje zkušenosť, ačkoliv materiálně z ní vychází tím, že z ní abstrahuje pojmy bytí a identity. Princip kontradikce vylučuje tedy obojetnost bytí.

2. Zkušenosť nedovoluje nám tvrdit, že bytí jest jednoznačno — Opravdu nemůžeme jako Parmenides popírat hodnoty zkušenosť pro uhájení principu kontradikce nebo identity; nelze prohlásit zdánlivost mnohosť a měnění bytostí.

Ba dokonce princip kontradikce ani dost málo není v rozporu se zkušenosť a objasňuje ji shora. Ve světle tohoto prvního rozumového principu mnohosť a proměnlivost bytostí vylučuje zřejmě jednoznačnosť bytí.

Existují zajisté kameny, byliny, živočichové, lidé a na nich rozličné jevy. Tato mnohosť a proměnlivost byla by nemožna, kdyby bytí bylo jednoznačno, neboli kdyby známeno ve všech naprostou podobnou formálnost. Kdyby opravdu tomu tak bylo, bytí musilo by být jako nějaký rod odlišováno po vnějších rozdílech, jako pro živočišnost jest vnějším rozdílem racionálnost. Tož nějaký vnější rozdíl jest u bytí nemysliteln, neboť vně bytí není nic, jak správně řekl Parmenides. Kdyby tedy bytí bylo jednoznačno (jako rod, čeled), bylo by zároveň jedino. A Spinoza podle svého naprostého realismu byl by měl uzavírat jako Parmenides: všecka mnohosť nejen podstařná, nýbrž i vedlejší a modální i veškerou měnění jsou marným zdáním. Svatý Tomáš také hluoce poznamenal: „Parmenides se mýlí, hledě na bytí jako na jednu přirozenost na způsob přirozenosti rodové. To jest nemožno: bytí není rod (založený na naprosté podobnosti), ale praví se rozličným způsobem o rozličných bytostech.“<sup>1)</sup>

Z toho vyplývá, že princip kontradikce vylučuje obojetnost bytí a zkušenosť vylučuje jeho jednoznačnost.<sup>2)</sup>

3. Nezbývá než uznati analogii bytí jako jediné sfédrocesí mezi obojetností a jednoznačností, které jsou stejně nemožny. — Aristoteles<sup>3)</sup> a svatý Tomáš<sup>4)</sup> často

<sup>1)</sup> Sv. Tomáš in Metaph. kn. I., k. V., č. 9.: „In hoc decipiebatur Parmenides, quia utebatur ente quasi una ratione et una natura, sicut est natura generis. Hoc est enim impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis.“

<sup>2)</sup> Scholasíka praví obecně univocitas, francouzsky univocation, ráz toho, co je jednoznačno toho fizi, co označuje několik předmětů rozličných, ale téhož rodu; na rozdíl od mot equivoque, které má dvě rozličných smyslů.

<sup>3)</sup> Aristoteles, Categoriae, c. 1. — Post Anal., I. II., c. 13. a 14. — Metaph. I. III., c. 3.; — I. IV., c. 1.; — I. X., c. 1.; — I. XII., c. 4.; Ethic ad Nic., I. I., c. 6.

<sup>4)</sup> Svatý Tomáš, I<sup>a</sup> q. 13., a 5. — de Potentia, q. 7., a 7. — de Viritate, q. 2., a. 11., — q. 3., a. 1., 7<sup>m</sup> — q. 23., a. 7., 9<sup>m</sup>. Quodl. 10., 17., 1<sup>m</sup>. — Sr. též Cajetanus, de Analogia

učívají: bytí se praví o rozličných skutečnostech analogicky, označuje v nich ve všech cosi skutečného a úměrně podobného. Tedy jméno poznání znamená vlastně v číslu a chápání cosi skutečného a úměrně podobného: co ještě číslu v čitelném, ještě chápání v pochopitelném. Obě nazývá se poznáním ve vlastním slova smyslu, a nikoliv přeneseném, aniž ještě poznání jedno na způsob jednoho rodu (čeledi), nýbrž na základě skutečné podobnosti poměrů. Přes generickou různost čitelného a pochopitelného slova poznání užívá se pro obě ve vlastním slova smyslu.

Právě tak jméno bytí znamená vlastně, ale rozdílně kontingenční<sup>1)</sup> bytosť i jejich nahodilé vlastnosti, na př. člověk ještě bytosť, jeho barva též ještě jakási skutečnost, ale člověk ještě sám o sobě, kdežto barva ještě na něm. Podstaťa má své bytí sama v sobě, věc nahodilá (accident) má úměrně svoje bytí ale v subjektu, ke kterému náleží. Jméno bytí označuje v nich tedy formálnost, která není pouze a prosíčkou nebo podobna, nýbrž úměrně též (ens significat in substantia et accidente rationem non simpliciter sed proportionabiliter eamdem).

Kontingenční bytosť, jež bývají způsobeny a potom se porušují, nemohou mít svou existenci samy od sebe, existence ještě v nich přísluší nikoliv podstaťným nýbrž kontingenčním. Tudiž podle principu kausality, který se opírá o princip kontradikce nebo identity, kontingenční bytosť závisí na Bytosti nezbytné, která ještě svou existencí, místo aby měla existenci, a ve které se nejjasněji zjišťuje princip identity; ještě to absolutní prostota a neproměnlivost: „Jsem, kterýž jsem“, Exodus III., 14.

Odfud ona nekonečná vzdálenost, jež dělí stvořené od Neštvořeného: „Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis non secundum eadem rationem, sed deficienter“, praví svatý Tomáš I<sup>a</sup>, q. 13., a. 5. Bytí označuje v Bohu a ve stvoření dokonalost, která není čistě a prosíčkou též, nýbrž úměrně též (non simpliciter eadem, sed proportionaliter eadem). Svatý doktor vyjadřuje to ještě jasněji v de Viritate, q. 2. a. 11.: „Mezi Bohem a stvořením ještě podobnost dvou poměrů... jako se nazývá viděním tělesné zření i intuice rozumu v tom smyslu, že tělesné zření ještě oku tím, čím ještě rozum duchu“, nebo duši, které ještě vlastnosti. Právě tak číslíme v de Viritate q. 23., a. 7., ad 9.: „Ačkoliv konečno a nekonečno nemohou být uvedeny v poměr (proportionata), přece mohou být úměrný (proportionabilia)... neboť Bůh odpovídá svým přísluškům jako odpovídá svým přísluškům stvoření“, na př. nezbytné Bytí odpovídá své nezpůsobené existenci, jako bytí kontingenční odpovídá své existenci způsobené. Zde i tam bytí ještě pojímano v doslovném smyslu, a ne jen v přeneseném významu, ale znamená cosi úměrně podobného v Bohu a ve stvoření. Takéž pravili jsme, že chápání a číslu jsou v doslovném smyslu nazývána poznáním, pokud odpovídá první pochopitelnému a druhé čitelnému. Poznání není rod (čistě a prosíčkou též), jehož by chápání a číslu byla odruďami; bytí není rodem, které by mělo za vnější rozdíly to, čím se liší nezbytné od nahodilého; pro bytí není nic vnějšího, sr. I<sup>a</sup>, q. 3., a. 5.

To ještě authentické učení svatého Tomáše o analogii úměrnosti. Jinde jsme ukázali, v čem se liší od učení Scotova a Suarezova.<sup>2)</sup>

nominum c. 4. a. 6. de Conceptu entis. — Joannes a S. Thoma, Cursus Phil. Logica q. 13. a. 5. Autor též se obšírně zabýval otázkou analogie bytí v díle: Bůh, jeho jsoucnost a jeho přirozenost (v Paříži 1915, Beauchesne) str. 515—590.

<sup>1)</sup> Jež mohou být a nemusí, na rozdíl od nezbytných.

<sup>2)</sup> Bůh jeho jsoucnost a jeho přirozenost, 3. vyd. str. 568—590. Podle Suarezova analogona dlužno definovat: quorum nomen est comune, ratio vero significata per nomen simpliciter

Bytí ještě tedy analogické a značí podle svého vlastního doslovného smyslu cosi skutečného a úměrně podobného v Bytí nezbytném, v bytí kontingenčním i nahodilých vlastnostech téhož kontingenčního bytí.

Tak ještě vyloučen pantheismus, neboť ještě zachována transcendence nezbytného Bytí. „Mezi Tvůrcem a stvořením“, jak praví IV. lateránský koncil nelze nalézt fakové podobnosti, aby nebylo třeba uznamenati ještě větší nepodobnost.<sup>1)</sup> Bůh ještě trvalé Bytí samo, svrchovaně prosté a neproměnlivé, ještě tedy skutečně a bytě odlišný od světa složeného a měnivého i od všechno bytí, které má existenci, není ale existenci samo.<sup>2)</sup>

Touž analogií ještě vyloučen agnosticismus: Boha lze poznati nejen způsobem metaforickým nebo symbolickým, nýbrž podle vlastního smyslu slov, která vyjadřují dokonalost naprosté (simpliciter simplices); a to na základě vlastní úměrnosti, jež existuje mezi bytím nestvořeným a bytím stvořeným, mezi moudrostí božskou a moudrostí lidskou, jako úměrnost, která existuje mezi naším chápáním a číslím, dovoluje nám, bychom obě ve vlastním slova smyslu nazývali poznání. Ještě-li metaforou, když pravíme o Bohu, že ještě rozehněvá, an hnev ještě vášní ciplivosti, není ani dosť málo metaforou, praví-li se, že Bůh ještě moudrost sama, poněvadž to ještě dokonalost naprostá, která nemá do sebe žádné nedokonalosti.

Tyto dva důsledky analogie bytí proti pantheismu a agnosticismu jsou založeny, jako analogie sama, na principu kontradikce nebo identity a na nejjistější zkušenosti,

eadem et secundum quid diversa. Kdežto tomisté praví: secundum quid eadem et simpliciter diversa. Tím se stává, že jak pro Suarez tak pro Scotu bytí jakožto bytí není už podstaťně rozmanito a označuje v Bohu i ve stvoření dokonalost, která ještě simpliciter eadem, což je vede ke tvrzení, že ani ve stvoření ani v Bohu není skutečného rozdílu mezi bytostí a jsoucností. Toto suarezovské pojímání analogie narází, jak jsme na cívaném místě dokázali, na nesnáze, se kterými se poškává jednoznačnost bytí: ještě-li bytí simpliciter unum, nemůže se odlišit leč rozdíly, které jsou v nější, tož pro bytí není nic vnějšího. Třeba se vrátíme k Parmenidovi a popříme jsoucnost mnohem. Lze se o tom přesvědčit z prvních 16 vět rozminiovských, jež byly zavrženy. Denzinger 1891...

Už živočišnost, která ještě pojmem jednoznačným ještě simpliciter eadem a secundum quid diversa v člověku a v zemním červovi; označuje v obou smyslový život. Ještě jasno, že ještě mnohem hlubší nepodobnost mezi existencí Bytí nezbytného a bytí kontingenčního.

Kromě toho nelze se nerozhodnouti mezi Suarezem a svatým Tomášem, nepoužijeme-li slova simpliciter a řekneme-li secundum quid eadem a secundum quid divesa; tím bychom dostali nominální definici, která by neseznamovala s bytostí analogie. Ještě to, jako bychom na rozlišení lehkého hřichu od dobrého skutku nedokonalého vzpírali se říci, že lehký hřich ještě zlem simpliciter. Nesíšilo by tvrdit, že ještě zlem s jistého hlediska, secundum quid.

<sup>1)</sup> „Inter Creatoren et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda.“ Denzinger, no 432 Těžko ještě srovnati foto prohlášení koncilu se Suarezovou definicí analogie, podle niž analogická dokonalost ještě simpliciter eadem a secundum quid diversa v Bohu a ve stvořeném; pak by podobnost byla větší než nepodobnost.

<sup>2)</sup> Nedávno se tvrdilo, že když Bůh spojoval osobně individuální přirozenost rozličných lidí, jako Slovo vzalo na sebe lidskou přirozenost Kristovu, fehdy by byla uvedena ve skutek jistá forma pantheismu, analogická s učením Spinozovým, která prý nebyla zamítnuta svatým Tomášem. Sv. Apologetický slovník výry katolické, článek o pantheismu sl. 1326...

Jest jasno, že zmíněná hypotéza nemůže odpovidat skutečnosti, neboť pak by lidé byli neschopni hřichu, ač doopravdy jsou hříšní. Ale i když to bylo možno, nikterak by to nebylo formou pantheismu, neboť podle této hypotézy individuální lidské přirozenosti byly by svobodně stvořeny a svobodně Bohem přijaty, jako byla lidská přirozenost Kristová. Kromě toho ona hypotéza naprostě se liší od nauky Spinozovy, jež tvrdí, že Bůh má nezbytnou potřebu tvorit a plodit své konečné mody, což svatý Tomáš předem několikrát vyvrátil I<sup>a</sup>, q. 3., a. 6. a. 8.; q. 9., a. 1.; q. 19., a. 3. a. 4. atd.

Také jest jasno přes vše, co praví též článek (Apologetický slovník sl. 1327, že Hegel jakmile popřel existenci trvalé Bytosti samé, stále naprostě identické samé se sebou, a jakmile položil za ně dění, které si jest samo důvodem, už tím musil popřít ontologickou platnost principu kontradikce nebo identity.

která nám poúvruje existence mnohosí a dění. Opírají se tedy o základní pravdy řádu invence. Počáteční pravdy zprvu se zdají v odporu mezi sebou. Jak smířití zkoušeností zaručenou mnohost a dění s identitou, jíž potvrzuje rozum svým prvořím principem? Toto veliký metafysický problem, který se naskytá od dob Parmenidových a Heraklitových.

Nauka o analogii jej rozřešuje, uvádí v soulad počáteční pravdy filosofie a vede ke svrchované pravdě přirozeného řádu: „Bůh jediný je svou existencí, v něm jediném bytost a existence jsou ftožny“; *Ego sum, qui sum*.

Tato pravda je základní, ne už v řádu invence, který je analytický a vzestupný, nýbrž, jak praví svatý Tomáš, *in via iudicii*<sup>1)</sup>, v řádu synthetickém a sestupném, která udává svrchované důvody naukového soudu o všech věcech. Ještě to odpověď na poslední proč filosofie o Bohu a o světě: Proč je jediná bytost nestvořená, ne-proměnlivá, nekonečná, naprostě dokonalá, nanejvýš dobročinná, vševedoucí, svobodná tvoríti atd.? Proč bylo dlužno, aby všecky ostatní bytosti přijaly od ní vše, čím jsou, a jsou povinny očekávat od ní vše, čím mají být? Protože Bůh je trvalé Bytí samo a protože v něm jediném se ztožňuje bytost, jsoucnost a jednání.

To je nejpřesnější a nejvyšší ověření principu kontradikce nebo identity, prvního zákona našeho myšlení, který se nám už nejeví jako pouhá ustálená forma gramatická, ani jako zákon prostě logický nebo jako zákon experimentální a jevový, nýbrž jako naprostě nezbytný a ontologický zákon veškeré skutečnosti, ba dokonce jako nejvesměrnější a svrchovaný zákon bytí. Právě proto, kdo by pochopil až do základů všecku virtuálnost nebo dosah tohoto principu, ihned by v jeho světle uzřel existenci Boží, ana se zrcadlí v čitelných věcech, existenci absolutně prostou a neproměnlivou a tedy skutečně a bytě odlišnou od světa složeného a měnivého. Opravdu je jasno že věci mnohonásobné a proměnlivé nejsou samy sebou, jejich existence vymáhá tedy nějakou přičinu a v poslední analýze absolutně prostou a neproměnlivou. Bytí samo, neskonale vysší všeho, co v řádu tělesném nebo v řádu duchovním je mnohonásobno, složeno a měnivo.

Jinými slovy, jest-li princip kontradikce nebo identity nejvesměrnějším a základním zákonem veškeré skutečnosti, musí být ve svrchované skutečnosti čistá a naprostá ftožnost bytosti a jsoucnosti a všech příslušků; první bytost nezbytně musí být Bytí samo. Pravda, Dobro, Moudrost, Láska; musí být vždy naprostě i de n i c k e samo se sebou jsouc pravým opakem dění nebo tvůrčí evoluce, o níž sní naprostý evolutionismus. „In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.“<sup>2)</sup> V Bohu není skutečného rozlišení leč mezi různými vztahy trojíčnými, které nám může odhaliti jenom zjevení. Tím je vyvrácen zároveň pantheismus i agnosticismus, jež z protivních důvodů neuznávají pravého pojmu o analogii bytí.

Takto jsouc chápána ona thomistická nauka o bytí analogickém, založená na principu kontradikce a na zkušenosí, jeví se jako metafysický vrchol nad krajními, mezi sebou se rozcházejícími bludy, i nad eklekticismem, který klade vedle sebe jak dobré tak i spatně rozličné vzhledy skutečnosti, ani dosť málo jich neuváděje do souladu. Ona vzněšená nauka ještě takřka svorníkem obecné metafysiky a jím vidíme, proč a jak v tradiční filosofii svrchovaná pravda řádu synthetického odpovídá základní pravdě řádu analytického nebo invenčního, tož principu identity.

Tak se ověřují slova Lva XIII. v encyklice *Aeterni Patris*: „Philosophicas

<sup>1)</sup> Ia q. 79, a. 9. Sr. del Prado, O. P. de Viritate fundamentali Philosophiae christiana, 1911, Fribourg ve Švýcarsku.

<sup>2)</sup> Concilium Flor., Denzinger, no 703.

conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina, suo velut gremio, concludunt.“ Proto Pius X. připojil k svému Motu proprio *Doctoris Angelici*: „Quae in philosophia sancti Thome sunt capita, non ea haberi debet in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit.“ Mezi ty základy dlužno ovšem počítati metafysické pojímání bytí vůbec i analogii, podle níž se bytí přičítá Bohu a tvorstvu.

Přeložil Otto Albert Tichý.

Cyril Jež, T. J.

## POMĚR SV. TOMÁŠE A Q. K FILOSOFII STARÉ A NOVÉ V POJETÍ ABSOLUTNA.

Povaha různých systémů filosofických určována ještě hlavně stanoviskem, jaké za újím pojednání prajscoucna, absolutna, Boha. Ať je stanovisko toho pozitivní nebo negativní, ať pojímáno absolutně jako hmota nebo duch, vždy věnována mu pozornost největší a boj mezi jednotlivými systémy soustředil se často k boji o pojednání absolutna.

Filosofie řecká dlužno nedovedla se v pojednání absolutna vybaviti z materialismu, poněvadž opírala se převahou o poznání smyslové. Není divu, byla teprve v začátcích kde elementy světového názoru — pojmy filosofické — musely se teprve tvoríti, než leckterý poznatek od nich na půdě materialismu objevený byl cenným příspěvkem ku překonání materialismu ve vývoji dalším. Již sfouenci školy ionské, která hlásala hylozoický materialismus, poznali, že prajscoucno musí být jen jediné. Nedovedli si vysvětliti oné harmonie, kterou spařovali při tak velké různosti věcí a světů, leč tím, že všechny věci mají původ v prajscoucnu jediném. Poznali také, že všechny věci od prajscoucna ve všem jsou závisly, poznali, že prajscoucno má život v sobě samém, že nemá mimo sebe příčiny svých vlastností a svého života, nýbrž v sobě, poznali, že prajscoucno jako princip pořádku je rozumné, poznali také, že je nekonečné, ale jelikož neměli ještě pojmu nekonečnosti vnitřní, přisoudili mu nekonečnost vnitřní co do rozsahu a co do trvání. Některé vlastnosti prajscoucna již oni aspoň z části správně poznali, chybili však v tom, že pro svou nevyspělost filosofickou přisoudili je subjektu, jemuž náležetí nemohou, tož hmotě. (Thales vodě, Anaximander jakési neviditelné látky a Anaximenes vzdachu.)

Zdali Pythagoras pozvedl se pojmově nad materialismus, je těžko říci, jelikož s jistotou s jeho osobou můžeme spojovati pouze učení o stěhování duši, nejasný jeho názor, že číslo tvoří podstaty věcí a některé mravní zásady. Ani Aristoteles neodvážuje se mluviti o učení Pythagorově, nýbrž Pythagorovci (Metaph. T., 5, 985b, 23), z nichž hlavní Filolaos byl vrstevník Sokratův. Zdá se, že i Pythagorův Bůh byl hmotnému světu immanentní. Pokud Heraklit nazývá své prajscoucno oheň rozumem (*λόγος*) nemyslí tím slovem nic jiného nežli nutnou, nevědomou zákonitost ve hmotném světovém dění.

Že k vysvělení tak velké rozmanitosti ve světě nestačí jediný praživel, poznal Empedokles, proto zavedl prvky čtyři (pluralismus) a vedle nich dvě sily. Dále v pluralismu šel Anaxagoras, jenž hájil nekonečně mnoho prvků z nichž povstal svět a mimo to vše hýbající a pořádající sílu nazval duchem (*νοῦς*). Anaxagoras první v řecké filosofii užil slova *νοῦς* - duch, že však se ani on zároveň s tímto slovem nad pojmem

hmoty nepovznesl, upozornil již Platon ve Faidonu 97 c a Aristoteles v Metaf. I, 3, 984 b, 15. Anaxagorův duch jest hmotá nejjemnější a nejčistší (Diels Fr., str. 318, 14), jež jediná sama se pohybuje, která nepřechází ve věci, nýbrž jen látku hrubou ve světě pořádá. Je to jakési světové fluidum, světová duše, povahy hmotné. Nenalézáme tedy u Anaxagory dualismu hmoty a ducha, nýbrž dualismus hmoty, jenž byl ovšem mocnou pákou pokroku k dualismu hmoty a ducha. Mýšlenka, že jsoucno, které celý svět pořádá, samo ve věci se nemění a v ně nepřechází, byla k nalezení pojmu absolutního ducha velmi cenná.

Největší chyby systémů materialistických, totiž měnlivosti a pohybu prajscoucna, všimli si filosofové školy eleatské (Xenofanes z Koloftu, Parmenides z Eleje, Zenon z Eleje a Melissos ze Samu). Dle nich prajscoucno je bez pohybu a beze změny. Byl tím podán opět cenný prvek pojmu ducha absolutního. Eleaté však k tomu pojmu také nedospěli, poněvadž jejich absolutno jest obsahuprázdné, abstraktní bytí. Chybili také v tom, že měnlivý hmotný svět prohlásili za pouhý přelud. Proto se ani systém Eleatů neujal, ačkoli i on k vytvoření pojmu absolutna jakožto absolutního ducha zdůrazněním jeho neměnitelnosti velmi přispěl.

Když řecký materialismus dospěl svého vrcholu v Demokritově mechanickém atomismu, počali na něm sofisté sfavěti teorie mravní a sociální. Tím ukázala se jeho destruktivnost. Protagorův subjektivismus a relativismus poznání (člověk jest měřítkem všech věcí) vyvrholil u Gorgia v naprostý filosofický nihilismus (nemáme jistoty o existenci žádné věci, ani sebe samých). Tím podkopány byly nejen základy všeho poznání, nýbrž i základy mravnosti a všeho společenského i státního života. To velmi bysře poslal Sokrates a proto jal se vši silou proti sofistům a materialismu vůbec bojovať. Boji tomu nejen zasvětil celý život, nýbrž jej v něm i obětoval. Sokrates snažil se záchranit definicemi nezměnnost rozumových pojmu. Platon pokročil dále dokazuje, že nezměnným pojmem rozumu lidského musí také odpovídati nezměnné jsoucno, nadsvětové ideje, uznal dva světy od sebe podstatně rozdílné, jeden poznávaný smysly, v němž se všechno stále mění (*γένος δοκιμών*) a druhý poznávaný rozumem, v němž není zněny jako ve světě hmotném (*γένος νοητών*). Stát. 509 d násl. Ideje nazývá nehybné t. j. nezměnné vzory věci (Tim. 28 a, 29 a, 38 a). Přece však i jim připisuje pohyb, ovšem podstatně různý od pohybu hmotného. V Sof. 248 d e vykládá, že ideje mají pohyb trpný, pokud jsou totiž předmětem poznání, pohybem pak činným tomuto trpnému pohybu odpovídajícím nazývá poznání. Tím, že uznal Platon dvojí druh pohybu, hmotný a nehmotný čili duchový, učinil pravý krok do transcedentna, vytvořil pojem ducha od pojmu hmoty podstatně rozdílný. V Zák. 893 násl. vychází Platon z pohybu hmotného čili ze změn a soudí, že každá změna má příčinu, která jest buď podmíněná nebo nepodmíněná. Řada podmíněných příčin musí zakončiti příčinou nepodmíněnou, která sebe samu hýbe. Hýbatí sebe sama je Platonovi totéž co žít (Zák. 896). Bytost pak, jež má život, nazývá Platon duši. Duše je příčinně dříve než-li hmotné věci, poněvadž sebe samu hýbe, poněvadž žije, hmotné věci, jež nežijí, mohou v poslední řadě jen od ducha být hýbány, jsou tudíž později než-li duch, od něho jsouce závisly (Zák. 896).

Kosmologický důkaz jsoucnosti božstva podává Platon také v Tim. 28 a-c a ve Filebu 28 c, 30 c usuzuje z ladné uspořádanosti světa na nejvyšší rozum, jenž všechno moudře pořádá. Mimo to podává Platon též důkaz ideologický ve Státě 505 a, 511 b, kde řadu podmíněných poznatků zakončuje ideou dobrá. Bohu, jehož Platon s ideou dobrá zfotožňoval, připisuje nejvyšší dokonalost a soběstačnost (Stát. 381 b), nejvyšší moudrost (Apol. 23 a, Faidr. 287 d, Fileb. 28 d, Zák. 902 e, Hostina 204 a b), vševedouc-

nost (Parm. 134 c-e, Faidr. 278 d), svobodnou vůli (Tim. 41 a b), nejvyšší mravní dokonalost (Stát. 376 b, 379 c d, 380 a c), spravedlnost (Theait. 176 c, Zák. 716 d, 904 a, Stát 613a), nejvyšší blaženosť (Fileb. 33 b, Hostina 202 c d, 211, Stát 377 d), nejvyšší krásu (Stát 381 c-e), nejvyšší moc (Tim. 68 d, Fileb. 28 c, 30 d, Tim. 63 d<sup>1</sup>, věčnost (Stát 511 b, Tim. 34 a, 34 b, 37 a, 40 c, 41 a), nezměnifelnost (Stát 381 c-e).

Že Platon ideu dobrá zfotožňoval s Bohem, plyne z toho, že jí připisoval tytéž vlastnosti jako Bohu. V Tim. 28 c praví o Bohu, že učinil svět, ve Státě 508 b, 583 b praví, že idea dobrá zrodila svět sobě podobný. Ve Státě 508–517 popisuje se idea dobrá jako princip bytí všech věcí, jejich činnosti a vztřstu, jako jsoucno nejdokonalejší a nejvyšší předmět poznání, ideál mravního snažení, pramen objektivní poznatkovnosti věci a všechno subjektivního poznání. Podobně Bůh, jehož Platon káže hledat mudrcům, je nejvyšší ideál moudrosti, spravedlnosti a svatosti (Stát 501 a-c). Proto Bohu má se každý státi co nejpodobnějším (Zák. 716 c).

Platon první z řeckých filosofů hluoce došel se problému ducha, jeho povahy subjektivní a objektivní. Hledaje pravé jsoucno, nenalézá ho ve světě hmotném, nýbrž v pojmech. Pojmy jsou předměty myšlení, bez něhož nebyly by možny. Obojí k sobě náleží jako objektivní a subjektivní stránka ducha. Platon snažil se obojí stránku ducha pochopit. Jeho nauku o ideách doprovází nauka o vědění, nauka o ideálních předmětech, nauka o duši. Proto ani nejvyšší jsoucno, idea dobrá, nemohla zůstať sama, nýbrž Platon spojil s ní nejvyšší božský rozum (Fileb. 22 c, Sof. 248 c–249 a). (Viz mou studii „Aristotelova kritika Platonovy nauky o ideách, str. 31. násl., Progr. arcib. gymn. Praha XIX., 1916).

Platonovo absolutní jsoucno, idea dobrá, kterou zfotožňuje s nejvyšším Bohem, není již nic hmotného, nýbrž pravý opak hmotného světa, není to však ani abstraktní obsahuprázdné bytí Eleatů, nýbrž plnost vší dokonalosti, souhrn všechno dobrá. Platonovo nejvyššímu Bohu neschází žádná dokonalost, jeho idea dobrá svou plnosí všechno jsoucna a všech dokonalostí jest nejvyšším vzorem ideí a tyto jsou opět vzorem jednoflivin. Platon překonal i řecký materialismus i eleatský absolutní idealismus těž z jejich dobrých i špatných stránek a pozvedl se ku pojmu pravého božského ducha (Fileb. 22 c). Idealismus Platonův snaží se z plnosti jsoucna, ideje dobrá božského ducha vysvětliti všechno. Byla to práce, na jejíž úplné provedení nestačil jeden život lidský ani tak velkého filosofického genia, jako byl Platon. Mnoho zůstalo v jeho práci nehotového a proto nejasného. Nedopravován zůstal poměr nejvyššího Boha k ideám. Že v Platonovi jest duchaplý náběh ku pojedí ideí jako myšlenek Božích, ukázal jsem v citované již studii „Aristotelova kritika Platonovy nauky o ideách,“ kde jsem také jasně vyšlo, že dopracován u Platona tento názor není (str. 29.). Nižší bohy (řekli bychom nižší duchy) líčí Platon jako bytosti od nejvyššího Boha učiněné a na něm úplně závislé (Tim. 41 a), avšak poměr jejich k ideám je podán pouze ve formě myštu (Faidr. 245 c–249 b). Rovněž jen myšlicky podán je život duše před spojením s tělem, má tudíž celý výklad Platonův o vzniku rozumového poznání pomocí vzpomínání vratký základ. Poměr hmotného světa k ideám vyjádřený slovy „účast napodobení“ jest pouze naznačen, nikoli vysvětlen. Z výrazů, jimiž Platon jednofliviny označuje jako sfíny a obrazy ideí podobné přeludům ve vodách (Stát 509 e, Parm. 132 a, Faidr. 74 a, Stát 476 a, 493 e, 597 a, Hostina 207 d, 211 e, Sof. 135–37), ozývá se akosmický idealismus, třebas ani ten u něho není všude úplně proveden. Platon zanechal příštím pracovníkům ve filosofii mnoho práce, sám však jí vykonal folik, jako žádný řecký filosof před ním. Poznav, že ani řada podmíněných poznatků nemůže jít do nekonečna, zakončil obojí ideou dobrá, která jest mu vrcholem jsoucna, souborem

všech dokonalostí, nejvyšším předmětem poznání. (Stát 505 a). Vše ostatní má bytost jen imitací ideje dобра. Platon první z filosofů řeckých razil filosofickou cestu k absolutu, jakožto nekonečné dokonalému jsoucnu, od něhož každé jsoucno je závislé. Platon jako mistr dialektyky hluboce pronikl zákon příčinnosti — jádro to rozumného myšlení — a o něj se opíráje přeložil těžisko všech skutečnosti ze světa hmotného i z člověka v Boha. Třebas pojmu osobního Boha úplně a všechna nedopracoval, přec vyvýšil jeho nejpodstaňší prvky, jeho pojetí veškerenstva v odvislosti od prajsovcna nemenného, v němž je všechno dobro a všechna skutečnost, stalo se základním kamenem filosofie trvalé (*philosophiae perennis*), poněvadž se opíralo o samu posať rozumu, která s ním stojí a padá. Mnoho dalo se v Platónovi doplnit a opravit, ale toto jeho pojetí a vysvětlení veškerenstva opusťti není ve filosofii pokrokem, nýbrž krokem zpětným k tomu, co od Platona bylo překonáno.

První v tomto Platónově pojetí absolutna pokračoval veliký jeho žák a tvůrce, systematické logiky Aristoteles. Jelikož Platón své nauky o ideách jakožto myšlenkách Božích nedopracoval a skutečnost idei zdůrazňoval často až příliš na úkor skutečnosti světa, postavil se zde Aristoteles proti Platónovi a ve své snaze zachránit reálnost světa popřel ideje vůbec (*Metaf. I, 6—9, XIII.—XIV.*, *Esth. Nikom. I, 4*). Od hlavní však myšlenky filosofie Platónovy, vysvětlovali vše v odvislosti od prajsovcna nemenného, nejreálnějšího a nejdokonalejšího se v podstatě nejen neuchýlit, nýbrž ji v mnohem ohledu ještě zdokonalit. Stejně jako Platónovi bylo mu evidentní, že to, co se mění, nemůže být absolutnem, prajsovcem. Myšlenku tu logicky prohloubil, když zavedl pojmy možnosti a skutečnosti (*δύναμις* a *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*). Změna je přechod z možnosti ve skutečnosti skrze věc skutečnou (*Metaf. VIII, 1050 a 9*). Řada změn nemůže jít do nekonečna, nýbrž musí být první hýbatel nehybný (*πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*), bytosť, která i všechno mění, sama však je nezměnitelná a věčná, jejíž podstata jest soubor všech skutečností, souhrn všech aktuálních dokonalostí (*Metaf. VII, 1072 a 26*). Bytosť tou jest Bůh (ό θεὸς τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, ἀιδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια). Bůh je bytosť živoucí, nejlepší (*Metaf. VII, 1072 b 29*). Bůh jest myslící duch, Bůh poznává sebe sama (*Θεὸς νοεῖ αὐτὸς αὐτόν*, *Metaf. VII, 102 b 18; IX, 1074 b 21; Fys. 46, 1483 a 27*). Bůh jest nekonečně šťasten v poznání sebe sama (*Metaf. VIII, 12 1072 a 14, 25*). Bůh jest nejvyšší dobro a cíl všemohomíra (*Metaf. XI, 1075*). Různé stupně dokonalostí ve všech jsou Aristotelovi logicky nesmyslitelný bez bytosťi, v níž jest nejvyšší stupeň dokonalostí a pravdy (*Metaf. II, 695*).

Bůh jest u Aristotela opět centrem, z něhož vychází a k němuž směřuje všechno, jak v rámci reálném tak logickém. Bůh jakožto nejreálnější, sebevědomý a absolutní duch jest mu východiskem k řešení všech filosofických problémů. Ku přesvědčení tomu dospěl Aristoteles na vrcholu svého filosofického vývoje, když psal svou metafyziku. Ve filosofii mající trvalou cenu (*philosophia perennis*) učinil veliký pokrok, třebas i on zanechal ještě mnoho práce pracovníkům budoucím. Jelikož popřel Platónovu ideje úplně, nedovedl vysvětlit, jak Bůh poznává svět a jak jej spravuje a jelikož ve svém realismu světa šel poněkud daleko, pokládal hmotu za věčnou a nezměnuje se o jejím stvoření. Pouze její změny učinil od Boha závislými. Tyto otázky filosoficky zpracovali teprve největší filosofové křesťanští, sv. Augustín a sv. Tomáš Aq.

Po Aristotelovi nastal ve filosofii řecké veliký úpadek. Návrat ku překonanému materialismu Demokritovu vedl ku Pyrrhonově skepsi, kterou hlásali i vůdcové střední akademie, Arkesilaos a Karneades, na poli efiky pak vedl k hedonismu Epikurovi. I stoicismus položil své základy v materialismu. Reakce, která proti materialismu opět nastala v novopythagoreismu a novoplatonismu jak židovském (Aristobul, Filo) tak

pohanském (Plutarch, Celsus, Plotin, Porphyrios, Jamblichus) upadla do emanaciho pantheismu, přijímajíc absolutno měnlivé. Tak upadl i novopythagoreismus a novoplatonismus do bludu Platónem a Aristotelem překonaného. Z této pak filosofické pudy vyrůstaly různé formy gnosfismu, proti nimž vystupovali křesťanští apoštoli (Justín, Irenaeus).

Jako gnostikové navazovali na filosofii řeckou v jejím úpadku, tak zase filosofové křesťanství navazovali na filosofii řeckou v jejím rozkvětu. Mnoho učinila zde již škola alexandrijská (Klement Alex., Origenes), pokračovali v tom svatí Otcové, z nichž nejvíce vynikl sv. Augustín. Proti skepsi akademiků poukázal na pevné základy jistého poznání v sebevědomí (*Contra Academicos*; *Sol. II, 1, n. 1*; *De lib. arbitr. II, 3, n. 7*; *De vera religione 39 n. 72*), čímž stal se předchůdcem Descartesovým. Těžisko všech pravdy a skutečnosti položil opět v Bohu. Pojem Boha konstruoval na Platónově nezměnné idei dobrá, v níž jest všechna dokonalost, všechna pravda a všechna jsoucno (*De vera rel. 31, n. 57*; *De trin. VIII, 3, n. 4*). Bůh jest nejvyšší a nezměnné dobro (*De lib. arb. I, 3; II, 15; Confess. I, 6*). Bůh jest pramen všech dokonalostí tvorů, on jest nejvyšší krása, absolutní moudrost, blaženosť, spravedlnost a svatosť (*De civit. Dei, XI, 22; Confess. XII, 25*; *De vera relig. 11, n. 21*), všechnoucí a nejvyšší dobrovitý (*De civil. Dei XXII, 25*; *De doctr. christ. I, 31*). Ideje Platónovy pojímá sv. Augustín jako myšlenky Boží (*De div. qu. 83, qu. 46*). Sv. Augustín má zásluhu o to, že správný pojem absolutna jakožto osobního, nezměnného, nekonečné dokonalého Boha. k němuž Platón vyvýšil podstaňné prvky, zazářil obdivuhodným svěstem nejen proti názorům materialistickým, nýbrž i proti emanastickému pantheismu novoplatoniků, proti nimž zdůraznil, že svět jest od Boha z ničeho stvořen (*De civ. Dei XIV, 11; Confess. XII, 7*). Ve sv. Augustínu našla *philosophia perennis* svého zachránce a důstojného pokračovatele na půdě křesťanské.

Jako sv. Augustín zachránil Platóna od pantheistických výkladů novoplatoniků, tak sv. Tomáš Aq. zachránil Aristotela od pantheistických výkladů filosofů arabských (Avicenna, Averroesa, Avicenbrona) i prvních scholasifiků (Jan Scotus Erigena). Aristoteles stal se základnou filosofie sv. Tomáše Aq. Následoval v tom učitele svého Alberta Vel. Nejdříve napsal řadu komentářů k Aristotelovým spisům, pak jeho filosofii, očistěnou od nesprávných výkladů a přídavků, přijal jako hlavní součást své filosofické práce. Hlavní díla sv. Tomáše Aq. *Summa contra gentiles* a *Summa theologiae* jeví všade ráz aristotelovského empirismu a realismu. Jako Aristoteles, zdůrazňuje i sv. Tomáš Aq. reálnost světa, nikoli však aby v něm uskyl, nýbrž aby si z něho učinil pevný podklad k přechodu do transcendentia, k Bohu. Ve všech příp. důkazech jsoucnosti Boží přechází z reálného světa k absolutnu nejreálnějšímu — k Bohu. Nejdříve objasňuje Aristotelův důkaz z pohybu (ze změn ve světě) *S. th. I, 2, 3. S. c. G. I, 13*. Ve světě se všechno stále mění, nic však nemění se samo od sebe, nýbrž vlivem jiné věci. Změna je přechod z možnosti ve skutečnosti, může se tedy státi jen skrze jinou věc, v níž ona dokonalost, která změnou povstává, je skutečná. Pochod ten nemůže jít do nekonečna. Kdyby nebylo prvého, jenž změnu působil, sám se však nemění, nebylo by ani druhého, jenž změnu působí ani třetího, nebylo by ve světě vůbec žádné změny. Musí tedy být jsoucno nejvyšší čili absolutní, nezměnné. Dobře upozorňuje zde sv. Tomáš Aq. že Platón, dle něhož absolutno samo sebe hýbe, rozumí zde pohyb v jiném smyslu, že totíž absolutno sebe samo poznává a miluje. Co sebe samo hýbe, není dle Platóna těleso, nýbrž duch. Dle Platóna je absolutno stejně nezměnné jako dle Aristotela.

Aristotelův důkaz jsoucnosti Boží z pohybu (ze změn) je vlastním jádrem i dalších tří důkazů sv. Tomáše Aq., různost záleží v tom, že v nich má různá východiska a zdůrazňuje jiné stánky logické. Tak ve druhém zákon příčinnosti, dle něhož každý

nový zjev musí mít dostatečnou přičinu účinnou, řada pak podmíněných přičin účinných musí zakončit nejvyšší přičinou nepodmíněnou, kterou jest Bůh. V třetím důkaze upozorňuje, že vše, co vzniká, nemá důvod své existence ve své bytosti, nýbrž mimo ni, jest nahodilé, předpokládá tudíž jsoucnu nufné, jehož existence náleží k jeho bytosti. Čtvrtý důkaz veden je ze stupňů dokonalosti ve věcech, které předpokládají jsoucnu nejdokonalejší, nejlepší, v němž dokonalosti všech věci mají svůj základ. V pátém důkazu z uspořádanosti a účelnosti světa usuzuje na existenci nejvýš moudrého Boha, jenž svět uspořádal. (O důkazech jsoucnosti Boží sv. Tomáše Aq. a jejich poměru k důkazům Aristotelovým velmi důkladně pojednal E. Rolfs ve spise „Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles“, Köln, 1898).

Vedle těchto důkazů jsoucnosti Boží podal sv. Tomáš Aq. velmi důkladné spracování pojmu Boha a jeho poměru k světu a lidstvu, takže práce největších filosofických geniů Platona, Aristotela, Auguſtina týkající se pojmu absolutna dosáhla v něm svého vrcholu. Zároveň dán v něm myšlenkový podklad k vyvrácení téměř všech mylných názorů o absolutnu nejen v době dřívější a současné, nýbrž i do budoucna. (S. c. G. I. – II; S. th. I., q. 2 – 26).

Jeho aposteriorními, na reálném světě založenými důkazy jsoucnosti Boží padá každý pokus apriorního důkazu jsoucnosti Boží (sv. Anselm, Descartes, Leibniz), padá i agnosfismus jak empiricko-positivistický (Hume, St. Mill, Comte, Krejčí) tak racionalisticko-kritický (Kant), padá tradicionalismus tvrdící, že Boha můžeme poznati pouze z jeho zjevení a pomocí tradice (Bonald, Lamennais, Bonnetty, Bauťain) padá ontologismus, dle něhož na Boha bezprostředně již v tomto životě nazíráme (Malebranche, Gioberti, Rosmini). Boha dle sv. Tomáše Aq. můžeme z jeho tvorů poznati, nikoli však úplně, nýbrž jen nedokonale, protože ve tvorech jest pouze nedokonalé napodobení jeho nekonečné dokonalosti, přece však je to poznání pravé, nikoli jen symbolické, jelikož mezi Bohem a některými vlastnostmi tvorů jest vnitřní podobnost, třebas ne úplná (na př. pojmy jsoucna, podstaty, života, myšlení, svobody a j. lze vypovídati ve vlastním smyslu o Bohu i o tvorech, o Bohu platí ovšem beze vší omezenosti, v míře nekonečné, o tvorech pouze omezeně, v míře konečné). (S. c. G. I., 20 – 24). Tím již předem vyvrácen Spencerův názor o nepoznafelnosti vlastnosti Božích.

Bůh jakožto nejvyšší hýbatel nehybný je dle Aristotela čirá *ένεργεια* (skutečnost) není v něm passivní možnosti žádné. Sv. Tomáš Aq. nazývá proto Boha „actus purus“ (čirá skutečnost). Proto Bůh nemůže být naprostě nic hmotného, jelikož hmota má nejvíce passivních potencí. Tím vyvrácen materialismus v jakékoli formě, jenž hmotu považuje za jediné skutečno i prajsoucno. (S. c. G. I., 17, 20, S. th. I., 3, 1 – 2).

Bůh jakožto čirá skutečnost je naprostě nezměnitelný (S. th. I., 9, 1 – 2). Tím vyvrácen každý druh pantheismu, předpokládající měnitelného boha až emanaci věci z božstva (novoplatonikové) nebo vznikáním světa jako případků jediné podstaty božské. (Spinoza). Sv. Tomáš výslovně dí, že v Bohu není žádného případku (S. c. G. I., 23). Vyvrácen je tím fakté absolutní idealistický pantheismus (Fichte, Schelling, Hegel), jelikož i ten má absolutně měnitelné, přecházející ze stavu nevědomého do vědomého, vyvrácen jest i voluntaristický pantheismus Schopenhauerův i novoidealistickej imanentismus a intuicionismus (Eucken, Sabatier, Bergson, Mareš), dle něhož absolutno v nás imanentní v sobě samých až citem nebo rozumem si uvědomujeme.

Bůh jakožto čirá skutečnost jest nekonečně dokonalý (S. c. G. I., 43. S. th. I., 7, 1), nejvyšší dobro (S. th. I., 6, 2), jest nejdokonalejší sebevědomý duch (S. c. G. I., 44 – 48; S. th. I., 14, 1 – 4). Sebevědomí náleží ku podstatě Boží, proto je v Bohu vždycky, Bůh nemůže přecházeť ze stavu nevědomého do stavu vědomého, neboť by

se tím měnila jeho podstaťa. Bůh poznává také všechny věci mimo sebe (S. c. G. I., 49 – 55 S. th. I., 14, 5 – 6). Vlivem Platonovým učí sv. Tomáš Aq., že Bůh má v rozumu svém ideje všech věci (S. th. I., 14, 1 – 3). V Bohu jest nejdokonalejší věčný život. Život ten náleží v poznání sebe sama, všech věci možných a v čase skutečných. (S. c. G. I., 97 – 102; S. th. I., 18, 1 – 3; 26, 1 – 4). Tím vyvrácena jest Hartmannova filosofie nevědomého absolutna.

Poměr Boha ke světu jest u sv. Tomáše Aq. mnohem důkladněji vypracován nežli u Aristotela. Aristoteles nevysvětluje, zdali Bůh poznává svět. Sv. Tomáš Aq. podal totiž vysvělení pomocí Platonových ideí. Bůh poznává svoji bytosť a její napodobitelnost poznává zároveň všechny věci možné (S. th. I., 15). Znaje pak svou všemohoucnost a rozhodnou vůle své věci stvořit, zná také všechny věci skutečné (S. th. I., 14, 5).

Dle Aristotela je látku věčnou a nestvořenou, dle sv. Tomáše Aq. jest i tato stvořená z ničeho (S. c. G. II., 15 – 17). Bůh také všechny věci spravuje a řídí (S. th. I., 22) a s přičinami stvořenými ve všem spoluúčinkuje (S. th. I., 105). Tím vyvrácen jak okasionalismus (Geulincx) tak deismus (Herberš z Cherbury, Tolland, Collins).

Hlavní rys moderní filosofie, až na nepatrné výjimky, jest útek před osobním Bohem. Všechny disciplíny filosofické logika, noeška, psychologie, kosmologie, etika upravovány tak, aby nevedly k osobnímu Bohu, nýbrž ku přírodě a ke člověku jako k těžísku vší skutečnosti. Proto musila se moderní filosofie odvrátit od scholasfiky, v níž pojem osobního Boha byl tak dokonale sv. Tomášem Aq. vypracován a postaveni se k ní ve vědomou protifu. Poukazováno bylo v ní na sfagnaci ve vědách přírodních, na nedostatek empiričnosti a křišťnosti v metodě, na nejasnost a j. Ač nelze upřít, že výtky tyto vzhledem k některým scholasfickým filosofům jsou pravdivy, sv. Tomáše Aq. však se nejen neškyjí, nýbrž spíše nalézáme u něho pravý opak. Sv. Tomáš Aq. žádal zásadně co největší studium přírody, protože poznání děl Božích pozvédá nás ku poznání Boží moudrosti a moci Boží a živí v nás lásku k Bohu (S. c. G. II., 2). Jeho zásadou bylo dopřáti vědám přírodním co nejvíce svobody a nerozlučně s pravdami zjevenými. Astronomii Ptolomejskou prohlásil již on za pouhou hypothesu (De caelo et mundo II., 17). Co se týče pohybu hvězd nejen odmítá Aristotelův názor, že tělesa nebeská jsou oduševněná, nýbrž i domněnce, jakoby duchové dotekem jimi hýbali, odpírá jistořu a pokládá za možné, že se pohyb ten děje způsobem jiným, té doby neznámým. Sv. Tomáš ovládl přírodonědecké poznatky své doby dokonale, jak jest zřejmo z jeho výkladů přírodonědeckých spisů Aristotelových, uvedl též pravdy náboženské s nimi ve shodu, nečinil jich však od nich závislými, nýbrž byl si vědom, že křesťanské náboženství při každé domněnce dá se filosoficky obhájiti, se žádnou že nestojí ani nepadá. Není to tudíž v duchu sv. Tomáše Aq. hájiti jeho názory přírodonědecké, i když moderní věda empirickými faktý jejich nesprávnost jasně byla prokázala.

Co se týče empiričnosti v metodě poznání, nelze sv. Tomáši Aq. též nic vytýkat. Jako stoupeneck Aristotelův stojí zcela na stanovisku empiricko-realistickém. Rozum lidský je dle něho s počátku nepopsaná deska (S. th. I., 70, 2), všechno naše poznání čerpáno je dle něho ze zkušenosti (S. th. I., 84, 6). Sv. Tomáš Aq. užívá metody pozorování a indukce. Simon Deploige ukazuje ve spise Le conflit de la morale et de la sociologie, Louvain 1914, str. 272 – 393, že i v etice a sociologii má sv. Tomáš Aq. velký smysl pro skutečnost. Rovněž křišťnost u sv. Tomáše Aq. nejen neschází, nýbrž předčí jí všechny filosofy moderní, ovšem křišťností rozumnou, která se nezříká podstaty rozumu, nýbrž jí operuje, nedochází tudíž k úplné skepsi, nýbrž k výsledkům positivním. U sv. Tomáše Aq. nalézáme již důkladně metodické pochybování, jež folik

## V HLUBINÁCH ŽIVOTA.

proti scholastice zdůrazňoval Descartes. Jen v *Summē theologické* dává si sv. Tomáš Aq. celkem 10.000 námitek, které luší (Grabmann, Thomas von Aquin, München 1920, str. 31). Sv. Tomáš Aq. vyhýbal se též otázkám malicherným a zbytečným, jimiž obširně zabývali se někteří filosofové v době úpadku scholastiky, čímž jejich výklady stávaly se nejasnými a odpornými.

Eucken ve spise *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*, Halle a. S. 1886, uznává, že výky, které moderní filosofové činí scholastice a pro které se od ní odvracejí, neplatí o sv. Tomáši Aq. Praví, že filosofie středověku s jejím vrcholem sv. Tomášem Aq. pokládána za překonanou a pohřbenou, z níž zbyly jen bezvýznamné trosky, začín však nabývá taťo opět moci a nechce být jen trpěna, nýbrž chce vládnouti vypovídajíc boj nejen školské filosofii, nýbrž celé nové kultuře. Co připisuje lehkomyslné odsuzování středověkému myšlení vůbec, přenáší se snadno se všemi chybami na muže, v němž středověké bádání vrcholí. Za temného prohlašován je ten, jenž píše střízlivě a jasně. Myslitel hledící daleko, jenž všude chce prohlašovat, je prohlašován za fanatika. Při všem nadřazování víry nad vědu přec jen navazovat, je prohlašován za fanatika. Při všem nadřazování víry nad vědu přec vědě vyhradil její samosfátný obor. To znamenalo vzhledem k současným okolnostem pokrok ke svobodě (str. 1—3). Mnozí, kteří mají pro scholastiku jen pohanu, přišli by do rozpaku, kdyby jejich pojmem a slovům bylo odňato, co jest dílem scholastiky. Kdo vytýká středověku nejasnost v myšlení, musí k tomu hledati příklady jinde než u sv. Tomáše. Aby se tak důkladný systém, jako je sv. Tomáše Aq., mohl prohlásit za bezvýznamný, k tomu je třeba užiti měřítka, před nimiž by málo co obstalo (str. 11).

Přece však i Eucken myslí, že filosofie scholastická ani sv. Tomáše Aq. nemůže se v moderní době obnovit, jelikož se od dob sv. Tomáše Aq. ve způsobu myšlení lidskáho mnoho změnilo. Hlavní však důvod, proč moderní lidská duše od scholastiky musí se odvracet, dle Euckena je princip autonomie člověka v jeho duševním životě. Moderní člověk nechce být ve svém duševním životě závislým na ničem vnějším, zvláště ne na viditelné, organisované církvi, veškeren obsah církevního života chce čerpati jen ze sebe (str. 21—22, 48—51). Dle Euckena je absolutno duchu lidskému immanentní, Boha naleze člověk dle něho jen v sobě, všechn život duchový je dle něho činnost jediné podstaty božské. (Srov. od téhož *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, str. 147—154, 195—197; *Haupťprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, str. 22, 104; viz můj spis *Osobní Bůh a nábožensví*, str. 109—110). Eucken dokonce myslí, že i sám Aristoteles byl filosof imanence a že ho sv. Tomáš Aq. v jeho celkové povaze nepochopil (str. 14). Myslim, že tohoto názoru Euckenova vyracecí nefřeba, jelikož reální a zároveň nekonečný rozdíl mezi měnlivými, omezenými věcmi a mezi Bohem nezměnným, v němž není žádné passivní potence, nýbrž samá skutečnost a veškerá skutečnost, jest až příliš zjevný.

Pojem osobního Boha je tedy nejvlastnější příčinou, proč moderní filosofie odvrací se od scholastiky a také od sv. Tomáše Aq. Zda pravem? O tom rozhodnouť může jen logicky správně myslící rozum. Před nímž neobstalo měnlivé, věcem konečným immanentní absolutno ani u Platona a Aristotela ani u Augustína a Tomáše Aq., neobstojí ani v době moderní. V žádné vědě není dovoleno vzdáti se poznatků, které rozum logicky správně myslící za pravdivé uznal, a nahradit je poznatky, které jsou proti logickým zákonům. Nemůže to tedy být dovoleno ani ve filosofii, pokud si činí nároky nazývat se vědou. Filosofie aristotelovsko-scholastická jasně ukázala, že pojem proměnlivého, konečným věcem immanentního absolutna je nelogický, proto musí i moderní filosofie, má-li být pokrokem a nikoli úpadkem ve filosofii, navázat v nejdůležitější otázce filosofické — v pojetí absolua — na sv. Tomáše Aq.

Fra Angelico na obraz Ukřižování do pozadí postavil sv. Tomáše Aquinského. Ruce světcovy jsou složeny na prsou, hlava do předu nachýlena, jako by chlél lépe viděti. Jeho tvář prozrazuje napjatou soustředěnost duše. Nepláče jako sv. Dominik, on pozoruje Krista na kříži. Neodvrací tváře od hrůzy tajemné oběti, zornice jeho se rozšírují, aby mu nic neušlo, by pronikl až do hlubin tajemství. Tak vystihl blažený malíř hlavní rys povahy sv. Tomáše Aq.: pronikatí do hlubin.

Již v klášteře Monte Cassino, kde byl od svého 5. do 14. roku, Tomáš v černém šatu benediktinského obláta zapadá do myšlenek, a vyrušujícímu jej učitelci dává otázku: Co jest Bůh? „*Jam incipiens taciturnus*“, jak praví kronikář — již tehdy nořil se Tomáš do hlubin. University pařížská a neapolská učily jej, až v Kolíně nad Rýnem škola Alberta Velikého uslyšela slovo o „němém volu sicilském“, a v zápětí trnula úžasem nad hloubkou jeho ducha.

Sv. Tomáš byl muž hlubin života. Že pak pro jeho duši jediným životem byl Bůh a život duše v Bohu, proto nořil se cele do tajemství života duše s Bohem.

Od prvního článku první otázky *Summae theologicae* noří se stále hlouběji do záhad Boha, světa, lidské duše, až přichází k části, o níž praví: *Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamus ad recte agendum — přichází na řadu pojednání o vnějším principu činu člověka, točí o Bohu, milostí pomáhajícím k správnému jednání.*

Vrací se tu první otázka Tomáše-obláta „co jest Bůh?“ s dodatkem: pro život člověka s Bohem. V šesti oddilech odpovídá sv. Tomáš (I. II., q. 109—114) na nejhoubší záhadu lidského života: Jak vlivem Boha člověk svobodně z nespravedlivého stává se spravedlivým, z nechťejícího chťejícím, z nepřítele od Boha odvráceného přítelem, celým srdcem lnoucím k Bohu.

Sv. Tomáš Aq. a milost Boží! Kdo ví, jaké těžké boje tu vybojoval geniální sv. Augustín, jaká zápolení teologických škol se tu rozvířila v církvi Boží po sv. Tomáši, kdo zná Tomáše mystika, mimoděk zatají dech a chce poslouchatí nejúčnějšího světce. Vždyť se tu ozývá nejtajemnější otázka lidského života!

Snad to vypadá offere, ale zde se to musí říci: Bylo by třeba kongeniality aspoň s kardinálem Tomášem Vio de Cajefano. Každý jiný, kdo začíná mluvit o této tajuplné práci sv. Tomáše, musí říci: Neposuzujte sv. Tomáše jen dle mých slov. — Tím důrazněji se to musí říci, když chceme v nástinu teologické nauky sv. Tomáše o milosti naznačit geniálnost učitele i nauky ve 44 článcích *Summae theologicae*.

V obvyklé scholastické suché precisnosti jest pojednání o milosti u sv. Tomáše rozvrženo na šest otázek: o existenci milosti, o povaze milosti, o rozdeleních milostí, o příčině milosti, o dvojím účinku milosti, točí o ospravedlnění a zásluze.

Jako by prorockým okem viděl moderní mlhy autonomismu všech hustot, předpokládá sv. Tomáš dvojí stav lidského života: před hříchem Adamovým stav mimořádných darů, pak stav úpadku do přirozené omezenosti, do níž zapadá stín zaviněné ztráty rajské síly prvního člověka.

Podobně jako v druhé otázce první části *Summae*, důkazy existence Boha spočívají na věti „Bůh musí být, protože je Boha třeba, tak i zde místo titulu o existenci milosti praví sv. Tomáš: *Primo considerabimus de necessitate gratiae — první otázka jest o potřebě milosti.*

V deseti článcích probírá sv. Tomáš celý život člověka v poměru ku pořebe milosti. První článek začíná prvním živočním pohybem člověka, toužením po pravdě, V dalších s jemnou psychologií vystupuje až k branám nebe, k nimž je člověk veden milostí. Přesné odlišování andělského učitele ukazuje člověku jasně jeho poměr k Bohu, cenu milosti, význam její, zasahující do hlubin života a povznášející. V prvním článku postavil sv. Tomáš žulový pilíř celé své nauky o milosti, stanovil zásadu, bližší důsledek svého nejvyššího principu, jež později označíme, zásadu, v níž on řeší všechny otázky o milosti nadpřirozené, klíč ku pravdě thomistické nauky o milosti: *Quantumcumque natura aliqua, corporalis vel spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae.* — Ani nejdokonalejší bytost, hmoňná nebo duchová, nemůže začít svůj životní kon bez vlivu Boha. Tenfo vliv je upravován prozřetelností Boha, nečině násilí. Ukazuje tu sv. Tomáš Boha jako První Příčinu nejvyšší, jejímuž neustávajícímu vlivu nic nemůže se vyhnouti. Smysl toho vlivu a jeho dalekosáhlosti ukázal hlavně I. q. 2. a 3., a I. II. q. 9., a 1., kde praví, že bez tohoto vlivu nebylo by vůbec živočního pohybu v jakémkoli smyslu. Je tedy milost v nejširším smyslu vliv Boha, nejvyšší, První Příčiny, na mravní život člověka, uvádění v pohyb živoční a pomoc podaná duši, aby žila Bohu.

Pro poznávání pravd dostupných přirozeným silám rozumu svého pořebeje člověk obecného vlivu První Příčiny, ač někdy Bůh mimořádným způsobem poučuje o fakto pravdách. Potřebuje výššího, nadpřirozeného osvícení, by poznal pravdy nad obor přírody. — Druhý článek zahajuje Učitel slovem sv. Pavla: Není tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, nýbrž na Bohu, jenž se smilovává (Rím. 9, 16.) Po hříchu vůle člověka mnohem více ztratila než rozum, proto mimo obecný vliv První Příčiny pořebeje člověk milosti, nadpřirozené síly, by uzdravena byla poranění vůle vůči přirozenému dobru, by vždy a bez odchylky je konal; potřebuje milosti ke konání skutků nadpřirozené ceny.

Nové kvádry thomistických zásad klade sv. Tomáš v tomto článku, i v odpovědích na námitky. V rádu přirozeném jako v nadpřirozeném díla naše jsou díla Boha. On dává vůli, On tufo vůli uvádí v činnost, v rádu nadpřirozeném přidává novou sílu a tufo sílu rovněž uvádí v činnost u činů záslužných. Důsledkem pak jest: kdyby tafo hybná síla ustala ve svém vlivu, nebyl by v člověku vůbec možný živoční pohyb ani přirozený ani nadpřirozený. V I. II. q. 9. a 4. 6. ukázal sv. Tomáš, že vůle člověka musí První Příčinou být uvedena v činnost, aby vůbec pracovala, zde pak týmž důkazem stanoví nutnost fakového vlivu Božího pro většinu činů přirozeně dobrých a pro všechny dobré nadpřirozené. Člověk sám ze sebe nedovede leč odvracet se od dobra. A tak mocný, vše pronikající vliv Boží dává člověku čtvero: začátek konu, svobodu konu, dobrost konu, a jeho záslužnost.

Z těch zásad jest jasná odpověď na všechny otázky dalších článků: bez milosti duši uzdravující nemůže člověk po hříchu dědičném Boha nade vše milovati ani jako Původce přírody, nemůže zachovávat dokonale Boží zákon.

Článek 5. pak se přechází do rádu výlučně nadpřirozeného otázek, zda se člověk pouhou svou silou může připravit na věčný život. Profi Pelagioví dovolává se Andělský Učitel sv. Pavla, že „Milost Boží život věčný“ (Rím. 6, 23) a prostým poukazem na nepřiměřenosť veškerých skutků člověka vykonaných přirozenou silou bez milosti popírá fakovou možnost. A opět v odpovědi na první námitku projevuje svého ducha, řka: člověk svou vůlí koná skutky záslužné věčného života, vůle však k tomu dílu musí být připravována vlivem Boží milosti, jak již učil sv. Augustin.

Zda tedy se může aspoň připravit člověk sám, aby získal milost? Odpověď je zhušťeně vyslovena krátkou větičkou ad 1. Svobodná vůle nemůže se k Bohu obrátiti, leč jsouc obrácena Božím vlivem. Nezná tu sv. Tomáš smlouvání ani podmínek, nýbrž předpokládaje své jasné zásady o První Příčině z I. q. 2. a 3. prostě praví: Není toho člověk schopen, Bůh sám musí jej přitáhnouti a připravit. Doplněk této nauky jest v I. II. q. 112. a 3.

Komentáře, hlavně kard. Vio de Cajezano, tu zdůrazňují jakousi opravu sebe sama vzhledem k 2. Sent. d. 28. a 4., a srovnávajíce s tímto textem Summy text I. II. q. 9. a. 6. ad 3., tolik nepochopený, a I. q. 2. a. 3., 105. a. 4. ad 5., ukazují, že sv. Tomáš prostě, beze všech klausulí učí, co tvrdí thomismus, že bez zvláštní milosti nemůže člověk učiniti, co na něm jest, aby se tak připravil na přijetí milosti.

V čl. 8. a 9. obrací se pozornost sv. Učitele k varování se hříchu. Aby se člověk zavil skvrny hříchu, potřebuje posvěcující milostí tak, že když pomocí milosti se snaží povstať ze hříchu, dosáhne posvěcující milosti a očištění od skvrny hříchu. Když pak milostí byla uzdravena vyšší části bytosti člověka (secundum mentem) a nižší část dosud dokonale nepodrobena, může se člověk bez další milosti varovať smrťelných hříchů, ne však hříchů všedních. Nežli milostí jest uzdravena vyšší části bytosti člověka, může se varovat jednotlivých těžkých hříchů a na čas, ježto není třeba tvrditi, že by hřešil stále. Není však nižší části podrobena vyšší, ani tafo Bohu, a proto nevydrží člověk dlouho takto bez fěžkého hříchu.

Poslední myšlenka o potřebě nadpřirozené milosti jest rozvinuta v čl. 9. a 10.: zda člověk posvěcující milostí může náležitě užívat bez jiné pomoci milosti, by ne-hřešil a vytrval v dobrém. Kde by se zdála, aspoň v první části, odpověď samozřejmě kladnou, odpovídá sv. Tomáš záporně. K náležitěmu užívání posvěcující milosti je třeba vlivu milosti, aby náležitě v nabýté milosti konal člověk dobro a varoval se zlého. Tak jest andělský Učitel proniknu svým velebným pojmem První Příčiny. Pak jen stručně v posledním článku rozlišuje trojí pojem vytrvalosti, jako pevnost vlastní každé ctnosti, jako zvláštní ctnost, jako skutečné vytrvaní v dobrém až do smrti. První dva způsoby jsou v průvodu posvěcující milosti, třetí způsob si musí člověk modlitbou vyprošovati. V III. Contra Gent. c. 155. udává sv. Tomáš pět filosofických důkazů pro tyto pravdy.

Tak v nauce o nutnosti milosti do osrého světa postavil světec slabost člověka, jda střední cesou mezi pelagianismem a jansenismem. Ukázal velikolepou moc a pronikavý, stálý vliv První Příčiny. To jsou jako první akordy písni o sile Boha a slabosti člověka. Tyto akordy nabývají výrazné plnosti v dalších otázkách, opakujíce thema o silném Bohu a slabém člověku, až v posledních dvou otázkách přecházejí v jásvou píseň o silném člověku, velikém z milosti Boží.

Dosud mluvil sv. Tomáš o milosti ve smyslu nadpřirozeného vlivu První Příčiny. Otázky 110.—112. pronikají do tajů Boží milosti tak hluboko, jak jen může proniknouti světo člověka poutníka.

Je milost realita v duši, co je v duši, kde je v duši? Označiv milost jako milování, dar z lásky a vděčnosti za dar, poukázav, že v druhém a třetím pojetí milost jest realita, zdůrazňuje sv. Tomáš rozdíl mezi milujícím Bohem a milujícím člověkem. Člověk dává svou lásku dobré, jehož není příčinou, Boží však láska nikdy není neplodná. Milovati a dávati duši dary jest u Boha fatožno. A tak i v prvním smyslu jest milost Boží realita, z milování Božího do duše plynoucí dar, dar vyvýšení duše do oblasti nadpřirozena.

Scholasfík nemůže pomyslit „realitu“, aniž by se hned tázal po predikamentu. Tak sv. Tomáš k této otázce odpovídá: Milost — vliv První Příčiny pomáhající ku poznání, posilující vůli a schopnosti k činu, jest pouze přechodný vliv, praedicamentum actionis et passionis. Je však milost, kterou Bůh vybavuje v nadpřirozeném řádu duši tak, jako vybavil ji v řádu přirozeném, aby snadno a hbitě pracovala. Milost v tomto smyslu jest kvalita v přesném filosofickém smyslu, trvalá, Bohem do duše vložená, aby duše mohla snadno konat skutky přiměřené věcnému Dobru, k němuž jimi má spěti.

Komentáře tu zdůrazňují pojem přechodné (actualis) milosti sv. Tomáše proti pojmu jansenismu a molinismu, odmítajíce výsky nesouhlasu Thomistů. Výměr pak milosti trvalé naznačuje se v odpovědi ad 2.: Duši dostává se nedokonalé účasti na podstatě Boží. Jinde se sv. Učitel vyslovuje podrobněji: Milost je sdělená podobnost Boží přirozenosti (III. q. 62. a 1.); jakási účast na Boží přirozenosti, přesahující každou jinou přirozenost (I. II. q. 112. a 1.). Odpověď na třetí námitku se dotýká otázky, jak se milost duši sděluje, což podrobněji a přesně vyslovil sv. Tomáš v De Pot. q. 3. a 8. ad 3.

Když ukázal, že posvěcující, trvalá milost je podstatně rozdílná od Bohem daných nadpřirozených ctností, když znova naznačil, že taťto milost je živočinný princip nadpřirozeného života, nikoliv pouhá schopnost, na tomto principu a z něho žijící, má sv. Tomáš upravenou cestu k odpovědi na otázku, kde je milost. Jsouc živočinným principem nadpřirozena, je v podstatě živočinného principu přirozena, v podstatě duše.

Otázku 111. rozbírá sv. Učitel hlavní způsoby, jimiž pomoc milosti je duši sdělována. Způsoby ty vyvzvouze z dosud řečeného o podstatě milosti. Milost je dar Boží lásky, jež obdarovaného ční Bohu milým, spojuje s Bohem. Jinde se dává jen jako nástroj výlučně pro druhé, proto jí dánno pro tento případ jméno nejvšeobecnější: dar — gratia gratis data.

Druhé dělení milosti bere sv. Tomáš ze slov sv. Augustína: Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens: Bůh svou prací začíná v našem chření, a když již chceme, prací svou s námi dílo dokonává. Pro Thomismus je druhý článek této otázky z nejslavnějších článků, v něm dle slov N. Del Prado (De gratia et libero arbitrio, sv. I. súr. 187.) „andělský učitel vlastní rukou přikládá sekuru ke kořeni oné prudké kontroverse, zda fysicky nebo jen morálně působí Bůh na lidskou vůli, zda samu svobodnou vůli Bůh vnitřním působením uvádí v určitou činnost, nebo jen zevně předloženými pohnuškami, t. j. v posledním důsledku, zda milost jest účinná ze svolení svobodné vůle, nebo svou vlastní silou působí tento souhlas ve svobodné vůli. V tomto článku jest jeden hlavní základ řešení sv. Augustína a Tomáše“. Milostí působící (operans) jest sv. Tomáši onen vliv, jímž duše od Boha jest vedena bez vlastního vlivu na čin, milost pak spolupůsobící jest při činu zároveň s vlivem svobodné vůle. Opět se výslovně sv. Tomáš opírá o svůj velebný pojem První Příčiny.

Milost předchozí (praeveniens) a následující (subsequens) jest vysvětlována výpočtem páterého účinku milosti. IV. Sent. d. 17. q. 1. a 1. sol. 2. ad 2. zamezuje sv. Tomáš nesprávné výklady téhoto názvu, když učí: Voluntas nostra est omnino pedissequa respectu divinae grafiae, et nullo modo praevia; qua ipsa voluntas bona, quae gratiam gratum facientem praecedit, ex Deo nobis provenit. — Naše vůle naprosto jede za milostí Boží a žádným způsobem jí nepředchází, neboť i dobrá vůle, předcházející milost posvěcující, od Boha jest dávána.

V posledních dvou článcích seřazeny jsou logicky milosti „darmo dané“, jak je vypočítává sv. Pavel, 1. Kor. 12, 8. n. a stanoví se přednost milosti posvěcující.

Stále hlouběji proniká světec Aquinský do záhad milosti a v otázce 112. určuje poměr vlivu milosti ke svobodné vůli člověka, světle projevuje svůj názor na způsob toho vlivu. Jako rozohnití může také oheň, tak účast na podobnosti Boží přirozenosti může dát foliko Bůh, a to skrze člověčenství Kristovo a svátosti Nového Zákona. Odmlítá tedy sv. Tomáš jakýkoliv příčinný vliv (efficientem et instrumentalem) člověka na získání milosti, a způsob sdělování milosti ve svátostech je téhož druhu, jako přímý vliv Boží a svatého člověčenství Kristova.

Nemá tedy člověk vůbec vlivu při získávání milosti? Sv. Tomáš krátce shrnul odpověď v ad 1.: Jesť příprava nedokonalá, jež předchází daru milosti posvěcující, ale i tato příprava povstává z vlivu Božího, jenž duši přispívá milosti posvěcující. A tak činnost svobodné vůle člověka jest pod vlivem Boha, vedoucího k lepšímu poznání pravdy a naklonějícího k dobrému. Podrobně se tato příprava popisuje III. q. 85. a. 5. Zde pak výslovně zdůrazňuje Andělský Učitel svůj vůdčí princip, že člověk se nemůže připravovat na milost, leč když Bůh jej předejdě a nakloní k dobrému. Námitce, že pak člověk není svoboden, odpovídá výslovně v komentáři Rím., lec. 3., „chřífi a běžeti náleží člověku jako svobodně jednajícímu (neboť Bůh působí na každého tvora dle jeho přirozenosti), ne však jako hlavnímu jednajícímu, což náleží Bohu.“

Článek 3. řeší otázku rozhodující v teologických kontroversích o milosti: zda nutně dává se milost tomu, kdo se připravil, nebo kdo učinil, co na něm jest. V sed contra se Andělský Učitel dovolává slov proroka Jeremiáše: Jako hlína v ruce hrnčířově, tak jste vy v mé ruce (18, 6), a dodává: Hlína nemusí dostati určitý tvar od hrnčíře, byť byla sebe lépe připravena. Jako mohutné, tvrdé balvany jsou věty článku: Pokud příprava na milost je dílo svobodné vůle člověka, nepůsobí žádnou nutnost udělení milosti. Protože vůli Boží nemůže nic překážet, jestliže chce Bůh, aby dosáhl milosti člověk, jehož srdce On připravuje, neomylně dosáhne milosti. První příčina dosažení milosti jest od Boha, dle slov Oseových. „Zkáza je tvé dílo, Israeli, foliko mé dílo jest zachránění tvé.“ Přidáme-li pak sourodou větu z I. II. q. 10. a. 4. ad 3.: „Jestliže Bůh vede k něčemu vůli člověka, není v takovém případu možno, aby vůle k tomu nešla“ — vidíme, čí naukou jest ona slavná „milost nufící“, gratia necessitans.

Takový tedy má u sv. Tomáše slovo tak často opakované: Kdo učiní, co na něm jest, tomu Bůh neodepře své milosti: učiní-li tak pod vlivem milosti jej předešedší.

Dvě vedlejší otázky tvoří logicky přechod z nauky o slabém člověku k nauce o člověku z milosti Boží silné: zda a proč má jeden člověk větší milost nežli druhý — zda člověk může věděti, že jest ve stavu milosti Boží.

Posvěcující milost jest sama o sobě ve všech o milostných stejná, lze však mluvit o větší a menší milosti, pokud více nebo méně účinků působí. Jakýsi důvod tohoto rozdílu jest větší nebo menší příprava svobodné vůle, jež však opět jest dílo Boha, rozdávajícího své dary různým způsobem, aby tak povstala dokonalost a krása Církve. Proto prvním a hlavním důvodem této různosti jest opět Bůh sám.

Zda jest ve stavu milosti Boží, může člověk poznati s jistotou pouze přímým zjevením, jaké bylo dánno sv. Pavlu. Sám ze sebe nemůže člověk s jistotou poznati, je-li ve stavu milosti posvěcující. Může se však toho dohadovati, pocítuje-li zálibu ve svatých věcech, pohrdá světem, není si vědom smrtelného hříchu.

Pádnými, až tvrdými slovy ukázal sv. Tomáš slabost, nicočnost člověka, a pak začíná píseň o velikosti člověka v otázce 113, již nadpisuje: O účincích milosti a předně o ospravedlnění člověka. V úvodu mluví sv. Tomáš svědec svému duchu, když praví: Ospravedlnění je výlučně dílem milosti působící (operantis). Deset pak

článků rozvíjí podivuhodnou nauku přeměny člověka z hříšníka v dítě Boží, od pojmu odpuštění hříchu vystupuje se až ku pojmu zázraku.

Ospravedlnění hříšníka jest odpuštění hřichů, jež nuřně obsahuje sdělení milosti posvěcující. Spojení s Bohem skrze posvěcující milost nedosáhne nikdo bez činnosti svobodné vůle, a to takovou cestou: Bůh chřeje dáří milost, působí zároveň na svobodnou vůli člověka, by milost chřel. První pohyb myslí k milosti jest pohyb víry, svobodná vůle pak se musí odvrátit od hříchu lítostí. Vlastní ospravedlnění děje se v okamžiku, protože vliv Boží jest nekonečně mocný, i nejméně připravenou duší může v okamžiku učiniti náležitě připravenou. V pořadu věcném první je vliv Boží, pak obracení vůle k Bohu, pak nenávisť hříchu, pak smazání viny. Dílo ospravedlnění jest větší, než dílo stvoření, menší však než dílo věčného oslavění, třebaže není tvorením z ničeho. Neboť více jest milost než všechno ostatní tvorstvo, větší však jest dar věčné blaženosť nežli dar milosti. Přeměna hříšníka ve spravedlivého jest podivuhodné dílo Boží, v pravém pak slova smyslu zázrakem bývá totikoliky někdy, když Bůh svým mocným vlivem působí na člověka tak, že náhle, bez předchozích stupňů nedokonalých dosahuje značného stupně spravedlnosti.

Nauka téhoto článků, hlavně 6. a 8., opět jest pokladnicí thomismu, ukazujícího, jak v téhoto článcích a na paralelních místech v Quaestiones disputatae sv. Tomáše učí physicam praemotionem a neobává se o svobodu člověka.

Ze slabého člověka stává se ospravedlněním a milostí Boží člověk silný. Poslední otázka pojednání o milosti pak ukazuje, jak ze žebračka v nadpřirozenu stává se bohatý, nabývající práva na stařky rodiny dítěk Božích.

Ačkoli v přísném slova smyslu člověk u Boha a vůči Bohu nemůže získávat zásluhy, přece nabývá jich, protože Bůh tak zařídil, aby život člověka oslavujícího Boha dosáhl splnění záměrů a rozhodnutí Božích, chřejících odměnit takový život. Ani před hříchem dědičný ani po něm není možno bez milosti posvěcující zasloužit si života věčného, třeba k tomu i milosti pomáhající člověku, a tak opět zásluhy jsou dílo a dar milosti Boží. Tato zásluha věčného života jest pouhou zásluhou neplnou (congrui), slušnosti, přihlížíme-li pouze k svobodné vůli člověka. Jest však zásluhou plnou (condigni) v přesném smyslu slova, přihlížíme-li ku práci Ducha Svatého v dobrých skutečnostech člověka. První příčinou dosažení věčného života jest Boží slitování, milost Ducha sv. pak jest jako semeno, v němž jest obsažen celý strom. Pramenem zásluh jest především láska, jež i ostatní ctnosti musí věstí v jejich úkonech, aby byly záslužné. První dosažení milosti nikdo si nemůže zasloužit, Bůh sám učiní milosti hodným člověka, jemuž ji chce dáti. Přesnou, plnou zásluhou nemůže nikdo druhému zasloužit první milost, to bylo vyhrazeno Kristu. Může však zasloužit bližnímu milost obracení, zásluhou totiž neplnou, nebo modlitbou ji vyprosíti od milosrdenství Božího. Také nikdo si nemůže zasloužit povstání ze hříchu smrtelného, neboť každý smrtelný hřich činí neúčinnými předchozí zásluhy. Rozmnožení milosti a lásky může si člověk zasloužit plnou zásluhou a dosáhnout ho, až bude na ně náležitě připraven. Vytrvalostí, t. j. upevnění v dobrém na věčnosti může si člověk zasloužit. Nikterak si však nemůže zasloužit vytrvalostí v dobrém na zemi. Bůh dle svého zařízení dá milost vytrvalostí tomu, komu jich ce dáti. Časných dobrer, pokud jsou pomůckou ctnostného života, může si člověk zasloužit. Sama o sobě však nejsou předmětem zásluh, mohou však mít ráz odměny — u zlých.

Tak označeny jsou obrisy nauky sv. Tomáše Aquinského o milosti, naznačeny většinou jeho vlastními slovy, naznačeny jen, aby se ukázal duch, jímž vedena jest jeho theologická spekulace o milosti. Ale i v tom naznačení ukazuje se velkolepá

stavba díla Tomášova, suverennost jeho ducha, jenž pracoval pro všechny věky. Je však třeba ještě výslovně ukázati na hlavní významy díla Aquinského Učitele o milosti.

V okružním listu Aeterni Patris praví papež Lev XIII. o duchu sv. Tomáše: Filosofické důsledky viděl v principech a pojmech nejvyšších, obsahujících zárodky téměř nekonečného bohatství pravd, jež později učitelé v příhodný čas a s nejbohatším užitkem měli rozvěstí. V nauce o milosti jest doklad klasické krásy pro taťo slova. Nauka taťo jest divem důslednosti theologické spekulace, vyvádějíc z principu na počátek výlučně filosofického nejhlebší zásady křesťanského života. Nejvyšší princip, ze všech myšlenek Andělského Učitele o milosti probleskujíc jest thomistické heslo a nejhlebší základ správné filosofie: Solus Deus est suum esse; in omnibus vero aliis differt essentia rei et esse ejus. (Dr. Pospíšil překládá tak: Jediný Bůh jest svá jesou (bytost), ve všech ostatních je rozdíl) věcný mezi jesou věci a jejím bytem (existencí). Byl by to nádherný kus práce, ukázati krok za krokem, jak Andělský Učitel v dosahu lidské možnosti doshoupl ve svém poznávání až do blízkosti jednoduchosti poznávání andělského, [když celou teologii vidí v tomto principu a z toho základního rozdílu mezi Tvůrcem a tvory vyvouze všechny filosofické i theologické poznatky o Bohu, stvoření, andělích, vlivu Boha na své dílo, i na člověka v řádu nadpřirozeném. Nauka sv. Tomáše o milosti zapadá tu do celé jeho soustavy theologické tak hladce, že nelze ani jedinou jeho myšlenkou hnouti, aby se nepohnula celá jeho teologie, teologie to Církve.

Geniálnost nauky svatého Tomáše o milosti jeví se v nejčistší dokonalosti pojmu Boha-První Příčiny. V knihách apologetických se dokazuje božskost nauky náboženské z jejího dokonalého pojmu o Bohu — co tedy musíme říci o nauce sv. Tomáše? U něho Bůh jest opravdu dokonale a cele První Příčinou, svou působností rozhodující proniká všechny jednotlivosti i svého nejvyššího tvora na zemi, i taje svobodné jeho vůle. Není tu zakrytého smlouvání tvora profi Tvůrci, není tu úzkostlivého střežení člověka, by jemu Bůh nějak neublížil. Bůh jest u sv. Tomáše všechno ve všem. Tím pak jest i dán správný výměr člověka, jeho podstaty, svobody, smyslu a významu jeho života. Při této své geniálnosti theologické musel jednou Tomáš uslyšeti slovo: Dobře jsi o mně psal, Tomáši.

Geniální jest nauka sv. Tomáše o milosti, proto jest i věčnou. Po sv. Tomáši nikdo neřekl nic správného nového o milosti, co by nebyl napsal Tomáš. „Všechny bludy minulosť on sám jediný pořízel, a připravil neprekonatelné zbraně proti bludům, které kdy se budou znovu v rozvoji dějin vynořovat — praví papež Lev XIII. ve zmíněném okružním listu. Právě proto, že v nejvyšších principech patřil Tomáš své poučky, zůstanou ony pro všechny věky zbraní, lékem a silou do veškeré budoucnosti.

Zbraní profi útokům všech moderních bludů, ať se jim dá souborné jméno modernismu nebo subjektivismu, nebo jaké jiné. Všechny odsíny jejich rostou z kořene přečeňování člověka a podceňování Boha. Cesty sv. Tomáše tu vystačí profi všem jejich sofistikám.

Lékem a silou budoucnosti jest nauka sv. Tomáše. To je význam Tomášovy nauky o milosti pro duchovní život. Ledaco se psalo o neupořebitelnosti thomismu pro duchovní život, pro askesi. Kdo však to napsal první, ten neznal buď jednoho nebo druhého. Řekněme to jen několika slovy: Sv. Tomáš sebe vychoval, sv. Tomáš vychoval mystiky, sv. Tomáš, podávaný Bannezem, byl chlebem sv. Teresie. Jeho nauka jest přímým, apoštolsky pochopeným ohlasem slov Syna Božího, Jehož asketická pravidla pro duchovní život jsou obsažena asi v takové myšlence: Otec jest vše, já mizím. Kdo chce být dokonalý, znič sebe, tak jako já sebe jsem zničil. — A sv. Pavel lapi-

dárně to opakuje: Co máš, co bys nebyl dosál? — Touž cestou nejvyššího zdůrazňování práv Božích a nicoty člověka šli všichni, kteří dosáhli vrcholu sjednocení s Bohem již na zemi, snažíce se do všech důsledků prováděti heslo: Bůh je vše, já nic. Boží mocný, ničím neomezovaný vliv ve všem, až Boží vůle stane se vůlí člověka, až vůle člověka ztratí se ve vůli Boží.

To ho ovšem nechápe každý. Ale historie s neúprosností ukazuje, že všechny odchylky od sv. Tomáše v nauce o milosti jsou zaváděním na okliky, od hlubin na mělčiny.

Až bude všude u povolaných pochopen duch nauky sv. Tomáše o milosti, pak nebude řebla hledati po stolech roztroušená mystická kvíška, pak rozkvetou mystické zahrady. Neboť jedním slovem vyjádřen duch sv. Tomáše Aq. v nauce o milosti jest láska — láska zbavená všeho sobectví, láska nesmlouvající, láska nepočítající, láska bezohledně se odevzdávající. A to jest jediný možný základ květeny duchovní.

Proto:

Collaudetur Christus, Rex gloriae,  
Qui per Thomam, lumen Ecclesiae  
Mundum replet Doctrina Graiae.

Chvála budiž Kristu, Králi slávy,  
Jenž skrze Tomáše, světlo Církve,  
naplnil svět naukou o milosti.

H. D. Noble O. P., Magister in S. Theol.

## PSYCHOLOGICKÉ ZÁKLADY VÝCHOVY DLE MORÁLKY SV. TOMÁŠE AQ.

Výchovatelské umění jest praktické a obraťné upořebení zásad výchovatelské vědy — pedagogie. Avšak, jsou tyto zásady zdůvodněny a jest správné a přípustné jich použíti? Na to odpoví taře drobná studie o základech výchovy. Který základní zákon a které zákony podřadné lidské přirozenosti opravňují nutné zasažení výchovy?

V každém řádě, rozumovém, mravném i náboženském, výchova spočívá v pěstění a upevnění vlastnosti dobrých, v pošlačení a odstranění vlastnosti špatných. Výchova jest charakterisována cenou a silou dobrých vlastností, které vytvořila. Výchovu omezuje částečná nemožnost vypěstit a udržeti v dané přirozenosti dobré vlastnosti.

Všimněme si pouze možnosti výchovy a psychologických zákonů, které opravňují tuž možnost.

Je-li celý ideál výchovy v pěstění vlastnosti, abychom mohli dokázati její oprávněnou možnost, třeba studovati možnost a nutnost vlastnosti; na to prozkoumati, jak možno všípiti a pěstovati dobré vlastnosti ve všech lidských schopnostech.

Hle, dítě právě narozené. Má lidskou přirozenost, skládá se z duše a těla. V tomto drobném, křehkém týru jsou již jako v semení, výkony a schopnosti. Uplynou měsíce a léta a tyto schopnosti a výkony se rozvíjejí a jsou určovány ve velkých liniích křesťanské myšlenky,

Tož dítě má tělo, které postupně organicky roste, které se pomalu, v přesných údobích blíží k fysiologické dokonalosti svého bytí a svých živočišných schopností.

Dítě jest obdařeno smysly a duchem. Duch se pozvolna rozpíná do šíře. Před tím smyslové počítky zjevovaly dítěti vnější svět. Tyto počítky se množí, myšlenka je pořádá a tak se rozvíjí všeobecně toto poznání a tvoří teoretické i praktické vědění.

Dítěti se dostalo tužeb a vule, smyslové schopnosti, vášní, radosí a činů určování různými zájmy. Dítě jedná. Bude i dále jednat, jeho život bude ustavičnou prací, útvarem spojitéh konů, jejichž pohnuškami budou pudy a vášně, anebo rozum.

Tak máme před sebou dítě — živý organismus, bytosť, která se pohybuje, která jedná, která poznává svými smysly i duchem, jež znovu získává a pořádá své poznátky, která uvažuje a řídí své činy, jež miluje a touží, raduje se a fruchtí, jehož vůle neodvisle pracuje. Tyto známky charakterisují lidské bytí. Dítě neztratí věkem těchto vlastností, protože jsou to vlastnosti hlavních obrysů lidské přirozenosti. Každý člověk je musí mít. Tož výbava lidské psychologie.

Avšak, ačkoliv všichni lidé mají tutož přirozenost a tytéž vlastnosti, jak různě jich všichni používají. Všichni lidé myslí, leč jeden miluje učenou myšlenku, jiný myslí rád jako ignorant. Všichni lidé mají vášně, leč jeden je ovládá a řídí, druhý se jim vzdává. K čemu se hodíme my, toho jsou mnozí naprostě neschopni. Všichni lidé svobodně řídí své činy, část však lidí jedná ctnostně, a mnozí se oddávají hřichům a nepravosférem.

Lidská přirozenost připíná schopnosti k určitým předmětům a přece mají tyto schopnosti neomezenou oblast, v nichž mohou si zvolit rozmanité, profichudné směry.

Pánem těchto směrů, které nejsou vymezeny, jsou vlastnosti. Opusťme na chvíli abstraktně a všimněme si několika prostých příkladů, které se týkají různého uzpůsobení vlastnostmi našeho jednání. Dítě se po dlouhých letech pracně naučilo správně psát a nyní se může i pochlubit stránkami skutečného krasopisu. Pianista hbitě prolamuje klávesnice svými prsty, aniž by na to dával pozor. Hle, vlastnost, která vycvičila, uzpůsobila a spořádala dříve neurčité svalové a žilkové schopnosti.

Ve vůli a tužbě jeví se ještě pačnější prvky, usměrňující naši činnost: tož převládají sklony, ctnosti, neřesti. Co jest to vše jiného, ne-li vlastnost?

Tyto vlastnosti jsou složité a mnohé. Nejsou všechny stejné u všech, leč u všech tvoří jakýsi souhrn. A tento souhrn vlastností rýsuje v každém jednotlivci osobní tahy psychologické fysiognomie. Každý člověk má zvláštní duchovní sklon a směr, a určitou rozumovou hodnotu, podle bohatství svého vědění, které postupně získal, podle různých vlastností uložených ve svých poznávacích schopnostech. Každý člověk má svou affektivní osobitost, která odpovídá nabytým vlastnostem. Naše rozumová osobnost má různou cenu dle různých vědění a dle způsobu, jak jich užíváme v úsudcích a soudcích. Affektivní osobnost má cenu dle zvláštních projevů vášní a pocitů, které jsme si osvojili a dle rušnosti, která zbarvuje všechny naše kony. Celkovou osobnost tvoří náš osobitý způsob cílení, myšlení, vnímání, milování a nenávisí. Ten to nejméně měnivý základ našeho charakteru jest spojením vlastností všech rádů.

Nyní pochopíme úlohu vlastnosti v našem psychologickém životě. Jeho pole činnosti a pěstění jest tak rozsáhlé jak pláň našich různých činností. Vlastnost určuje a vede nerozhodnost našich schopností ku přesnému, dobrovolnému a snadnému výkonu. Vlastnost uzpůsobuje přirozenost. Byli bychom opravdu nešťastní, kdyby našim úkonům se více nedostávalo tohoto určení a usnadnění, které vykonávají vlastnosti. Vlastnost skýtá nám jakési mechaniky činnosti, dává nám zručnosti, což nás zbavuje trapných a nekonečných problémů, které by působil každý úkon fyzický, rozumový a nebo mravní, kdyby nebylo vlastnosti. Svlékání a oblékání lehce by zabralo celý den. Tělesný pohyb zaujal by veškerou pozornost a energii. Umytí rukou aneb zapnuť

knošíku bylo by tak pracné, jako jest pracné dítěti, když se ponejprv o to pokouší. Bez vlastnosti každý nový úkon byl by novým započetím, nemaje snadnosti nabité úkony dřívějšími. Každý náš úkon byl by stejně pevný jako první úkon a nebyl by dokonalejší než předchozí. Tak má vlastnost v lidském životě úlohu zaručování pokrok, úsporu a zdárný výsledek činnosti.

Vlastnost jest též živočinným zákonem a sice zákonem celé živočinné přirozenosti. To jest dlužno zdůraznit ohledně výchovy. Možnost výchovy spočívá právě v této možnosti lidských vloh přijímati vlastnosti. Avšak taž možnost jest vlastně nutností. I když se nedostane dítěti výchovy, přece neunikne vlivu a vládě vlastnosti. Každá živočinná a činná přirozenost se vyvíjí a roste a tak ve svých činných a živočinných funkcích určuje vlastnosti. Výchova nevytváří vlastnosti v praném slova smyslu. Živá bytost, která množí své kony, tvoří sama své vlastnosti. Bylo by lépe říkat: „Výchova pomáhá živočinné přirozenosti — v našem případě dítěti — vytváření dobré vlastnosti“.

**Dobré vlastnosti.** Slovo ukazuje celý postup výchovy, její obříze a způsob. Dobré vlastnosti jsou prvním psychologickým podkladem výchovy. Pohleďme na dítě s tělem a duší se schopnostmi, které jsou připraveny k rozvoji v činnosti. Ať jest výchova pečlivá nebo ne, dítě se bude vyvíjeti, bude se vytvářeti v osobnosti, karakter, svědomí, v určitý způsob života. To vše bude představovati směr vlastnosti, kterých nabude od děství až do zralého věku. Není-li výchovy, znamená to již, že všechny vlastnosti nabité jsou nutně špatné? Nikoliv. Nedostatek výchovy nekončí z naprosté nutnosti zvrácenými vlastnostmi. Přirozenost pudi k dobru, a hledá ve všech svých činnostech, co jest nejlepší pro svůj podmět. Veškeré sklony dítěte nejsou sebou špatné, právě tak jako nejsou sebou dobré. Mimo to veškeré vlastnosti nejsou též úrovně, téhož druhu. Může se stát, že někomu se dostane skvělé výchovy rozumové a pražádné výchovy mravní a naopak. Často sami doplňujeme nedostatky výchovy. Ono dítě studuje a doplňuje své vědomosti, ač ho nikdo z jeho okolí nepovzbuzuje k rozumové práci. Jiné dítě zůstane ctnostné a upevní se v dobrém, ač vidí jen špatný příklad. A jiné zase se zvrhne, ač bylo pečlivě vychováno. Myslím, že nejšťastnější vyjádření výchovy znamená pomáhati přirozenosti, která má přijímati vlastnosti, aby přijala vlastnosti dobré a vynikající.

Neboť jsou dobré i špatné vlastnosti. Dobré vlastnosti určují naše schopnosti k příslušným nejlepším výkonům.

Přehlédněme zde základní dobré vlastnosti. Zařadíme je do všeobecných rámců našich hlavních výkonů, které jsou též rámcí výchovy.

Již ve fysiologickém životě jest celá řada dobrých vlastností, jež třeba dítěti všímáti. V ústředním věku učíme je choditi, pohybovat se a mluvit. Když však vyroste, třeba mu všímáti různé vlastnosti vzhledem k tomu, jak má držeti tělo a jeho údy, jak se chovati. Vše, co se týká hygieny, sportu, tělocviku, her, střídání práce a odpočinku má být předmětem výchovy a vychovatele. Tělo musí se naučiti podřizovati se ve všech svých mechanických úkonech požadavků činnosti a lidské důstojnosti.

Stálou pozornost vychovatele má pouťati pěstění dobrých vlastností ve výkonech rozumových.

Tato práce trvá dlouho. Nazýváme ji vzděláním. Třeba ukáznit u dítěte nejen jeho způsob cítění, pozorování, nýbrž též jeho pamět, obrazivosť. Třeba je rozvíjeti dle přesné metody. Konečně třeba navýknouti jeho myšlení, aby se samo řídilo obvyklými zákony soudu a úsudku, kterým jest třeba je naučiti. Jsou tři skupiny rozumových vlastností, které jsou předmětem výchovy, a které jsou neobyčejně různě odsířené.

1<sup>0</sup> vědění, 2<sup>0</sup> znalosti a to odborné i umělecké. Všecky tyto rozumové vlastnosti a vlastnosti řádné živočisprávy jsou dobré, avšak jen relativně. Jest naprosto nesprávné vkládati do nich to, co se všeobecně nazývá „dobrou výchovou“. Tyto vlastnosti zdokonalují zdraví a tělo a náš rozum. Zajisté to jest mnoho, ale z daleka ne vše! Jsou lidé velmi vzdělaní a zjemnělí, kteří dovedou se překně reprezentovati, kteří okouzlují svým vybraným chováním, a kteří přece nedosahli plné lidské hodnoty.

Jsou však vlastnosti, jichž majitelé jsou zdokonaleni absolutně a ne relativně? Jsou takové vlastnosti a ony právě mají být prvým předmětem výchovy.

Jsou to vlastnosti mravní. Lidská dokonalosť neměří se dle vlastnosti rozumových, uměleckých, odborných, ani dle zevnější uhlazenosti, dle výkusu a půvabných způsobů, nýbrž dle mravní síly a ceny.

Ve skutečnosti co jest nejdokonalejší lidskou bytostí? Ona činnost, která jest na úrovni jeho rozumné přirozenosti, toť činnost, odpovídající rozumu, což jest činnost souhlasná s mravním zákonem.

Mravní zákon, vyjádření našich povinností jako čestných lidí, křesťanů, jest neomylným pravidlem, dle něhož se mají měřiti všechny skutky, a v němž mají nabýti nejvyšší ceny. Nikdo se nemůže vyhnouti tomuto zákonu. Nikoho nekáremo, že není teologem, filosofem, chemikem, umělcem, nejsou-li tyto vědy z oboru jeho stavu, kážeme však toho, kdo používá ke zlu toho, co nabyl, svého vědění, svých vloh, jako káremo chybujícího proti spravedlnosti, zdrženlivosti, chybujícího proti povinnostem stavovským neb náboženským, čili zkrátká, chybujícího proti zákonům lidské počestnosti a křesťanské povinnosti. Jisté vlastnosti, vzácné samy v sobě, nečiní tedy dokonalé své majitele, jiné naproti tomu jsou výrazem naprosté dokonalosti. Jako může výchova uzpůsobiť rozumové mohuťnosti a lidské výkonnosti dítěti k nejlepšímu upotřebení, právě tak může a má výchova naučiti dítě jednat pouze dle výroku a úsudku mravního zákona.

Tato výchova k mravnosti, předmět dlouhého úsilí, má svůj podklad možnosti právě v neurčitosti dětské vůle, která jest stejně schopna dobra i zla.

Lidská vůle, osvícená věrou a rozumem, jest s to toužit po pravém dobru a začítiti veškeré své úkony k vládě povinnosti a vůle Boží. Naproti tomu zase jsou různé sklony, které působí na vůli přitažlivou silou, smyslná žádostivost a pýcha, sobectví, které jest ve stálém odporu vůči spravedlnosti a lásce. A právě do této nerozhodnosti vůle může vychovatel vštípiti a posilovať schopnosti k ovládnutí pudů, k osvobození se od ofročtví vásní, slovem, vychovatel může vůli uvést do stavu, aby se snažila, by jediným vodítkem veškeré činnosti byla nejvznešenější mohuťnost (která mu dodává pravého šlechtictví, toť rozum!). Dobré vlastnosti vůle, žádosti a vášní zaručují mravní dokonalost, která jest jediným a vlastním předmětem výchovy.

Co z toho plyne?

Prvním psychologickým podkladem výchovy jest neumělost lidské přirozenosti fysicko-psychické, uzpůsobiť nerozhodné a neurčené schopnosti k určitému druhu činnosti.

Bližším psychologickým podkladem výchovy jest v okolnosti, že můžeme pomocí přirozenosti, aby nabyla dobrých vlastností. Výchova nenahrazuje přirozenosti u dítěte; výchova ji přijímá v jejích hlavních sklonech a pomáhá pouze, aby se upevnily v dítěti lepší sklony a aby nabyla vrchu.

Fysicko-psychická neumělost a možnost dobrých vlastností jest ve všech mohuťnostech lidské činnosti. Výchova nesmí se omezit, aby řídila a uzpůsobovala dobré vlastnosti pouze jedné mohuťnosti, a soustavně zanedbávala ostatní.

Vrcholným bodem lidské dokonalosti jest mrvní ctnost, která pořádá veškerou činnost dle zákona rozumu. Ještě tudy ideálem výchovy přivésti dří k této dokonalosti. Celá výchova záleží v tom, abychom pomáhali dří postupovat k dokonalosti co největší ve všech oborech lidské činnosti, abychom pomáhali vůli k tomuto významnému, k nabytí nejvyšší lidské důslovnosti. Konečně, znamená-li výchova pěstní dobrých vlastností, třeba doznať, že nikdy v nás nekončí svého úkolu. Ovšem děství a mladí dávají této výchově směr. Tehdy se obohacuje náš duch, ctnost se objevuje. Leč, kdo by tvrdil, že náš duch nemá dnes více zapotřebí dale se obohacovat novými poznatkami? Kdo nabyl takové poznání a vědění, že by je nebylo třeba zdokonalovat? Stačí jen trochu věděti, abychom si byli vědomi své býdy plynoucí z nevědomosti.

Avšak hlavně v mrvním řádě nikdy pro nikoho nekončí výchova. Ani nejlépe zakořené ctnosti nezaručují nám ochranu před poklesnou. Stále nám zbyvá nějaká všechna, kterou musíme ovládati, stále jest nám třeba napravovati své chyby. Naše svoboda má své vrchohy a naše vůle není vždy pevná a jistá sebe. Tu jest stálý boj proti zlu, které na nás útočí. Nemysleme si, že jsme proti němu obrněni. Ostatně i nejlepší brnění má své slabiny. Stále bude v nás kolísati některá ctnost, a stále bude mít naše horlivost práci, aby ji upevnila.

I v oboru náboženském stále musí pokračovat naše výchova víry, naděje a lásky, výchova našich nadpřirozených ctností. Od víry mrtvé musíme vystoupit k věře živé, chladná láska musí vzplanouti dokonalostí.

Zvýkněme si stále pokračovat, stále vystupovat. Nad naším Životem (Naše revue!) září Ideál, a ač stále k němu cílíme, dosahujeme jej jen nedokonale. Nuže, jděme jen stále za ním, ze všech sil a bez oddechu, neunavně postupujme v paprscích jeho Svěbla.

Přel. Bořita, O. P.

Jacques Maritain.

## SCHOLASTICKÁ FILOSOFIE A MATEMATICKÁ FYSIKA.

### Několik slov k descartovské revoluci.

#### I.

Jest známo, že starí rozeznávali tři stupně abstrakce, jimž odpovídaly tři význačné typy Vědy: Metaphysika, věda o býti jakožto býti, pozoruje věc oproštěnou veškeré hmoty a tedy čistě netělesnou; Matematika, věda o veličinách, pozoruje pouhou kvantitu, která jest tělesná, ale rozum ji zkoumá, jen když bylo abstrahováno od „čitelné hmoty“, tožiž ode všech tělesných vlastností jako světlo, teplo atd.; Fysika, věda o býti pohyblivém nebo o tělesech, pozoruje věc, oproštěnou toliko „individuální hmoty“, tožiž pozoruje tělesa v jejich konkrétní a hmotné skutečnosti, tělesa se všemi jejich vlastnostmi a zvláštnostmi experimentálně zjistitelnými a používá abstrakce jen k tomu, aby se povznesla nad čistě smyslové nebo živočišné poznávání jednoslových zjevů jako takových.<sup>1)</sup>

Takto definovanou látku Fysiky lze ovšem zkoumati dvěma odlišnými způsoby: vzhledem k blízkým příčinám jevů nebo vzhledem ku prvním principům čitelné přírody. Podle prvního způsobu věda, jež bude poznávat tělesa ve světle prvního stupně abstrakce, ve světle pojímaném jako zcela prostě sice dosačující, dospěje ku příčinným zákonům popisným nebo empirickým (obdobným na př. s těmi, s nimiž se seškáváme

ve starověkých přírodopisech nebo za našich dnů v geologii, v meteorologii atd., ano i v experimentální biologii a v laboratoriální psychologii), k zákonům, které se celkem redukují na obecná faktá. Taková věda, již bychom mohli nazvat „fysiko-fysickou“ jest už vědou, poněvadž pátrá po tom, jak se zjevy opravdu dějí, a tím jaksi je uvádí do chápatebného svěbla bytí; ale stojí na nejnižším stupni chápatebnosti, poněvadž má dosť na usuzování podle znaků nepřímých, že ve skutečnosti toto jest příčinou onoho, aniž může dokázati, proč tomu tak jest, a poněvadž stojí na nejnižším stupni abstrakce (neboť chápatebnost jde zároveň s bytím, a hmotou, od níž taková věda abstrahuje jen minimálně, jest stěží bytím).

Podle druhého způsobu věda ta bude se dále zabývat tělesy jako takovými i rádem čitelné přírody — tožiž látkou, do jejíž definice spadá hmota a jež odpovídá prvnímu stupni abstrakce — bude však hleděti na tufo látku pod zorným úhlem bytí právě jako na ens mobile, a snažit se proniknouti v jeho podstatu a svrchované důvody (ne svrchované v absolutním slova smyslu, tožiž s hlediska pouhopouhého bytí, nýbrž svrchované důvody v řádu daném, v řádu fysickém, s hlediska pochyblivého bytí jako takového), bude užívat k jeho poznání svěbla prvního stupně abstrakce, pojatého ne již oddeleně a jako světlo samo sobě si dosačující, nýbrž jako participace vyššího a čistšího svěbla, jehož se nám dostává na řetěz stupni abstrakce;<sup>2)</sup> a faktó svede jaksi na svoji látku odlesk onoho prvočinného svěbla. Taková věda, již bychom mohli nazvat „fysicko-filosofickou“, nebude jen vědou o quia<sup>3)</sup> (vědou experimentální a induktivní), nýbrž i vědou o propter quid (vědou deduktivní); bude bráti podíl na vyšší chápatebnosti Metafysiky, bude participačně moudrostí.

Toto rozlišování mezi Fysikou čistě pozorovací a Filosofií přírodní zakládá se na samých principech starověkých filosofů. Ti však v praxi nečinili valného rozdílu mezi těmito dvěma vědami — které shrnovali pod týmž jménem Fysiky nebo Filosofie přírodní — a nemohli z nich činiti rozdílných odvětví, poněvadž mají tutéž formální látku, tožiž tělesnou skutečnost jako takovou, a poněvadž samy (aspoň jde-li o prevládající tendenci velikých škol středověkých) spějíce především k bytí a k moudrosti, zabývají se experimentální vědou zejména s hlediska filosofie a k jejím potřebám; neboť poznání tvorstva jest nezbytno, jak to podivuhodně vykládá sv. Tomáš ve II. a III.

<sup>1)</sup> „Quaedam igitur sunt speculabilium quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt et haec distinguuntur, quia dependent quaedam a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero quamvis dependant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus, et de his est mathematica. Quaedam vero sunt speculabilia quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas et actus, unum et multa, et hujusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum scientiae aliae ab ea principia sua accipientes eam sequuntur“. Svatý Tomáš, in lib. Boet. de Trinitate, q. 5., a. 1.

<sup>2)</sup> Sr. taméž a. 3. Svatý Tomáš v tomto článku vysvětuje dopodrobna povahu a rozdílnosti tří stupňů abstrakce, zejména jak abstrakce matematická „respondeat unioni formae et materiae, vel accidentis et subjecti; et haec est abstractio formae [sc. quantitatatis] et materia sensibili“, a jak abstrakce prvního stupně „respondeat unioni totius et partis: et huic respondeat abstractio universalis et particulari, quae est abstractio totius, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentiale ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales“. O něco dále qu. 6, a. 2) dokazuje, že „in divinis neque ad sensum, neque ad imaginationem debemus deduci: in mathematicis autem ad ima-

kapitole druhé knihy *Summa contra naturam*; ale poznání tvorstva, věci měnivých pomíjejících, nebyť, jest jen cestou a pomůckou ku poznání skutečnosti věčných, a rozum dopouští se zradý, podřizuje-li se něčemu jinému než Tomu, co jest.

Z toho důvodu pozitivní věda starověká — nic proto nejsou zanedbávána — byla sdružována s filosofií a takřka spadala v oblast jejího vlivu, jsouc ostatně s ní v souvislosti, poněvadž jistým způsobem prozírala ku povaze a přičinám věci. Z téhož důvodu lze zjistiti u starých, že jednak v oboru čistě experimentálním často poukazují k doxe, ku poznání čiře pravděpodobnému, když jde o vysvělení podrobností při zjevech přírodních (právě pro relativní nesrozumitelnost říše dění a pro složitost jednoznačných příčinných vztahů, jež jen velmi nesnadno lze oddělit z přívalu nahodilých fakt); jednak že ve vědě induktivní rádi berou za vděk celkovým přehledem říše jevů a běhu přírody, vyslovujíce to obecnými zásadami, které v sobě shrnují zkušenosť mudrců, postřehy svědomitých pozorovatelů, přesné výzkumy filosofické nauky a které byly snad velmi pravdivy jako označení povšechná, které však zůstávaly naprostě neschopnými nahraditi určitý příčinný vztah a vysvětlí podrobnosti kteréhokoliv úkazu.

Bohužel, že za dob úpadku křesťanské filosofie fiterný dogmatismus, ke kterému přiliš snadno strhuje vychovatelská rutina a který zvrhlá scholastika vystupňovala až běda, uvedl v zapomenutí opačný experimentální probabilismus velikých scholastik<sup>4)</sup> a způsobil, že za platná analytická vysvělení byly brány buď povšechné přehledy, o nichž jsme se právě zmínili, nebo i klamná zdání nejdějinštějšího verbalismu. Tak v době Pascalově a Descartesově říkalo se na vysvělenou toho neb onoho mechanického zjevu, že rychlosť dopadajícího kladiva překvapí přírodu, takže nemá kdy sebrati své síly k odporu<sup>5)</sup> — snadno by bylo najmenovati spousty takových nesmyslů — myslilo se, že zásada: *natura abhoret a vacuo*, opravdu velmi dobře obhájitelná jako popisné resumé toho, co se vskutku děje,<sup>6)</sup> odůvodňuje vědecky stoupání tekutin v tlakoměru (to jest udává blízkou příčinu toho úkazu, a právě v tom tkvěla ona absurdnost).

V téže však době ujímá se nový způsob poznávání přírody, vzešlý snad částečně z empirických tendencí, jež zastupoval ve středověku na př. Roger Bacon, ale

ginationem et non ad sensum: in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant, qui uniformiter in tribus speculativae partibus procedere nituntur".

Takto svatý Tomáš už předem ukazoval intelektuální „hřich“ a nevhnutelnou marnost descartovského a moderního poněti o jednotě vědy.

Sr. Aristoteles de Caelo, lib. III., c. 7.: „τέλος τῆς φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἰδήθησιν.“ A ještě: Met. lib. V., c. 1., 1026a; lib. X., c. 3., 1061a a b, a c. 4., 1061b; Phys., lib. II., c. 2.

<sup>2)</sup> Takto první principy vyčleněné přírodní filosofii jsou samy o sobě fysickými, pojímáme-li je v samém rádu čitelné přírody (na př. princip quidquid moveatur ab alio moveatur, pojímáme-li jej vzhledem k čitelnému pohybu) Ale tytéž principy jsou resolutive metafysickými v tom smyslu, že pojímáme-li je naprostě obecně, lze jich hájiti rozvedením na bytí a na první oddíly bytí (moc a čin); (na př. princip quidquid moveatur ab alio moveatur, pojímáme-li jej vzhledem ku pohybu u veškeré šíři, počítaje v to i pohyb rozumu a vůle). Z toho možno uzavírat, že svělo prvního stupně abstrakce — které ukazuje zřejmost těch a těch zjevů podle rádu fysického — jest správně považováno v přírodní filosofii za participaci nižšího rádu myšlení na prvočinném svěle třetího stupně abstrakce, kterým lze dokázati, že tytéž principy jsou zřejmy v rádu metafysickém.

Věřme, že se lze vyjádřiti řemito slovy a nepopíráti nebo nezlehčovati podstatného rozdílu mezi rádem fysickým a metafysickým. Fysika a Metafysika jakožto vědy nebo habitus jsou založeny v rozdílných oborech pro rozdílnost jejich formální látky; pokud však obě vycházejí z lidské inteligence a ze svěla činného intelektu, berou původ z obecného přirozeného světa, ze svěla transcendentální

podnícený zejména filosoficko-vědeckým bádáním pařížských doktorů ve čtrnáctém století (nechceme-li jít až k Archimedovi), pracemi Leonarda da Vinci, matematiků století šesnáctého a posléze pracemi Galileovými.

Tento nový typ vloudil se mezi přírodní filosofii a fysiku čistě pozorovací a rozi dělil je od sebe jako vražený klín. Poznání sice dále se zabývá tělesy jako takovým a rádem čitelné přírody, podržuje třetí látku (aspoň jako látku materiální), která odpovídá prvnímu stupni abstrakce, ale již nepozoruje látky s hlediska bytí (bytí pohyblivého jako takového) jak činila kosmologie starých, nýbrž s hlediska mathematické kvantity; už neosvěluje čitelné skutečnosti světem, do něhož přechází participaci odlesk světa, jehož se nám dostává na třetím stupni abstrakce vrací se takřka k čitelné skutečnosti, obracejíc se ke druhému stupni abstrakce a pátrajíc jediné po tom, v jakém vztahu jsou k sobě věci fysického světa co do velikosti; a fakt ještě ve vlasním slova smyslu fysicko-mathematickým poznáním přírody, prostředníkem mezi poznáním „fysicko-fysickým“ a „fysicko-filosofickým“, o nichž jsme mluvili před chvílí.

Od té doby bude přitahovati experimentální fysiku do nedokonalého světa chápání metafysické, a ne již do čirého světa chápání metafysické, a vědec bude mít dosíti na tom, že bude vyjadřovati pozorované zjevy ve způsobě vztahů metafysických.

Mathematici nezabývají se ani bytím samým, ani činností, ani pohybem v jeho skutečnosti, ani příčinností působící, ani příčinností hmotou; nezabývají se ani příčinností konečnou — v tom smyslu říkal Aristoteles, že není dobraty v mathematicach — pracují na určitých spojitéch a nespojitéch veličinách, abstrakcí oddělených od tělesné skutečnosti a považovaných za pouhé formy. Nová Fysika, uvedená na svůj autentický vědecký typ, (který se výslovně vybaví až za dvě století) bude se moci ustavití jen tehdy, díli experimentálním poznatkům jakousi umělou úpravu, v níž ovšem budou mít slovo ustálené podmínky a nahodilost, neboť uvedení čitelného úkazu na abstraktní kvantitu nenachází se ve věcech už pohotovo a přenesení z fysické oblasti v mathematickou může se jako každý převod vykonati mnoha způsoby (dummodo apparentia sensibilia salventur); ale nová Fysika, zří-

h o, přirozeně udělovaného bytí vůbec, které vyzařuje v činného intelektu a jehož jest metafysické svělo nejdůležitějším analogum analogatum.

Tudíž lze, zdá se, říci, že pokud tafo svěla objasňují vědeckou látku, svělo prvního stupně abstrakce a svělo třetího stupně náležejí ovšem dvěma rozdílným oborům; pokud však přihlížíme k jejich počátku, jedno jest participaci druhého v nižším rádu; asi jako svělo měsíční a sluneční jsou vzhledem k osvělované věci podstatně rozdílná, ač co do původu jest první participaci druhého, V tom smyslu bylo by lze říci, že svělo měsíční jest resolutive slunečním, jako jsme svrchu řekli, že filosofická fysika jest resolutive metafysickou.

Ostatně kdyby tomu fakt nebylo, nechápal bychom, jak Metafysika může jménem Moudrosti hájiti princip jiných věd.

<sup>3)</sup> V tomto klasickém rčení quia neznačí nic jiného než quod. Poznání quia (nebo quod) nám praví, že fo či ono nebo ten či onen příčinný vztah jest, nebo že ta či ona věc se děje (a jestě jak se děje, quod). Poznání propter quid nám praví, proč ta věc nebo ten příčinný vztah jest, nebo proč se to nebo ono děje.

<sup>4)</sup> Viz o tom několik textů ze sv. Tomáše cifrovaných na počátku třetí statí.

<sup>5)</sup> „Tof“, dodává Descartes, který si snadno poradí s takovými protivníky. „úplně proti mému mínění, neboť on nemá vůbec sil k usebníráni ani k tomu nepotřebuje času, nýbrž jedná ve všem mathematicky“ (Marsenovi, 11, března 1640, Adam Tann, III, 37).

<sup>6)</sup> Ježto prázdnota, o níž mluví experimentální fysika, značí nepřítomnost étheru (poněvadž jím jest

kajíc se podle definice toho, aby pozorovala ve věcech, čeho v nich matematiky nepozorují, nebude již usilovat o přímé poznání toho, co ještě, a tudíž pravých principů čitelné skutečnosti (neboť každé bádání o povaze věcí bude pro fakovou vědu jen pomocnou a vedlejší hypotésou, libovolnou, více méně pohodlnou, mající upoutáti obrazotvornost); a tím také přestanou být vlastní látkou jejího zkoumání příčiny jevů: konečné příčiny, které jsou příliš vzdáleny a vedou hned do říše bytí a prvních principů, — i blízké působící příčiny, které už nezajímají samy pro sebe a zasahují do fakové vědy jen nepřímo, nahodile (materiálně), poněvadž věda se tvoří v bezprostředním styku s fysickou skutečností a musí se ovšem zabývat příčinnými vztahy, aby mohla stanovití matematické funkce, jež udávají prostě, jak se mění jistá veličina, mění-li se jiná, toť vše, co zůstává ustálené vědě, toť jsou jediné zákony, jež se pravidelně přijímají v matematické fysice; všeho ostatního jest opomenuť.

Jinými slovy nová Fysika opomíjí ve skutečnu právě toho, oč rozumu jde. Čeho taří Fysika chápateľně dosahuje, jest vlastní látku matematik; vlastní látku fysickou (tělesa sama se všemi jejich činnými kvalitami) tu chápe jenom po slepotě. A tak ač s jistého hlediska (bereme-li v úvahu řád matematické abstrakce, do níž přenáší poznatky fysické) jest na vyšším stupni chápateľnosti než poznání „fysicko-fysické“ nebo pouhé pozorování, s jiného hlediska (bereme-li v úvahu řád čitelné skutečnosti samotné) jest níže co do chápateľnosti než poznání, získané pouhým pozorováním. Neboť toto, hledaje blízkých příčin jevů, vnáší — byť sebe nejdokonaleji — do čitelné skutečnosti jako fakové transcendentální světlo bytí; a proto jest, vedouc ducha od příčiny ku příčině, jakýmsi úvodem a přirozenou přípravou na filosofii a metafysiku. Kdežto poznání fysicko-matematické opomíjí a nedbá ve skutečnosti všeho jiného bytí než atribut k vlastnosti. Tím právě trhá spojitosí positivní vědy s filosofií a přes to, že nakupila úžasné spousty materiálu, jeví se zcela neschopnou, by přímo rozšířila naše poznání o tom, co svět jest.

Ale po jiné stránce matematická Fysika dobyla si úspěchu tam, kde ztroskotávala Fysika starověká: podařilo se jí analysovatí zevrubně a přesně podrobnosti jevů tím, že na vlas určila hranice, za něž se může vloudití omyl, a dovedla vytknouti stálé

přenášeno světlo) a ježto, jak se zdá, éher nemůže být z částeček oddělených prázdnou, jest velmi pravdivo, že ve skutečnosti prázdnou v přírodě neexistuje.

<sup>7)</sup> Sr. svatého Tomáše in lib. Boet. de Trin. q. 5, a. 3, ad 6:

„Quanto scienzia aliqua abstractiora et simpliciora considerat, tanto ejus principia sunt magis applicabilia aliis scientiis: unde principia mathematicae sunt applicabilia naturalibus, non autem e converso, propter quod physica est ex suppositione mathematicae, sed non e converso, ut patet in III. Caeli. Et inde est quod de rebus naturalibus et mathematicis ordines scientiarum tres inveniuntur. Quaedam enim sunt pure naturales, quae considerant proprietates verum naturalium inquantum hujusmodi, sicut physica, et agricultura et hujusmodi. Quaedam vero sunt pure mathematicae, quae determinant de quantitatibus absolute, ut geometria de magnitudine, arithmetica de numero. Quaedam vero sunt mediae, quae principia mathematica ad res naturales applicant ut musica et astrologia, quae famen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physici, est quasi materiale, quod autem mathematici, quasi formale. Sicut musica considerat sonos non in quantum sunt soni, sed in quantum sunt secundum numeros proportionabiles, et sic est in aliis; et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, sed per media mathematica...“

A d 7: „Scientiae mediae, de quibus dictum est, communicant cum naturali, secundum id quod est materiale in earum consideratione; differunt autem secundum id quod in earum consideratione est formale: et ideo nihil prohibet has scientias interdum cum naturali easdem habere conclusiones, non famen per eadem demonstrant, nisi secundum quod scientiae sunt mixtae, et una interdum usifur eo quod est alterius, sicut rofunditatem terrae naturalis probat ex motu gravium, astrologus per considerationes lunarium eclipsium.“

vztahy mezi rozličnými kvantitativními „faktory“, jež duch může pozorovat v přívalu čitelného dění, takže vztahy ty svou trvalostí a určitostí nejsou už látkou doměnek, nýbrž vědy.

Tak tedy jest se nám vzdáti toho, co by bylo závažno poznati, chceme-li dospěti k vědeckému poznání hmotného světa co do jeho nekonečně se členících podrobností; jest nám upustiti od zvládnutí skutečných příčin, chceme-li se ho vědecky zmocnití tím, že jej poznáme do poslední nitce. (Z toho lze, myslím, uzavírat, že panovaři nad tímto nízkým světem není cílem našemu duchu a že Tvůrce toho ducha, který nechává některým ze svých největších kontemplativů, jako na příklad svaté Hildegardě, tak kosmologického poněti, že jest dosíl lhostejný ke vědě, kterou snad máme o zevní tváři světa a větrné soustavě...) Jest v řádu věci, že chceme-li s dokonalostí (a s praktickými výhodami) vědy posíhnouti to, co jest nejméně chápateľno, našemu lidskému poznání, které jest neschopno státi se andělským nebo božským nezbývá než poklesnouti v infelktuali a faktika je materialisovati. Inteligence, která je stvořena pro bytí a která u člověka postihuje přímo jenom vesmír, intelligence ta, nufime-li ji ustáliti se v přívalu nahodilosí, abychom jej prozkoumali do nejmenších podrobností, stává se tak nemořnou jako Baudelaireův albatros:

Jeho obří křídla brání mu v chůzi.

Ocitá se v nebezpečí, že každou chvíli se zmýlí, domnívaje se, že hmotná skutečnost jest chápateľnější, než opravdu jest, chřejíc číslo uvnitř textu, jehož smysl ji nejčastěji zůstává skryt, ženouc se příliš rychle k důvodu bytí: spiritus promptus est. Trpělivá disciplina fysicko-matematická, odhadujíc to, na čem záleží inteligenci, zbabujíc rozum péče o pochopení, vnučajíc pouhém učencí, by se měl na pozoru před Ideami, činíc vědecké bádání mnohem méně lidským na příště, jest mnohem jistějším nástrojem k analysování, k uvádění fakt ve vzorce a k jejich zužíkování.

\* \* \*

Tato vysvělení nám dovolují změřiti smysl a dosah následujícího závěru: co věda nabývající vrchu od sedmnáctého století, co „moderní věda“ přináší opravdu nového,

Sr. Aristotelovo Post. Analyt. lib. II, c. 13; Met. lib. XII, c. 2. a 3. Sr. též Duhemovo Le Système du Monde, Dějiny kosmologických nauk od Platona do Koperníka, v Paříži 1913, d. I, str. 143–150.

<sup>8)</sup> Což by nebylo lze uvést v soulad na př. neomylnou jistotu, jíž dosaženo vědou jako fakovou, s částečkou nahodilosí, tak důrazně vyščenou v moderní vědě Poincarém, Duhemem a j., když se shledáváme s touto směsí neomylnosti (co do formálního nebo regulujícího elementu) a nahodilosí (co do hmoty), kdykoliv aplikujeme to ono nebo formální pravidlo na látku, jež jako faková může být nedosafečna a chaba? Tak jest tomu v praxi s Uměním a s Opatrností. (Sr. Jana ze svatého Tomáše Cursus théol. t VI, q. 62, disp. 16, a. 4).

<sup>9)</sup> Tímto znakem moderní matematická Fysika — nikterak proto neopouštějic oboru vědy fysicko-matematické, jak jsme ji definovali, — uchyluje se od přísněji určeného logického typu, který skýtal ve starověku Astronomie a Hudba.

Fysickou látkou (látkou materiální), o níž pracovala fysicko-matematická věda starých, byly opravdu jisté vybrané skutečnosti, u nichž bil do očí řád geometrický (Astronomie) nebo arithmetický (Hudba) a jejichž neproměnnou a nezbytnou pravidelnost bylo lze tudíž vysvětliti jistými hypotésami o zákonech a pravidlích příslušných onomu vyššimu řádu, čili bylo lze vyvoditi z nich fysicko-matematickou vědu, která na své úrovni byla vědou o díoti (vědou materiálně fysickou, označující matematické proptér quid jevů). (Sr. Postfer. Anal. lib. II, c. 13). Naproti tomu fysickou látkou (látkou materiální), o níž pracuje fysicko-matematická věda moderní, jest pohyblivý příval veškerého čitelného dění a podrobnosti všech jeho jevů, které ovšem jeví nějakou stránku kvantitativní

ještě vlastně Fysika typu fysicko-mathematického. (V ostatních vědeckých oborech, jež se tak nenechávají zabírat matematikami, moderní věda relativně předstihuje starověkou a středověkou jen větší dokonalostí materiální nebo technickou, za níž ještě asi zavázána přítážlivostí matematické Fysiky, ve které od té doby vidí ostatní přírodní vědy vzor Poznávání.)

Jak jsme nahoře viděli, ze starověkých epistemologických principů už předem bylo lze tušit vývoj nové fysiky; a logický typ, jemuž ona odpovídá a jehož nejlepším příkladem byla ve starověku astronomie, měl teoreticky své místo ve scholastické synthesi věd. Podle svatého Tomáše ještě tím logickým typem jakási věda přechodní mezi Matematikou a Fysikou, ale podle pravdy zejména mathematická, neboť co v ní ještě formálního a tudíž specifického (její formální látku *quod* a její důkazné medium), ještě matematika, a fysická skutečnost ještě pro ni jen materiálně dosaženým cílem. A tak, zatím co přírodní Filosofie ještě vědu čistě fysickou sama o sobě a resolutivě nebo participaci vědu metafysickou, nová fysika má být podle zásad svatého Tomáše nazývána vědu formálně mathematickou a materiálně fysickou:<sup>7)</sup> vzorec, který osvětluje a ospravedlňuje vše, co jsme o tom řekli nahoře, a který zhušťuje ku podivu všecky vlastnosti oné vědy.<sup>8)</sup> — Kromě toho Duhem (a již před ním Hirn) jasně za našich dnů ukázal, jak ještě možna — v samé směrnici moderní vědy — pouhá mathematická Fysika, analysující jevy kvantitativně, ale nepoprající jsoucnost i kvalit a užívajíc tak vědecké metody vycházející z Galilea a Descartesa, ač proto v ničem neodporuje filosofii Aristotelově.

Ale ve skutečnosti poznání typu fysicko-mathematického omezovalo se u Scholastiků na několik zcela speciálních nauk jako Astronomie nebo Hudba, jejich Fysikou byla přírodní Filosofie (poznání „fysicko-filosofické“), se kterou čistě pozorovací Fysika (poznání „fysicko-fysické“) byla v trvalé spojitosti, a byly-li u jistých jejich učenců náběhy k fysice mathematické, myšlenka podatí všeobecný mathematický výklad fysické skutečnosti tím, že by se míjející řeféz přírodních jevů<sup>9)</sup> podrobil vědě o počtu; myšlenka ta zůstávala jim cizí.

A také v den, kdy mathematická Fysika se ustavila ve svém bytí a vyslovila své vlastní požadavky, domáhajíc se svého místa a svých práv v poznávací soustavě, nevyhnutelně musila se sřetnouti s bývalou Fysikou — nejen pro smysly, jež náhodou porušovaly starou Fysiku, ale což ještě význačnější, i pro základní rozdíl mezi starým a novým způsobem, jak dlužno zkoumati fysickou skutečnost, rozdíl v tom, co oba mají do sebe zákonitého a výborného.<sup>10)</sup>

(veličiny) a dodávají tím mathematickou látku, které se však samy nejvíce vysloveně mathematicky (totiž jako zřejmý mathematický řád) a ve kterých tedy bude lze jen konstatovati jsoucnost trvalých vztahů mezi těmi a těmi proměnlivými veličinami, aniž fysicko-mathematická věda, kterou tím dostaneme, může, byť jen ve své úrovni, být něčím jiným než vědu o řádech (materiálně fysickou vědu o mathematickém *quis* jevů).

Právě na tufo zvláštní formu, již si osvojila mathematická Fysika v moderních dobách, vzáhuje se co jsme pravili dříve. Zdá se ostatně, že snaha usadit se v přívalu dění a vyčerpáti podrobností jevů není pirozená lidské inteligenci (ani Adam nevěděl *quot lapilli jaceant in flumine...* Sum. theol., Ia, q. 94, a. 3). Opravdu moderní lidé byli k tomu přivedeni jen pragmatickou a prospečnou zkažeností vědy, jak dokážeme v dalším, a tak učinili ze své mathematické Fysiky ne již *scientiam medium*, již by Mathematica dodávala *badatelnou látku*, nýbrž naopak praktická pravidla, při nichž si člověk posluhuje Mathematicami jako pouhým nástrojem k jednání. — Tím není řečeno, že by se moderní mathematická Fysika nemohla očistit od toho zkaženého pojímání vědy, kdyby se znova uvedla na pravý logický typ, jak se zde o to pokoušíme.

## II.

Omyly, o nichž jsme se právě zmínili a jež porušovaly starou Fysiku, nemálo ovšem ztěžovaly postavení Aristotelových obhájcův. Opravdu, čím se aristotelosko-scholastická Fysika jeví definitivnější, takže si zasloužila být uchována ve svých prvních principech — v celé té části, jež ještě vlastně přírodní filosofii<sup>11)</sup> a staví vědu o tělesném a čitelném světě do jakési participace na světle řetězí stupně abstrakce, — tím byla tažo fysika slabší a nedostatečnější v části, jež ještě vlastně vědu induktivní, vědu o *quia*, a jež se víže na experimentální analysu jevů co do jejich podrobností. Omyly v Aristotelově mechanice (nepřihlížení ke hmotnému obsahu [masse] v dynamice<sup>12)</sup>) a nedostatečná mathematická analysis pohybu a rychlosti, vysvětlování pohybu vrženého tělesa tím, že se vzdudem šíří jakási hybná vlna, nebo *antiperistazis*<sup>13)</sup> vira v jakési povahový rozdíl mezi pohyby nebeskými, okružnými, a pohyby pozemskými, přímočarámi, jako mezi tělesy nebeskými, neporušitelnými, a tělesy pozemskými, porušitelnými, teorie o tělesech těžkých a lehkých); omyly v označování prostých prvků těles (teorie o čtyřech živlích), omyly o meteorech, o světle (jež bylo považováno za okamžité), o zemi (popírání antipodů na př.) a nad vše ostatní omyly Ptolemejovy soustavy v astronomii.

Všecky ty omyly, nechť si byly sebe závažnějšími s hlediska vědy positivní, ve skutečnosti nebyly úhonou scholastické filosofie, neboť nebyly důsledky nezbytně odvozenými z Aristotelových principů a braly původ jen v příliš prostých indukcích, vysvětlujících přírodní úkazy podle obecného zdání.<sup>14)</sup> Ale pro povrchního pozorovatele, který

<sup>10)</sup> Abychom shrnuli celkovým obrazcem svoje pozorování, mohli bychom rozvrhnouti vědy faktou:

<b>Metafysika</b> <small>(Věda o bytí jakožto bytí)</small>	<small>(Věda o prvních principech ve smyslu absolutním) . . . . .</small>	<b>Filosofie nebo Moudrost pirozená ve vlastním slova smyslu</b>
<b>Mathematika</b> <small>(Věda o abstraktní kvantifikaci)</small>	<small>(Resolutivě metafysická) věda o prvních principech řádu mathematického . . . . .</small>	<b>Filosofie Mathematic (moudrost nabývaná participací).</b>
<b>Fysika</b> <small>(Věda o pohyblivém bytí jako takovém)</small>	<small>(Deductivě) věda o vzdálených závěrech řádu mathematického . . . . .</small>	<b>Mathematická věda stricto sensu.</b>
		<b>Mathematická Fysika</b> <small>(věda formálně mathematická a materiálně fysická)</small>
		<b>Filosofie Přírody</b> <small>(moudrost participací)</small>
		<b>Fysická věda čistě pozorovací</b>
		<small>(Inductivě) věda o blízkých příčinách řádu fysického . . .</small>

usuzoval s obyčejnou povšechností vědeckého světa, nebylo nic snažšího než obviniti starověkou filosofii z nepravdy.<sup>11)</sup>

Vedle toho, nezajímají-li hypotézy o utváření se viditelného světa leč podružně a nahodile čirou inteligenici, jejíž metafysické jistoty nezávisejí na mapě nebes, tytéž hypotézy — odmyslíme-li si jejich užitek přísně vědecký — mají svrchovanou důležitost pro obraznost (která sice je východiskem všeho našeho poznávání, které však bychom se nesměli oddat bez „hřichu“ podle termínu poznání metafysického<sup>15)</sup>). S toho hlediska revoluce vyvolaná v astronomii Koperníkovou soustavou měla v dějinách myšlení úlohu neskonale závažnou. Byvši vykořistěna protagonisty moderní vědy, zdramatizována Galileovým odsouzením, nabyla pro filosofy, kteří myslí, jak žije valná část lidí, in sensibus, nabyla pro ně významu revoluce v metafysickém pojímání, chápateľného všeobecního, zafím co ještě jen revoluci ve vědeckém vykládání viditelného světa.<sup>16)</sup> Poněvadž rozbíjela věkovitá ponětí obraznosti, zdálo se, jako by zabavovala všecku vědu minulosti; poněvadž ukazovala, že čitelné vzezření zmáflo obecné mínění co do astronomie, byla zmařeným duchům záminkou, aby pohrdali jistotami zdravého rozumu ve filosofii; též byla jen záminkou, aby předstírali zásadní rozdíl mezi vědou a teologií a dovolávali se naprosté nezávislosti pro učence, poněvadž nová nauka byla neprávem zavržena svatým officiem, rozsudkem zajisté politování hodným, ale zcela nepodstaťným a zdůvodněným, zejména Galileovými neprozřefelnostmi exegetickými a jeho vyzývavostí. Poněvadž taž nauka odsunovala hranice tělesného světa mnohem dál než stáří a působila obraznosti závrať nesmírnou, honem se tvrdilo, že svět je nekonečný, jako by moře nebylo právě tak konečným jako jediná kapka vody. Poněvadž činila ze země malou kuličku ve všeobecnímu, která už nebyla středem sfér, odzvánělo se nauce o finalitě, jež považovala lidskou bytosť za ideální střed tvůrčích zámrů; jako by metafysická hierarchie podstat byla vázána na objem země a na její polohu, a jako by Boh — qui humilia respicit in caelo et in terra — měl méně pečovat o kuličku v pohybu než o velikou kouli v klidu. Zafím co taž nauka „poničovala“ člověka do rádu tělesného, určujíc mu bydliště geometricky méně čestné, skýtala mu příležitost vyvýšovat se bez míry v rádu duchovním, považujíc sebe za myšlenku nezávislou a suverenní, která se vznáší nad propasti přírody, kde ještě vše

<sup>11)</sup> V té oblasti myslíme, že se ještě co nejpřísněji přimknouti ku principu Aristotele a sv. Tomáše. Tak na př. princip seřvačnosti, přijímaný moderní vědou jsko pohodlná hypotéza, napovídána obecným pozorováním — osudně nezjistitelným, — spadá v oboru přirozené filosofie; a nechce-li se ona zpronevěřit rozumu a jestli nucena prohlásit tento princip nepřijatelným v tom smyslu, jak mu rozuměli Descartes a Galilej, bude na positivní vědě, aby revidovala řeč, již se vyjadřuje, a uvedla se ve shodu s filosofií.

Kromě toho jisté omyly starobylé vědy jsou snad zaviněny nesprávným výkladem jevů, kryjícím jako příliš hrubý oděv filosofickou fesi, která sama o sobě ještě je pravdiva. Za takových okolností (na př. při nauce o přirozených místech nebo o úmyslných druzích ve fysických prostředích) naprostě nebude posřebí zavrhovat filosofickou fesi s její vědeckou korou. Nýbrž naopak bude ji třeba vyprostít a očistit tím, že se bude bráti v jejím neinformálnějším smyslu.

<sup>12)</sup> Sr. Duhem, *Světová soustava*, dějiny kosmologických nauk od Platona do Koperníka, v Paříži 1913, d. I., str. 192.

<sup>13)</sup> Vířivý pohyb, jímž vzduch vypuzený vrženým tělesem vrací se k němu a žene je dále. Této pravdivé teorie, vážnosti dobyl Simplicius. Aristoteles sám a po něm Alexander Aphrodisiaský a Themistius měli jej za nesmyslný; proto Aristoteles dával přednost prvnímu vysvětlení, totož ořešem vzduchu, který způsobilo vrhající těleso. Sr. Duhem, o.p. cit., str. 371 a další.

<sup>14)</sup> Někdy též jisté omyly starověké vědy (na př. víra v neporušitelnost těles nebeských, z níž vyplývalo, že tělesa nebeská a pozemská nejsou z téže látky, nebo víra v bezděčné rozpolozování) jen velmi těžko bylo lze srovnati s přirozenou filosofii, z níž ani dosť málo nebyly odvozeny.

slepou nezbytností, a která ji měří svou vědou. Tak se ujalo toto nazírání, že i ti, kdož zaváděli do moderní filosofie princip egocentrismu a jejichž pokračovatelé přikážou pravdě, aby se fočila kolem lidského ducha, ctnostně se pohoršovali nad pýchou geocentrismu a stavěli na odiv svoji pokoru, aby vyhostili ze vědy antropomorfní pohlížení na konečné příčiny a účelnost.<sup>17)</sup> Domníváme-li se, že svět je konečný a že všecky tělesné věci jsou učiněny pro člověka, to — napsal Descartes<sup>18)</sup> — „místo abychom poznávali dokonalostí, jež jsou opravdu v nás, přičítáme jiným tvůrům nedokonalostí, kterých nemají, abychom se nad ně povýšili“, a odvažujíce se nestoudné domýšlivosti, chceme být rádcí Božími a s ním řídit svět, což bývá příčinou spousty marných nepokoju a mrzutostí“. Víra v poslední příčiny, řekne Spinoza, vychází jen z lidové sobecké dychtivosti, „by užívala přírody podle své slepé žádostivosti a své nenasytné lakoty“: proto naplemenilo se tolik ilusi, jichž by nikdy nebylo lze rozptýlit, „nisi Mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur aliam veritatis normam hominibus ostendisset.“<sup>19)</sup> A Laplace napíše s klidným lyrismem: „Člověk, nechav se svěsti ilusemi smyslů a sebelásky, dlouho se považoval za sféru pohybujících se hvězd, a jeho marná pýcha byla ztrestána zděšením, jež v něm vyvolaly. Několik století práce strhlo posléze oponu, jež mu zasírala světovou soustavu,“ — toto pravé zjevení; — „tehdy uzřel se na oběžnici ani nepostřehnutelné ve sluneční soustavě, jež obrovská rozloha ještě opět jen nepatrnným práškem v nezměrném prostoru. Vznešené výsledky, k nimž ho přivedl tento objev, jsou věru s to, by ho utěšily z podružného zařazení země, neboť mu ukazují jeho vlastní velikost v neskonale znaloosti základny, se které změřil nebe...“<sup>20)</sup>

### III.

K odklizení sporu mezi novou Fysikou a filosofií Aristotelovou bylo by bývalo posřebí duchů na výsost státních, schopných rozeznati za mrakem zmařek, o nichž jsme se soudružně zmínili, jaké jsou podstaťné rysy obou nauk a jak stará upadající nauka ještě zcela dobře srovnatelná s novou dosud tvorící se naukou, a to ve chvíli, kdy si nejméně byly vědomy svých hranic. Po hřichu scholastíkové XV. a XVI. století byli z valné části tak daleko od vznešené moudrosti Aristotelovy jako vědecké náběhy století XIV. a podle výroku Melchiora Cany uměli se jen ohá-

<sup>15)</sup> Sr. sv. Tomáše, in lib. Boet. de Trin., q. 6, a 2.

<sup>16)</sup> „Širší rozhled, jež otevřel vědecký evolucionismus a přiliv ideálu sociálně-demokratického, změnil typ naší obraznosti, takže starý monarchický theismus zastaral nebo aspoň zastarává“. Taž slova W. Jamesa (*Filosofie zkušenosti*, do fr. 1910, str. 28) podává obdobnou — a ještě zábavnější — ukázkou toho, co logika cífu zmůže u jistých filosofů.

<sup>17)</sup> Mimochedem poznamenejme, že scholastíkové nikdy neřekli, že by hvězdy byly stvořeny je pro člověka. „Creatura corporalis potest dici esse facta vel prop̄ter actum, vel prop̄ter aliam creaturam, vel prop̄ter totum universum, vel prop̄ter gloriam Dei (tyto čtyři způsoby výkladu jsou pravdivy zároveň), Sed Moyses ut populum ab idolatria revocaret, illam solam causam fetigat, secundum quod facta sunt Iusta caeli ad ultimatū hominum.“ (Sv. Tomáš, Sum. theol. I, q. 70 a 2.)

<sup>18)</sup> List kněžně Alžbětě, 15. září 1545 (Ad. Tann., IV, 292).

<sup>19)</sup> Spinoza, Ethika, pars I., Appendix (Van Vloten a Land, vyd. 1914, díl I., str. 68–69).

<sup>20)</sup> Výklad světové soustavy, díl VI., 1846, str. 460.

<sup>21)</sup> Tak psal sv. Tomáš o Ptolemeově soustavě: „Licit enim talis suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvantur.“ (Kom. de Caelo, lib. II, lect. 17). Sr. také sv. Tomáše in ad Caelo, lect. 3: „Dicendum quod Aristoteles non fuit hujus opinionis, sed existimavit quod omnes motus caelestium corporum sunt circa centrum terrae, ut ponebant astrologi sui temporis; postmodum autem Hyparchus et Ptolomeus adinvenerunt motus

něti dlouhými pruty, arundinibus longis. Co do naturalistů, opojených svými prvními úspěchy a zbavených jakéhokoliv vůdčího světla metafysického, od těch ovšem nebylo se lze nadíti, že by nestranně ocenili základní články učeného sporu. Ti i oni shodovali se v tom, že nechtěli rozeznávat mezi přírodní filosofií a vědou induktivní, neb jedni přes výstrahy svatého Tomáše<sup>21)</sup> vázali Aristotelovu metafysiku na induktivní hypotézy sfarověké, druzí pak mali mladou mathematickou fysiku s nejpošetilejšími a nejnesprávnějšími metafysikami, s materialistickými s hylozoistickými, kabalistickými nebo pantheistickými, zvláště však s metafysikou mechanistickou.

Dlužno zdůraznit toto poslední změnění, jehož účinky znáti na celém vývoji moderní vědy, a jež na počátku úplně zamaskovalo očím nové fysiky pravou povahu této vědy. Opravdu domnívali se, že označují příčiny věci, odhalují podstatu těles a poslední důvody fysického řádu, slovem, že tvoří přírodní filosofii;<sup>22)</sup> a ježto podle samé povahy své vědy pracovali jen s pojmy kvantitativními, byli předem odsouzeni k tomu, by nepřipouštěli za principy tělesného světa, leč rozlohu a pohyb. Nebylo to tedy jen tím, že myslitelé antischolastičtí posléze uvolnili fysicko-mathematickou metodu, když sama jejich upřílišená důvěra v aplikování mathematik na čitelnou přírodu pudila je k mechanismu, mechanismu empirickému a žitému jako mechanismus Galileův, systematickému a doktrinálnímu jako mechanismus Descartův a Hobbesův, bylo to i tím, že přirozené nepotlačitelné těnuši inteligence k bytí a ku přičinám, setkávajíc se s metodou fysicko-mathematickou, skoro nezbytně mělo ji vydávat za přírodní filosofii, právě pro tuťka faální ilusi nová vědecká metoda již od počátku byla rozezírána bludnými filosofii a činila se závislou na takové metafysice jako karlesiánský mathematismus: příroda v obráceném poměru podobná té, jež vázala Aristotelovu metafysiku na bludné teorie fysiky sfarověké.

Ale jest-li mathematická fysika přirozenou filosofii, nevysvěluje-li bytí a příčiny tělesného světa, jest to věda formálně fysická, její formální láskou quod jest fysická skutečnost; a tím už jest podvrácena a zničena sama konstrukce této vědy, jak nám ji dovolily stanoviti principy sfarověké moudrosti. Není už vědou formálně mathematickou a materiálně fysickou, stává se jakousi obludnosí, vědou, jež by byla formálně fysickou svou láskou quod a formálně mathematickou svým důkazným mediem (formální láskou quod).

eccentricorum et epicyclorum ad salvandum ea quae apparent sensibus in corporibus caelestibus, unde hoc non est demonstratum, sed suppositio quaedam".

In lib. Boet. de Trinit., q. 4, a. 3, ad 8: "Ad sum dicendum, quod opinio Ptolomaei de epicyclis et eccentricis non videtur consonare principiis naturalibus, quae Aristoteles ponit, et ideo illa opinio sectatoribus Aristotelis non placet..."

A zvláště: "Ad aliquam rem duplicitur inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficiens aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus caeli semper sit uniformis velocitas. Alio modo inducitur ratio, quae non sufficiens probet radicem, sed quae radici am posita ostendat congruere consequentes effectus: sicut in astrologia ponitur ratio eccentricorum et epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes; non tamen ratio haec est sufficiens probans: quia etiam forte alia positione facta salvari possent" (Sum. theol., I, q. 32, a. 1, ad 2). Sv. Tomáš stanoví tu několika řádky čásku náhodnosti, jež tkví v každé vědě fysicko-mathematické, která už tím, že není výslově fysickou, má jen ten vztah k čitelné přírodě, že "zachraňuje jevy" (vysvěluje). Ba veliká scholastika XIII. věku a po ní pařížská universita „od počátku XIV. až do počátku XVI. století vyslovily o fysické metodě tak správná a hluboká objasnění, že daleko převyšují vše, co svět o tom uslyší až do polovice století XIX“ (P. Duhem, *Esai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée*, Ann. de Phil. chrét., červenec 1908). Naproti tomu „nekající realismus“ porušoval Galileovy myšlenky o přírodě a o dosahu fysické metody (tamtéž, září 1908).

Jinými slovy mathematická fysika, ne už taková, jakou jest podle svého auenzického logického typu, jakou však jest často v myšlení filosofů nebo v užívání vědců a jak ji zbožňuje „scientismus“, mathematická fysika ve skutečnosti není vlastně vědou, nýbrž spíše jakousi praktickou naukou, applikující na surovinu, na pouhé sensoriální poznašky sebrané ve fysickém světě, metodou, která je zpracovaná mathematicky a vyvozuje z nich řídící vzorce lidského umu. V duši není habitu, intellektuální ctnosti, vedy, která odpovídá faktu pojaté a upořebené mathematické fysice, tomu, co moderní řeč nazývá Vědou po výtce. Věda ta žádá po fysikovi jen jisté vzdělání mathematické, (které není ani nezbytně mathematickým habitem jako u mathematika, nýbrž může být pouhým obyčejem nebo zbhlostí v užívání vzorců) a jen jisté manipulační umění, (které snad čerpá z umění nesvobodných a z logiky) v kombinování pokusně nabytých vědomostí a v upravování jich k mathematickému zpracování. Tím se stává, že nejen mathematická fysika, fakt se zvrhá ze svého pravého typu, nýbrž i všecky nauky vytvorené a pojaté podle ní, všecka ta spousta fakt nebo důkazů, vzorců, doměnek nebo hypotés, která sluje v moderním světě Vědou, že tak málo vzdělává rozum, že tak málo jej rozvíjí vnitřně v jeho vlastní směrnici, ba že jej někdy otrupuje a trapně zotročuje.

Jest ku podivu, že Kant, nechav se svěsti ponětím, jež si v osmnáctém století činili o newtonovské fysice<sup>23)</sup> lidé svěští, literáti a dokonce po nich i vědcové, vzal za typ vědy a za základ své filosofické systematice právě pavědu, o níž mluvíme a jež je nejčelnějším znakem jest, že jest zároveň: 1. jistou, 2. neschopnou dověděti se něčeho o tom, co jest její láška. Neboť fysická skutečnost — která skrze hypotézu jest její formální láškou — bývávají pozorována, vážena, měřena, zaznamenána, potom uvedena na algebraické značky, ne však zde děla jakožto fysická skutečnost. Od těch výplývá ona příbuznost a sympatie, jež předem určovala „vědu“ moderních lidí jejich teorii poznávání a naopak.

S hlediska pouhé kritiky věd jest tedy zcela přirozeno, že reforma vykonaná Descartem s nezřízeně dogmatickými úmysly skončila ani ne ve dvou stoletích kantovským subjektivismem a že jsme se na konec ocíli před „vědou“, která jest nejen úplně kvantitativní, nýbrž i úplně fenomenální, ve smyslu, který dávají moderní lidé tomuto slovu. Přece však ji dále nazývají „vědu“, poněvadž to, na čem

Sr. posléze sv. Tomáše in Metaph. I. XII., lect 10 (§ 2586 vyd. Cafhalovo); Aristoteles, Meteoriol. lib. I, c. 7, 344 a.

O podílu určeném starými pravděpodobnostmi, jde-li o lášku fysickou. viz na př. sv. Tomáše in Boet. de Trinit., q. 6, a 1: "Ex hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, a pluribus dependet, scilicet a consideratione materiae et formae, et dispositionum materialium, et proprietatum quae consequuntur formam in materia. Ubi cum autem ad aliquid cognoscendum oportet considerare plura, est difficilior cognitio: unde in I. Posterior. dicatur, quod minus certa scientia est quae est ex additione, ut geometria ad arithmeticam. Ex hoc vero quod ejus consideratio est circa res mobiles, et quae non uniformiter se habent, ejus cognitio est minus firma, quia ejus demonstrationes, ut in majori parte sunt ex hoc quod configit aliquando aliter se habere: et ideo quanto aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchymia et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quo quodlibet si omittatur, frequenter erratur, et propter eorum variabilitatem".

<sup>22)</sup> Jsou známa Descartova tvrzení: „Veškerá moje fysika jest jen geometrii“ (list Mersennovi, vyd. Cousinovo d. VII., sfr. 121). „Nepřijímám ve fysice principi, které nejsou přijaty mathematikami“ (Princ. 2. část, a. 64). A vysvěluje to: „Nam plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnime divisibilem, figurabilem et mobilem quam Geometrae quantitatorem vocant, et pro objecto sicutum demonstrantium assumunt; ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuram et motus; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notioribus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro Mathematica demonstra-

jím záleží, není tím, na čem záleželo starým: infeliktuálním a spekulativním dobytím pravdy, jíž svobodní lidé (totiž nezávislí na hmotě) dosáhli ctnostmi zdokonalujícími jejich rozum a vnitřně povznášející jejich lidským rozumu; ale od Bacona a Descarta jest to především praktické dobytí čitelného světa k časné blaženosti lidského pokolení, které se přičiní, by automaticky neomylnými metodami<sup>24)</sup> zdolalo hmotu a fyzické síly (a které čím dál tím více bude upadati v závislost na nich, nechávajíc se ovládati železným zákonem hmotného factibile). Tož „fysika“ moderních lidí sice nic nám nepraví o bytí své lásky, o povaze fyzické skutečnosti jako takové, ale činí nás schopnými zužítkovat tu toto skutečnost až ku podivu; proto též v očích těch lidí, kteří posuzují věci s hlediska prospěchářského a praktického, po výtce zaslhuje si jména „vědy“.

Tedy abychom se vyjádřili definativně, v době Renaissance a v době Descartově strhl se boj mezi dvěma diametrálně protivnými způsoby pojímání a živé vědy, mezi Vědou spekulativní, obrácenou k rozjímání a tudíž ke skutečnostem nadsmyslným, a vědou prospěchářskou nebo průmyslovou, obrácenou k činnosti a tudíž ke světu hmotnému, mezi Vědou s tendencí podstačně teologickou (ať užijeme řeči Aristotelovy) a vědou s tendencí demiurgickou. Odvěká neshoda, která pro slabost lidské přirozenosti dělí obyčejně metafysiku od vědců (poznamenejme mimochodem, že pařížští doktoři XIV. století, kteří se proslavili jako učenci, byli chabými metafysiky, více méně nasáklými occamismem) stará ta neshoda musila se tehdy státi nenapravitelným rozporem mezi metafysiky, kteří se přikláněli ke starověké Vědě (ale byli ve skutečnosti nevěrní Moudrostí) a kteří chtěli zbudovat ze svých formulí vědu o jevech — a mezi vědci opojenými novou Vědou, kteří chtěli vytvořiti se svými číslicemi prvoří filosofii; ježto boj se přenesl na samo území jevového studia, předem bylo lze uhádnouti, kdo bude zdolán.

\* \* \*

Shrneme-li vše, co předchází, snadno pochopíme, že ze tří těchto příčin: 1. pro zavedení mathematisché fysiky, nové to vědy, samy o sobě oprávněné a nikterak nesrovnatelné co do práv se starou soustavou poznávací, ale ve skutečnosti střeňnuvší se s ní; 2. pro zmatení přírodní filosofie (a metafysiky) Aristotelovy s nesprávnými hypotézami starověké vědy; 3. pro zásadní omyl o povaze mathematisché fysiky, jež byla nerozdílně spjata s metafysikou mechanistickou a s porušeným pojímáním vědy samé, — že infeliktuální svět na počátku moderních dob skoro osudně musil být obětí nesmírného nedorozumění. Pochopíme, že moderní věda, která jako věda tak harmonicky se srovnává s filosofií svatého Tomáše, jakožto historická síla od samého počátku pracovala profi křesťanské filosofii a ve prospěch novotářů.

Přeložil Ot. Tichý.

fione sit habendum. Et quia sic omnia Naturae Phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia Physicae principia puto esse admittenda, nec alia efficiam optanda.

Právě tak napíše Huygens: *Omnium effectuum causae concipientur per causas mechanicas, nisi velimus omnem spem abjecere aliquid in physicis intelligendi*. (Tract. de Lumine, str. 2).

<sup>23</sup> Nauka ta byla jim pravou a autentickou vědou formálně fysickou.

<sup>24</sup> Leibnitz ve svém snu o Všeobecné charakteristice měl ideální vědeckou metodu za počet, který by nám uspořoval myšlení a byl takovým, že „af sebe méně zběhlý počítář, byť i chtěl, nemohl by se zmýlit“ — „ut animus a rebus ipsis distincite cogitandis dispenseatur, nec ideo minus recte proveniant“ (Gerh., Phil., VII.).

Také „třeba uvésti veškerou vědu na obrazce a vzorce“. (Fil. VIII., 79). Sv. Confurat, Leibnitzova Logika, u Aleanz, 1901, str. 101.

M. D. Roland Gosselin, O. P.

## O PSYCHOLOGII SVATÉHO TOMÁŠE.

V každém filosofickém systému jest psychologie jakoby ve středu, k němuž ostatní nauky směřují, a v němž jaksi nalézají svoji oporu. Mravouka a náboženská filosofie, která nás učí o růstu duše k jejímu pravému cíli, epistemologie, která vymezuje cenu poznání, logika, která ustanovuje jeho zákony, mají své východisko ve zkoumání duše. Sama metafysika nalézá v rozumové psychologii aplikaci svých základních ideí, která je tak osvětluje a nám je činí tak blízkými, že jejich síla nebo jejich slabost nemůže uniknouti našemu pohledu. Všechny prameny a všechny nedostatečnosti filosofické soustavy mají svoji dalekou ozvěnu v teorii o duši.

Dovoluje nám tedy psychologie ocenit celou myšlenku svatého Tomáše Aquinského.

Jeho metafysika nachází v ní jedinečné osvělení svého mohutného a svížného pojetí bytosí. Člověk jest tvorem tak složitým: jest duše a tělo, sensibilita a inteligence vnímá a miluje, jest smrtelný a nesmrtelný, podrobený přísnému zákonu a svoboden, chce-li jej vyplnit, nebo chce-li se mu vymanit, v držení nesčetných choutek, a přece tvoří jedinou bytosť. Duše není na jedné straně a tělo na druhé jako dvě věci nebo dvě činnosti paralelní nebo prostě podřazené; schopnosti nevrůstají jako cizopasníci, z nichž každý má svůj odlišný život. Díky subtilním vztahům mezi potencí a aktem, hmotou a formou, přívlastkem a podstačou, díky analogii bytosí možno správně poslýchouni všechny vzhledy bytosí lidské a její mnohonásobné činnosti, aniž ztrácejí něco na své původnosti, nejen jako spojeny úzce v bytosí individua, nýbrž jako utvorený tou jedinou bytosť. Tomistická metafysika podává klíč k mnohoznačné jednotě lidského já, které folik filosofů nedovedlo uchovat, a umožňuje nahlédnouti, pokud jest jen možno naši inteligenci do nitra toho tajemství.

Tato bytosť, tak scelená, není nicméně nehybnou, ustavičně se snaží a jest v činnosti. Tomistická psychologie ozřejmí nám zákon tohoto snažení a této činnosti a jejich cíl.

Přiznávajíc člověku nejvyšší možnost inteligence, řekne nám: Hle, důkaz té přirozenosti a jejího dobra. A dávajíc za poslední předmět duchu Dobro samo, dodá: člověk jest stvořen, aby poznal Boha. A vědouc, že láska jest přirozený důsledek poznání, dojde k závěru: člověk se musí spojovat s Bohem láskou, v čemž spočívá veškerý náboženský život.

Tomistická psychologie nám vysvětlí rovněž, jak člověk jest svoboden a proč může překročit svůj zákon; a jak rozum v nezbytné závislosti na smyslech jest často přemožen vásněmi, které žijí přímo z poznání smyslného, nebo ještě, jak rozum, nabývaje zvolna převahy svou povýšenosí, plodí ctností v naší neuražené sensibilitě. Všichni, kdož studovali, nebo aspoň čeli druhý díl Summy theologické, vědí, jaké nádherné a živné ovoce jim bylo z ní podáno a jaké hluboké pravdy psychologické se v ní tají.

Možno též dokázat, že tomistická psychologie skýtá východisko a silnou oporu logice a epistemologii, aniž je chce pohltit. Neboť to jest jednou z jejích předností, že totiž dovede všeude vnucovali svoje vlastní metody a zároveň dovede rozpoznať, kam až smí postoupiti. Epistemologii ukazuje, že duch, přemýšlející o sobě samém může rozeznati svou vlastní hodnotu, logiku zpravuje o povaze idey a úsudku a učí též, že zákony a pravidla řeči musí být podrobeny vždy skutečnému poznání, po kterém duch prahne. Dialektické výstřely nebo logický formalism nejsou živočinný a nezbytným užitím ducha, jak nás poučuje psychologie.

Ale zdůrazněme ještě při těchto poznámkách, že psychologie svatého Tomáše vyniká ještě tím, že je nejpevnějším pojítkem systému tomistického s myšlenkou antickou a i s myšlenkou moderní. Ze staré myšlenky židovské, řecké i římské a z prvních dvanácti století křesťanských uchovala, přesněji určila a spořádala všechno opravdové bohatství, hlavně psychologii mravní. Tomistická psychologie syntetisuje více než dvacet století lidského zkoumání.

Její poměr ku psychologii moderní ještě rovněž pozoruhodný. Skýtá jí předně rozumovou direkci, metafysický rámec, jímž je psychologum umožněno vnést trochu rádu do spousty svých zkušenosí, a kterýžto sová naleznou jinde. Neboť žádný není zároveň tak dobrý a tak vhodný ke všem jejich potřebám. Ještě vlivná ke všem jejich metodám a ve všech jejich upotřebeních. — Nevylučuje ani psychiatrie, ani pozorování sociální, ani zkušenosí náboženskou a mystickou. Každá zkušenosí ještě jí dobrá, když jedná o duši i o těle, které jsou intímne spojené. Jedině však vyloučila, a to bez vší bázni, exklusivnost, či spíše anarchii vědy bez řídícího principu, ztrácející se v nekonečné rozmanitosti akcidentální podrobnosti. Největším úkolem žáků svatého Tomáše jepracovati na organickém spojení a i hlubokém mezi psychologií jejich učitele a opravdovými zkušenosími psychologie moderní. Celá tomistická filosofie, tak úzce spjata s psychologií, jím bude za to vděčná.

Přel. J. Krlín.

Mgr. Dr. Alois Kudrnovský.

## IDEA BOHA VE FILOSOFII A ŽIVOTĚ SV. TOMÁŠE.

- A. 1. Sekularisace života. 2. Náboženské obrození jeho. Sv. Tomáš.
- B. Jeho snahy. 3. Idea Boha předmětem jeho celé činnosti. 4. Cesty k jejímu poznání. 5. Idea Boha přičinou obětování všeho, 6. úkolem modlitby, 7. předmětem práce. 8. Vlastnosti všeho toho snažení. 9. Idea Boha cílem života.
- Výsledky. 10. Idea Boha vrcholem jeho činnosti. 11. Fyzická a metafysická bytost Boží. 12. Idea Boha a vliv její na názor životní, 13. zásady mravní, 14. lásku sv. Tomáše, 15. ctnostní jeho život. 16. Idea Boha blaženou odměnou jeho života.
- C. 17. Velikost sv. Tomáše. 18. Jeho význam pro dnešní dobu.

1. **Sekularisace života.** Myšlenkové proudy posledních let obsahují různé názory na život a ideu Boha v něm. V reformaci zavržena nadpřirozená autorita Církve, každý si směl předpokládat vnitřní osvícení biblie vykládat dle svého mínění, znenáhlá opouštěna dogma, jedno po druhém. Lord Herber Cherburg r. 1648 hájí ještě 5 základních pilířů života: existenci Boha, službu jemu, zbožnost a ctnost, nutnou lítost hříchů, odplatu na tomto i onom světě. Idea Boha, kult, mravnost tvoří jeden celek. Život lidský veden ještě vírou v Boha, názor tedy theocentrický.

Revoluční však vlna, jež zasáhla autoritu zjevenou, pokračovala na této cestě a zřekla se autority vůbec. Odsířala ji v politickém a sociálním rozvratu a převratu revoluce francouzské. Idea Boha a mravnost na ní založená zavrženy, kult rozumu vyvrcholil v orgiích vášní. Čistý to atheism a hrubý materialism v životě. Takový stav, jenž snížil člověka na stupeň zvířete, nemohl ovšem zůstať, nemělo-li lidstvo vyh-

noufi vůbec, a proto chopil se Národní konvent diktátu víry v existenci Boha a nesmrtevnost duše, jako nuvní podmínky života lidského vůbec.

Myšlenkové proudy však pokračovaly dále v materialismu a hledely jej odůvodnění přírodní vědou. Než i duch hlásil se k svému právu, vyvlékl se z víru hmoty, zřekl se jejího života a hledá si svůj názor na život. Ještě to třetí stupeň, na němž člověk uvolněn od vyšší autority, snaží se sám vše proniknouti, doba kriticismu, osvícenskou zvanou, jež podrobuje kritice vše, Boha, víru i autoritu. Na poli náboženském dospívá ku pochybovačnosti, skepsi, nebo k lhostejné neznalosti Boha, tvrdí, že nemá důkazů ani pro, ani proti, k agnosticismu a spokojuje se positivismem, t. j. pouze tím, co smyslum přistupno. Stanovisko to antropocentrické, jehož člověk středem, špatně chápáné humanity a proto vůči náboženství zásadně nepřátelské. Na poli praktického života díle má být zbaveno věrouky, žena a matka vlivu církve, společnost zásad náboženských a proto zahájen boj o křesťanské školy a vychovávací ústavy, o manželství a rodinu, základ společnosti, o soukromé vlastnictví. Interkonfesní zákony z let 80. minulého století, dnešní zákony školské, odstranění nerozlučitelnosti manželství, zasahování do soukromého vlastnictví komunismem jsou toho projevem.

Dnes však již v myšlenkových proudech nastávají idealistické směry, dle nichž idea Boha ještě pro život nutnou a ve světě poznatelnou pravdou. Myšlenka nejvyšší bytosti ještě dobrou ano i nepostrádatelnou složkou života našeho a proto i pravdivou dle pragmatismu Jamesova, ještě výrazem celého nitra našeho, cífu, snah, tužeb, ideálem a posřebou pro život dle rozličných idealistických názorů posledních let. Její nutnost pro život patří mimo to i ze snah mysticismu, spiritismu, teosofie po praktickém styku s ní. Nejsou tyto všecky proudy sice křesťanské, ale jsou to projevy duše, jež přirozenosí svou, jak dí Tertullián „anima naturaliter christiana“, hřína, hledá Boha.

2. **Obrození života. Sv. Tomáš.** Všude lze dnes pozorovati zájem o otázky náboženské, zvoucnění cítu náboženského. A přece obojímu možno vyhověti jedině návratem k náboženství a jeho konkrétní formě, Církvi katolické. Zde totiž idea Boha není ničím, co by se teprve hledalo, není všeobecnou mlhavou a pouze tušenou videnou, bez jakéhokoli bližšího určení. Není tu také široký jakýsi pojem, jenž by se hodil pro vyznavače Buddhy, poutníky do Mekky, pěvce Allelujah v Armádě spásy, cítele Boha v silách přírody atd. Zde máme určitý pojem, vyhnané fahy bádáním stoletým, ba fisičetým, provázejícím lidskvo od prvních jeho počátků a zaručeným též vyšší zjevenou autoritou. Nábožným však býti znamená míti život dle idee Boha organovaný, život v určité konkretní formě. Proto čím konkretnější pojem o Bohu, tím jasnější a pevnější tvoří základ, na němž zbudován život, nalézá v Bohu netoliko svou vůdčí sílu, ale i svůj celý ideál. Vlak nemůže se volně pohybovat, ale právě protože stojí na kolejích, vyvíjí velikou hybnou sílu a stává se mocným kulturním činitelem. Člověk svůj život hmožný, proškaný zákony fysickými, chemickými, biologickými k rozkvětu přivádí, když témto zákonům vyhovuje. Podobně i duševní život lidská v plné síle se vyvine, když idea Boha, tvůrce, zákonodárce a zdroje říše, pravdy a dobra ještě mu vůdčí sílou, směrnicí, cílem a ideálem.

K dokladu stačí nahlédnouti v praktický život lidská. Kolik tu jednotlivců, rodin, národů, jež vychovala církve! Celá kultura dneška spočívá na tomto základě. „Náboženství ještě nejvyšším politickým činitelem, jediným základem státu“. <sup>1</sup> Věda, mravnost i umění pocházejí z něho a vedou k němu. <sup>2</sup> Náboženství nejhlobším dramaem lidského srdce a dějin světových. <sup>3</sup>

A právě v oboru těchto myšlenek spočívá celá velikost světce sv. Tomáše Aq. Nezastává žádné hodnosti ani církevní ani světské, bychom snad jí dali se uněsí po-

suzujíce jeho život. Nezasahuje do dějin národů jako jiní vedeni snad i velkou myšlenkou Boha, bychom snad o tom jeho živoční moudrost hledali. Celá jeho sláva výhradně spočívá na poli myšlení, filosofické spekulace, již zasvěcuje i celý svůj život. Idea Boha volí si za předmět svého bádání a celý svůj život staví do služeb jeho. Taťto idea obsahuje jeho filosofie, již zosobňuje též jeho život.

Je zajímavým sledovat v dobách filosofické spekulace, ve chvílích mystického styku s Bohem myšlení, tužby, přání jeho srdce, vrchol jeho blaženosí. Vším zde všude jest mu idea Boha. Jí veden v spekulaci dochází vrcholu a život svůj přivádí k rozkvětu. Když idci Boha plně se odevzdává, bliží se ke slunci. Ale toto, čím více se mu přibližuje, tím více hřeje v jeho srdci, osvěluje jeho mysl, a Tomáš v jasu a teple božské lásky poznává ji a životem se s ní spojuje.

**3. Idea Boha předmětem jeho činnosti.** „Kdo jest Bůh?“, táže se pětiletý chlapec žasnoucího řeholníka, průvodce a učitele na Monte Cassinu. Otázka: „Kdo jest Bůh?“ jest problémem, jenž zaujímá první chvíle dětského hloubání, stává se ideou celého života, až končí posledním okamžikem na zemi, by plné její rozřešení spařil na věčnosti.

„Snažím se pochopit, co jest Bůh, řekněte mi přece, misfře, co jest Bůh,“ jest obrazem celé jeho duše. O něm přemítá, když ve Sv. Oltářní srdce své mu otvírá, Bůh tane mu na mysl, když na zámku Loreto berε almužnu z rukou své matky, by chudině ji udílel, pamětliv slov Páně: „Cožkoli jste učinili jednomu z nejmenších svých, mně jste učinili.“ (Mat. 25, 40). Na radu strýce svého opata Sinnibalda, přichází do Neapole na universitu. Po přednáškách hloubá ve studium pohřžen. A hledáme-li příčinu, nalézáme Tomáše v chrámu benediktinském nebo dominikánském. Tam jej vede myšlenka na Boha.

Ano, by se zcela svému Bohu věnoval, zříká se koruny hraběcí a volí si chudou právě založeného řádu kazatelského. V klidu cely klášterní, vzdálen politických bojů jest šťasten se svým Bohem. Vězněn dvě léta na hradě Rocca-Secca určuje si volný čas modlitbě, rozjímání, studiu. Písmo Sv., brevíř, Sentence Petra Lombarda, jichž studiem se zde zabývá, dosvědčují snahu, že středisko celého jeho života zde jest idea Boha, proto dosáhnuv svobody usvědčuje se mu sliby v řádu úplně.

Velmistr řádu braťří kazatelů Jan Teutonicus pozoruje veliké jeho nadání a proto určuje mu za učitele velikého filosoфа řádu a celé té doby Alberta Velikého, druhého Aristotela na škole v Kolíně. A Tomáš poslouchá, přemýšlí, studuje a rozpráví s velikým učitelem se zamílovanou knihou v ruce Pseudodionysia „O jmenech Božích“. A když poslouchá filosofii Aristotelovu, veliký jeho duch plane touhou sloučiti tyto myšlenky Aristotelovy s učením křesťanským.

Albert Veliký r. 1245 poslán jsa za učitele do Paříže bere Tomáše, svého milého přítele, s sebou, a Tomáš po třech letech vrací se zpět do Kolína, kde vykládá Sentence, Písmo Sv. a filosofii. Zde byl vysvěcen na kněze. Kdo by dovedl vyličiti tuto chvíli jeho nářa, kde všechny myšlenky, modlitby, city, tužby, řeči a promluvy věnované Bohu docházejí svého plného rozvoje v dokonalém zasvěcení se jemu. První plod jeho doktorské rozpravy tvoří idea Boha na slova žalmisty (Ž. 103, 13): „Jenž svlažuješ hory deštěm i výsosí svých: z úroda díla tvého nasycena bude země.“

Idea, Boha jest předmětem rozprav Učitele Andělského s učitelem Serafským srdcí páskou boží lásky správěných, právě tak jako láска k Bohu sloučila zakladatele obou jejich řádu sv. Dominika a Františka.

A když v hodnosti učitelské samostatně vystupuje, idea Boha činí jej sluncem, svěstem bojující Církve, jak jej cení Albert Veliký, andělem dle Pavla V., jenž bludy

zapudil, jenž přednáškami na kazatelně, spisy, celým svým životem všechnem ideu tufo oddělili se snažil. Proti pohanům píše svoji Summu filosofickou, čtyři knihy jež tvoří jeden celek. O Bohu, jeho jsoucnosti, bytosti jedná v první knize, o stvoření v druhé, o cíli tvorstva ve třetí, a o Synu Božím ve čtvrté knize. Velkolepá rozprava o 464 hlavách.

Idea Boha odůsevňuje genia Tomáše a činí jej pěvcem Nejsv. Svátostí Oltářní; u papežského dvora v slunné Italii skládá modlitby a zpěvy ke slavnosti Božího Těla a pak chvatá do chrámu, by práci svoji složil u nohou Ukřížovaného.

A co jiného než taťto myšlenka provází jej v nové hodnosti bohoslovce a kazatele papeže Urbana IV. (1261–4), když i zde začíná nové své dílo: „Souvislý výklad sv. evangelií? A konečně při svých přednáškách na universitách v Bologni, Paříži a Neapoli pracuje po devět let na druhém veledíle, Summě theologické o Bohu, po měru člověka k Bohu a vtěleném Slovu Božím. Nedokončuje svého dílo, neboť Bůh, jemuž své myšlení, celý svůj život věnoval a jehož si za svoji odměnu vyvolil, povolává jej k sobě r. 1274. — Předmětem snahy celého života jeho, díl o něm Vilém de Tocco byl Bůh, jehož duše jeho konečně v nekonečné lásce směla obejmouti.

**4. Cestý ku poznání Boha.** „Kdo jest Bůh“, táže se sv. Tomáš. Idea Boha jest programem jeho myšlení. Jak tento veleduch razí si cestu k rozluštění dané si otázky? Odpovídá nám sám, uče, že jest dvojí zdroj poznání, svět či příroda a zjevení Boha. „Jest však v těchto věcech, jež o Bohu vyznáváme, dvojí způsob poznání pravdy. Jsou totiž některé věci tak pravdu, že převyšují všechny schopnosti lidského rozumu, jakože Bůh je trojjediný. Některé věci jsou pravdu, že i rozum lidský může je proniknouti, jakože Bůh jest jeden a jiné takové vlastnosti.“

Člověk přicházeje na svět nemá žádných vědomostí, získává je teprve na světě. Ve shodě poznatelného světa s rozumem spočívá pravda lidská. Ve styku se světem jsme svými smysly, a tak svět smyslům přístupný jest podkladem naší pravdy.

A tak můžeme jen do omezené míry přímo pravdu poznávat. Proto nesmíme přečerňovati význam a úkol vědy a klášti přepjaté požadavky na rozum lidský. Pošefilosí jest chlífí, aby všichni lidé byli filosofi. Postupujeme sice ještě od světa viditelného dále, neboť omnia quodam modo fit omnia, přece však toto vyšší poznání jest nepřímé, děje se výrazy analogickými, ze světa odvrzenými. A tak častokráté slyšíme z úst jeho otevřené doznaní, že nám přímého poznátku schází, a pak spíše můžeme říci: „nevíme vlastně, co Bůh jest“, „de Deo, quid ist, nescimus“.

Odtud uznáváme potřebu vyššího poznání, vniknutí do říše pravd, jež převyšují schopnost lidského rozumu, a kterou nám ozařuje světlo výry. Přirozeně poznáváme Boha tvůrce, zákonodárce, zdroj říše pravdy, dobra a Písma, dále však přichází nám na pomoc zjevení, jež zná zániku jisťoty v autoritě Boha pravdomluvného. Jest tedy dvoje poznání Boha a nauka o Bohu, jež jest učením zjeveným, podstatou svou liší se od teologie, jež jest částí filosofie.<sup>6</sup>

Tím stanoví přesné hranice mezi vědou a vírou. Rozum přestává dokazovat, kde mluví víra, „bychom nevěrcům nedali příležitost ku posměchu, jako bychom pro rozumové důkazy věřili,<sup>7</sup> a poskytuje se, může-li důvody poskytnouti, pro které věříme, neboť jinak by člověk nevěřil, kdyby neviděl, že je nutno věřit:<sup>8</sup> A tak nemá člověk rozumem hledat věci, jež převyšují poznání lidské, ale zjevi-li mu je Bůh, má zjeveným pravdám věřit. Neboť souhlasí s pravdami víry, není známkou lehkověrnosti, třeba by byly nad rozum.<sup>9</sup> A zase naopak, kde se jedná o poznání rozumové, není třeba dogmatizování, rozum má právo i povinnost, aby vlastní prací dospěl až k nejvyšším pravdám.

Odtud sv. Tomáš na cestě rozumu vylučuje staré i nové ontologity a intuicionisty, tvrdící, jakoby člověk přímo Boha viděl již na zemi, pošírá méně tradičním, jako by vůbec nemohl sám k idei Boha dospěti a proto na jediné zjevení byl vázán. Avšak též stejně ono upřílišené ním monismu, ztotožňujícího Boha s přírodou a tím i poznání jeho s poznáním přírody v pantheismu a materialismu, právě fakt jako homosí se svou nevědomostí pochybovačností ve skepticismu a neznámost Boha v agnosticismu.

A tak si stánoví veleduch sv. Tomáše jasné cesty, na nichž možno dospěti k idei Boha, zvlášť hned na počátku svých Summy filosofické a Summy teologické a spěchá pak dále v obou dílech k odpovědi na otázku: Kdo jest Bůh? Světo víry není mu při tom překážkou, nesnesitelným jhem, ale velikým dobrodiním, ukazujíc mu, by na cestě filosofické spekulace nezbloudil, ale aby výsledky svého bádání v souhlasu s vírou nalézaje spěchal vzhůru, kam mu září světo víry, jež „v nás jest počátkem jakýmsi života věčného“.<sup>10</sup>

**5. Idea Boha přičinou obětování všeho.** „Kdo jest Bůh?“, tane na mysl geniu sv. Tomáše a aby mohl si silou svého ducha otázku tufo řešiti, zříká se všechno. V útlém mladí prchá ode her. Na Monte Cassinu genius náš, sovra odroslé dítě, vzdaluje se od svých soudruhů, chápe se svých poznámek a opakuje si věci v studiu zaznamenané. V Neapoli vidíme jej, jak volí si prostý oděv chudého rádu, zříká se všech hodnosti slavného rodu, opouští světské stášky hrabat Aquinských a uchyluje se v nepatrnu, zapomenutou celu klášterní, by přemýšlel o svém Bohu. Papež Innocenc IV., by rodině vyhověl, nabízí mu bohaté opatství Monte Cassinské a uděluje mu svolení, by směl zůstat v rádu kazatelském, avšak plány tyto neodpovídají živočinnému úkolu veleducha Tomáše a proto pokorně jako chudičký řeholník prosí sv. Otce, by nesvěřoval mu ani opatství ani žádných jiných církevních hodností.

A když dokončil úkol nař svěřený a napsal svůj výklad k evangeliu sv. Matouše, papež Urban IV., uznávaje cenu jeho práce, chtěl jej jmenovat kardinálem. Opětne Tomáš viděl v hodnosti této jen překážku ve své živočinné práci a proto odpíral tak dlouho, až papež povolil a rouchem kardinálským přioděl jeho přítele Hannibala de Molaria. I jeho nástupce papež Klement IV. učinil podobný pokus. Pozoruje působení učeného, prostého mnicha a uznávaje jeho zásluhu o Církev, nabídl mu uprzedněný stolec arcibiskupský v Neapoli a příjmy opatství San Pietro ad aram. Tušil však, že světec bude odporovat a proto předem vydal bullu, jíž Tomáš byl v nové hodnosti již počvrzen. Poslední a snad nejprudší to byl útok na Tomáše, avšak genius tento zvítězil. Papež viděl jeho skilence a byl tak dojat, že bullu odvolal. A od té doby nebyl více ve své práci oběžován.

Hmoňné výhody obětoval své myšlence. Avšak i práce dovedl se zříci, jež by jej byla odvedla od svého živočinného studia. „Vice toužíme“, píše, „věděti o věcech vzeněných a nejvyšších, byť bychom kuse a pravděpodobně to věděli, než věděti mnoho a jistě o věcech méně vzeněných“.<sup>11</sup> Jen malíčko věděti chtěl o nejvyšší idei Boha a tomuž poznání obětoval vše ostatní. Všechny ostatní vědy, všechny své schopnosti této snaze podřídil. Proto aby se neřítil, nechtěl se všem vědám přírodním, stejně obětovati. Stačilo mu, znali-li je povrchně, věděl-li o výsledcích jejich, aby jich k svému bádání použil; při tom se na odborné autority odvolávaje. Tím se liší od svého učitele Alberta Velikého, jenž byl universálním vědátorem. Albert vyznal se v přírodopisu, chemii, matematice, zeměpisu, astronomii, stavitelství, řezbářství, filosofii a teologii. Genius však, jakým byl sv. Tomáš, dobře posíhl, že při tomto rozvrhu

všeobecného vědění není možno člověku vše stejně do hloubky proniknouti, a proto volí si jednu nejvyšší ideu, ideu Boha a k této idei všechno sdružuje.

Pěkně charakter tento osvěluje jeho vlastní výrok, jež učinil na své cestě do Kolína před Paříží ku svému velmistru: „Raději bych chtěl míti traktát sv. Jana Chrysostoma o evangeliu sv. Matouše než-li býti králem toho města“.

**7. Idea Boha účelem stýku s Bohem modlitbou.** Zbaven všech cizích vlivů věnuje se genius Tomáš svému Bohu, snaží se k němu přímo proniknouti, stýkať se s ním vrelou modlitbou. Díle přemýšlí o podstatě Božstva, chlapec obrací se k němu svou modlitbou a jako muž řeholník rozjímá o něm v tichu kláštera, na stupních oltáře, a tak iest pohřízen a uchvácen Boží ideou, že u vytržení nedlív více duchem na zemi a musí býti opět uveden do říše skutečné přítomnosti. Ano i u vytržení nebeským jevům předkládá k rozluštění své otázky týkající se idee Boha.

Jeho životopisec de Tocco ukazuje, jak Tomáš před každou svou prací utíká se k modlitbě. Nejen jedna událost, ale celý život jeho jest toho dokladem. Začíná-li své studium, připravuje-li se na disputaci, koná-li své přednášky, před psaním nebo diktovaním knih pohřízuje se v modlitbu a se slzami v očích prosí Boha o pomoc.

V prologu ke své Summě teologické zcela sobě věren započíná své veledílo živoční: „Cum confidentia divini auxili“<sup>12</sup>, s důrěrou v Boží pomoc. „Ví, odkud nejlépe může čerpati své vědění a míti záruku úplné pravdy a proto jí používá. Bůh mu zdrojem rádu pravdy a zbožnosti mu cestou k Bohu. Proto hledaje pravdu k Bohu chvátá a to tím více, má-li psát vědu o Bohu, teologii, o níž přímo dí, že jest jakýmsi výrazem Boží vědy „velut quaedam impressio scientiae divinae, quae es una simplex omnino“.<sup>13</sup> A tak vidíme-li často, kterak přesvědčen jsa o nutném vztahu inter scientiam et pietatem mezi vědou a zbožnosti dovolává se Boží pomoci, dožaduje se jí k luštění fěžších míst, dotazuje se jí, zda názory jeho jsou správny, přesvědčíme se, že jeho slova „cum confidentia divini auxilii“ nejsou jenom slova teoretického přesvědčení, ale praktického živočí. „Tím způsobem“, dí jeho znatel a ctírl kardinál Saffolti, „ukazuje pokoru své duše a naději v přítomného Boha, jenž plnosí svého svěbla již dlouho v mysl Andělského Učitele vliv zvláště k dílu této Summě teologické“.<sup>14</sup>

Aby zajistil si této pomoci zvláště přiklonil se ke Kristu. U něho hledal všechnu moudrost a vědu, po níž toužila tak jeho duše. „Jako kdo by měl knihu, v níž byla by celá věda, toužil by jen, by znal onu knihu, fakt jest třeba, bychom i my ničeho více nehledali leč Krista“.<sup>15</sup> Jeho spisy, řeči vyznívají chvalozpěvem na Ježíše Krista. Kristus mu knihou moudrosti, od Krista přijímá tříkráte svědecí o správnosti svého vědeckého bádání. Jeho úcta k Nejsv. Svátosti Oltářní obsažená zvláště ve chvalozpěvech a modlitbách ke slavnosti Božího Těla složených ukazuje nám jeho celé srdce oddané svému Spasiteli. Věrou a zbožnosti tu stojí vysoko mezi filosofy a teology a proto dříve již i slyšel tajemný hlas s oltáře, jenž počvrdil jeho rozhodnutí ve sporu mezi profesory university pařížské: „Dobře jsi o mne psal, pokud rozum lidský může pochopit“.

Že i úcta k Matce Boží pomáhala mu, patrně z jeho doznání před smrtí, že pochybností a nesnáze přimluvou Panny Marie nebo přímo láskou Boží byly mu vysvěleny a pravda mu odhalena tam, kde vlastním rozumem nemohl si pomoci. Vedle toho i celým svým životem Bohu obětovaným vyprosil si dary Ducha Sv., zvláště dar rozumu k jasnému a jistému chápání a dar moudrosti k vnitřnímu přiblížení se Bohu v lásce (connaturaliter ad res divinas per caritatem).<sup>16</sup>

Zcela důsledně proto doznává svému příteli a nerozlučitelnému průvodci Reginaldu, že své vědění ne tak vlastnímu studiu a námaze jako spíše Božímu děkuje. Podobně

i papež Jan XXII. praví o jeho práci, že není bez zvláštního Božího vlivu, „non absque speciali Dei infusione“.<sup>17</sup>

A tak jeho spisy, i klidná Summa filosofická dýší úctou srdce Bohu oddaného, mluví řeči genia rozumujícího, ale jsou zároveň i výrazem zbožné duše pějící chvalozpěvy na Boha Tvůrce, Vykupitele a Posvětitele. Tím vznikají i mystické třídy v jeho scholasfiché, teologické spekulaci. Ovšem nevystupují tak jasně jako u sv. Bonaventury nebo Alberta Velikého, neboť jeho práce mají podaří předem ostré, jasné výrazy pravdy. Nebylo proto divu, že již na své současníky tak veliký dojem učinil. Není však proto ani dnes divu, že mnohé velikány dob pozdějších až podnes uchvacuje.<sup>18</sup>

A s tímto nadáním spojuje neobyčejnou píli, jak denní jeho pořádek ukazuje. Kromě doby modlitby a malého oddechu, jest stále v práci. Zahlobán ve svém studiu, nedbá, zda den či noc, zapomíná na své okolí, ano i při hostině pozván a vzácnou návštěvou pocítí, zaléhá myšlenkami svými ke svému milému předmětu. Denně čítá Písma Sv., rozjímá v nich, snaže se pravý smysl jich vystihnouti, nebo bádá o tajemstvích přírody a jejím poměru k Bohu.

Autograf Summy Contra gentiles, jenž se nám zachoval a dnes v knihovně Vatikánské se uchovává, ukazuje, kterak i na hořovém již díle pracoval, škrál, opravoval, doplňoval, aby co nejvíce práci svoji zdokonalil. Tak pilným a svědomitým jest ve své práci.

Při tom geniu, jakým jest Tomáš, nejedná se o originalitu, nýbrž aby jako křesťanský myslitel pravdu jenom podal. Proto nechce sám vynalezti všechno, a přijímá pravdu, ať ji nalézá kdekoliv. Pravda jest jen jedna a tí, kteří znají pravdu, souhlasí ve svém mínění, ale oni, kteří jí neznají, líší se různými bludy.<sup>19</sup> Proto hledá pravdu všade, kde mu možno, sbírá takřka paprsky pravdy Boží ve světě rozptýlené a po nich k ohnisku, ke zdroji celého rádu pravdy — Bohu. A tak i v čistě filosofických otázkách používá s radosí a vděčnosí výsledky bádání velkých filosofů. Vždyť dlouho „studium lidské zmaří velmi mnoho, když člověk s úctou přilne k naukám bývalých učenců ani nezanedbávaje jich lenivostí ani nepovrhuje jimi pýhou svou“. Na tomto svém stanovisku dí k novici: „Non, respicias, a quoandias, sed quidquid bondicatur, memoriae recommenda“.

„Nehled, kdo to praví, ale co dobrého se ti dí, a to paměti své svěřuj“, taťo zásada zároveň chrání jej zároveň, aby bezmyšlenkovitě nepojímal všechno proto snad, že některý učenec to řekl. Sám nepřeceňuje autority, přemýšlí, uvažuje, srovnává, řadí a opravuje. Ano tak jedná i vůči Aristotelovi, k němuž s takovou láskou Inul. Všichni, kteří studují jeho vztah k Aristotelovi, pbdívají při tom jeho samostařnost. Všude kriticky rozebírá Tomáš filosofii Aristotelova, doplňuje, opravuje a to často nenápadně, takže nepozorovaně vyrůstá z ní křesťanská scholastika. Tímto způsobem dosáhl, že mohl poskytnouti vše, co nejlepší u různých učitelů nalezl, čili jak Kajetán, jeho vykládač a papež Lev XIII. praví: staré učitele posvátné protože měl v největší úctě, vědění všech jaksi vybral<sup>20</sup>.

Líší se tedy od moderních filosofů, z nichž každý něco nového podaří se snažit a jen svůj názor za jedině směrodatný vydává, ať Descartes se svým cogito, ergo sum, či Kant se svými ideami vrozenými, ať Eichté či Hartmann nebo jiný myslitel. Líší se však i od myslitelů historiků, kteří jen historicky popisují různé směry, aniž by cenu jich po stránce pravdy zkoumali.

Veliká píle a křišťanství vede dále sv. Tomáše, by používal metody co nejjasnější. Jeho spekulativní duch miluje prostou, průhlednou, jednoduchou formu syllogismu, jímž pravda hned jest patrná. Klade proto hranice své obrazivosti, svým cifrám, varuje se bohatých obrazů, čímž liší se od mnohých svých předchůdců jako ku př. sv. Augustina.

Tam, kde terminologie není úplně jasná všem, neváhá předem ji stanoviti a pak, teprve na Boha ji přenáší. Klasickým toho dokladem jest ku př.: Summa theologická. Má ukázati, že Bůh dobro jest, a to předem stanoví celou jednou kvestií, (V. de bono in communi), v 6 článcích, co jest dobro vůbec. V otázce X. se táže, zda Bůh věčný jest, nežli však odpovídá, předem luští, co jest věčnost. Podobně v otázce XII. ve 4 článcích uvažuje o pravdě vůbec, na to v dalších 4 článcích o pravdě Boží, k čemuž připojuje ještě zvláštní otázku XVII. o 4 článcích de falsitate.

Tím ovšem při své veliké píli dosahuje průhlednosti, jako žádné tak hned dílo. Kdo čte jeho články i o sebe fěžší otázce, vidí přece všechno tak přirozené, přiměřené a jasné, jak by se to tak samo sebou rozumělo. Na tufo systematickou sestránku ukazuje papež Lev XIII.: „Oněch nauky jako rozházené údy jakéhosi těla v jedno Tomáš sebral a velkými přídatky tak zvěřil, že zvláštní ochranou katol. církve dle práva a dle zásluh se považuje“.

8. **Vlastnosti snahy sv. Tomáše.** Idea Boha jest předmětem snahy sv. Tomáše a dle ní se celá jeho snaha řídí. Dle této ideje třídí celou svoji látku v obou Summách. Od Boha vychází a ke tvorsvu postupuje; sleduje na to poměr k Bohu, načež v Kristu a jeho díle hledá pomoc. Každá taťo část rozdělena jest v otázky a otázky v jednočlánkové články. V každém článku předvádí správný názor, osvětluje a dokazuje jej a vyvraci opačná tvrzení. Kde možno, používá daných výměrů, kde mu nesfáčí, tvoří své. Není proto divno, že faktičky probenaná látká tvoří jednotný podivuhodný celek, o němž Jan XXII. prohlásil: *quot articuli, tot miracula*.

Při tom však nepouští se do nerozluštětelných problémů. Nepostupuje ve svých spekulacích do záhadných výšin, není přítelem smělých domněnek, ani nejasných výroků, v nichž si libují originální myslitelé. Žádné tedy upřílišené hloubání nestahuje jej k výrokům, jež činí vznícené duše, ale všude vidíme jen stopy klidně pracujícího, po pravdě pátrajícího veleducha Tomášova. Takový genius mluví k nám v prologu k Summě teologické, kde praví, že chce jí posluchačstvu poskytnouti řádné dílo, s důvěrou v pomoc Boží krátce a jasně „*breviter ac dibicide*“ pojednat o učení křesťanském.

Kde však otázky přesahují poznání naše, klidně a otevřeně upouští od dokazování a odpověď přenechává zjevení Božímu, jako ku př. v otázce: „Kdyby člověk nebyl hřešil, zda by se byl Bůh vtělil“.

Sv. Tomáš jest veden snahou dopátrati se pravdy. Proto při křížce různých mínění jedná se mu vždy o věc a nikoli o osobu. Bludné názory pošírá, ale nikdy osoby, což dodává opětne velmi milý ráz jeho povaze. Tentotéž své povahy odůvodňuje si sám. Poněvadž při volbě názorů nebo zavržení nemá být člověk veden láskou nebo nenávistí k tomu, kdo názor ten uvádí, ale více jistotou pravdy, tedy dí, že třeba milovali oba, totiž i ty, jichž názoru se přidržujeme, i ty, jichž názor zamítáme. Oba totiž snažili se nalézti pravdu a nás v tom podporovat.<sup>21</sup> Jak šlechetný to genius v křížce i polemice, jenž stojí na zásadě snahy po objektivní pravdě, ať ji nalézá kdekoliv a jenž i při chybujícím vidí dobrou snahu hledati pravdu a proto aspoň i pro tufo snahu dovede si ho vážiti. Ano i když nad Averroisty se horší, žádá, aby veřejně názory své předvedli, by objektivně mohli být posouzeni a odsouzeni.

Jak obdivuhodný to veleduch, vzpomeneme-li si na fakt mnohé z doby pozdější, ku př. mnohé bludaře, Luthera, kteří v boji profi církvi nejhrubšími výrazy titulovali Církev a papeže. Za vzor by mohl stoužiti mnohým i za dnů našich, kteří často více méně osobními duplikami a replikami více škodí svým názorům než prospívají.

9. **Idea Boha cílem života sv. Tomáše.** „Kdo jest Bůh?“ táže se na počátku svého mládí a odpověď na tufo otázku slává se mu cílem celého života. Tomuto cíli

jak jsme viděli, věnuje svoji spekulaci, celý svůj život. Proto srdcem svým spěchal k Bohu vřelou modlitbou, proto přemýšlel, uvažoval a pravdu hledal. Pro tuť svoji práci zrek se všechno ostatního. V čistém, opačném srdci jeho pozorovali jsme jeho vřelou modlitbu, v jeho píli a metodě sledovali jsme jeho práci. Ač jinak klidný filosof, genius ve své spekulaci, svou ideou Boha odusevněn, jejím žárem posvěcen raduje se a pěje chvalozpěvy Pánu Bohu svému.

Proto také můžeme směle očekávat, jaký bude asi výsledek, jehož se dopracoval, finis operis, cíl jeho snahy po idei Boha a její vliv na jeho nitro.

#### I.

**10. Idea Boha vrcholem činnosti sv. Tomáše.** Květinka dere se vzhůru ke slunci, a čím více se k němu blíží, tím více dostává tepla a světla. Bůh je sluncem lidského, a čím více se mu kdo blíží, tím více tepla a světla Boží milosti se životu jeho dostává. Veleduch sv. Tomáše dal se ve službu slunce: *Quis est Deus? Vzhůru k němu! Rozum i srdce k němu spěje.* Proto i paprsky Boží pravdy a milosti, světlo i teplo, pronikají jeho nitro.

Idea Boha zaujala i zajímá jiné veleduchy, a i u nich tvoří vrchol jejich filosofické spekulace, Plato, Aristoteles, Leibniz, Kant atd. pátrají po cestách k Bohu a jsou šťastní, mohou-li přispěti k objasnění největší ze všech myšlenek. A dnešní směry idealistické vidí v idei Boha pořebe a ideál života lidského vůbec.

Idea Boha však má svůj vztah i k životu našemu, předpokládá předně život v nás. Vyžaduje rozum v nás, jenž přemýší a uvažuje, a tak výšších pravd jest schopen, vyžaduje zjevení a učení Církve, pokud jest pravdou zjevenou. Žádá však i čistý život v srdci: „Do zlomyslné duše nevchází moudrost“ (Moudr. 1, 4). Kristus sám poukazuje na bezúhonného života, jakožto podmínce potřebou ku přijetí pravd božských: „světlo přišlo na svět, a lidé více milovali tmu nežli světlo; neboť skufkové jejich byli zlí.“ (Jan 3, 19. 21). Podobně i přirozeným pravdám nevinný život přístupeň jest. I genius náš tímto způsobem si cestu svoji k Bohu upravil.

Idea Boha v spekulaci člověka jest předmětem skuřečného života. Vždyť pravdy náboženské vůbec nejsou zkameněliny, nýbrž předmětem přemítání. A tak i sv. Tomáš Aquinský ukazuje skufky, jak jsme viděli, i slovem<sup>22</sup> na stálý pokrok v studiu těchto velkých ideí a v jich vědeckém výkladu.

Avšak vedle tohoto dvojího významu jeho život, idea v Bohu působí v nás pravý život. Vždyť vede nás k náboženským úkonům, při nichž vše nejvyšší a nejlepší Bohu obětujeme, srdce, vůli, rozum, celé nitro své. Nejen konati, nýbrž také i trpěti, trpěti pro Boha. A sv. Tomáš ukazuje, jak i taťo passivní ctnost jest úkonem činného našeho života, poněvadž snášeti jest hlavním úkonem statečnosti a těžším nežli mlčení<sup>23</sup>. Myšlenka na Boha nás k tomuto životu vede, hlásajíc nám: „On učinil nás, a ne my sami sebe“ (Žalm 99, 3), nuže, „co máš, abys toho nebyl dosťal?“ (1 Kor., 4, 7.)

Idea v Bohu vede též genia sv. Tomáše, a on i k idei Boha přichází, i její obdiv. v život svůj přijímá. Vizme oboje.

Veliké myšlenky Platona a Slagyritu přijímá a svou prací je vyvrcholuje. Na počátku své Summy teologické udává plán svého díla: Bůh jest podmětem této vědy. Vše se projednává v posvátné nauce vzhledem k Bohu, buď poněvadž jsou Bohem, nebo poněvadž mají vztah k Bohu jako počátku a cíli. Bůh jest vůdcí myšlenkou celého díla. Bůh, příčina, cíl všechno, Spasitel, obnovitel. To jsou paprsky, jež vedou do téhož ohniska, když z něho byly vyšly. Genius Tomášův po nich spěje ke zdroji Bohu.

Tatáž myšlenka dělí i Summu filosofickou, tatáž idea vysvítá i v Compediu theologiae i v dílu plném vznešené spekulace: Quaestiones disputatae.

Přece však disposice obou Summ není teocentrická, nýbrž antropocentrická. Sřed tvoří učení o člověku, nauka o Bohu a Kristu tvoří obě velká křídla. Důvod sluší hledati ne snad pouze ve způsobu našeho poznávání, jež vychází od smyslového, konečného a od toho postupuje teprve k nadsmyslovému, ale hlavně ve významu ideje Boží pro život lidský. Bůh, o němž na počátku se jedná, jest zdrojem života vůbec, a člověka zvláště, jest i konečným cílem jeho. A proto má si člověk celý svůj život zařídit, by cíle svého dosáhl. A když se lidského od svého cíle uchylilo, nabývá v Kristu záchrany, jenž jest všem pravdou, cestou a životem. Proto lze také tyto části nazepsati: Bůh, člověk, Bohočlověk, národnost, svoboda, milost. Sřed tedy celku tvoří mravný člověk, svobodný, ku plnění zákona určený.

A tak teologické bádání, třeba podstatně spekulativní, má svůj vliv na mravný, praktický život. Proto také, čím více se spekulací svon idei Boží sbližíme, tím více i na život náš vliv svůj vykonává.

**11. Fysická a metafysická bytost Boha.** — „Kdo jest Bůh?“ přemýšlí celý svůj život sv. Tomáš. Lze se tedy nadít, že tento spekulativní genius pronikne co nejdále a dá nám nejlepší odpověď.

Přimo a bezprostředně Boha nepoznávám a proto, dí Tomáš častokráte, „o Bohu, co jest, věděti nemůžeme“, de Deo quid sit, scire non possumus. A přece znáti jej jest úkolem našeho rozumu. „Poslední dokonalost rozumu lidského jest sýk s Bohem, jenž jest zdrojem stvoření duše a jejího osvícení.“<sup>25</sup> Poznáváme Boha, dí v Summě filosofické, z účinků světa stvořeného, protože účinek ukazuje na svou příčinu, od níž pochází a tím jí aspoň poněkud podoben jest. Ovšem, nepačné tvorstvo jen částečně napodobuje vlastnosti Boží a proto jen částečně jest Bohu podobno. Proto můžeme i říci, že jen částečně Boha poznáváme a úplně ho neznáme.<sup>26</sup>

K jakému tedy pojmu o Bohu dochází sv. Tomáš? Mluvíme-li o věcech, tu buď udáváme jejich bytost fysickou nebo metafysickou. Fysickou rozumíme souhrn dokonalostí, vlastností, jak je zkušenosť a přírodní vědy zjišťují. Analogicky k tomu fysickou bytostí Boží označujeme souhrn dokonalostí, jež o Bohu poznáváme, jež však mezi sebou se sfoučují a Boží bytost tvoří.

O této bytosti jedná sv. Tomáš důkladně v první knize Summy filosofické a v Summě teologické I. l. q. 3—12. Zde slyšíme nejen o Boží existenci, nýbrž též o jeho jednoduchosti, dokonalosti vůbec, dobroře, nekonečnosti, všudypřítomnosti, neměnitelnosti, věčnosti, jedinosti, poznatelnosti a o jménech Božích.

Řadí tyto dokonalosti, jak podle našeho ponětí jedna z druhé plyne, počínaje od počátečního pojmu o Bohu, prapůvodci všechno, od něhož jest všechno, a jenž je sám od sebe. S logickou přesnosťí vniká do jednotlivých vlastností, dovolává se myšlenek spisu: „De divinis nominibus“, jenž mu byl kdysi učebnicí, slova jeho při tom dýší nejen hlubokým přesvědčením, nýbrž i radosť, plným nadšením. A proto tyto myšlenky hluboké, ač se týkají věčné, nejvyšší pravdy, přece se tak lehce čtou, jak by se rozuměly samy sebou, jak již řečeno, jak by to jinak ani býti nemohlo.

Jak by při tom nahlížel, genius náš v slunci věčné pravdy. Paprsek sluneční prostý, bezbarvý, a přece dejme mu projít hranolem a užasneme nad nádherou jeho barev. A v hlavě veleducha Tomáše prochází jedna dokonalost za druhou, vykládá se jím a i my obdivujeme nádheru nových těch filosofických myšlenek.

Tak o dobroře Boží: Bohu přísluší dobro, Bůh jest nejvyšší dobro, Bůh sám jest dobrý svou bytostí, všechno jest dobrým Boží dobrořou. Jaká hojnost látky v otázce

o jednoduchosti Boží, poznání a vidění Boha! „Bůh jest zdroj a počátek všeho jsoucna a pravdy a tak vyplňuje přirozenou touhu po vědění“<sup>27</sup> a podobně myšlenky plní četné úvahy, z nichž často jedna mohutnější než druhá.

Metafysickou bytostí rozumíme opět onu dokonalost v souhrnu dokonalostí, fyzické bytosti, která jest první mezi nimi, zdrojem, původem všech ostatních. Analogicky nazýváme metafysickou bytostí Boží onu dokonalost, kterou jako první o Bohu chápeme a která jest zdrojem, z něhož všechny ostatní vyplývají. Teologové jsou různého názoru. Nominalisté tvrdí, že jest jí jednofa, v níž plnost všech dokonalostí vrcholí, Skotisté ve zdroji toho poznaní, ve svrchované nehmotnosti. Vynikající však teologové stáří a všichni téměř novější hájí, že tufo metafysickou bytost tvoří pojem, že Bůh jest sám od sebe.

Náš genius výslovně o této otázce nejedná. Předně, protože ve vlastním smyslu nemůžeme o něčem podobném u Boha mluvit. Kdo by však přece chtěl analogicky k věcem stvořeným o Bohu mluvit, najde dosť myšlenek již, by si odpověd' naléztí mohl. Tak v Summě filosofické díl: „Bůh nemá podstaty než svoje jsoucno“.<sup>28</sup> V Summě teol. opět díl: „Proto tedy, že jest jsoucno samo od sebe existující, přísluší se, aby celou dokonalost jsoucna v skufku měl“.<sup>29</sup> Tedy dokonalost, že Bůh jest sám od sebe, sám sebou, tvoří bytost Boží, a z této dokonalosti plynou všechny ostatní vlastnosti Boží. Dle toho také sv. Tomáš soudí, že jméno: „Tenž jest“, jest nejvíce vlastní Bohu.<sup>30</sup>

Jak tedy patrně, zůstává genius na pevné půdě skutečnosti, v ní postupuje k Bohu, jak daleko rozum lidský proniknouti může. Tím skýtá nám pohled v dokonalosti Boží, již z tvorstva poznáváme, v jejich vnitřní souvislosti, při tom však hloubavému duchu ponechává dosť přiležitosti, by se sám v ně vnořil, rozum i srdce své jim otevřel, o nich přemýšlet a život svůj dle nich zařídit.

Tím však přicházíme k dalšímu pohledu, jak totiž působila idea Boha na naše-ho genia.

**12. Idea Boha a její vliv na názor životní.** Neslačí namítnouti, že idea Boha jest něčím spekulativním a proto nemá vlivu na život. Jsou sice též náboženské ideje praktické, jež tvoří přímo normy našeho jednání, řídí náš život, takže s absoluální jistotou víme, co činiti a čeho se varovati máme, co nám dle řádu mravního, jenž učitelskou autoritou Církve se podává, jest dovoleno a co zakázáno.

Ale i spekulativní myšlenky náboženské mají vliv na náš život aspoň nepřímý. Již pouhé zahlobání se do fakových vznešených ideí vede ku přiměřenému myšlení o životu. Jisť i zde platí: „se svatými budeš svatým“, „cum sanctis sanctus eris“. Tím více mluvíme-li o nejvyšší idei všech, o Bohu: „Znáti zajisté Tebe, jest dokonalá spravedlnost: znáti spravedlnost, a moc tvou, jest kořen nesmrtnosti“. (Moudr. 15, 3). Ano tedy i to vaše nepatrné vědění o Bohu a pravém poměru k němu, obohacuje náro, povyšuje je k dokonalosti a vede k nesmrtnosti. Idea Boha dává nám veliké k životu myšlenky, pevný cíl, jasné a určité pohnušky.

Odtud myšlenky tyto vedly nejlepší myslitele, Augustína, Tomáše, Bonaventuru atd. ku zdokonalení vlastního nitra. Proto také i dnes slyšíme hlasy o nutném spekulativním prohloubení morálky, která jen tak dovede položiti pevné základy zbožnosti, askese mysfiky. Toho si byl vědom i sv. Tomáš a proto sestavil druhou knihu Summy teologické, v níž líčí základy křesťanské mravouky, které svou spekulací a vědeckosí mají svoji stálou cenu. Celý obsah mravního života popisuje pod ideou motus rationalis creaturae ad Deum, ideou pohybu rozumného tvorstva k Bohu. Takový pohyb předpokládá valně znalost Boha, tím přímější, jemnější, čím intensivnější život má byti, a proto náš genius napřed píše knihu o Bohu a vztahu tvorstva k němu.

Kdo jest Bůh? Bytost, jež jest sama od sebe, jež má všechnu plnosť bytí, jest nepodmíněná, absoluální, všechno ostatní jest profi ní pouhý stín jsoucna, poſius umbra entis quam ens. Sledujeme-li pěkné vývody v Summě filosofické, jak veliká různost jest mezi ním a abstraktním, povšechným pojmem jsoucna světa, „illud ens universale, quo quaelibet res formaliter est“,<sup>31</sup> odvozeným od existujících věcí, vidíme, jak jasně genius náš ukazuje, nemožnost panteismu a ukazuje, že Bůh jest jsoucno samo, skutečná, plná existence. Tato plnosť zračí se ve všech vlastnostech Božích, jež jsou dokonalostí nekonečné.

Co jest profi tomu člověk? Bytost ne sama od sebe, nýbrž od jiného. Všechno má od jinud. Jak by tu člověk slyšel v geniu Tomáši mluvíti jiného veleducha – sv. Pavla! Co máš, co bys nebyl dostal? Co na naši existenci, našem myšlení a konání jest skutečno, vše je dílo Boží. Bůh jest příčinou naší existence, rozum náš jakýmsi napodobením Božího vědění, a i při našem jednání Bůh spolupůsobí.

Co vytváří tyto myšlenky v náru, jsou zajisté pociť pokory, skromnosti a vděčnosti v pomoc vyšší. A tak přicházíme k jasnemu pojmu o životě našem. Pokora, dí sv. Tomáše, jest ctnost, kterou hnufí duševní po nějaké slávě se mírní,<sup>32</sup> jakožto zvláštní ctnost má na zřeteli zvlášť podřízení se člověka Bohu, a pro něho i podrobení se jiným lidem. Sledujeme-li celý život sv. Tomáše, vidíme, jak stále snaží se pokročovati se, při rozličných příležitostech, takže celý jeho život jest stálou obětí pokory. Tak jedná jen genius, jenž nejen pokoru zná, nýbrž i jí jest proniknut. Ideu Boha nejen promyslí, nýbrž i prožil.

**13. Idea Boha a zásady mravní.** Jednání člověka jest ovládáno vůdčími myšlenkami. To platí též na poli mravnosti. Vůle jako slepá moc pořešuje rozumu, jenž jí cestu ukazuje a pohnušky předvádí. Odtud také zásadní prohloubení poznání má za následek i osvícení a posílení života mravního. Dokladem toho jest i náš genius.

Bůh jest, jak učí, tvůrcem a zákonodárcem člověka, darcem nejen řádu přirozeného v srdce lidské všípeného, nýbrž i řádu nadpřirozeného, v němž jsme povoláni k synovství Božímu, k účastenství na jeho věčném životě. Jak pěkně sv. Tomáš na mnohých mísťech vykládá, celý řád nadpřirozený, řád milosti, zdokonaluje řád přirozený, oduševňuje, do vyšší sféry přivádí. Hříchem dědičným zavinil si člověk ztrátu toho stavu milosti: Syn Boží svým vtělením, životem, utrpením stal se pramenem znovuobrození lidská. Milosť a svátošti uskutečňují a sprostředkují tento stav v jednoflivých duších. Eschatologie, učení o posledních věcech člověka ukazuje na konečný cíl, k němuž celý život směřuje.

Na těchto zásadách buduje genius náš své velkolepé dílo morálky, jež stalo se předmětem studií a obdivu dob pozdějších. Nejvyšší cíl jest patrný, jest to konečný cíl Boží vůle a dobroty, Boží čest a sláva. Tento cíl platí pro oba řády, neboť původcem obou jest Boží vůle a dobrota, proto mravnost jež ze svého cíle svůj mravní ráz má, jest dle svého předmětu pro oba řády podstatně stejnou.<sup>34</sup>

Z toho plyne životní úkol člověka. Myšlenka na věčnost, absoluální svrchovanost Boha, jenž dává zákony mravní a sankci jím, tvoří pevný základ pro kategorický rozkaz: Máš a musíš. Nezávisí tedy plnění řádu mravního od libovůle lidské. Myšlenka na svobodnou vůli, vykoupení a milost Boží zaručují nám: Ty musíš!

Tomuto úkolu odpovídá se strany člověka poznání a vyznání řádu přirozeného a nadpřirozeného úkony víry a naděje a osvědčení obou úkony života, jenž záleží v odevzdání se tomuto nejvyššímu cíli v lásce. A tak tato láska zahrnuje v sobě všechnu mravnost a staví člověka v stav posvěcující milosti Boží. Láska tedy vede nás ku plnění všech závazků mravních, vztahuje se na všechna dobra bližší, takže i každý

úkon dle přirozeného pravidla rozumu uspořádaný plní závazek mravů, vztahuje se aspoň nepřímo v tomto svém pojmu na Boha, jest sám sebou projevem lásky a u Boha záslužným. Přestoupení zákona ve všedním hříchu porušuje řád lásky, těžký však hřich ničí jej úplně, jsa protivou lásky.<sup>35</sup>

Láska k Bohu, jež se projevuje plněním vůle Boží, jest sředem křesťanské mravnosti. Kdo však chce nad své povinnosti více konat a tak v lásce své k Bohu se zdokonalit, tomu se odporoučejí tři evangelické rady, jež značí plné odevzdání se Bohu, útěk před světem k hříchu náchyněm, protiváhu proti třem hlavním vášním nepravé sebelásky.<sup>36</sup> Tímto způsobem naskytá se všem lidem různých vloh podle svých schopností uplatnit se v živém organismu lidské společnosti.

A při budování těchto velkých myšlenek opírá sv. Tomáš svoji spekulaci o biblicko-dogmatické základy, četná rozhodnutí kanonická, ukazuje svoji sečitost a vlastní psychologické poznatky. Zvláštně obdivují učenci jeho učení o vůli, hluboké názory o citech, vášních, jeho křesťanské velkolepé pojímání zákona atd.

A při tom hledí veleduch sv. Tomáš uplatnití mimořádnou důležitost, stále na myslí mísí myšlenky na Boha, vykoupení, pořebu milosti. Proto též důsledně připojuje ku prvním dvěma čásťem v Summě teologické části třetí, ve filosofické knihu čtvrtou o Spasiteli, svátoſtech a posledních věcech člověka.

A tak člověk mravně žijící dle něho prozívá krok za krokem, každým úkonem rozumu i vůle myšlenky v Bohu všudypřítomného, vševědoucího, uplatňuje ve svém životě své přesvědčení o Boží spravedlnosti a svatosti, dobroře a milosrdenství. Cíí veliký význam slov Spasitelových v životě svém: „Beze mne nemůžete ničeho činíti.“ (Jan 15, 5). Chápe praktický význam svatosti, zbožnosti, nabývá ideálního myšlení při myšlence apoštolem vyjádřené o účastenství na božské přirozenosti, získává si klid, mír, radost a zmužilost v idei Boha, sídlícího v srdeci našem a při konečné odplatě na trvalé spojení s ním.

**14. Idea Boha a láska sv. Tomáše.** Celý život zasvěcený spekulaci o idei božské byl vlastně stálým životem konfemplace a askese. K životu konfemplativnímu patří konfemplace Boží pravdy. Celým životem se vnořil ve studium Boha a jeho lásky a taťa láska zanítila srdce jeho, vedla a řídila všechn život jeho. Kolik času ztrávil světec v mlčení ve svém prostém příbytku pilně studuje, ve zpovědnici, na kazatelně a všechno ne pro sebe. Chválou a oslavou sebe dávno v mládí pro Boha opovrhoval. Jeho heslem bylo hledati slávu Boží a prospěch bližního.

Tento cit lásky k Bohu sdružoval jej s přáteli. Viděl v nich vzory své, pro svoji lásku chť u nich získati, jako sám byl vzorem jim. Tak závodil se sv. Bonaventuru, učinil-li tento krok do předu v lásce k Bohu, již za ním spěchal, a zase naopak snaha Tomášova vedla i sv. Bonaventuru, by i on rosl v této lásce. Odtud si doveďme vysvětliti, kterak sv. Bonaventura, když čef modlitby ke slavnosti Božího Těla našim geniem vypracované, tak byl unešen chvalozpěvy a modlitbami, že rád svoji práci roztrhal a velebil Boha, poněvadž si nalezl lepšího pěvce. Podobné přátelství Boží lásky pouťalo sv. Tomáše s blah. Albersem Velikým, s králem sv. Ludvíkem, s papeži a jinými hodnostáři církevními.

Láska k Bohu řídila jeho poměr k spolubraťím. Potřeboval-li něčeho, žádal to tak skromně, jako poslední z nich, byl-li však sám žádán, s radostí ochořně vyhověl, jak by byl služebníkem všech.

V hájení pravdy, jak jsme již uvedli, vyvrátil nesčeitné bludy, ale tónem plným mírnosti. Ano i když mnohý z protivníků nař dorázel, odpovídal mírně a prostě, by ho nezahanbil. I ty bludaře dovedl milovati, doufaje, že se polepší. A když v Paříži

na Květnou neděli vyslala fakulta svobodných umění, zástupce do chrámu, by tam učinil prohlášení proti němu, klidně vyslechl prohlášení toho plné urážek a pak klidně pokračoval ve své řeči..

Jeho nitro nadšené láskou k Bohu vyniká zvláště pěkně v poměru ku příbuzným. Těší je, by kříže života snášeli odhodlaně a tak za ně dosáhli odměny po smrti, iká nad nimi, jsou-li na špaťných cestách. Sám klidně snáší zprávy o pohromách rodu, a když slyší o smrti svých, prosí jen druhé, aby se za ně modlili. Spása jejich duši mu na devšecko. Obával se, zda bratr Landolf, jenž zemřel ve vyhnanství, a Raynald, jenž skonal v žaláři, neodpykal si časných trestů již na zemi. Jaká proto byla radosť ušlechtilého jeho srdce, když na modlitbách za ně spřífil anděla s knihou živočí, v níž zanesena byla jména jeho bratří. A jak plesalo po Bohu prahnoucí jeho nitro, když byl ubezpečen, že stav jeho duše byl výborný, a povzbuzen: Jen zachraň, co máš!

**15. Idea Boha a ctnostní život sv. Tomáše.** Genius náš život svůj věnoval poznání Boha, na něm budoval celý svůj život mravní, proniknutý láskou k Bohu. Takový život ovšem byl nejlepší půdou, na níž dařily se všeho druhu ctnosti. Vždyť kdo touží správnou cestou chvátá, blíží se k Bohu a tím všechny schopnosti a možnosti vedoucí k Bohu rostou a mohutní. „Svatí, kteří mají srdce naplněné spravedlností, vidí vzněseněji než jiní, kteří vidí tělesnými city, jsou Bohu bližší, tím lépe se jimi Bůh poznává.“<sup>37</sup>

Celý jeho život je toho dokladem, jak vyniká tento duchovní čistotou od všeho pozemského. Sám tufo universální ctnost popisuje:<sup>38</sup> Jesli mysl lidská se raduje v duchovním opojení s tím, s kým jest povinna se spojiti, totož s Bohem, a zdržuje se, a nemá zálibu ve spojení se s vámí proti povinnému rádu Božímu, jest to čistota duchovní. . . A tímto způsobem pochopená čistota jest všeobecnou ctností poněvadž každou ctností oddaluje se mysl lidská, aby se zálibou k nedovoleným věcem se ne-přiklonila. Hlavní přece důvod této ctnosti spočívá v lásce a jiných ctnostech teologických, jimiž mysl lidská se pojí s Bohem.

Tož zrcadlo ctnostního života Tomášova. Vírou, nadějí a láskou veden, zdržuje se všeho, co by jej oddálilo od Boha a mohutní ve všem, co by jej s Bohem sblížilo. Z této pravé lásky vyrůstají všechny ctnosti a život jeho oplývá opařnosí, statečnosí a mírností. Místo mnohých dokladů vzpomeňme si jen na nevinný jeho život. Ve věku, kdy nejvíce taťa ctnost bývá ohrožena, ukazuje, jak velice si jí váží. Vítězí v těžkém nebezpečí a jeho vítězství jest tak úplné, že láska Boží jej chrání, by někdy do toho hříchu neupadl.

„Spíše má voliti si člověk smrt, než by do toho hříchu upadl“, soudívám, a chápou se všech prosředků, pilné práce, modlitby, opařnosí, jen aby sám sebe neposkvrnil.

**16. Idea Boha blaženou odměnou jeho života.** — Proto také život sv. Tomáše patří Bohu a ne světu. A proto také v tomto životě blíže se čím dálé tím více k Bohu cíí vnitřní uspokojení, štěstí, radost, pravou blaženosí. Jest to duchovní radost, která z Boha pochází a darem Božím jest, jest to moc, která nad zemi povznáší a ve vytržení s Bohem spojuje.

V Bohu můžeme se radovati dvojím způsobem: jednak tím, že se radujeme z božího dobra, jak jest samo o sobě, jinak že radujeme se z božího dobra, pokud jsme ho účastní.<sup>39</sup>

Sv. Tomáš raduje se poznávaje svého Boha tak vroucně již na zemi, že mu již nezbývá než doplniti svoji radost, patřiti na Boha, jak jest sám o sobě. Proto když

slyší s oltáře od svého Spasitele slova: „Tomáši, dobře jsi o mně psal; jaké žádáš si tedy odměny?“ zcela přirozeně odpovídá: „Pane, ne jiné než Tebe“.

17. **Velikost sv. Tomáše.** „Quaelibet res ericitur per hoc, quod subditur suo superiori.“<sup>40</sup> Každá věc dosahuje své dokonalosti tím, že podřizuje se své vyšší idei, dí sv. Tomáš. I on podřídil sebe s celým svým životem nejvyšší idei Bohu, a idea Boha zdokonalila jeho život, učinila jej velikánem. Zasvětil se Bohu a Bůh posvětil jeho život.

Žil v době středověké, kdy povstávaly řády, vzkvétaly university, kdy na venek zuřily polifické bouře, uvnitř řádily vlivy Arabů se znevořenou filosofií Aristofela. V životě zavládala skepse a změny pantheistické. Mnozí proto radili opustit všechnu světskou moudrost a tak zachránil život náboženský. Avšak tu vystoupil Tomáš. Očistil filosofii Aristotelova, doplnil ji názory křesťanskými a uplatnil směrnice zahájené Alexandrem a Haler a Albertem Velikým. A scholasická filosofie stala se základem, na němž život náboženský vedecky posílen v plné síle počal opět rozkvětať.

Obraz téhoto proudů rozmachu vidíme v životě Tomáše samého. Ovšem o cínostech svých mohl by psát nejlépe Tomáš sám. My známe pouze úryvky, jež jako zákmity života jeho nám připadají.

Více by mohly vyprávěti ony zdi, v nichž pobýval, síně, kde ze stolic ideu Boha hlásal, ony prostory chrámové, kde k úctě Boha zbožným životem nabádal. Avšak již to, co známe, ukazuje nám, jak hned od počátku jeho mysl pro Boha zaujala k Bohu se povznáší, a čím více k němu proniká, tím více k němu lne, aby stala se vždy věrnějším obrazem jeho.

Tím stává se velikým myslitelem, architektonickým stavitelem, jak jej Lucken nazývá, jenž dovedl nejen pravdu nabýti, nýbrž i v životě uplaňti, křesťanským geniem, jenž nezná pravdu rozumem dokázanou lépe stvrzli a oceniti, než když ji klade v řád pravdy věčné, Kristem pořízené, a stává ji za základ, na němž celý život lidský musí být zbudován, zušlechtěn a posvěcen. Tomáš ještě geniem velikého, jasného křesťanského názoru světového.

Obdiv budily jeho přednášky, úctu zjednal mu jeho život, školy hleděly jej pro sebe upouťati, sněmy církevní jeho smýšlení schválily, papežové mu autoritu vyšší než jiným učitelům církevním zjednali, za Andělského Učitele a andělský vzor života všem pro budoucí časy předepsali.<sup>41</sup> Neboť „Thomas non senescit“.<sup>42</sup> Tomáš svým významem nestárne.

18. **Dnešní jeho význam.** Právě dnešní doba touží po obnovení lidskva a očekává je na prvném místě od náboženství. Nesmí se však zapomenouti, že justus ex fide vivit, (Řím 1, 17) spravedlivý žije z víry. Proto dnes více než kdy jindy ještě třeba pevné, neochvějně, jasné víry. Idea Boha musí být vůdcí silou lidstvu a proto musí být pevně v nítru, rozumu a srdci člověka pevně zakořeněna.

Komu však zůstává idea Boha pouhým problémem, pak i celá víra ve své hloubce ještě pouhým problémem, ofázky živočínské pouhými záhadami a celý názor živočínský velkou nerozrešenou ofázkou. Kde dnes ještě slyšíme ofázky: „Jsme ještě věřícími?“ a na ni odpověď: „jsme pouze lidmi, vyvinutější zvířata“, tam zajisté nemůže být řeči o obrození lidskva ve velikých ideálech náboženských.

Jiní zase s úctou obdivují vyhraněné názory věrouky katolické Církve, nejvyššího, konkrétního útvaru náboženství. Nezamlouvá se jim však, že Církev klade tak veliký důraz na existenci, poznání Boha a ostatní články věroučné. Zapomínají však, že praktický život může být jen tehdy správně vyřešen, je-li na pevném základu postaven. Jestli idea Boha pevná, jasně pronikne celé nitro člověka s ostatními články

věroučnými, pak má víra i naděje své právo, lásky svoje oprávněné místo, život i útrpení svůj cíl a ostatní nauky mravní své požadavky.

Mnozí by si přáli, by aspoň ve věrouce kompromis s myšlenkovými proudy doby byl navázán a Církev se spokojila se všelijakým mlhavým cílem po něčem, zažítkem něčeho, co nazýváme také Bohem. Nevědí ovšem, že jen silná dogmata tvoří silné národy. Veliká obrácení byla jen možna pevnými názory, jež snesou i zkoužky sebeobětování. A tak jen velká idea Boha vede k idei lásky, jen uvědomělé evangelium jest onou silou pro život k obrození lidskva, o níž díl apoštol, že ještě mocí Boží. (Řím 1, 16).

A tu právě osvělená úvaha dvě myšlenky vypovídá v nítru našem. První vyjadřuje velký značek a cítel sv. Tomáše ve svém Timotheu. Sv. Tomáš poslán byl od Prozřetnosti více ještě než Origenes proti Celsovi, než Athanasius proti arianismu, než Augustin proti pelagianismu, než Bernard proti Abaelardovi. Jako maják stojí v temné minulosti a vysílá do dálky pozdějších století ducha svého.

A duchem tím došknuť vzhlížíme k němu v téhoto dobách nutného obrození a mimovolně v myšlenkách svých pojíme se s duchem Církve v liturgické modlitbě našeho světce prosíci:

Bože, který Církev svou podivuhodnou učeností sv. Tomáše, vyznavače svého osvětu a svatým působením jeho vzděláváš:

dejž nám, prosíme, bychom to, čemu učil, rozumem chápali, a co konal, následováním plnili.

#### Poznámky.

- <sup>1</sup> E. Laboulaye, *La liberté religieuse*, Paris 1858, XI. — <sup>2</sup> Hettinger, *Apologie des Christenthums* I. 567. — <sup>3</sup> Pesch, *Christl. Lebensphilosophie*, 1900, 43. — <sup>4</sup> S. contra gent. I. I. c. 3. — <sup>5</sup> tamtéž I. c. 4: *Velle omnes esse philosophos dementia est.* — <sup>6</sup> S. theol. I. q. 1. a 1. ad 2; srov. I. q. 1. a 3, S. contra gent. II. c. 4. — <sup>7</sup> S. theol. I. q. 46. a 2. c. — <sup>8</sup> tamtéž 2. II. q. 1. a 4. ad 2. Non credere, nisi videtur esse credenda. — <sup>9</sup> S. contra gent. I. I. c. 6: *Assentire his, quae sunt fidei, non es, lenitatis, quamvis supra rationem sint.* — <sup>10</sup> Aq. disp. de Ver. q. 14. a 2. — <sup>11</sup> In I. anim. lect. 1. — <sup>12</sup> S. theol. I. q. 2. a 3. ad 2. — <sup>13</sup> In Sum. th. D. Th. Aq. praelect. I. (Romae 1884) 18. — <sup>14</sup> In ep. ad Col. c. 2. 1. j. — <sup>15</sup> S. theol. 2. II. q. 45. a 2. — <sup>16</sup> Ioannes XXII., *Redemptionem* 18. VII. 1323. — <sup>17</sup> Grabmann, *Einführung in d. S. Th.* 104. — <sup>18</sup> Lect. 4. in c. IV. *De divinis nominibus.* — <sup>19</sup> Leo XIII., *Aeterni Patris* 4. VIII. 1879. — Cajetanus, *In Sum. Theol.* 2. II. q. 148. a 4. — <sup>20</sup> In XII. *Metaph.* I. 9. — <sup>21</sup> S. theol. 2. II. q. 1. a 7. — <sup>22</sup> tamtéž 2. q. 123 a 6. — <sup>23</sup> Tyto myšlenky velkolepě vykládá Willmann, *Geschichte des Idealismus*, 19. 7. II. str. 474 nn. — <sup>24</sup> S. th. I. II. q. 3. a 7. ad. 2. — <sup>25</sup> S. th. I. II. q. 3. a 7. ad. 2. — <sup>26</sup> S. contra gent. I. I. e. 29. — <sup>27</sup> S. th. I. q. 12. a 8. ad. 4. — <sup>28</sup> S. contra gent. I. I. c. 25. — <sup>29</sup> S. th. I. q. 4. a 2. — <sup>30</sup> S. th. I. q. 13. a 11. — <sup>31</sup> S. contra gent. I. I. c. 26. — <sup>32</sup> S. th. 2. II. q. 160. a 2. c. — <sup>33</sup> tamtéž 1. II. q. 19. a 10. — <sup>34</sup> tamtéž 1. II. q. 108. a 2. ad. 1. — <sup>35</sup> tamtéž 2. II. q. 23. a 8.; 1. II. q. 88. a 1. — <sup>36</sup> S. theol. 2. II. q. 186; S. contra gent. I. 3. c. 130 n.; S. th. I. II. q. 112. a 4. — <sup>37</sup> In Mat. c. 5. I. 1. — <sup>38</sup> S. th. 2. II. q. 151. a 2. — <sup>39</sup> tamtéž 2. II. q. 28. a 1. ad. 3. — <sup>40</sup> tamtéž 2. II. q. 81. a 7. — <sup>41</sup> „jehož nauky předchůdcové naši slavní Lev XIII. a Pius X. největšími chválami povznesli a je školám katolickým k zbožnému zachování předepsali.“ Benedikt XV. *Sacrae Theologiae* 3. XII. 1914. — Zákony církevní c. 589. a 1366. — Rovněž Pius XI. *Studiorum ducem* 29. II. 1923. — <sup>42</sup> Pius X. *Aquinatis disciplinam* 16. III. 1913.

#### Literatura.

- Mimo spisy sv. Tomáše a komenťátorů: Cajetána, S. Ferrary, Satolliho, Lépiciera, Dr. K. Werner Der hl. Thomas v Aq. I. — III. Regensburg 1859. — Dr. Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus* I. III. Braunschweig 1907. — Dr. M. Grabmann, *Der Genius der Werke der hl. Thomas*, Paderborn 1899. — týž, *Einführung in die Summa Theologiae*, Freiburg: B. 1919. — týž, *Die Idee des Lebens in der Theologie der hl. Th.*, Paderborn 1922. — Dr. M. Rackl, *Lebenskräfte im Dogma*, Paderborn 1922. — Dr. E. Commer, *Divus Thomas*, III. J. 1916. — F. Ševčík, *Sv. Tomáš Akv.*, Brno 1899.

## SPISY SV. TOMÁŠE AQUINSKÉHO.<sup>1)</sup>

### Filosofie:

#### I. Komentáře spisů Aristotelových:

1. In Periermeniam (1269–1271). R<sup>2</sup> (ve vydání leoninském), I., 5. V., 22, 1.
2. In Posterores analyticorum (asi r. 1268) R<sup>2</sup>, I., 137. V., 22, 103.
3. In VIII. libros Physicorum (1261–1264 podle Grabmanna, 1265 podle Mandonnefa). R<sup>2</sup>, 2, 3. V., 22, 292.
4. In III. primos libros de Coelo et Mundo (1272–73). R<sup>2</sup>, 3, 1. V., 23, 1.
5. In II. libros de Generazione et Corruptione (1272–73). R<sup>2</sup>, 3, 325. V., 23, 267.
6. In IV. libros Meteororum (1269–1271). R<sup>2</sup>, 3, 325. V., 23, 387.
7. In III. libros de Anima (1266 podle Mand.; 1270–1272 podle Grab.) V., 24, 25)
8. In librum de Sensu et sensato (1266). V., 24, 197.
9. In librum de Memoria et Reminiscencia (1266). V., 24, 269.
10. In XII. libros Metaphysicorum (asi 1265 pod. Mand., po r. 1266 pod. Grabmanna). V., 24, 233.
11. In X. libros Ethicorum ad Nicom. (asi 1266 pod. Mand.; 1261–64 pod. Grab.). V., 25, 231.
12. In IV. primos libros Politicorum (1268). V., 26, 89.

#### II. Komentář k „Liber de causis“ (po 1268).

#### III. Menší filosofická díla:

1. De occultis operationibus naturae (1269–72). V., 27, 504.
2. De principiis naturae (1255) V., 27, 480.
3. De mixtione elementorum (1273). V., 27, 502.
4. De Aeternitate mundi (1270). V., 27, 450.
5. De motu cordis (1273). V., 27, 311.
6. De unitate intellectus contra Averroistas (1270). V., 27, 311.
7. De substantiis separatis, sive de natura Angelorum (1272–73). V., 27, 273.
8. De ente et essentia (1256). V., 37, 468.
9. In librum Boefii de Hebdomadibus (1257–58). V., 28, 467.
10. De Rege et regno, sive de regimine Principum (1265–66). V., 27, 336.
11. De regimine Iudeorum (1269–72). V., 27, 413.

### Písmo Svaté:

#### I. Starý Zákon.

1. In Job (1261–64.) V., 18, 1.
2. In IV. primos nocturnos Psalterii (1270–72.) V., 18, 228.
3. In Cantica Cantorum (1264–69). V., 18, 608.
4. In Isaiam (1259–61). V., 18, 668.
5. In Jeremiam (1264–69). V., 19, 66.
6. In Threnos (1264–69). V., 19, 201.

#### II. Nový Zákon.

Glossa (Cafena) super IV. Evangelia.

1. Super Matthaeum (1261–62). V., 16, 1.

<sup>1)</sup> Tento soupis děl jest učiněn podle Mandonnefa: Bibliographie Thomiste, 1921, str. XII.–XVIII. a Grabmanna. Thomas von Aquin, 1920, str. 14–20. Kde se rozcházejí, uveden názor obou. Značka R<sup>2</sup> značí vydání leoninské spisů sv. Tomáše, první číslice svazek a druhá stránku. V značí vyd. Freitfóovo v Paříži 1882–1888.

2. Super Marcum (1265). V., 16, 499.
3. Super Lucam (1266). V., 17, 1.
4. Super Joannem (1267). V., 17, 381.
5. Lectura super Matthaeum (1271–72).
6. Lectura super Joannem (1269–71). V., 19, 669.

7. In omnes epistolas Pauli. Ad Romanos. Prima ad Corinthios usque ad finem capituli X. (1272–73). A capitulo XI. primae ad Corinthios usque ad finem Pauli. Sepsal na základě přednášek sv. Tomáše jeho žák, Reginald. Ale většinu z nich světec sám přečešl.

### Theologie:

#### I. Teologie všeobecná:

1. In IV. libros Sententiarum (1254–56). V., 7.–II.
2. Summa theologiae (1267–1273).

I <sup>a</sup> Pars	1267–68,	V., 1., 1.
I <sup>a</sup> II <sup>ae</sup>	1269–70,	V., 2., 75.
II <sup>a</sup> II <sup>ae</sup>	1271–72,	V., 3., 71.
III <sup>a</sup>	1272–73,	V., 4., 565.

3. Compendium Theologiae (De Fide et Spe), 1271–73. V., 27, 1.

#### II. Dogmatika:

1. De articulis fidei et sacramentis (1261–68). V., 27, 171.
2. In Dionysium. De divinis nominibus (1261). V., 29, 374.
3. In Boethium De Trinitate (1257–58). V., 28, 468.

#### III. Morálka:

1. De iudiciis astrorum (1269–72). V., 27, 449.
2. De sortibus (1269–72). V., 27, 439.
3. De forma absolucionis (1269–72). V., 27, 417.
4. De emptione et venditione (1263). V., 28, 465.
5. Quaestiones disputatae (1256–1272):
  - a) De Veritate 1256–59. V., 14, 315.
  - b) De Potentia (1259–63). V., 13, 1.
  - c) De Malo (1263–68). V., 13, 320.
  - d) De unione Verbi Incarnati (1268). V., 14, 161.
  - e) De spiritualibus creaturis (1269). V., 14, 1.
  - f) De Anima (1269–70). V., 14, 61.
  - d) De Virtutibus (1270–72). V., 14, 178.

#### IV. Quodlibeta:

- a) I.–VI. (1269–1272). V., 15, 357.
- b) VII.–XII. (1264–1268). V., 15, 497.
7. Declaratio XXXVI. quaestionum ad lectorem Venetum (1271). V., 27, 256.
8. Declaratio XLIII. quaestionum ad Magistrum Ordinis (1271). V., 27, 248.
9. Declaratio CVIII. quaestionum ad Magistrum Ordinis (1265–66). V., 27, 230.
10. Artifici iterum remissi (1271). V., 32, 832.
11. Declaratio VI. quaestionum ad lectorem Bisuntinum (1271). V., 27, 264.
12. Responsio ad Bernardum abatem (1274). V., 32, 834.

#### IV. Apologetika:

1. Summa contra gentes. (1258–60). V., 12, 1. R<sup>2</sup>, 13, 3.
2. De rationibus fidei (1261–68). V., 27, 128.
3. Contra errores Graecorum (1263). V., 29, 314.

4. Contra impugnantes Dei cultum (1257). V., 29, 1.
5. De perfectione vitae spiritualis (1269). V., 29, 117.
6. Contra refrahentes a religionis ingressu (1270). V., 29, 157.

#### Církevní právo.

1. In I<sup>am</sup> Decretalem (1259 – 68). V., 27, 424.
2. In II<sup>am</sup> Decretalem (1259 – 68). V., 27, 434.

#### Liturgie.

1. Officium Corporis Christi (1264). V., 29, 335.

#### Poučné.

1. Collationes dominicales, festivae et quadragesimales (1254 – 1264). V., 29, 191 a 285.
2. Collationes de Pafer Noster (1273). V., 27, 183.
3. Collationes de Credo in Deum (1273). V., 27, 203.
4. Collationes de decem praeceptis (1273). V., 27, 144.
5. Collationes de Ave Maria (1273). V., 27, 199.

**III. část: O Bohočověku.**  
(III. Pars.)  
Kristus jest „nobis via ter-  
dendi in Deum.  
a) of. I. Vlčení.  
b) of. II. – XXVI. o Osobě Je-  
žiše Krista, o spojení při-  
rozenosti božské s lidskou,  
o plnosti jeho milostí, vě-  
dění, moci, o slabosti jeho  
těla a duše, jeho podrobení  
Otcí, jeho modlitbě.  
c) of. XXIII. – LVIII. o jeho ži-  
voč pozemském, o jeho  
učení, zázracích, utrpení.  
d) of. LX. – XC. o svatosťech.  
O jejich povaze a účincích  
povšechně. O každé zvlášt.  
Připojuje otázky kanonic-  
kého práva jako o překáž-  
kách manželství, neman-  
želských dětech, rozvodu,  
mnohoženství a pod.

I. část: O Bohu. (I. Pars.) (ot. 129.)	II. část: O člověku. (II. Pars.) (I. d. II. č.)	III. část: O Bohočověku. (II. Pars.) (II. d. II. č.)
a) V of. II. – XLIII jedná o exi- stenci Boha, jeho bytnosti a životě. O vlastnostech Bo- žích: Bůh jest bytostí jed- noduchá, nezměnitelná, ne- konečná, věčná, jest vševe- doucí a všemohoucí. V této části pojednává rovněž o Nejsvětější Trojici.	V obou studuje cil člověka, jímž jest Bůh. Předmětem jest „motus rationalis creature ad Deum.“ I. – II. (ot. 114).	II. – II. (ot. 189). a) of. I. – XVI. Tři božské činnosti, čím jest každá z nich. Jejich působení v du- ších. Překážky. Neřesti. Da- ry Ducha Svatého. b) of. XLVII. – CLXXXIX. Ctností kardinální: Moudrost, spra- vedlnost, statečnost, mírnost. Analysa lidského srdce. Graffiae gratis datae. Dar prorocí, jazyků, zázraku. Život kontemplativní a čin- ný. Stav dokonalostí v ži- voč řeholním.
b) V of. XIII. – CII; mluví o Bo- hu – S्ठvořitel v poměru ke s्ठvoření. Bůh jest první příčina všech věcí, které s्ठvořil svobodně z ničeho. Mluví o andělech, kteří jsou duchové; o jejich s্ঠvoření, proč je Bůh s্ঠvořil a jaký mají cil. Problem s্ঠvoření. Člověk: tvor skládající se z těla a duše. Spojení obou. Psychologie schopnosti.	c) of. XVIII. – XX. Její karakter mravní. Dobro. Zlo. d) of. XXII. – XLVII. Vášně. Jejich analýza. Jejich pří- činy a následky. Boj proti nim.	c) of. XVIII. – LXXX. o ctnostech, darech, blaženosí, ovoci Ducha Svatého. f) of. LXI. – LXXXIX. o hříchu. g) of. XC. – CVIII. o vnějším řídícím principu, jímž jest Bůh. Přikázání. Předpisy. Starozákonné obřady.
c) V of. CIII. – CXIX. o Bohu a jeho působení na svět. Bůh nechává svobodu tvorby. Rídí je. O kooperaci an- dělů. O zasahování démonů, kteří chřejí zvráťí řad u- stanovený Bohem.	e) of. XLIX. – LXXX. o hříchu. f) of. CIX. – CXII. o nadpřiro- zené pomoci. Milosti, která posiluje vělu.	h) of. CIX. – CXII. o nadpřiro- zené pomoci. Milosti, která posiluje vělu.

## SUMMA CONTRA GENTES.

Cíl: Proposítum nostrae intencionis est veritatem, quam fides catholica profiteretur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios<sup>1</sup>, I., 2.

- I. kniha: O Bohu in se.  
a) Kap. I.–IX. úvod o poměru výry k rozumu. Rozdělení díla.  
b) K. X.–XVIII. Existence Boha. Aristoteliský důkaz o pravém hybateli.  
c) K. XIV.–XXVII. O Boží přirozenosti. Včerný, nehmotný, jednoduchý, netělesný, transcedentní.  
d) K. XXVIII.–XLIII. Dokonalost Boha. Jednota, dobrota, nekonečnost.  
e) K. XLIV.–XCVI. O Boží inteligenci a vili.  
f) K. XCVII.–CII. O životě a blaženosti Boží.

III. kniha: O Bohu jeho díle.	III. kniha: O Bohu jako cíli nejvyšším a vládci – Rector – vesmíru.	IV. kniha: O Bohu ve Zjevení.
a) Kap. I.–XXXVIII. Svoření jednotlivých bytostí a včeri. Bůh jest Příčina tvorící. – Causa crátrix. Vztah jeho ke svoření, tvorění. Jeho moudrost, s jakou uspořádal vesmír. Zákony řídící svoření. Svět není v čemý.	a) K. I.–XVI. o všeobecných podmínkách činnosti: snazení po dobré. Genese zla. b) K. XVII.–XXIV. Bůh jest nejvyšším cílem všeho, poněvadž každá věc jest nějak účastná božských dokonalostí – intendit assimilari Deo.	a) ve kterém sdělil, jaká jest jeho přirozenost. K. II.–XXVI. b) o jeho Inkarnaci a účincích. K. XXVII.–LXXVII. c) o konečných podmínkách světa. K. LXXIX.–XCVII.
b) K. XLVII.–XLV. Různost bytostí, která tvorí krásu vesmíru. Bůh stvořil svět podle svého obrazu. Odvrhuje slepou náhodu, věčnost hmoty atd. atd.	c) K. XXVII.–LXIII. Cílem bytostí rozumných, které se snaží ho poznati a podobat se mu a poznání jest připodobnění poznávajícího kemu poznanému. O pravém sňesí člověkově, které tkví v kontemplaci Boha a na věčnosti spářením – visio.	c) K. XXVII.–LXIII. Cílem bytostí rozumných, které se snaží ho poznati a podobat se mu a poznání jest připodobnění poznávajícího kemu poznanému. O pravém sňesí člověkově, které tkví v kontemplaci Boha a na věčnosti spářením – visio.
c) K. XLVI.–CI. O přirozenosti různých bytostí. Studuje bytostí rozumnové a ukazuje nejdřív povšechné známky rozumové substancie: poznání, vili, svobodu, nehmotnost, relativní jedno-duchost, neporušitelnost. O duši, spojení její s tělem. Postrá nekteré zásady Platonovy, Averroësovou a j. Duše jest forma, actus fíla. Háji Aristofela profi Avicennovi. Nesmrtelnost duše, která jest svořena Bohem. Profi metempsychoze. O andělech.	d) K. CXI.–CX. Bůh řídí vše. Prozretelnost, která nevylučuje svobody. Vláda Boží ve světě.	d) K. CXI.–CX. Bůh řídí vše. Prozretelnost, která nevylučuje svobody. Vláda Boží ve světě.
f) K. CLXIV. O Milosti, kterou Bůh dává zdarma člověku a činí ho milým Bohu a plodí v něm víru naději a lásku. Dary nadpřirozené. O predestinaci a reprobaci.	e) K. CXI.–CXL. Prozretelnost řídí tyto rozumné. Přikázání, která vypočítává Pomoc Boží. Překážky proti čistotě. Rady. Zásluha. Odměna. Hřich. Trest.	e) K. CXI.–CXL. Prozretelnost řídí tyto rozumné. Přikázání, která vypočítává Pomoc Boží. Překážky proti čistotě. Rady. Zásluha. Odměna. Hřich. Trest.

P. Suchomel CSSR.

## OBRODA TOMISMU V NOVÉ DOBĚ.

Na sklonu devatenáctého století stála Evropa u kolébky nového hnutí, jež mocně rozvlnilo její myšlenkovou kladinu. Jeho hlasatelé vztyčili vysoko svůj prapor, na němž zazářilo průbojně heslo: *Vraťme se k filosofii sv. Tomáše Aquinského!* — Hnutí to nazýváme novotomismem.

Novotomismus je výraz dvojznačný; znamená jednak filosofické hnutí, jež podružuje jen střední zásady a ducha filosofie sv. Tomáše, ale v rozvětvení soustavy po-nechává si svobodu bádání; jednak značí filosofickou školu, která reprodukuje věrně filosofii Andělského Učitele v celém obsahu a rozsahu. Avšak oba směry, třebas kráčeji různými cestami, smířuje jedna vzněšená meta: *vyjasnit, zdokonaliti a dovršiti velikou syntesi katolického názoru světového*. (Stimmen der Zeit 94 [1918] 364–365; Revue néoscholastique [1903] 215).

Jako každý veliký zjev světového dějství vyrostlo hnutí tomistické z hlubokých příčin svého okoli. Myšlenková oblast Evropy devatenáctého století znatelně se změnila. Devatenácté století znamená nejodvážnější rozmach přírodních věd a nadměrnou tvorbu nejsmělejších forem světového názoru.

Zázračný samouk Ampère buduje zákony elektrodynamiky. Lavoisier a Gay-Lussac stavějí základy rozvoje moderní chemie. Veliký hvězdář Le Verrier proniká tajem hvězdnaté oblohy. Herm. Helmholtz ozařuje záhadu smyslového poznání vynikajícími pracemi z oboru optiky a akustiky. Ew. Hering vysvětluje povahu pocitů tepelných. Jan Reinke staví profi fantastické monofylogenesi Darwinově a Häckelově přesně vědeckou nauku polyphylogenesi. Hluboce věřící Pasteur drží nadobro samovolné plození. Geniální opat brněnský, Řeh. Mendel, odhaluje záhadu dědičnosti u rostlin, již Bateson, Cuénot a Čermák rozšiřují na okresy živočišstva. Osk. a Rich. Hertwigové prohlubují zákony o plození. G. Techner zakládá r. 1860 experimentální psychologii svým spisem „Elemente der Psychophysik“. W. Wundt zařizuje první laboratoř pokusné psychologie, A. Binet a Osw. Külpe obracejí výzkumy Wundtovy na vyšší činnosti duševní. — Je téměř nemožné, nakreslití dokonalý obraz moderního rozvoje věd. A všechny tyto objevy zasahují hluboce i do filosofie, staré apriorní názory třeba opraviti, po případě vůbec odmítnouti.

Ještě širším řečištěm pluje moderní myšlení. Devatenácté století lze nazvat dobu překotné nadvýroby filosofických soustav.

V Anglii stupňuje G. Berkeley Lockeův sensismus v čirý akosmismus; D. Hume ve všeobecný skepticismus; H. Spencer v naprostý agnosciatismus. — V Německu bourá E. Kant celou dosavadní filosofii a zahajuje svým spisem „Kritik der reinen Vernunft“ řadu idealistických soustav. Z něho vyrůstá Fichtova filosofie osobního „Já“, jež v závraňém koloběhu tvorivě se promítá do prostoru a vrací se opět do sebe; Schellingova naprostá fofoznost ducha a hmoty; Hegelův šílený vývoj ideje (panlogismus) a Vaihingerova soustava fikční (Philosophie des Als-ob.) Z nevraživosti k Hegelovi vymýslí Ar. Schopenhauer osudovou filosofii světové pravule. Czolbe a Büchner hlásají zbožnění hmoty. Profi materialismu vystupuje H. Bergson a oznamuje systém duchového vývoje, jenž z věčnosti bez ustání tryská a nikdy se nedokonává. (L'évolution créatrice). Wil. James s klidem praktického Američana doporučuje Peirceův pragmatismus, jež lze dobře nazvat filosofijí zužitkování ideje. — Bylo by zbytečné dokreslovati obraz evropské myšlenky XIX. století. Již to, co bylo uváděno, ukazuje její

sklon a rychlý běh k revoluci rozumu. Vynikající filosof německý, Osw. Külpe, nazýval ji „ein anarchisches Nebeneinander.“ (Einleitung in die Philosophie [1919] 418).

Osudné bylo, že všechny tyto soustavy si osobovaly výsadu pravdy jen pro sebe, ale taťo ještěná sobeckost odkrývala jejich povrchnost a nedostatečnost. Kard. Mercier napsal výstižně: „Cet multiplicité des systèmes divers et opposés, qui coïcient les mêmes faits scientifiques est la preuve manifeste, que la pensée moderne n'a pas tiré des faits mis au jour dans tous les domaines par les découvertes des savants, la véritable synthèse philosophique.“ (Revue néoscolastique [1900] 230).

V takovém prostředí stála filosofie křesťanská na konci XIX. století. S jedné strany neufušený rozvoj věd žádal vyřešení problémů, k nimž dával silné podněty; s druhé strany offásala legie moderních myslitelů věkovitou stavbu křesťanské filosofie. Bohužel, křesťanská filosofie té doby neměla v sobě vzdorné síly ani odvážné výbojnosti. Bídne živořila a líně se ploužila učebnami seminářů „sans èclat et sans rayonnement“, podotýká vzrušeně Ch. Huit. (Revue néoscolastique [1901] 75). Nezachovala ani původní čistoty a krásného souladu filosofické nauky škol pořízenických, nýbrž klonila se k slaboskému kompromisu a hlobila si propast bludu pod nohama. Jména: V. de Bonald, Aug. Bonefity, Ventura, Rosmini, Gioberti, de La Mennais, Hermes, Günther, Frohschammer, Smetana, Klácel, jsou až příliš zvučná v tomto směru. Bylo povážlivým příznakem doby, že veleddilo Andělského Učitele lelo v prachu knihoven a veleduchové, jako Kaj. Sanseverino, hledali uklidnění ve filosofii Descartově. Pronikaví dominikáni a jesuité postřehli ovšem záhy význam doby a směle vypluli na vlny časových problémů.

V Italii zamířil ušlechtilý jesuita Mat. Liberatore († 1872) přes trpký výsměch souvěkoců na výšiny filosofie sv. Tomáše Aq. cenným dílem „Institutiones Logicae et Metaphysicae“ (1840) a hlubokou prací „Della conoscenza intellettuale“ (2 sv. 1857–8) obrátil se proří subjektivnímu řešení noětice záhadě. L. Taparelli S. J. († 1862) obnovil platnosť Hegelova ořeseného, práva přirozeného dílem „Saggio teoretico di diritto naturale“ (1840). J. M. Cordovani S. J. založil r. 1874 s lékařem Travaglinim v Bononii učenou akademii věd a odborným časopisem „La scienza italiana“ se snažil vyrovnat spory, vzniklé mezi scholastikou a novověkými vědami. — V dominikánské koleji římské (S. Maria sopra Minerva) zdůrazňovali pořebe filosofie sv. Tomáše velcí filosofové: A. Le pidi, nynější Magister S. Palafii a pozdější kard. T. Zigliara († 1893). V Německu rozproudil scholastický ruch Jos. Kleutgen S. J. svým nesmrtelným dílem „Philosophie der Vorzeit“ (2 sv. 1860). Ve Francii budil zájem pro filosofii sv. Tomáše Aq. tomista C. Bourquard noětickým spisem „Doctrine de la connaissance“ (1877). Ve Španělsku pracoval s úspěchem, mimo Jak. Balmesa, učený dominikán kard. Zef. González († 1895); z jeho pera výšlo známé dílo „Estudios sobre la filosofía de s. Tomas“ (1864). Do tohož zdárného rašení zasáhl poněkud rušivě hluboký filosof S. Tongiorgi S. J. († 1865), jenž v nemírné snaze sblížiti se s moderní vědou přiklonil se v kosmologii k atomismu chemickému a v psychologii k dualismu Descartovu.

Taťo pilná práce byla přece jen sporadická a nestáčila vyrovnat sporných problémů, jež vyrůstaly z moderního bádání, ani zažehnati myšlenkové revoluce evropské. Bylo třeba jednočinného programu a mohuňné organisační sil. Právě v té době povolala Prozřetelnost na stolec Petru muže nezdolné energie a širokého rozhledu, I. a XIII., jenž měl vůli i schopnosti, aby vykonal obrovité dílo obnovení scholastické filosofie. R. 1879 vydal proslulý okružník „Aeterni Patris“, v němž zřetelně načrtl postup společné práce. Třeba předně: vrátiti se ku pevné a osvědčené filosofii kladu sv.

Tomáše Aq. („auream s. Thomae sapientiam restituatis“) a zažehnouti znovu fto slunce („ille Thomas Soli comparatus“) na zachmuřeném obzoru světového myšlení; za druhé: obrátiši se k vymoženostem moderní vědy a na nich dokreslit mohuňou soustavu Andělského Učitele na plnou a dokonalou synthesi, jíž je schopna („vefta novis augere et perficere“).

To byl již přesný a průhledný program a veliký Lev XIII., bílých vlasů, ale lvi síly a orlí prozíravosti, dovedl jej uskutečnit. Na jeho posvátný povel zdvihl se všechn katolický učený svět k nadšené a obětavé práci. Všechny složky jeho duševních sil směrovaly k splynutí v jedinou mohuňou výslednici: k obnovení a dokonání křesťanské filosofie, ale již od prahu hnuši běžely rozvětveně dle organizačních plánů. Vznikla dvě pracovní sfřediska, v Italií a v Belgii, z nichž každé se chopilo jednoho bodu společného programu. Věčný Řím stal se ohniskem obnovené filosofie spekulativní; královská Bruxelles a staroslavná Lovaň jaly se budovati křesťanský názor světový na širokém základě přírodních a sociálních věd. V Římě přiložil sám papež ruku k dílu a založil s braťrem kard. Josefem Peccim r. 1879 proslulou Akademii sv. Tomáše, jež shromáždila největší učence té doby, jako kard. Zigliaru a Billota. Zároveň navrhl nové kritické vydání díla sv. Tomáše, jež vzněl provedla redakce kard. Zigliary a kard. Führwirta. (Edictio Leonina od r. 1882.) Do římských universit vdechl nový život a vědecký ruch.

Na universitě Řehořově vystoupil prof. J. Urraburu T. J. († 1904), učenec vzácně erudice, jenž tomistickou filosofii zpracoval dle směrnic Suarezových v rozsáhlém, osmisvazkovém díle „Institutiones philosophiae.“ Vedle něho vynikali jeho řádoví braťři: S. Schiffini († 1906), V. Remer († 1910), Mich. de Maria († 1913) a dosud žijící slavný tomista, Card. Billot, kteří v četných a hlubokých spisech odhalovali smysl tomistické filosofie.

Dominikánské učeliště v S. Maria sopra Minerva zaskvělo se novým leskem, když je Pius X. přenesl r. 1909 do nové nádherné budovy Angelika a povýsil je na mezinárodní papežskou universitu. Řád vyslal tam učence prvního řádu, jako P. Reg. Garrigou-Lagrange, P. Ed. Hugona a P. Ang. Zaccchiho, kteří sami již vybudovali rozsáhlou literaturu tomistickou. V poslední době obrátili i zřetel k vědám experimentálním, jež se zdarem přednáší žák proslulého histologa španělského Cajala, P. Eman. Barbado.

Na universitě Propagandy působili učení kardinálové, Fr. Satolli († 1909) a Ben. Lorenzelli († 1915) a dosud žijící servita, P. Alex. Lépiciér. Stejný rozkvět filosofických studií zaznamenává mezinárodní universita benediktinská „Anselmianum“, jež chloubou je nadšený a hluboký metafysik P. J. Gredt; dále universita františkánská u sv. Antonína. Z Říma postupovala vlna obrození do katolických universit celého světa. Dnes pěstuje se tomismus v Anagni, Neapoli, Miláně (nové universitě B. Srdce Páně), Paříži, Toulouse, Baltimore, Ottawě, Lavalu (Quebeck), Manille, Freiburku, Innomosí, v Praze a j. — Druhý bod programu uskutečňuje s nefušenými úspěchy vědecká společnost bruxelleská a universita lovaňská.

„Société scientifique de Bruxelles“ vznikla r. 1875 na podnět učeného a podnikavého jesuity P. Carbonnella († 1889) a vytáhla si vzněšený účel, jež vyjádřila heslem: „Nulla umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest“. V roce památné encykliky „Aeterni Patris“ (1879) zaslal jí papež Lev XIII. list, jímž nadchl členy k nové a učinné práci. Vědecká společnost bruxelleská seskupila v sobě největší učence světové. V nekonečné řadě vynikajících vědců září oslňujícím leskem veliká jména: Al. de Lapparent, Du hem, Secchi, Barrande, Hermite, Pa-

steur. Činnost její byla úžasná a překvapující. Rozdělila se v pařero tříd: 1. třídu pro vědy matematické, hvězdářské a inženýrské (technické), v níž již r. 1901 pracovalo 53 odborníků (matematiků, hvězdářů a inženýrů). — 2. třídu pro vědy fyzické se 40 odborníky. — 3. třídu pro vědy přírodní s 67 odborníky. — 4. třídu pro vědy lékařské s 54 odborníky. — 5. třídu pro vědy sociální a národnostní s 39 odborníky. (Revue de questions scientifiques [1901] jubilejní číslo.) Skvělé výsledky práce uveřejňovala jednak v ročních „Annales“ jednak v odborném časopise „Revue de questions scientifiques“, v níž čtenář nalezne nejsložitější problémy vědy, vyřešené v ladné harmonii s křesťanským názorem světovým. Po dvacetileté činnosti mohla se pochlubit papeži Piu X. 50 učenými svazky a oznamíti mu radostný a velkolepý úspěch svého bádání, zhuštěný v této vzácné věci: il ne peut jamais exister de des accord réel entre la foi et la raison. (Revue de questions scientifiques [1904] Juillet). — Jak skvěle tu obhájena zásada sv. Tomáše, kterou vyjádřil vystižně Lev XIII. v okružníku „Aeterni Patris“: „Praeterea Thomas rationem a fide apprime distinguiens, utramque famen amice consocians, utriusque tum jura conservavit tum dignitati consuluit“.

Bohatý tento materiál vědecký těsněji přimyká k filosofii škola lovařská (L'Institut supérieur de Philosophie), založená při universitě lovařské r. 1891. Směrnice její vykázaly sám filosof, kard. Des. Mercier, v inaugurační řeči na sjezdu v Malině r. 1891: „developement harmonieux de la science et de la philosophie.“ (Revue néoscol. [1901] 78). Se zvláštní pečlivostí a důkladností prohlubují se tu zásadní otázky, v nichž moderní filosofie takřka se sousředuje: záhada noetická a psychologie experimentální. S jakým úspěchem pracuje, dokazují podrobné studie prof. Tierryho o optických přeludech, jež chvalně ocenil sám W. Wundt ve sborníku „Abhandlungen der mathematisch-physikalischen Klasse der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften“. (Revue néosch. [1901] 81). Program školy lovařské vzala za svůj universita milánská a pracuje usilovně pod vedením P. Aug. Gemelliho O. F. M., doktora lékařství a chirurgie a profesora histologie.

Vliv těchto osvětových sfředisek katolických byl přímo zázračný. Od r. 1879 rozmnожila se filosofická literatura tomistická do takové šířky a hloubky, že je velmi nesnadné, podrobně ji zachytit. Ostařně nemůže být úkolem stručného informačního článku dokonalý výpis literární těžby tak rozsáhlé. Mohu zde jen lečem došknouti se význačných prací, jež v jednotlivých odvětvích filosofických udávají jaksi tón a směr, abych ukázal všeobecný vzrůst filosofické myšlenky katolické.

Šířitelské práce chopily se veliké sborníky a časopisy filosofické: V Belgii: „Revue néoscolastique“ (od r. 1894) a „Revue des sciences phil. et théologiques“ (vyd. od O. P. r. 1907) a lovařské „Annales“ (1912). — Ve Francii: dominikánská „Revue thomiste“ (1893); „Annales de Philosophie chrétienne“ (1878-1913); „Revue de Philosophie“ (1900); „La pensée contemporaine“ (1903). — V Italii: „Civilta cattolica“ (v Neapoli r. 1850, od r. 1887 v Římě); „Rivista neoscolastica“ (1909); „Biblioteca della Rivista neo-scolastica“ (1910). — Ve Španělsku vydávají O. O. Augustiniáni „Ciudad de Dios“; Jesuité „Razin y Fe“ (1902); Dominikáni „La ciencia tomista“ (1910). — V Německu vycházejí odborné a bohaté časopisy filosofické: Gutberletovy školy „Philosophisches Jahrbuch“ (1888); Commerův „Jahrbuch für spekulative Philosophie und Theologie“ (r. 1887, od r. 1914 pod názvem „Divus Thomas“); „Stimmen aus Maria Laach“ (O. O. Jes. r. 1871, od r. 1914 „Stimmen der Zeit“). Schneiderovy „St. Thomas Blätter“ (1888). V Československu přinášejí cenné studie filosofické známé

časopisy: „Hlídka“, „Vychovatelské Listy“, „Život“, „Časopis katolického duchovenstva“ a právě budovaný „Bohovědný slovník“.

Veškerou filosofii tomistickou ve velikých a hlubokých rysech podávají soustavně prvořidní díla: „Philosophia Lacensis“ (1888) vydaná spoluprací jesuitů. P. Til. Pesche, Jos. Hontheima a Theod. Mayera; „Cours de Philosophie“ (kol r. 1900) zpracovaný v několika vydáních lovařskými profesory: Mercierem, Nysem a de Wulfem; „Stonyhurst philosophical series“ (r. 1901) vydaný jesuity anglické koleje Stonyhurstské (P. Rich. Clarkem, Joh. Rickabym, Mich. Maherem, Bern. Boedderem, Car. Devasem); „Philosophische Handbibliothek“, jež bude obsahovat celou soustavu křesťanské filosofie v souladu s moderní vědou; dosud vyšlo 6 svazků: Jos. Schwertschlagera „Philosophie der Natur“ (2. sv. 1921); Jos. Endresa „Einleitung in die Philosophie“ (1922); „Metaphysik“ od Lud. Baura (1922); „Experimentelle Psychologie“ Joh. Lindworského (1922); Fr. Sawického „Geschichts-philosophie“ (1922); „Filosofie podle zásad sv. Tomáše Aq.“ (1883, 1897, 1915); dr. Jos. Pospíšila a Dr. V. Hlavatého „Rozbor filosofie sv. Tomáše Aq.“ (1885); „Soustava filosofie křesťanské“ dr. Eug. Kadeřávka (1920). K témtoto spisům drží se nekonečná řada soustavných příruček filosofických, jež napsali vynikající profesoři, jako P. Ed. Hugon O. P., P. Jos. Gredt O. S. B. De Maria S. J., V. Remer S. J., společně P. Frick, P. Haan, P. Boedder, P. Carthrein S. J., De Mandato, Van der Aa, P. Jos. Donat S. J., P. C. Willems, P. J. Lehmen S. J., P. Pécsi a j.

Smír mezi moderními vědami a filosofií sv. Tomáše uskutečňuje rozsáhlé dílo M. Al'b. Fargesa „Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de S. Thomas et montrer leur accord avec les sciences“ (10 svazků od r. 1886-1920); dále vynikající spisy P. De Munnyncka O. P. „Notes sur l'atomisme et hylémorphisme“ (1898), „La conservation de l'énergie et la liberté morale“ (1901); Gutberletova díla „Das Gesetz der Erhaltung der Kraft“ (1882), Die Descendenz theorie (1887), Der mechanische Monismus“ (1803); M. Nysa „Cosmologie“ (1918); „Kosmologie“ dr. J. Pospíšila (1897), a Špaldákovo dílo „Člověk a zvíře“ (1907).

Díla, založená na vlastních výzkumech, napsali: Lud. Dressel S. J. „Lehrbuch der Physik“ (2 sv. 1900), Er. Wasmann S. J. „Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie“ (1906), „Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere“ (1900) a jiné. P. H. Muckermann S. J. „Grundris der Biologie“ (1909, dílo na 5 částí rozvržené, ale nedokončené), dr. B. Platz O. C. „Der Mensch“ (1898), P. Gander OSB. Der erste Organismus (1904); P. Ag. Gemelli „Psychologia e Biologia“ (1913).

Experimentální psychologii vybudoval P. J. Fröbes S. J. spisem „Lehrbuch der experimentellen Psychologie“ (2 sv. 1917); P. J. Lindworský „Experimentelle Psychologie“ (1922), A. g. Gemelli O. F. M. „Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale“ (1913), „Psicologia e Patologia“ (1913). Vynikající práce z toho oboru vydali: lovanští profesoři, Michotte a Tiery (sr. „Annales“ r. 1912); Gutberlet „Psychophysik“ (1905); Gander „Die fünf Sinne des Menschen“ (1911).

Problémy psychologie spekulativní řeší obsáhlý spis Gutberletův „Der Kampf um die Seele“ (1899; Klimkeův S. J. „Der Mensch“ (1908); Geyserův „Einführung in die allgemeine Psychologie“ (1920). U nás přispěl velmi k důkladnému studiu tomistické psychologie vzorný překlad P. Vychodila Aristotelova spisu „O duši“ (1888). Dr. K. Černohorský napsal „Všeobecnou psychologii“ (1919) se stálým zřetelem k nejnovějším objevům psychologie experimentální — Dr. J. Novotný „Člověk bez svobodné vůle“ (1912) Noetickou záhadu řeší E. L. Fischer v díle „Die Grund-

ragen der Erkenntnissftheorie" (1887); Al. Schmid v „Erkenntnisslehre“ (1890); Jul. Gardaire „La connaissance“ (1895); hr. Hertling „John Locke und die Schule von Cambridge“ (1892); Hub Gründer S. J. „De qualitatibus sensibilius et in specie de coloribus et sonis“ (1911); P. J. Gredt „Unsere Aussenwelt“ (1921); Dr. Hrachovský „Noëtický problém v křesťanské filosofii“ (1923).

Největší odvětví filosofie — metafysiku — obsahují všechna, svrchu dotčená, souborná díla. Zvláštní zmínky zasluhují ještě některé důležité rozpravy z oboru metafysiky a přirozené theologie, jako „De veritate fundamentali philosophiae christiana“ (1911) P. Del Prada O. P.; „Der Monismus“ P. F. Klimka S. J. (1911); Th. Regnona S. J. „Méaphysique des causes“; P. Garrigou-Lagrange O. P. „Le sens commun, la philosophie de l' être et les formules dogmatiques“ (1909) a „Dieu, son existence et sa nature“ (1920); P. Bern. Franzelina S. J. „Quaestiones selectae“ (1921) P. Votky S. J. a V. Vojáčka „O bytí a bytosti“ (1887, překl. díla sv. Tomáše „De ente et essentia“); Jos. Novotného „Světem k Bohu“ (1914) a P. O. Ježe S. J. „Osobní Bůh a náboženství“ (1923).

V oboru mravovědy a přirozeného vynikly spisy P. Meyera S. J. „Institutiones juris naturae“ (v soub. vyd. Phil. Lac.), P. Vikt. Cathreina „Moralphilosophie“ (1891) a „Die Einheit des sittlichen Beuristseins der Menschheit“ (1914); De La Barre „La Morale d'après S. Thomas et les theologiens scholastiques“ (1911); Fr. Wagnera „Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des heil. Thomas von Aquin“ (1911); P. Serbillangesa O. P. „La Morale de S. Thomas“ (1919).

O sociologii, politice a národnostech bádají v obširných a dokonalých spisech: P. V. Cathrein „Socialismus“ (1892); Gabr. Casanova O. F. M. „Sociologia christiana“ (1908); Dr. Kachník „Ethica socialis“ (1909); P. Biederlack S. J. „Die sociale Frage“ (1921); Aug. Rösler CSsR. „Die Frauenfrage“ (1907); P. Serbillanges O. P. „Feminisme et christianisme“ (1908); Dr. A. Lenz „Socialismus“ (1893); Dr. Rob. Neuschl „Křesťanská sociologie“ (1898); Dr. Fr. Reyl „Jádro křesťanské sociologie“ (1914); H. Pesch S. J. „Lehrbuch der Nationalökonomie“ (1913); Dr. Al. Soldát „Nástin základů a všeobecných zásad společensko-hospodářských“ (1913); Rud. Vrba v četných spisech, zvl. „Vláda peněz“ (1912), „Die Revolution in Russland“ (1903), „Dělnictvo v boji za svá práva“ (1891), „Světové zbrojení a Slovensko“ (1915).

Na poli krasovědy a výchovafelství prosluly spisy: Dr. O. Willmanna „Didaktik als Bildungslehre“ (1909); M. Alf. Baudrillarta „L'enseignement catholique dans la France contemporaine“ (1910); Jungmann S. J. „Aesthetik“ (1884); L. Habricha „Pädagogische Psychologie“ (1911); Arn. Rolffa „Lexikon der Pädagogik“ (1913—1915); C. Willemsa „Grundfragen der Philosophie und Pädagogik“ (1915); Mausbacha „Grundlage zur Ausbildung des Charakters nach dem h. Thomas von Aquin“ (1911); P. Noble O. P. „L'éducation des passions“ (1922); J. Šauera z Augsburgu „Paedagogika“ (1897).

O historickou kritiku a o dějině filosofie vůbec získali si pochvaly a uznání před celým učeným světem: P. H. Denifle O. P. a kard. J. Ehrle S. J. založením vědeckého časopisu „Archiv für die Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ (1884—1892); Cl. Bäumker a hr. dr. Hertling založením kritického sborníku „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ (od r. 1891); proslulý jest historický podnik C. Piata „Les grands Philosophes“ (od r. 1903 atd.). Prvotřídní díla historická napsali: P. Mandonnet O. P. „Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII.<sup>e</sup> siècle“ (2 sv. 1908; 1911) — Des écrits authentiques de S. Thomas d'A., (1910); Maur. de

Wulf „Histoire de la philosophie médiévale“ (1905<sup>2</sup>); „Histoire de la philosophie scholastique dans les Pays Bas“ (1895); Introduction à la philosophie neo-scolastique“ (1904) a jiné. — Dr. Mart. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode“ (I. sv. 1909; II. sv. 1911); „Die echten Schriften des h. Thomas“ (1920) a jiné. — Dr. Otto Willmann „Geschichte des Idealismus“ (3 díly r. 1891). — U nás napsal dr. Kachník stručné, ale jaderné „Dějiny filosofie“ (1904) a dr. Kratochvíl rozsáhlý a hluboký „Úvod do filosofie“ (1922<sup>3</sup>) a „Filosofii středního věku“, první, veliký spis toho druhu v naší literatuře katolické (1924).

Již tento hrubý a daleko neúplný nákres filosofické těžby katolické dokazuje, jak mohutnými kroky spěje dílo sv. Tomáše Aq. ke svému vyvrcholení a tím i k ozdravění chorobného myšlení světového Mužové vědy, jichž nesmíme podezívat z lichocení, žasnou nad obrovitým vzletem katolické filosofie a neskrblí nijak zaslouženou chválou.

V Německu ocenil pocitě význam a dílo křesťanské filosofie B. Trendelburg, R. v. Ihrening a Fri. Paulsen; ve Francii Picavet, Boutroux, Thamin; v Anglii Huxley a Bain; v Holandsku profesori Pierson, van der Wijck, van der Vlugt. (Revue neo-scholastique [1900] 324) U nás vážné slovo n novofomismu pronesl kritik a filosof z povolání, dr. Jos Durdík; praví ve svých „Dějinách filosofie nejnovější“ (1887 str. 417): „I vstupuje filosofie scholastická v další stadium své poufi a faktou novou zbrojí opařená projevila už nyní velikou svou moc; rozšiřuje se valně a mnohé duchy, dříve oporu svou jinde hledající, k sobě připoutala. Rozhojnění literatury příslušné jest zevnější známkou ruchu toho. Učenost rozsáhlá i do podrobná jdoucí, obratný sloh a vloha vytvářovací, jakož i zvláštní dar výuky vyznačují spisy její, takže tyto zajisté mnoho věcných vědomostí rozšíří, pojmy poopraví mnohé nedorozumění odstraní a celkeni tedy ku zvelebení filosofie a vážnosti její přispějí“. Tak psal dr. J. Durdík před 30 lety, kdy hnuší tomistické počítalo živelně rašiti. Dnes již široce se rozvinulo a čistým a hlubokým tokem spěje k veliké budoucí synthesi katolického názoru světového. Tuto synthesi budoucna nesmíme si ovšem představovati jako mosaikovou lepenici myšlenek z moderních a protikladných soustav filosofických, nýbrž jako mohutnou a velkolepou, osíře vyhraněnou a organicky spjatou představbu soustavy aristotelicko-tomistické na neochvějný základ moderních věd. (Srov. krásnou studii kard. Merciera v Revue neo-scholastique [1900] 229—231).

J. S. Bořita. O. P.:

## JEŽÍŠ KRISTUS JEST CELÝ V NEJSV. SVÁTOŠTI A TO PODSTATNÝM ZPUŠOBEM.

Pokus dogmatického osvětlení dle zásad tomistické filosofie.

Církev ve svých věroučných výměrech nikdy zároveň nepodává výměru filosofického, čili, nikdy nedefinuje filosofie. I když přejímá výrazy vypracované filosofii, přijímá je ve výměru, až se ustálí, vžijí a pak jich užívá jen tak, jak tomu mohou všechni rozuměti. Aby mi bylo rozuměno; mluvím o vlastní definici. Mimo definice Církve jasně prohlásila, že filosofie peripateticko-tomistická ji leží nejbližě.

Při osvětlování článků víry možno použít jakékoliv filosofie, s podmínkou, že důsledky této filosofie dají se srovnati s článkem víry. Nejlépe této podmínce vyhovuje naše stará a přece stále mladá „philosophia perennis“, filosofie tomistická, filosofie bytí, kladu, určitosti.

Podávám ukázku, jak tomistická filosofie jest homogenní s dogmatem, protože stojí na stejně plošině reality, bytí, které obě předpokládají:

Tridenšíký koncil (C. 1. Sessio XIII.) pohlásil o přítomnosti J. Krista v Nejsv. Svátosti: Kdyby někdo popřel, že v Nejsv. Svátosti Oltářní jest obsaženo v pravdě, skutečně a podstačně Tělo a Krev P. našeho J. Krista a následkem toho celý Kristus, budí proklet!

V Nejsv. Svátosti jest tedy celý Kristus. Tážeme se, jak rozumět této „celosti“. Proto jest možno, aby Kristus byl celý přítomen v Nejsv. Svátosti, protože jest přítomen podstačným způsobem. Dvojí postup osvětlování jest tím dán.

#### I.

Zmíněný Sněm prohlásil, že proměněním mění se celá podstača chleba v podstaču Těla Kristova a celá podstača vína v podstaču Ježíše Krize.

Tak zasahují proměnovací slova především a přímo podstaču Těla a Krize J. Krista. Neboť svátostní slova působí to, co vystihují. Proměnovací slova vystihují především a přímo pouze podstaču Těla a Krize J. Krista. Tudíž především a přímo cílí ku podstači posv. Těla a Krize.

Co však dlužno rozuměti podstačou Těla a Krize Páně? Podstačou zde rozumíme především bytost jsoucí samu sebou a dále, zde již též jednoznačně existující co podmět. Taťko podstača, myšlena jako přirozenost, jest fotožna s podstačou těla a krize člověka. Musí proto mít Tělo a Krev Páně ony vlastnosti, které patří přirozenosti podstačat Těla a Krize. Na prvném místě jest to tvárný podmět (materia) a tvorný prvek (forma). V našem případě jest to tělo a duše. Není možno, aby Tělo Kristovo bylo pouze prvočinným tvárným podmětem bez podstačného tvorného prvku, pouze podmětem spojeným s mnohosí, protože prvočinný tvárný podmět má ve skutečnosti mnohosí vždy určitou a vymezenou.

Rovněž nutno zamítnouti, že by Tělo Páně v Nejsv. Svátosti bylo prvočinným podmětem, které by bylo spojeno s tvorným prvkem tělesnosti, protože takové částečné prvky neexistují.

Jediným tvorným prvkem lidského těla jest duše, která obsahuje i schopnost poznávat „žít a být tělem“. Stačí však, aby se Proměnění stalo v podmět těla a prvek duše v její úloze, dáti mu tělové bytí. Proměnění vína v posv. Krev jest obdobné. Jest tu tvárný podmět krize a duše v úloze, dávající jí bytí krví.

Nuže, přepodstačujícími slovy máme na oltáři podstaču Těla a Krize J. Krista. Leč víra učí, že tu není pouze podstača Těla a Krize, nýbrž že jest tu přítomen celý Kristus. Sněm tridenšíký vymezuje zcela přesně: Vždy se věřilo v Boží Církvi, že ihned po proměnění, jest tu pravé Tělo P. n. J. Krista a pravá jeho Krev pod způsobami vína a chleba zároveň s jeho duší, avšak Tělo po způsobu chleba a Krev pod způsobou vína z moci slov (proměnění). Tělo pak pod způsobou vína a Krev pod způsobou chleba, v obou duše z moci onoho přirozeného spojení a doprovodu, jímž se pojí části Krista Pána, a že jest tu i božství pro podivuhodné jeho hypostatické spojení s duší a tělem. (Conc. Trid. sessio XIII. c. 3.)

Koncil jasně prohlásil, co jest v Eucharistii bezprostředně z moci slov a co jest v ní následovně, z moci spojitosí buď přirozené, buď hypostatické.

Pojednali jsme již o tom, co jest v Eucharistii z moci slov. Dlužno osvětliti způsob bytí ze spojitosí. Zákonem spojení jest v Eucharistii celý Kristus. Celost můžeme však vzít podstačné a integrálně. Nejprve pojednáme o celosti podstačné.

Věříme, že pod způsobou chleba jest podstača Těla Kristova. Avšak tělo činí celek s krví a celou řadou daných jiných veličin. Abychom mohli připustiti tufo je dno f u,

musíme připustiti soubytí všech realit, které tvoří Krista oslaveného, jenž jest fotožný s Kristem v Eucharistii. Neboť kde jest stvořena podstača Kristova, tam se musí nutně taťko nacházeti celá. To jest v našem případě. Neboť následující závisí od předcházejícího. Přítomnost v Eucharistii následuje bytí přirozené. Následující v bytí musí následovat i ve způsobu bytí. Tudíž, má-li přirozené bytí celou zmíněnou řadu realit, musí je mít i přítomnost Kristova eucharistická. Výjimku činí pouze ony vlastnosti, které odporují podstačnému způsobu bytí Kristovu v Nejsv. Svátosti. Tento bod prostudujeme poněkud dál.

Mimo to rozum žádá, aby jeden a týž podmět neměl navzájem bytně odlišných určujících vlastnosti, vždyť to by bylo prvkem rozlišení. V opačném případě nemohli bychom více tvrditi, že Kristus v Eucharistii jest Kristem v nebi. A v jedné osobě nemí možno zároveň uskutečnit navzájem bytně odlišných určujících vlastnosti. Musí tudíž mít Kristus v Eucharistii veškeré bytně určující vlastnosti Krista oslaveného. Které vlastnosti to jsou? Vše, co je přirozené, věcné a bytně spojeno s podstačou Těla a Krize J. Krista. Neboť, jsou-li dvě věci opravdu spojeny, sjednoceny, kde jest jedno, druhé je musí následovat. To platí především o vzájemném doprovázení Těla a Krize Kristovy. Neboť Tělo J. K. jak nyní jest, není tělem mrtvým, a proto nutně žádá Krize. A mimo Tělo Krev nemá pravého bytí, protože nemá mimo ně pravé jeho příčiny. Tím jest zavržen blud, jakoby přijímající pod jednou způsobou nepřijímal celého Krista. Kališnická otázka jest tím úplně rozrešena. Týmž zákonem provází posv. Tělo a Krev i duše Kristova, protože jest nyní neodlučitelně spojena s oslaveným Tělem a Krví J. K. Neboť Kristus vstav z mrtvých, není více podroben smrti. Duše pak jest oživujícím prvkem, která činí, že tělo má živočišnostní bytí.

Hypostatické spojení spíná s posv. Tělem a krví božství Kristova. A protože jest v Eucharistii božství Ježíše Krista, jest tam následovně i Nejsv. Trojice t. zv. perichoresi.

#### II.

Vypočítal jsem podstačné části, leč tím není vyčerpána veškerost Ježíše Krista, která tvoří celek jeho bytí. Pravé tělo žádá i části, které je nutně doplňují a činí z něho dokonalý celek. Sem patří t. zv. případky, accidentia. Přirozenost případků jest právě v tom, že se připínají k věcem. Některé se připínají k věcem vnitřní spojitosí s podstačou, některé mají svůj důvod v podstači, leč jejich výkon jest zcela vnější. Prvé případky nazývají se absolutní, druhé relativní. Případky zcela vnitřní jsou nutně spojeny s Nejsv. Tělem a Krví, případky vnějšího rázu nutno vyloučiti ze svátostné přítomnosti. Zde ale právě narázíme na velkou obtíž. Co jest s případkem kvantity v Eucharistii? Vždyť jest to případek vnější povahy. A přece jest nutný požadavek Těla a Krize? Bylo by těžko zde vyhnuti bez tomistické filosofie, která právě rozlišuje v kvantitě dvojí tvář.

Proměnění úsí v podstači a proto vše, co provází podstaču, musí být podstačným způsobem. Má-li bytí v Nejsv. Svátosti kvantita, musí tam být podstačným způsobem. Je-li to možno, jest možné její bytí v Eucharistii.

Vysvětluj a dokazuj. Proměnění úsí v podstaču a ne v případky. Jaká přirozenost, takový způsob bytí. Proměnění úsí v podstači, proto jest i způsob toho svat. bytí, způsob podstačný. Uvedené jest naprostě jasné, neboť v Eucharistii zůstávají případky chleba a vína, nemůže tedy se proměnění dát v tyto případky, nýbrž pouze v podstači.

Podstačný způsob bytí jest způsob nedělitelného, celistvého bytí přirozenosti v jakémkoliv kvantitě a sice celistvého a celého bytí v každém celku a v každé jeho části.

Podstaťa posv. Těla a Krve může být celá v celku i částí, protože je nedělitelná. Dělitelnost přichází od kvantity, která však nepojí částí v podstaťné bytí. A tak není též tvořivým prvkem podstaťy těla ani krve.

Leč, aby bylo dokonalé Tělo (Krev) Kristovo, třeba mu kvantity. Kvantita je před-mětem ostatních případků. Aby mohly existovat v Eucharistii ostatní případky, jest k tomu třeba kvantity. Mimo to kvantita, jakožto vlastnost hmoty, jest jednočlénem a bytostně křišťalujícím prvkem.

Není to vše proti rozumu? V Eucharistii je kvantita a to pod způsobami kvantitativně značně menšími! Řekl jsem, že z podobných obšíří vydává nás aristotelicko-tomistická filosofie kvantity, která vystihuje kvantitu: Celk složený z tvořivých částí, z nichž každá je schopná bytí. Kvantity má pět vlastností, vlastní rozsah, částí v sobě, rozsah mísní, neproniknutelnost, dělitelnost a měrnost. Prvá vlastnost jest vlastnost vnitřní přirozenosti kvantity, ostatní mají číre vzájemnost k zevnějšku. Tyto vlastnosti jsou však odlučitelné. Zřejmo jest, že základní vlastnost jest vlastní rozsah v sobě. Místní rozsah částí kvantity jest nepřistupný v Eucharistii, protože kvantita jest tak na nějakém místě, že nemůže být týmž způsobem ještě jinde, což zřejmě odporuje podstaťnému způsobu bytí Kristovu v Eucharistii. Další 3 vlastnosti spočívají na vlastnosti druhé, označené za nemožnou.

Avšak, aby nám zůstala kvantita, stačí úplně prvá vlastnost, totož vlastní rozsah částí v sobě. Tento rozsah možno nazvat rozsahem vnitřním, intenzivním, rozsazitelností. Na této vlastnosti budují se všecky ostatní, jen ona jest vnitřní vlastnosti kvantity a proto postačí k tomu, abychom i jen s ní mohli mluvit o kvantitě v Eucharistii. Taťto vlastnost má za účel pořádat části navzájem i vzhledem k celku a jest proto opravdu hlavním činitelem kvantity.

A tak můžeme usuzovat, že Ježíš Kristus jest celý přítomen v Nejsv. Svátosti, pod všemi čáslkami, i nejmenšími, a to před jich rozdelením i po něm, jak prohlašuje pro poslední případ Sněm Tridentský. Teologie vyvzouze z výroku Sněmu svůj závěr: Tudiž i před rozdelením. Důvod jest dětsky jasný: Rozdelení, tak případkové jest nemůže mít za následek nějakou podstaťnou změnu, což by nastalo, kdyby po rozdelení proměněných částek, a sice k tomuto rozdelení, měl v nich být přítomen J. Kristus.

Menšího zájmu poskytuje otázka ostatních, absoluálních případků, jako jest podoba. Podoba má též dvojí účel, pořádati, stanoviti části mezi sebou a pořádati je vzhledem k prostoru. Pouze prvá vlastnost sleduje Tělo Kristovo v Eucharistii, protože jen ona jest schopna podstaťného způsobu bytí, který jest nutný v Eucharistii.

S podobou jsou přítomny, krása, sláva, jas a lesk. Zcela dobře mohou provázeť Krista v Eucharistii jeho imanentní kony. Absolutno nemizí případkovou změnou, tudiž ani nepřítomností J. Krista v Nejsv. Svátosti. A tak září ve Svátosti Oltářní božský krásná plejada Kristova myšlení a chlění. Jiné kony žádají fysický, vnější styk dvou činných těles a proto Tělo Kristovo podstaťně přítomné v posv. Chlebě nevykonává onech konů. Ze stejněho důvodu nemůže Kristus něčeho trpěti, protože není možný pro podstaťný způsob jeho bytí, vnější styk trpícího a účinkujícího.

\* \* \*

Co bylo dosud řečeno, jest vzaťo vše z filos. a teol. děl sv. Tomáše. Necitoval jsem, nýbrž přejal jsem myšlenky a rozvinul je v synthesu Nejmí, zda bude článek lehko pochopitelný, rozhodně to však není češba pro zábavu. Odborné výrazy jsem

si většinou upravil sám. Kdo se poněkud veče, pochopí brzo jich útvary a dosah. Bylo mým úmyslem ukázati, že tomistická filosofie není zkamenělinou, že ve svých hlubokých základech jest živou vodou, nejen osvěžující, nýbrž i oživující a očisťující od pochyb a nesnází při přijímání zjevených pravd.

Dr Alfred Fuchs:

## SVATÝ TOMÁŠ AQUINSKÝ JAKO BÁSNÍK.

Obecným míněním o básnické tvorbě jest, jakoby básník byl při tvorbě veden více citem, než intelektem. Platon ve své Apolligii Sokraťově vyslovuje názor, že básníci tvoří v jakémse božském šílenství, pročež prý jich Sokrates nepovažoval za dokonale moudré. A přece jest tento názor na básnickou tvorbu jednosistranný. K dobré básni náleží zrovna tak zdravý rozum, jako ke kterémukoli jinému kulturnímu dílu. Jest ovšem celkem dvojí typ umělců. Jedni z nich tvoří bezprostředně v momentu inspirace, v momentu opojení, kdežto druzí tvoří až teprve, když chvíle inspirace již minula a kdy mohou intelektem zmoci to, co rozrušilo jejich cíl ve chvíli inspirace. Estetikové se shodují témař jednomyslně v tom, že intelektuální typ je typem vyšším. Umělec jest umělcem proto, že dovede se zmocnit své inspirace intelektem a že jeho citový dojem byl tak hluboký, že snese matematiku a architekturu stylu.

Svatý Tomáš Aquinský byl člověkem intelektuálním. Složil však řadu krásných hymnů církevních. Básnické extase, a i mystických stavů lze dosloupi i prací rozumovou. Myšlenka, sledována jsouc do největších hloubek, ocne se konečně ve stadiu mystickém. A nalézá i svoji básnickou formu. Krásně v tomto smyslu praví Carlyle, že každá hluboká myšlenka má svou melodii. Existuje i intelektuální mystika i intelektuální tvorba básnická. Svatý Tomáš Aquinský, Dante, Otakar Březina jsou doklady této these. I z myšlenek se může pramenit mystické světlo, nejen z cífu, a z myšlenek snad ještě spíše.

Jest zajimavo, že svatý Tomáš Aquinský stal se básníkem přinucen jsa vnějšími okolnostmi. Papež Urban IV. nařídil mu, aby složil officium ke slavnosti Božího Těla r. 1264, kdy toto officium bylo zavedeno v celém katolickém křesťanstvu na základě vidění blahoslavené Juliány, představené kláštera v Mont-Corniloně, blíže Lutychu. V Lutyské diecézi bylo toto officium zavedeno již o něco dříve. Jest na snadě domněnka, že sv. Tomáš Aquinský vzal toto starší officium lutyské za základ. Dokázať se však faťo věc nedá, neboť jak poznámenává Dréves, obsahuje officium lutyské, jak se nám zachovalo, hymny právě k těm kanonickým hodinkám, ke kterým sv. Tomáš Aquinský hymnů neskládal a k těm kanonickým hodinkám, ke kterým hymny složil, totož Matušinu, ke Chválám, k Nešporám obsahuje toto officium již hymny sv. Tomáše Aquinského. Celé officium slavnosti Božího Těla má vyjádření a připomínati katolíkům ryzy učení o Nejsvětější Svátosti Oltářní profi věroučným bludům Valdenských a Katalánů, zachovávajíc, jak poznámenává Schödl, správnou střední cestu mezi spiritualismem a realismem.

Svatý Tomáš Aquinský napsal tyto hymny: „*Lauda Sion Salvatorem*“, který jest zařazen jako sekvence do obřadu božího mše svaté, „*Sacris solemnibus*“ k Matušinu, „*Verbum supernum prodiens nec patris linquens dexteram*“ ad Landes „*Pangelingua gloriosi Corporis mysterium*“ k Nešporám a mimo to ještě hymnus „*Adoro te devote latens Deitas*“, který

ještě zařazen do Missálu jako díkučinění po mši svaté. Zpěv hymnou „Pange lingua“ je mimo v Missálu předepsán k theoforickému průvodu.

### Rozbor jednotlivých hymnů.

Lauda Sion Salvatorem: (Sekvence ke mši svaté.)

**Obsah:** První strofa obsahuje invokaci Sionu (symbolu Církve), aby chválil svého Vůdce a Pastýře ve zpěvech a hymnech, ač ovšem Bůh ještě větší, nežli jaká chvála může vystihnouti. Zvláštní látkou chvály je tentokrát Chléb živý a životodárný. „Panis vivus ac vitalis“. Toto místo ještě parafrází místa z evangelia sv. Jana (VI, 58): „Toto je Chléb, který s nebe sestoupil. Ne jako otcové jedli manu a zemřeli. Kdož jí Chléb tento, živ bude na věky“. Dále lící se postup při poslední večeři, kdy byla ustanovena Nejsvětější Svátost Oltářní. Opět následuje výzva, aby chvála odpovídala jásovu myslí, když slaví se památku něčeho tak velikého. Nyní následuje rozumově velmi přesný dogmatický výklad učení o Nejsvětější Svátosti Oltářní, aniž však ještě porušen básnický vzleť: Jde o stůl nového krále Nového Zákona, o novou Paschu (rituální hostinu, předepsanou starozákonným židům na památku východu z Egypta). Jako ustupuje tma před světlem, tak ustupuje i Starý Zákon před Novým. Kristus přikázal, aby na jeho památku bylo učiněno to, co učinil on. Na základě toho ustanovení světme oběť chleba a vína a ještě článkem víry, že chléb se proměňuje v tělo a víno v krev. Čeho člověk nechápe smysly, o tom ještě přesvědčuje víra i mimo přirozený řád. Pod různými způsobami, jež jsou však foliko znameními a nikoliv věcmi, ještě skryto tělo a krev Kristova, celý Kristus, v každé z obou způsob. Kristus zůstává celý, i když jej přijímá tisíce lidí. Přijímají-li jej však zlí, působí jim věčnou smrt, kdežto dobrým dává život. Toto místo ještě parafrází z epištolu sv. Pavla ke Korintským 27.-29.: „Protož kdokoli by jedl chléb tento aneb pil kalich Páně nehozně, vinen bude krví a tělem Páně. Zkusiš tedy sám sebe člověk a tak z chleba toho jez a z toho kalicha pij, neboť kdož jí a pije nehozně, soud sobě jí a pije, nerozsuze těla Páně“. I toto místo ze sv. Pavla, i předchozí místo z evangelia sv. Jana ještě součástí Mešního officia na den Božího Těla.

Ani lámáním Svátosti se neruší celistvost Boží přítomnosti, neboť lámána ještě jenom způsoba, a nikoli věc. Po tomto dogmatickém výkladě volá opět básník: „Ecce panis Angelorum“, „Ejhle chléb Andělský!“ Jak ještě rozuměti tomuto místu? Svatý Tomáš Aquinský, jako středověcí hymnikové vůbec, ještě příliš přesný ve výrazech, než aby bylo lze připusťti, že jde o metaforu, jež má oporu v pouhé fantázi. Filippo Ermini<sup>1)</sup> podává tento výklad: U sv. Matouše (VI, 2) a u sv. Lukáše (XI, 3) vyskytují se v řeckém textu slova: „τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον“ Sv. Jeroným i Itala nepřekládá toto: „Panem nostrum quotidianum“, „chléb náš vezdejší“, t. j. každodenní, nýbrž „chléb nadpodsatný“. Panem [nostrum supersubstantiale] „überwesenliches Brof“ (Gehr). Jde tedy o chléb, jehož účinky trvají i ve věčném životě a proto ještě brán jako posila na cestu na věčnost. Stává se „viaficium“, chlebem pouánek, „cibus viatorum“. Ještě „chlebem synů“, tož těch, kteří se vykoupením stali dískami Božími. Nesmí být vržen psům. Toho místo se může vztahovat ke dvěma místům novozákonným. „Nedávejte svatého psům, aniž mecte perel před svině, aby snad nepofořily

<sup>1)</sup> Il poeta theologo del „Grande Sacramento“ f. 2. Dagli inni dell' Ufficio del SS. Sacramento — Giovanni Minozzi. pag. 9. La Sequenza „Lauda Sion Salvatorem“ — Filippo Ermini. pag. 11. „Panem nostrum supersubstantiale da nobis hodie. Giulio Salvadori. pag. 30. Všecky tyto studie jsou obsaženy v publikaci „L'Eucaristia nei capilavori dell' arte“ vydané k XXVI. mezinárodnímu eucharistickému sjezdu v Římě péci Giovanni Semeria. Nákl. Opera Nazionale per il Mezzogiorno d' Italia.

jich nohama svýma a obráťice se neroztrhaly vás. (Mat. VII., 6.) Ještě ku příběhu z evangelia však ještě možno vztahovat toto místo hymnu, totiž k události, jež se vpravuje u sv. Tomáše v kap. XV. 24.-26. a u sv. Marka VII, 26: Příběh zní podle evangelia Maťoušova faktó: Žena kananejská (podle Marka Řekyně syrofenitská) žádala Krista o uzdravení. On pak odpověděv řekl: „Nejsem poslán, než ke zfraceným ovcím, domu israelského“. Ale ona přistoupvší klaněla se jemu, řkouc: „Pane, pomoz mi!“ On pak odpověděv řekl: „Není slušné vzít chléb dětem a vrci jej štěňatům“. Toho biblického místo naznačuje, že vývolenosť národa židovského usfupuje vývolenosť těch, kteří uvěřili slovům Kristovým. „Chléb andělský“ ještě chlebem těchto vývolených.“ Dále ukazuje sv. Tomáš Aquinský, jakými starozákonnými předobrazy byla typologicky naznačena Nejsvětější Svátost Oltářní: Abrahámem, v beránku velikonočním a v maně, jež byla sesílána Israelitům na poušti. Hymnus pak končí modlitbou, aby Ježíš, dobrý pastýř, se nad námi smiloval aby nás pásl, chránil a dal nám zříti dobro v zemi živých, aby On, který ještě vševedoucí a všemohoucí, který nás smrtelníky pase zde na zemi, učinil svými spolustolovníky, dědici a druhy svatých občanů v nebeské vlasti; „In terra viventium.“ Toho úsloví „v zemi Živých“ ještě obsaženo v žalmu 114. 9. „Ustavičně budu choditi před Hospodinem v zemi Živých.“

**Forma:** Básnická forma, kterou ještě hymnus „Lauda Sion“ sepsán, jsou heterometrické strofy Adamiánské, strofy, kterých užívala škola, vyšlá z tradice Adama a Sancto Victore. Pravidelný útvary strofický ještě na některých místech přerušován podle stupně básnického nadšení autorova. Tak v druhém dvojverši třetí strofy:

„Dies enim nim solemnis agitur,  
in qua mensae prima recolitur  
Hujus institutio.“

Místo pravidelných devíti slabik ještě jich v tomto dvojverši deset, patrně proto, aby již metrickým útvarem byla zdůrazněna strofa, jež ukazuje obzvlášť slavnou příčinu, pro niž ještě svěcen svátek. Na jiném místě opět, ve čtvrté strofě ještě ještě verš zkrácen:

„Vetusatem novitas,  
Umbram fugat veritas.“

Zde ještě opět místo devíti slabik pouze sedm. Krátkost strof vyjadřuje pregnanční příchod nové pravdy.

Ani počet veršů ve strofách není pravidelný.

Tak v desáté strofě jsou místo dvou pravidelných rýmovaných veršů tři:

Fracto demum Sacramento  
ne vacilles, sed memeno  
tantum esse sub fragmento,  
quantum toto tegitur.

Tak tomu je i v dalších strofách. Od strofy

„In figuris praesignatur“ až do konce jsou dokonce rýmovaná čtyřverší, jakoby návalu myšlenek a citů básníkových nemohl stačit pravidelný slokový útvary.

Hymnus „Lauda Sion“ vyniká nejenom tím, že se podařilo jeho autorovi neobvyklejší spojiti myšlenkovou přesnosť s krásnou formou, nýbrž i obzvlášť neobvyklejší sonormním plnozvukým veršem, v němž se dokonale podařilo využít krásy latiny. Recitujeme-li si jenom několik veršů nahlas, přesvědčíme se o tom. V celkovém ocenění toho hymnu lze dát plně za pravdu Erminimu, který tvrdí, že se v tomto hymnu podařilo neobvyklejší dobře spojiti jasnost myšlenky s koncismem stylem a s my-

stíckou sladkosť ciest. Zbývá ještě upozorniť na ohlas toho hymnu v české literatúre. Jež zajímavovo, že v době predhusitské, ba i v husitské byl tento hymnus často parafrasován a i v literatúre novočeské velmi často překládán. Novočešší jeho překladatelé v pořádku chronologickém jsou tito: 1486 Anonym v Kancionálku, Hradec Králové 253., 1846 Sušil, Hymny 117, 1859 Sušil, Ibidem II. vyd., 115., 1863 Bradáč, Kancionál I., 223., 1902 X. Dvořák, Útěcha srdce 337., 1907 Dostál-Lutinov, Nový život, XII., 228., 1910 Rataj, Posvátné zpěvy, Soběslav, 188., 1913 Fuchs, Nový Obzor, 1921 Orel, Český kancionál, 230., 1923 Fuchs, Archa, 388.\*

#### Sacris solemnii. (Matušinum.)

**Obsah:** Hymnus počíná výzvou ku společné radosći ve slavnosťech tak posvátných a vyzývá k obnově srdcí, myslí i škušků. Vždyť vzpomínáme na poslední večeři, v níž Kristus rozdal apoštolům beránka a nekvašený chléb podle starobylého zvyku praočtů. Po beránku, který byl jeho předobrazem, bylo dáno učedníkům Tělo Páně. Celé všem a celé jednoflívčímu jeho vlastníma rukama. Křehkého člověka posílil po-krmem Svého Těla, smutné nápojem Své Krve, řka: „Přijměte tento kalich, a pijte z něho všechni.“ Tak ustavil tuto oběť a podle své vůle předal povinnost ji konání kněžím, kteří mají ji sami přijímati a oslavit dátavati. Chléb Andělský stává se chlebem lidí. Výklad této věty je obdobný výkladu analogického místa v hymnu předešlém. Chléb nebeský dává obsah způsobám chleba a vína. V tomto verši se opět pojí neobyčejná stručnost výrazu a zvučnost verše s filosofickou přesností. Verš zní takto: „Da panis celiacus figuris terminum.“ Pojmy věcí, platonické idee jsou od věků v Boží myšlence. Tak i pojem chleba. Teprve dosťane-li tato idea chleba „chlebovitost“ časnou formu, dochází ke stvoření chleba. Zde však děje se daleko více. Zde není pouze universální pojem chleba terminován formami časného chleba, nýbrž zde jsou způsoby terminovány chlebem nebeským, neboť tu zasahuje rád nadpřirozený. To ještě asi smysl toho verše. — Jak podivuhodné! Ubohý a pokorný služebník požívá svého Pána. Hymnus je zakončen v hodinkách obvyklou doxologií o Nejsvětější Trojici: Tebe Trojjediné Božství si žádáme, navštív nás tak, jak tě cítíme, po svých stězkách ved' nás tam, kam směřujeme, ke svěstu, v němž obýváš. K tomuto poslednímu verší ještě poznamenáti, že breviář asi neobsahuje přesný text a že pravděpodobnější je textová varianta, kterou podle řady rukopisů zaznamenává Dréves. Ze tohoto místo „visita“ má státi „visitas.“ Nasvědčuje o tom především rým a za druhé toho žádá i smysl; že Bůh každého navštěvuje tak, jak jej cíti, jest hluboká myšlenka. Naproti tomu žádá od Boha, aby nás navštěvoval podle míry naší vždy nepatrné a nedostatečné bohopocety, neodpovídá názorům světcovým (quia maior omni laude, nec laudare sufficis. Lauda Sion.) Církve také se nemodlí, aby Bůh nás navštívil podle naší zbožnosti, nýbrž naopak, abychom svatá tajemství těla a krve Tvé tak velebili, bychom ovoce Tvého vykoupení síále v sobě okoušeli“. Právě taž modlitba, jež se vyskytuje i v officiu Božího Těla, nasvědčuje tomu, že text „sic tu nos visitas“ ještě asi původnější. Obsahem hymnu ještě opět rekapitulace vzniku Nejsvětější Svátosti Oltářní, ale především ještě zdůrazněno nejvyšší sjednocení, jehož se může dosáhnout v této svátosti člověku s Bohem.

**Forma:** Hymnus ještě složen v synfonické strofě asklepiadské. Na tomto místě je zajímavovo, že středověká hymnická poesie přejala mnohá metra antická, ale skládala je podle zásad přízvučné prosodie, která ještě latinské přirozenější a dovedla

\* Za tyto a ostatní bibliografické údaje, týkající se novočeských překladů hymnů svatého Tomáše Aquinského, děkuji laskavostí p. ing. Viléma Bitnara.

dáří latinské nový půvab — rým. Rytmus toho hymnu ještě přímo sŕhuje. Právem píše o něm Giovanni Minozzi: „Vpadá jako bouře slavnostních zvonů a je celý prodchnut tajemnými záchravy neznáma. Ještě světlým poselstvím podivuhodně složeným v synfonické strofě asklepiadské“. V novočeské literatuře byl přeložen celkem čtyřikrát. Chronologie překladů ještě tato: 1846 Sušil, Hymny, 112. 1859 Sušil, Hymny, II. vyd. 113., 1863 Bradáč, Kancionál, I., 221., 1923. Fuchs: Archa.

#### Verbum supernum. (Laudes.)

**Obsah:** Věčné Slovo, Kristus, skrze něž vše učiněno jest, dlíci od věků až na věky po pravici Otcově, vyšlo z Boha Otce, aniž opusilio Jeho pravici, aby vykonalo svoje dílo, když se připozdívávalo. Spasitel dříve než byl svým učedníkem vydán na smrt, daroval sám sebe v pokrmu živočísa. Pod obojí způsobou dal Svoje tělo a Svou krev, aby tak člověka dvojí podstaty nasytil celého. Když se narodil, byl našim druhem. Když jedl, stal se pokrmem. Když umíral, stal se cenou za naše výkoupení a když kraluje, jest Sám odměnou. Hymnus končí překrásnou invokací spasitelné hostie, jež otvírá nebes bránu a prosbou, aby v době, kdy na nás doléhají voje nepřátel, nám dodala síly a přinesla pomoc. Ve svém pojednání o pojmu a významu myšíky napsal správně dr. Lang, že východní myšíka sousířila svou pozornost na Krista, jakožto na Věčné Slovo, tajemný Logos. Západ neoddal se ztrnulé metafysické spekulaci, nýbrž sousířil svou pozornost na Krista člověka. I tento hymnus tomu nasvědčuje. Ihned od verše o věčném slově přechází se ku pozemskému působení Kristovu a ovšem především k usanovení Nejsvětější Svátosti Oltářní,

Správně pojmenovaný Minozzi, že hymnus ještě složen tak, jakoby básník nejdříve rozumem uvažoval o hloubkách toho tajemství a pojednou přemožen touto hloubkou klesl na kolena.

**Forma:** Formou se neodchyluje tento hymnus od tradiční strofy osmislabičného jambického čtyřverší a zajímavovo, že jsou v něm i tradiční obraty. I v tom jeví se způsob práce sv. Tomáše Aquinského, který vždy navazoval na tradici. Již počátek hymnu je tradiční. „Verbum supernum prodiens“ ještě jednoho hymnu v Breviáři, který se zpívá v Matušinu adventním. Ještě to hymnus

„Verbum supernum prodiens  
a Patris aeterni sinu  
qui natus orbi subvenis  
labente cursu temporis.“

Tento hymnus ještě připisován sv. Ambrožovi. Dréves však popírá, že hymnus v dnešní podobě pochází od sv. Ambrože a tvrdí, že byl v XVII. století přepracován, nicméně však že vyšel z ambrosiánské tradice. V Analectech nacházíme ještě jednu starší variantu toho hymnu, začínající rovněž slovy „Verbum supernum prodiens“ a pak ještě jeden hymnus téhož tradičního začátku, rýmovaný.

„Verbum supernum prodiens  
salvare quod perierat  
clavis cruce se muniens  
complevit ad quod venerat.“

Tento hymnus ještě zaznamenán v pražském Antifonáři z kláštera sv. Jiří a pochází ze XIV. století. Ani jeden z českých dochovaných hymnů netýká se však Eucharistie. První dva varianty opěvují mysterium zrození věčného Slova a druhý hymnus pražský týká se Kristova umučení. Obsahem eucharistickým naplnil starou formu teprve sv.

Tomáš Aquinský. Kromě toho vlivu tradice ambrosiánské jest možno zjistit ještě jeden vliv. Verš:

„Da robur, fer auxilium“

vyskytuje se v překrásném, hluboce lyrickém hymnu Petra Damiánského:

„Ave coeleste lilyum,  
Ave rosa speciosa,  
Ave decus humilium,  
Superis imperiosa  
Deitatis triclinium  
Hac in valle lacrymarum  
da robur, fer auxilium  
o excusatium culparum!“

Tento hymnus, připisovaný Petru Damiánskému a vyšedší pravděpodobně ze školy viktorinské, jest ukázkou nejkrásnější mariánské lyriky, kterou jest možno nazvatí spirituálním zpěvem troubadouru. I tento sladký pramen duchovní poesie byl Tomáši Aquinskému znám, jak ještě uvidíme na jiných ukázkách a dovedl i z něho přejmouti některé vroucí tóny, a naplnil je duchem své hluboké filosofie.

Novočeské překlady hymnu „Verbum supernum“ jsou tyto: Sušil: Hymny 114, 1859. Sušil: Hymny vyd. II. 144, 1863. Bradáč: Kancionál I. 222, 1913. Fuchs: Nový Obzor, 1923. Fuchs, Archa.

Pange lingua, gloriosi corporis mysterium. (Ad vesperas.)

**Obsah:** Jazyku, zvěstuj tajemství slavného Těla a drahocené Krve, kterou jako cenu za vykoupení světa vylil Plod vznešeného života. Král všech národů. Nám byl dán a nám se narodil z Neposkvrněné Panny a po svém pobytu ve světě, když byl zasil síně slova, skončil podivuhodným způsobem dobu svého pozemského obývání. Poslední noci za večeře, odpočívaje s břařimi, zachoval plně zákon v předepsaných chlebech a četě dvanácti apoštolů dal Sám Sebe, Svýma vlastníma rukama. Toto místo vyžaduje malého výkladu. „Recumbens cum fratribus“; „recumbere“ znamená odpočívat, opřen. Tento způsob sedení byl při velkonoční rituální hostině předepsán starozákonním Židům jako znamení, že již nejsou otroky Egypta. „Cibi legales“ zákonitě chleby, jsou nekvašené chleby, jež mají židé jísti rovněž na památku východu z Egypta. To jsou ony chleby přesné. Proto také západní Církev užívá na rozdíl od církve východní při mši svaté chlebů nekvašených, „Cibos legales“ podle předpisu, jak byl dán Israelitům pro slavení Velikonoc v II. Mojž. Kap. 13. 5-7: „I budeš, když tě uvede Hospodin do země Kananejských, Hettejských, Amorejských, Hevejských a Jebuzejských, jakž přisáhl otcům Tvým a dá tobě zemi oplývající mlékem a srdí, že vykonávání budeš službu Tufo v tento měsíc: Za sedm dní jistí budeš chleby přesné, dne pak sedmého slavnost bude Hospodinova. Přesní chlebové jeděni budou za dnů sedm, aniž spalivo bude u tebe co kvašeného, aniž se uhlídá u tebe kvas ve všech končinách tvých“. Tyto nekvašené chleby byly původně Israelitům předepsány na památku východu z Egypta, neboť když vycházeli z egyptského otrocství, neměli času dát chlebu vykvasit, jak se praví v II. Mojž. 39. „I napekli z fěsta, kteréž přinesli z Egypta, koláčů nekvašených; nebo bylo nezkynuto, protože vypuzeni byli z Egypta a nemohli prodlévat a ani pokrmů nepřipravili sobě“.

Východ z Egypta jest předobrazem vykoupení člověčensvá, beránek velkonoční předobrazem Spasitele umučeného a nekvašené chleby jsou předobrazem usanovení Nejsvětější Svátosti Oltární.

Slovo proměňuje chléb v tělo a víno stává se krví Kristovou, byť toho smysly nechápaly. K ufrzení čistého srdce stačí však pouhá víra. Takovouto tedy sváost ucítíme skloněni, a Starý Zákon nechť ustoupí novému obřadu. Nechť víra je doplňkem nedostačku smyslového poznání. Následuje verš doxologický: Otci i Jednorrozenému Synu, budiž sláva a jásání, chvála, čest, velebení a dobrořečení. Stejná chvála budiž Duchu Svatému z Obou vycházejícímu.

**Forma:** Dreves zaznamenává textový variant, který obsahuje cistersciánské Breviaře, Mají totiž o dvě strofy více, jež jsou vsunuty za druhou strofu:

Ipse Verbum quo creavit,  
Alpha cuncta primitus,  
Ens antiquum incarnavit,  
Immensus Paraclitus,  
hinc nos suo carne pavit,  
Deus homo genitus.

O mirandum sacramentum  
idem quando nascitur  
se daturus alimentum  
in praesepe ponitur,  
novum autem testamentum,  
cum pascha recollitur.

Je dnes těžko rozhodovati, zda tyto strofy jsou autentické. Mají všecky vlastnosti veršů sv. Tomáše, spojujíce filosofickou terminologii s básnickým vzletem. Obsahují jaksi sítříčnou rekapitulaci celého Kristova díla vykupitelského, podobně jako hymnus Verbum supernum. Forma osmislabičných šestiveršových strof trochejských vždy sítří davě s týmž rýmem, jest forma velmi oblíbená v církevní hymnologii a vyskytuje se ve starších hymnech bez rýmu. I začátek „Pange lingua gloriosi“ jest tradiční. Nejsíťíří dochovaný hymnus s tímto počátkem jest hymnus Venantia Fortunata z VI. stol., který rovněž obsažen v Missálu v obřadu Velkého Pátku a opěvá život a útrpení Kristovo, nikoliv však Nejsvětější svátost. Zdá se, že byl co do komposice Sv. Tomáše vzorem. Začíná slovy: „Pange lingua gloriosi lauream certaminis“. V „Analektech“ však nalezneme neméně než devět hymnů toho začátku, a to nerýmovaný starobylý hymnus ke cti svatého Benedikta „Pange lingua gloriosi confessoris Domini“. „Pange lingua gloriosae diei praeconium“ ku počest Panny Marie z XI. stol., „Pange lingua gloriosae lanceae praeconium“ z téže doby na počest útrpení Kristova. Hymnus na počest sv. Anežky, mučednice ze XII. stol. „Pange lingua gloriosae virginis martyrium“ na počest sv. Tomáše Lancasterského, dále hymnus rýmovaný „Pange lingua gloriosi confessoris sedula“ na počest sv. Štěpána Kalatinského, hymnus „Pange lingua Nicolai preasulis praeconium“ na počest sv. Mikuláše Myrského, „Pange lingua gloriosum decus alte praeulum“ a konečně časově blízký hymnus sv. Tomáše Aquinskému od Filipa de Grève, který byl r. 1236 kanclérem pařížské university, složen na počest sv. Máří Magdaleny, který vyniká formou i sladkým lyrismem. Jeho první sloka zní:

Pange lingua Magdalene  
lacrimas et gaudium,  
sonent voces laude plenae  
de concentu cordium,  
ut concordeat Filomenae  
furturis susprium.

Vidíme i zde, že co do formy čerpal sv. Tomáš Aquinský z nejlepších tradic a že naplnil tyto formy obsahem zcela novým, neboť ani jeden z uvedených hymnů není eucharistickým.

Ze všech hymnů sv. Tomáše Aquinského byl tento v novočeské literatuře nejčastěji překládán. Jeho překlady jsou: 1846 Kacionálek, Hradec Král., 69., 70., 247. 1846 Sušil, Hymny, 110. 1852 Blahověst, VI., 147. 1849 Pohořelý, Kacionál, 81. 1959 Sušil, Hymny, II. vyd., 113. 1863 Bradáč, Kacionál, I. 222. 1875 Zvonař, Zpěvníček, Praha, 1883, Holain, Plesy duchovní, Brno 175, 115./1891 Karlík, Zpěvník, Plzeň, 75. 1902 X. Dvořák, Útěcha srdce, 259. 1900 Oltář, Hradec Král., 258, 345. /1904 Dostál-Lutinov, Nový Život, IX., 264. 1913, Fuchs, Nový obzor, 1918 Žák, Družinský zpěvníček, Praha, 33, 63, 1919 Dostál-Lutinov, Našinec, 55, 80, 4 varianty, 1921 Orel, Český kacionál, 197, 1923 Fuchs, Archa.

„Adoro te devote, latens Deitas.“ (Z dílků činění po mši svaté.)

**O b s a h:** Tento hymnus má ráz konfemplativní: Uctívám Tě zbožně, skryté Božství, které se skrýváš pod těmito způsobami. Tobě se mé srdce zcela oddává, neboť rozplývá se, když o Tobě rozjímá. Zrak, hmat, chuf se v Tobě klame. Věřím však bezpečně sluchu. Věřím, cokoli řekl Syn Boží, nic není pravdivějšího nad tento hlas pravdy. Na kříži bylo skryto toliko Božství. Zde však jest skryto i lidské Spasitelovo, věřím však v oboji a vyznávám je a žádám, co žádal kající lofr. Nevidím ran, jako nevěřící Tomáš, ale přes to vyznávám, že jsi můj Bůh a Pán. Toto místo vztahuje se k známému výjevu z evangelia svatého Jana XX. 27. 28. Potom řekl (Ježíš) Tomášovi: „Vztáhni prst svůj sem a viz ruce mé; a vztáhni ruku svou a vlož v bok můj; a nebudiž nevěřící, ale věřící. I odpověděl Tomáš a řekl jemu: Pán můj a Bůh můj!“ — I pokračuje světec: „Učiň, abych Tobě věřil stále více, abych v Tebe doufal, Tebe miloval.“ O pomníku smrti Kristovy! Chlebe živý, sdělující lidem život, dej mé mysl, aby žila podle Tebe a aby vždycky Tebe sladce chuťnala. Milý Pelikáne, Ježíši, Pane, očist mne nečistého svou krví. Výklad tohoto místa jest ten, že podle středověkých názorů přírodopisných pták pelikán rozdírá si hrud, aby nakrmil svou krví mláďata. Středověk, jemuž vše v přírodě bylo symbolem vyššího světa, který nazíral na Božství v zrcadle a hádankách přírody, spařoval proto v pelikánovi symbol Krista, což se zračí i ve středověkém umění. Jedna kapka této krve může uzdravit všechny hřichy světa. Ježíši, kterého spařuju nyní zahaleného, prosím, aby se stalo to po čem tolik žízním, abych tě mohl spařiti jednou s odhalenou tváří a býti blažen pařením na Tvou slávu. Tento hymnus jest jak obsahově, tak formálně nejkrásnější. Verše jsou neobvykle melodické a zejména stejný konec verše prvního v první a třetí strofě, po každé s jiným odsířením, působí neobvyčejným hudebním kouzlem, jakoby vracející se melodie. Pozoruhodná jest také alliterace: *nil hoc verbo veritatis verius*. Ani rozměr, ani celkové složení nepripomíná ničím hymny předchůdců. Zde vedl si básník nejsamosfátněji, patrně proto, že nejde o součást rituální bohoslužby, nýbrž o výraz vlastní konfemplace. Novočeskí překladatelé tohoto hymnu jsou: 1846 Kacionálek, Hradec Král., 258, 1846 Sušil, Hymny církevní, 120., 1859 Sušil, Hymny církevní, II. vyd., 117., 1863 Bradáč, Kacionál I., 224, 1902, Xaver Dvořák, Útěcha srdce 57, 1913 Fuchs, Nový Obzor, 1921 Orel, Český kacionál, 234, 1813 Fuchs, Archa.

Svatý Tomáš Aquinský jako básník jest zvěčněn i výtvarně na krásném obraze Guercinově, nalézajícím se v Bologni, v kostele San Donamico, kde jest světec znázorněn, kterak jej obletují andělové, a kterak jiní opět vysoko v oblacích nad ním drží

monstranci Nejsvětější Svátosti a naslouchají dychtivě jeho zpěvům, jakoby se jim chtěli naučiti. Ve své encyklice „*Studiorum Ducem*“, kterou vydal nynější papež Pius XI. 1923 o Učiteli Andělském, vystihuje vlastnosti tohoto světce, které se jeví i v jeho hymnech takto: „*Jsou to tři dvojice, které dovedl sv. Tomáš Aquinský spojit: učenost se zbožností, vědu se ctností, pravdu s láskou*“. Podle slov tohoto listu nalézájí se u sv. Tomáše Aquinského normy pro všecka odvětví posvátné vědy. Pro filosofii, apologetiku, dogmašku, morálku, sociologii, askešku a axegesi, dílo jeho však vrcholí v básních liturgických, pro něž si zasluhuje titulu „*Doctor Eucharisticus*“.

Eucharistické hymny svatého Tomáše Aquinského náležejí k vrcholům středolatinské poesie, která přes své hloubky a krásy jest známa jenom několika málo zasvěcencům, neboť na našich středních školách studují se sice sebe suchopárnější díla autorů antických, ale o velkolepém díle křesťanských hymniků západních i východních nedoví se moderní gymnasta níčeho. Cena uměleckého díla nezávisí však na vnějším pokroku civilisačním, neboť jde o hodnoty věcné. Právě tak jako do bojů středověkých, tak i nám zaznívá do bojů dnešních Tomášů posilující chorál:

„O salutaris Hostia  
quae coeli pandis osium:  
bella premunt hostilia  
da robur, fer auxilium!“

„*Synu, toužíš-li po moudrosti, dbej spravedlnosti,  
a Hospodin udělí ji tobě.  
Neboť moudrost a vzdělání jest bázeň Páně  
a jeho záliba jest věrnost a poslušnost  
(plní skvosty svými).*  
*Nebud' neposlušen bázně Páně,  
a nepřistupuj k ní se srdcem obcjakým.  
Nebud' pokrytcem před lidmi,  
a nechť neklesneš rty svými.*“

(*Kniha Sirachovcová, I. 33.*)

## MODLITBY SV. TOMÁŠE A.Q.

Modlitba, kterou se svatý Tomáš modlil  
každého dne před Ukřížovaným.

Rač mi dáti, milosrdný Bože, abych celým srdcem si žádal, co se ti líbí, abych to rozumně vyhledával, poznával v pravdě a vyplnil dokonale k chvále a slávě tvého jména.

Říd život můj, abych konal, čeho si přeješ, uděl mi poznání a dej mi sílu, abych si vedl, jak je třeba a jak prospívá spásce mé duše.

Kéž jdu k tobě, Pane, cestou jistou, přímou, tobě přijemnou a pravou a ať dojdu, nesveden blahobytěm nebo protivenstvími: abych ti vzdával díky ve štěstí, a abych byl trpěliv v protivenstvích, nedav se zlákatí prvním, ani zmalomyslnění druhými.

Ať se neveselím, ani nepoddávám sklíčenosť v ničem, leč-li se blížím k tobě nebo se od tebe vzdaluji. Dej, abych toužil líbiti se vždycky jenom tobě. Ať poznám marnost všeho pomíjejícího pro tebe, Pane, a nechť jest mi drahým vše, co se k tobě vztahuje, a ty, můj Bože, buď mi drahý nade vše.

Ať jest daleko ode mne všechna radosť, která jest bez tebe a kéž si nežádám ničeho mimo tebe. Ať mne těší, Pane, všechna práce, kterou podnikám pro tebe; a ať odvrhnu každý klid, který jest bez tebe. Povzbuj mne ustavičně, abych povznášel k tobě své srdce, a klesnu-li, ať změřím v bolesti svůj pád, v pevném předsevzetí opět povstaň.

Učiň mne, Pane, můj Bože, poslušným bez odmlouvání, chudým bez vzpirání, čistým bez porušení, trpělivým bez bouření, pokorným bez přetvařování, plesajícím bez rozmařilosti, smutným bez skleslosti, vážným bez přísnosti, činným bez lehkomyslnosti, plným bázni bez strachu, upřímným bez obojetnosti; ať konám beznáročně dobro, napravuji bližního svého bez povýšenosti, a povzbuzuju ho slovem i příkladem, v nichž není přetvářky.

Dej mi, Pane Bože, srdce bdělé, aby mne nezavlekla žádná zvědavá myšlenka daleko od tebe. Srdce šlechebné, kterého neposkvrní žádný nízký cit. Srdce přímé, kterého nesvede žádný dvojsmyslný záměr. Srdce pevné, kterého nezlomí žádné protivenství. Srdce svobodné, kterého si nepodmaní žádná prudká vášeň.

Vštíp mi, Pane Bože, rozum, který by tě poznával, horlivost, abych tě stále hledal, moudrost, abych tě našel, život, který by se tobě líbil, vytrvalost, která by na

tebe s důvěrou čekala, a naději, že tě dosáhnu; uděl mi lítost, abych se kál, rozhněvav tě, abych užil na cestě tvého dobrdiní milostí, a zvlášť abych se radoval z tvé radosti ve vlasti slávy. Ty, který žiješ a kraluješ, Bůh na věky věkův.

Amen.

## Modlitba ku Panně Marii.

O blahoslavená a přesladká Panno Maria, Mařko Boží, poklade vši moudrosti, dcero nejvyššího Krále, Královno andělů, Mařko našeho Stvořitele, tvému milosrdensví vroucím dnes a po všechny dny svého života své tělo, svoji duši, vše, co vykonám, všechny své myšlenky, svá přání a své touhy, svá slova a své činy, celý svůj život a veškeren svůj cíl. Ať si počínám ve všem na tvou přímluvu podle vůle milovaného Syna tvého Ježíše Krista. Buď, přesvatá Paní, mou pomocí a mou útěchou v boji proti úkladům a nástrahám dávného nepřítele a všech mých nepřátel.

Vypros mi na svém milovaném Synu, našem Pánu Ježíši Kristu milost, abych odolával vytrvale pokušením světa, těla a dábla, a abych vždycky vytrvával ve svém předsevzetí nikdy již nezhrešiti, nýbrž ustavičně jen sloužiti tobě a tvému předrahému Synu.

Prosím tě, naše Paní přesvatá, abys mi vyprosila pravou poslušnost, opravdovou pokoru srdce, abych poznal sebe bídného a náchylného hříšníka, nejen neschopného vykonati jakékoliv dobré dílo, nýbrž i slabého proti ustavičným útokům bez přispění a bez milosti svého Stvořitele a bez tvého účinného orodování.

Vypros mi též, o přesladká, ustavičnou čistoť duše a těla, abych srdcem čistým a fělem neporušeným ve tvém Řádu sloužil tobě a tvému Synu.

Vypros mi ještě, přesvatá Panovnice, opravdovou lásku, abych miloval přesvatého Syna, Našeho Pána Ježíše Krista, z celého srdce svého a po něm tebe nadevšecko a bližního v Bohu a pro Boha. Abych se radoval z jeho dobra, rmoufil z jeho utrpení, abych nepohrdal ani neodsuzoval někoho nerovnážně, ani se nevynášel nikdy nad bližního svého.

Rač mi dáti, nebeská Královno, abych se vždy bál a vždy miloval tvého dobrého Syna; abych mu vzdával stále díky za nesmírná dobrdiní, která mi udělil ne pro mě zásluhu, nýbrž pro svoji dobrrotu. Ať se vyznám upřímně ze svých hřichů, ať činím opravdové pokání, abych si zasloužil slirování a milosti.

Vypros mi od něho dobrovolnou chudobu s trpělivostí a pokojem duševním, abych mohl býti s to všech prací svého Řádu pro svoji vlastní spásu a svých bratří.

Vzývám tě, abys nedovolila na sklonku mého žití, ty jediná má Mařko, Bráno nebeská, Útočiště hříšníků, abych se odloučil, nehodný tvůj služebník, od svaté víry katolické; pomáhej mi svou převyšší dobrohou a svým milosrdenstvím a braň mne proti zlým duchům, abych pro blahoslavené útěpení tvého drahého Syna a pro tvoji přimluvu dosáhl odpuštění svých hříchů. Dovedeš mne umírajícího ve tvé lásce a v jeho lásce do příslušnosti spásy a blaženosti věčné pro Ježíše Krista, Syna tvého.

Amen.

#### Modlitba, kterou se modlival rozjíma.

Vzývám tě, Bože vši útěchy, který nehlediš v nás nani mimo své dary, abys mi, až dokončím tento život, ráčil udělití poznání první Pravdy a dopřál mi radování se z božské Velebnosti.

Dej též, vyzněný Odplatiteli, mému tělu nádhernou jasnost, pohořovou povolnost, pronikající bystrost a stálou lhostejnou k věcem světským.

Přidej k nim hojnou bohaťství, náplň slastí, množství dober, abych se mohl radovat nad sebou z tvé útěchy, vně z půvabnosti místa, uvnitř z oslavě svého těla a své duše a kolem z příjemné společnosti andělů a lidí.

Kéž u tebe, můj Otče přelaskavý, můj duch obdrží moudrost, můj cíl splnění svých tužeb, mé snažení slávu výšezenství: u tebe, kde jest nepřítomnost všeho nebezpečenství, různost příbytků, shoda vůlí; kde jest kouzlo jara, teplo léta, úrodnost podzimu a odpočinek zimy.

Dej mi, Pane Bože, život beze smrti, radost bez bolesti, v němž jest nejvyšší svoboda, svobodná bezpečnost, jistý klid, radosné štěstí, šťastná věčnost, věčná blaženosť, paření a chvála Pravdy, Bůh.

Amen.

#### Modlitba za obdržení ctnosti.

Všemohoucí a vševedoucí Bože, který nemáš ani začátku ani konce, který ušetřuješ ctnosti, rozplameňuješ je a odměnuješ, rač mne zakotvit na pevném základě víry, chránit mne silnou pavézou naděje a okrášlit svátebním rouchem lásky.

Dej mi, abych jen tvou vůli plnil, jak jest spravedlivě, abych unikl osidlům dýablovým a měl dosti síly ve snášení útěpení.

Vnukni mi, abych se sdílel se svým majestkem s těmi, kteří žijí nuzně a pokorně prosil hojně obdařené o věci, kterých se mi nedostává, abych pokorně vyznal zlo, které jsem způsobil a abych velkomyslně uznal trest, jímž

trpím, abych nezáviděl bližnímu, žije-li šťastně a abych ti ustavičně děkoval za dobrodružství, která mi prokazuješ.

Ať zachovám vždy míru ve svém oděvu, ve své chůzi a ve svých pohybech; ať se svých růží nepropustím ani jednoho marného slova; ať nikdy nepobloudím; a sfréžím svůj pohled, aby netěkal sem tam; ať se vystříhám naslouchání všelijakým řečem; ať se pokloním pokorně, pozdvihuji k nebi ducha; ať pohrdám věcmi pomíjejícími a toužím po tobě; ať krotím své tělo a očistuji své svědomí; ať cítím světce a ať tě důstojně chválím; ať rostou v dobru a ověnčím své dobré činy svatou smrtí.

Zasad ve mně, Pane, ctnosti, abych byl oddán jen svatým touhám, byl obezřelým ve věcech lidských a abych nebyl svým životem nikomu na obříz.

Dej mi, Pane, vroucnost v lítosti, dokonalost ve zpovědi, plnosť v doslužení. Uspořádej můj život, abych dělal, co jsem povinen. A co jest mi prospěšno, mně k zásluze a ostatním příkladem.

Dej mi, abych se nedal nikdy svést k činům nemoudrým, a abych nikdy se nedal odstrašit od toho, co se mi znechucuje, aby mi nepřišlo žádat předčasně, co mám učiniti, nebo to opusťti před šťastným koncem.

Amen.

#### Modlitba díků.

Chválím tě, velebím tě a děkuji ti, můj Bože, za nesčetná dobrodružství, která mně nehodnému uděluješ.

Chválím tvoji trpělivou laskavost, s jakou jsi na mne čekal, tvoji slíbovost, která jen předsíra pomstu, tvoji něžnost, s jakou mne voláš, tvoji lásku, s kterou mne přijímáš, tvé milosrdenství, které odpouští má provinění, tvoji dobrotu, která mne zahrnuje nehodného, tvoji trpělivost, která zapomíná na urážky, tvoji pokoru, která mne utěšuje, tvoji věčnost uchovávající mne a tvoji pravdu, jež mne odměnuje.

Co říci, můj Bože, o tvé nevypověditelné velkomyslnosti? Když se vzdaluji, voláš mne, přijímáš mne vracejícího se, pomáháš mi, když tápám a potěšuješ mne v zoufalství. Když ochabuji, povzbuzuješ mne, dáváš mi zbraň k boji a věncíš mne, když zvítězím. Když zhreším, neodvrhuješ mne kajícího a zapomínáš na urážku, kterou jsem ti způsobil. Vypřouštujiš mne z četných nebezpečenství a tukáš na mé srdce, aby se kálo. I když trestáš, vábiš mne, pouťáš mne sliby a napravuješ, trestáje mne. Sfréžíš mne zástupem andělů, staráš se o má dobra časná a chystáš mi slastí věčné! Povzbuješ mne, a zveš mne, vykoupiv mne a slibujiš mi odplatu věčnou.

Jak bých tě mohl vynachváliti za všechnu tu lásku!  
Vzdávám díky tvé Velebnosti za štědrost tvé nesmírné  
dobroty a prosím tě, rozmnožuj ve mně ustavičně svoji  
milost a rozmnoživ ji, chraň ji, a ochránív ji, odměňuj ji.

Amen.

#### Modlitba za odpusťení hříchů.

K tobě, Bože, prameni milosrdensví, přicházím, já  
uboží hříšník. Rač mne očistit nečistého. O slunce spra-  
vedlnosti, dej světlo slepců. O lékaři věčný, uzdrav raně-  
ného. O králi králů, oděj nuzného. O prostředníku mezi  
Bohem a lidmi, smiluj se nad vinníkem. Odobrý Pastýři,  
přiveď zpět bloudícího.

Měj, Bože, sličování s ubožákem, odpust hřešicímu,  
povolej k životu mršvého, ospravedlň bezbožného, omi-  
lostní zatvrzelejho.

O nejlaskavější Bože, zadrž mne, když se od tebe  
vzdalují, vleč mne za sebou, i když odporuji, pozdvihni  
mne, když upadnu, drž mne stojícího a říd mé kroky.  
Nezapomínej na toho, který na tebe zapomíná, neopouštěj  
toho, jenž se ti stává nevěrným, nepohrdej mnou, že hře-  
ším. Neboť hříchem jsem tě urazil, můj Bože, ublížil jsem  
bližnímu svému a sám jsem vzal ujmu na své duši.

Zhrešil jsem, můj Bože, ve slabosti své proti tobě,  
všemohoucímu Bohu, zhrešil jsem nevědomostí proti tobě,  
přemoudrému Synu, zhrešil jsem zlobou proti tobě, pře-  
mírnému Duchu Svatému: Urazil jsem tím tebe, vzněšená  
Trojice.

Oh, já nešťastný, jak četné a velké a kolik ještě mých  
chyb! Opustil jsem tě, Pane — a lituji toho před tvou do-  
brofou — opustil jsem tě ze špatné lásky, z vinné bázně  
a raději jsem tě zařařil, než abych se zřekl toho, co jsem  
miloval, či vyhnul se tomu, čeho jsem se bál. O můj Bože,  
kolikrát jsem zhrešil slovem a skuskem, hřeše v ústraní,  
veřejně a odporně.

Prosím tě tedy u své slabosti, abys nehleděl na moji  
ničemnost, nýbrž na svou převelikou dobrofou, a abys mi  
milostivě opustil, čeho jsem se dopustil, vrátil mi slad-  
kosť a účinnou moudrosti do budoucnosti.

Amen.

Přeložil J. Krlín.

Otto Albert Tichý.

#### SVATÝ TOMÁŠ AQUINSKÝ A HUDBA.

Na první pohled by se zdálo, že filosofie svatého Tomáše a hudba jsou obory  
naprosto různé, an filosof zabývá se jen poznáním rozumovým, které by bylo umělci  
nemilou přítěží v jeho rozletu. Zřídka kdy se opravdu vyskytne vědec, který by byl  
zároveň umělcem. Přes to však, hledíme-li na věc se stánoviska křesťanského, jsme  
povinni uznati, že filosofie a hudba stýkají se v ústředí veškerého umění, tož v Bohu.  
Bylo požadováno svatostí sv. Tomáše Aquinského, aby sloučil ve své osobě temperament  
umělce s intelektuálním filosofem a s opatrností ctnostného muže.

Svatý Tomáš nenapsal žádného traktátu o hudbě, jako na př. svatý Augustin, ale  
jeho filosofické nazíráni je takřka lupou, která zvětšujíc detaily skýtá nám mož-  
nost lépe je rozeznati, ať už ide o kteroukoliv otázku. Co zajímavých věcí lze  
odvoditi z výroků svatého Tomáše vzhledem k umění, ukázal Jacques Maritain ve  
svém „Art et Scholastique“.<sup>1)</sup> Míst, týkajících se přímo hudby je ovšem méně ve spis-  
ech Andělského Doktora, ale ani jedno nezůstane ihosťeno tomu hudebníkovi, který  
se snaží postihnouti ideál krásy v jeho nejpodstaňnější essenci. Byl svatý Tomáš nebyl  
skladatelem a byl ani nemohl ve své době znáti a jen tušíti kolosalní rozvoj, jaký se  
udál za posledních 700 let v umění hudebním, zásady, které vyslovil, podřízuji svoji  
plaťnosť, a jest možná potřebnější uvěsti je na pamět moderním lidem než umělcům  
sředověkým, poněvadž pro samou složitost uměleckých problémů zapomíná se nyní  
na základní kvádry každého uměleckého díla.

Jak známo, dělí se hudba na hudbu vokální a instrumentální. Ve Starém zákoně  
ta i ona měla podíl na bohoslužbách, ale Církev přijala toliko hudbu vokální neboli  
zpěv. Svatý Tomáš odůvodňuje to v komentáři k žalmu třicátému druhému: 1. jak  
praví Aristoteles, neshoduje se s moudrostí hráši rá varyto a jiné nástroje, poněvadž  
se tím duch rozpýluje; naopak jest lépe zpívat bez doprovodu, aby chvály pějící byli  
více odpoutáni od hmoty; 2. čte se v žalmu XXXII: Quia rectum est verbum  
Domini et omnia opera ejus in fide; tudíž prostořa zpěvu nejlépe se hodí pro  
slovo, a to tím spíše, že nástroje mají hlas jen ve smyslu přeneseném, jako by se to  
řeklo o zvídacech, která nedýchají.<sup>2)</sup>

Vidíme, že dedukce filosofovy úplně odpovídají normám posvátného zpěvu, jak  
byly vyřčeny v „Motu proprio“ Pia X. K témuž závěru dochází z důvodů čistě hu-  
debních Vincent d’Indy mluvě o doprovázení chorálu ve své předmluvě ke Krepsově  
knize „O sjednocujícím úkolu varhaníkové“.

Vymýtiv nástroje Andělský Doktor definuje zpěv, hudbu par excellence těmito slovy:  
„Jásot věčnými slastmi zanícené myslí, deroucí se hlasem z našeho nítra“.<sup>3)</sup>  
Tímto vyměrem jest zároveň vysloven účel zpěvu a zavrženy jeho nevhodné způsoby.  
Svatý Tomáš sám se o tom šíří v Summě<sup>4)</sup> při otázce, třeba-li při chválách Božích

<sup>1)</sup> Vyšlo v „Art catholique“, 6, place St. Sulpice, Paris VI.

<sup>2)</sup> in Ps. XXXII. O téma zmíňuje se v 2a 2ae q. 91, a. 2, 4m: „Jak praví Aristoteles v VIII. kn. Politik, nepřinášíme ke studiu vědy ani flétny ani loutny ani jiného umělého nástroje, nýbrž jen to, co činí posluchače lepšími, neboť hud. nástroje více rozněcuje srdce k rozkoši než uzpůsobují nitro k dobrému. Ve St. zákoně se užívalo nástrojů proto, že lid byl tvrdého srdce a tělesný, tedy povzbuzoval se i svůj význam předobrazný“.

<sup>3)</sup> Exultatio mentis de aeternis habita prorumpens in vocem (in Psalms, prol.).

<sup>4)</sup> 2a 2ae, q. 91, a. 2.

zpívati. Cítí Boefia z předmluvy k jeho *Musice*, že podle rozličných melodií lidský duch bývá rozličně naladěn a že tedy právem byl do chrámu zaveden zpěv, aby slabí duchové byli rozněcováni ke zbožnosti. Kromě toho uvádí dvě místa z *Vyznání svatého Augustína* (kap. VI. a XXXIII.). Zdánlivou námišku svatého Jeronýma<sup>1)</sup> vyvrací tím, že slovuňý exegeta nebyl proti zpěvu ve chrámě, nýbrž proti divadelnímu přednášení. Uzavírá tedy, že nás sice vyrušuje v rozjímání zpívaného textu, zpíváme-li pro hudební požitek, ale pějeme-li ze zbožnosti, rozjímáme jej ještě lépe, jednak že déle prodléváme u jednoflivých slov, jednak že (jak praví sv. Augustín v X. kn. *Vyznání*) všecky náklonnosti ducha nalézají rozličné vyjádření ve hlase a ve zpěvu a jsou při něm vyvolávány uřazenou příbuzností. Právě tak ještě tomu u posluchačů. I když časem nerozumějí tomu, co se zpívá, chápou důvod zpěvu a už to je povznáší k Bohu.

Pravým traktátem o posvátném zpěvu mohli bychom nazvat, co praví svatý Tomáš, když vykládá slova Apokalypy: „Cantabant sancti canticum novum ante sedem Dei“.<sup>2)</sup> Tři věci činí zpěváky dobrými: nástroj dobrého hlasu, umělecká výstříbenost a dovednost v užívání nabytých vědomostí (bonae vocis instrumentum, artis documentum, usus exercitamentum). Nástroj hlasu činí dobrým tří věci: Pročislení hrdla, rozšíření hrudi a otevírání úst (reumatis expurgatio, pectoris dilataatio, oris aperitio). K „artis documentum“ ještě pořebí: „ut scias vocem levare, deprimere, concordare“ (stoupati, klesati, zpívat čistě) a posléze k řádné aplikaci pěveckého umění třeba zpívat často, bedlivě a silně (frequenter, diligenter, fortiter). Na konec dodává Andělský Doktor, že „píseň nová“ pěje se čtyřimi způsoby: 1. zpívá-li nový člověk, 2. zpívá-li věci nové, to ještě duchovní, 3. zpívá-li pro nové věci, to ještě věčné, 4 zpívá-li novým způsobem, to ještě libezeně.

Abbé Moissenei vzdělal na této principech svoji nauku o posvátném zpěvu chrámovém, a věru nic důmyslnějšího než ony tří základní podmínky. Obrátíme-li to na hudbu vůbec, osvělí se nám mnoho stránek z dějin hudebního umění a zejména vrhá to ostré svělo na nejnovější kompoziční proudy, které skoro důsledně vypouštějí střední člen vzestupného řetězu. Dnešní skladatelé se domnívají, že stačí ke tvorbě, jsou-li nadání a „pouští-li se“ do komposice. Pohřichu nedosává se jim „artis documentum“, a tudíž nelze mluviti ani o kompozičním umění v užším slova smyslu; kterého se nabývá bedlivým studiem předchozích mistrů (frequentare) a úsilím vroucnosti, kterou nazývá Vincent d'Indy *expression*, na rozdíl od blábolení impresionistů.<sup>3)</sup>

Hudba — podle svatého Tomáše — má být nejprve hrou a potom zejména jakýmsi očišťováním duše (podle Aristotelova učení o *καθάρσις*). Osvobojujeť nás od zevního světa a uvádí nás do nitra, do nepohyblivého, svobodného středu naší duše, ba dokonce vytváří jakousi oblast nevinnosti (*regionem innocuam*), ve které se odčinuje nespravedlnost a smazují křivdy, jež si lidé učinili mezi sebou. Hudba budiž vychovatelkou mládeže, ač-li jí nezabírá úplně, jí neopíjí a nezavádí na scestí či neodvádí od vyšších povinností. Posléze okouzlují i starobu, nikoli plamenem vášně, nýbrž libezeným světlem a pokojem.

Posvátný zpěv není svatému Tomáši trapnou povinnosti, jak tomu bývá u zpěváků, kteří buď z nejapnosti nebo ze lhostejnosti nemohou vniknouti do krásy liturgického zpěvu. Žádá se Žalmistou Páně, aby se Pánu vzdávaly chvály veselé,<sup>4)</sup> a vysvětluje dlouhé jubilace při Alleluja, praví: „Radost nevyslovna, již nelze slovy vyjádřiti, ale

<sup>1)</sup> Commen. in Epist. ad Ephes. ad cap V., v. 19.

<sup>2)</sup> Sermones festivi VII.

<sup>3)</sup> Viz d'Indy, *Cours de composition musicale*, d. I.

<sup>4)</sup> Ž. 146.

glasem dává se na jevo plesu nesmírná širokost,“ což prý Církev naznačuje „multipli cando notas“. Andělský Doktor jde až tak daleko, že i po z mrtvých vstání vkládá svatým do úst chválu hlasovou: „Credibile est post resurrectionem erit in sanctis laus vocalis“!<sup>1)</sup>

Nevím, čím bych lépe zakončil než skvostným převedením hudby ve vyšší mystické sféry, jak to učinil svatý filosof-umělec, komentuje *Píseň písni*; praví: „Stejně jako z vnější řeči, pronášené podle úpravné melodie vzniká slyšitelný zpěv, i z řeči vnitřní a ze vznětu srdce, jsou-li řízeny k Bohu v náležitém poměru a rádu, vzniká jakási duchovní melodie a jakýsi zpěv ne sice slyšitelný, ale pochopitelný“.<sup>2)</sup> Ten to příměr ještě zároveň nejlepší apologií umění hudebního. Vyvolávají-li vnější harmonie harmonie vnitřní, jak praví Boetius, není už hudba pouhou dekorací, nýbrž jednou z nejdůležitějších složek lidské vzdělanosti.

P. Ignác Hykeda O. P.

## UČENÍ SV. TOMÁŠE A ŘÁD KAZATELSKÝ.

Neočekávaná smrť Magistra Tomáše zarmouřila celý řád bratrů kazatelů, neboť Andělský Učitel, ozdoba řádu pro svůj svatý život, byl rádcem papežů pro svoji moudrost, byl chloubou všech škol svým učením. Mnoho ještě od něho očekávali i Církev i řád, proto ten nářek nad jeho smrťí: clamor Fratris trinus emittitur: Doctor nosfer a nobis tollitur. (Off. 7. března.) Zanechal však i tak Magister Tomáš svému řádu znamenité dědictví, svoji Summu. A Dominikáni nelenili toto dědictví zužitkovati. Jako vedli dlouhý zápas o jeho tělo a nepopřali si klidu, dokud jím vydáno nebylo, tak i ducha sv. Tomáše, jeho učení v Summě uložené hleděli si osvojiti a jím se řídit.

Již za života sv. Tomáše kvetlo jeho učení na všech řádových školách (bylo jich tehdy jen pět), kde buď on sám učil, nebo jeho žáci. Učili jinak, než učil Frater Tomáš, bylo již tehdy — a ještě dosud — považováno v řádě za bezbožnost. (Fontana-Lo-Cicero p. 141., 1.) Tak na př. hned roku 1278, sočka čtyři roky po smrti sv. Tomáše, byli někteří lektori anglické řádové provincie obžalováni na generální kapitole (shromáždění) řádové v Miláně, že nedostí učivě mluvili o některých thesích Tomášových. To byla těžká obžaloba, které kapitola nemohla nedbati, proto rozhodla takto (ordinatio ultima): „Přísně nařizuje brátru Raymundovi de Medullione a brátru Janovi Vigorosovi, aby se spěšně odebrali do Anglie a tam pilně vyšetřili, zda některí bratři skutečně se toho dopustili a na pohoršení celého řádu proti spisům cíhodného bratra Tomáše Aquinského mluvili. Dáváme jim plnou moc i představené i podřízené, kteří se tím snad provinili, pořestati, je úřadu zbavit a z provincie vyloučit.“

Aby se nemohlo opakovat to, co se stalo v Anglii, vydala gen. kapitola hned následujícího roku 1279 v Paříži toto nařízení (ord. 17.): „Ježto cíhodný muž, blahé paměti Fr. Tomáš Aquinský, svým svatým životem a svými spisy připravil řádu velikou čest, proto nemůžeme toho trpěti, aby o něm nebo o jeho spisech bratři neuctivě mluvili nebo jinak smýšleli než on, a nařizujeme všem provinciálům a převorům, jakož i jejich zástupcům a visitatorům, aby nemeškali přísně pořestati ty, kdož by se v té věci nějak provinili“. Provinilci bývali trestáni sesazením s úřadu učitelského, ztratili

<sup>1)</sup> 2a 2ae, q. 13, a. 4.

<sup>2)</sup> Druhý komentář na *Píseň písni*.

volební právo a volitelnost a mimo to byli ještě trestáni od představených, jak toho vyžadují konstituce řádové.

Kontrola studií a nařízení studií se týkajících byla té doby velice snadná, neboť rád měl od svého založení až do r. 1248 jen jedno studium generale v Paříži, kam každá řádová provincie poslala ročně po třech studentech, kteří byli vydržováni ze sbírek po celém řádě konaných. Když však vzrůstal počet provincií a tím i studentů a konvent pařížský byl tím velice přetěžován, ustanovila gen. kapitola v Paříži r. 1246, aby byla zřízena ještě čtyři generální studia, v Bologni, v Toulouse, v Kolíně nad Rýnem a v Oxfordě. R. 1285 byla zřízena ještě další dvě gen. studia, v Římě a ve Španělských. Teprve po roce 1304 bylo nařízeno, aby každá provincie měla své učiliště.

Od úmrtí sv. Tomáše až na naše časy bylo přes dvě stě generálních kapitol rádu brafší Kazafelů, a skoro na všech bylo zdůrazňováno, že v řádě se nesmí přednášet jiná filosofie a teologie kromě filosofie a teologie sv. Tomáše. Na př. gen. kapitola v Salamance v. 1551 (ord. 10.) nařizuje, aby nejen v teologii, nýbrž i ve filosofii všichni lektori přednášeli, vysvělovali a hájili učení sv. Tomáše, jak to Otcové řádoví na přemných gen. kapitolách ustanovili. Asto let později, r. 1650, ustanovuje gen. kapitola v Římě (admonitio 5.): „Jelikož filosofie s pomocnými vědami jest jen služkou teologie a slouží jen k vysvětlení a k obraně dogmat naší víry, jest jí na škodu přílišná volnos v rozumování, neboť vede ku pošeflostem a zavádí do teologie nové, zmařené domněnky. Proto napomínáme všechny profesory svobodných umění a všechny lektory filosofie, aby dle chvalitebného a celým řádem kazafelským přijatého zvyku varovali se učiti a obhajovati jakoukoli domněnku, která s učením Tomistů se neshoduje, nebo která není podepřena, jasně a výslovně, autoritou alespoň jednoho vážného spisovatele v našem řádě, jenž osvědčil svoji zbhlost ve spisech Aristotelových a Tomášových.

Táž kapitola poručila, aby nefoliko lektori bohosloví a filosofie, nýbrž i kazafelé a zpovědníci, jakož i lektori casuum conscientiae, věrně se drželi zásad sv. Tomáše (admon. 4.).

Jiná kapitola římská, r. 1670, napomíná všecky řádové profesory, aby se v ničem neodchylovali od učení sv. Tomáše a všech tomistů, hlavně v otázkách o milosti a svobodné vůli. Novotářům pak hrozí zosfrenými tresty (admon 5.).

Z pilného a hlubokého studia spisů sv. Tomáše vznikla v řádě mezi tomisty celá řada komentátorů sv. Tomáše, z nichž za nejhľubšího se všeobecně pokládá Thomas de Vio card. Cajetanus. Záci sv. Tomáše a jeho komentátoři šířili jeho učení po všech akademických, fakže se ujalo skoro brzy na všech universitách a skoro ve všech řádech. Takřka celý svět katolický byl tomistický až do konce XVI. století, kdy někteří profesori — mimo řád kazafelský — „kterým svrbely uši po novotách“, začali tvrdit o Dominikánech, že se v učení o účinnosti milosti vzhledem ke svobodné vůli odchylili od učení sv. Tomáše a že se stali Banneziany, dle P. Dominika Bannez-a O. P., jenž vydal svůj komentář sv. Tomáše r. 1584, a který prý první začal učiti praemotionem physicam, ne sv. Tomáš. Dominikáni ovšem nemlčeli a tak začali boj o ducha sv. Tomáše, o jeho učení, jako kdysi vedli boj o jeho tělo. Ten to zápas de praemotione physica trval skoro tři sta let, až do Pia VII. Brafší kazafelé byli nazýváni Semipelagiány, později otci Jansenismu a Quesnellismu, ale hájili se vynikajícími autoritami staré školy tomistické, spisy sv. Augustína a výroky různých papežů. Nevím, že by se kdy v církvi byl vedl větší a delší zápas (školní) o některou pravdu. Teprve papež Pius VII. zakázal definitivně, že se „novoty“ nesmějí ve školách přednášet, leč snad jako historie. Pius VII. prý tehdy řekl přítomným ne-tomistům: „Ma questi vostri vecchi hanno la testa più dura di questo legno“. (Ale ti vaši starí, t. j. profesori „novoti“ mají hlavu tvrdší než toto dřevo.) Při tom prý papež udeřil fíkrát do stolu. A přes to ještě v letech osmdesátých a devadesátých minulého století ozvaly se tu a tam hlasy, začaly znova hýbat otázkou de praemotione physica. Kdo se o to inferesuje, toho odkazuji na obšírné dva spisy, které o této otázce vydal P. Ant. Dummermuth O. P., býv. regens gen. studia v Lovani:

1. S. Thomas et doctrina de praemotione physica (seu responsio ad R. P. Schneemann S. J.) Paris 1886, L'annés Dominicaine, rue du Cherche-Midi 19.
2. Defensio doctrinae scfi Thomae de praemotione physica (seu responsio ad R. P. Frins S. J.) Paris 1895, P. Lefhielleux, rue Casse 10.

Po čas učených hádek mezi Dominikány a jejich odpůrci připomínaly brafší generální kapitoly řádové víc než jindy, aby se věrně drželi učení sv. Tomáše a neuchylovali se od něho ani na pravo, ani na levo (Řím, 1650, adm. 3.), zvláště však v otázkách těžších a obtížnějších, aby se drželi učení jeho (Řím 1670, adm. 5.) a to nejen dle smyslu, nýbrž i vlastními slovy Andělského Učitele, aby učení jeho šířili a hájili (Paříž 1611, ordin. 6.). Gen. kapitola v Římě 1656 (admon. 14.) napomíná všecky profesory rádu našeho, aby majíce na paměti naše řádové předpisy, svůj stáv, slab přísahou stvrzený a přísné tresty proti „převrácencům“ (t. j. proti těm, kdož by učení sv. Tomáše nedrželi), varovali se všech dráždivých novot a domněnek, které s textem sv. Tomáše se neshodují, jak ve filosofii, tak v teologii, a zvláště v mravouce. Všichni mají se snažit, nejen aby co nejvěrněji lnuli ke správnému učení Andělského Učitele, nýbrž mají si také osvojiti jeho rčení a způsob vyjadřování, tak aby, pokud možno, i téhož pořádku slov a téhož stylu užívali, a také snadněji unikli novotám, které jeho učení znesvěcují.

Tato kapitola připomíná profesorům „slab přísahou stvrzený“, že budou věrně hlásati učení sv. Tomáše, neboť gen. kapitola v Římě 1629 (confirmatio ultima) stvrdila a za zákon v řádě kazafelském přijala nařízení dřívějších kapitol (Toulouse 1628, Milán 1622), aby všichni lektori, bakaláři, magistři a kazatelé, nežli začnou vykonávat svůj úrad, složili vyznání víry a po něm přísahu, že slovem i pérem budou vždy šířiti a hájiti učení sv. Tomáše. Tuto přísahu skládají řádoví profesori i za našich časů.

Také universita v Salamance, o níž se praví, že ji Magister Franciscus de Victoria O. P., který v Paříži vystudoval a pak v Salamance profesorem se stal, theologizare učil, dobrovolně se zavázala přísahou (9. června 1627), že v každodenních přednáškách budou se profesori řídit učením sv. Augustína a sv. Tomáše všude, kde jest jasné a zřejmé, a kde jest nejasné a nezřetelné, že i v tom případě nebudu ničemu učiti, co by odporovalo učení jeho nebo jejich žáků.

Dříve než universita v Salamance přijala učení sv. Tomáše za své universitu v Paříži, která oslátně od svého založení scholasťku pěstovala, ba, za její matku se pokládá. Řadu učenců-scholasťků, kteří z této akademie výšli, Alcuinem počínaje, až po Petru Lombarda, důstojně doplnil sv. Tomáš, jenž sentence Otců a předchůdců, dosud porůznu roztroušené jako písek bez vápna, v jedno spojil, a podoben jsa člověku hospodáři, jenž vynáší ze skladu svého nové i staré věci. (Mat. 13, 52.), vystavěl na neochvějných základech mohutnou budovu scholasťky, která přečkala bouře šestí století a — Bůh dá, že ještě přečká. Akademie pařížská dovedla oceniti tufo práci Tomášovu a nazvala jej svým nejslavnějším zrcadlem, nejjasnéjším světlem Církve a pramenem všech učitelů.

Lovaňská universita, nechť zůstáti za pařížskou pozadu, záhy přijala učení sv. Tomáše, který se těšil fakové vážnosti mezi jejimi profesory a studenty, že bylo přikázáno smeknouti biret nebo skloniti hlavu, kdykoli se jméno Tomášovo vyslovilo.

Akademie v Douai postavila sv. Tomáši kamennou sochu v kostele dominikánském, kdež konávala své slavnostní schůze. Totéž učinila universita v Padově. V Bordeaux a v Toulouse byly zřízeny katedry pro teologii sv. Tomáše, v Avignonu docela dvě.

Také církevní řády po příkladu bratří Kazatelů přijímaly do svých stánov předpis, jimiž se nařizovalo šířit a hájít učení sv. Tomáše. V první řadě to byli Benediktini ve Francii i v Italií, kteří spěchali státi se žáky toho, jemuž byli prvními učiteli. Po nich stali se tomisty i Menší Bratři, Karmelitáni, Mercedáři, Augustiniáni, řeholní Kanovníci Laferanští, Barnabité, Oraforiaři a Piaristé. Tomisty byli i Ocové Tovaryšstva Ježíšova, před Molinou všichni, po něm přemnozí.

Ačkoli bylo studium sv. Tomáše tak vzorně a pečlivě pěstováno, skoro všude ochočně přijímáno, folikrát od papežů doporučováno, přece v různých krajích upadalo nebo docela zaniklo, ne najednou, nýbrž pozvolna. Zavinily to politické, náboženské, a sociální poměry té které země. U nás na př. stál při zakládání univerzity pražské sám velmistr řádu kazatelského, Šimon z Laugres, spolužák a přítel Karla IV., Dominikáni byli prvními profesory filosofie a teologie na nově založeném učení pražském, jehož sláva se po celé Evropě rozšířila. Ale za husitských nepokojů byli Dominikáni takřka do jednoho vybiti, cizinci neradi chodili do Čech pro stálé nepokoje, provincie se ani nevzpamatovala od té doby a již zase trpěla německou reformací. Také vážnost pražské univerzity v těch smutných dobách skoro úplně poklesla. Současně s německou reformací, s náboženskými převraty v Anglii a s třicetiletou válkou veden byl boj de praemotio physica, ne všechny univerzity tehdy byly tomistické, třebas jimi chtěly být. Pak přišel Josefinismus, který kláštery a studia rušil a do státních učilišť zaváděl neslychané doktriny, posilované ještě ozvuky velké francouzské revoluce a napoleonským absolutismem. Summa sv. Tomáše stala se u nás málo známou, místo ní dávaly se do rukou studující mládeže různé manuálky, v nichž citát ze sv. Tomáše, byl-li vůbec správně citován, byl bílou vranou. A nad to sfrážců pokladu Tomášova u nás nebylo, noviců byl přijímán jen nejmenší počet, byla zavedena neobsvrance, jen několik učenců z té doby hájilo učení sv. Tomáše, jemuž málokdo rozuměl. Husité, reformace, války, Josefinismus, to vše bránilo vzkříšení české dominikánské provincie, která vždycky těžce zápasila a zápasí dosud o svoji existenci.

Jako u nás, tak tomu bylo ve všech severních zemích evropských. V Italií a Španělsku nebylo to o mnoho lepší, protože za velikého schismatu církevního rozdělil se i řád bratří Kazatelů na dvě větve se dvěma velmistry. Tímto rozkolem a později státními převraty trpělo i studium, ač nikdy řád od sv. Tomáše neustoupil, jak o tom svědčí řádové gen. kapitoly z těch dob až na naše časy.

Oživeno, zdokonaleno a k novému rozmachu připraveno bylo studium sv. Tomáše teprve za velmistra Vincence Jandela, jenž r. 1852 na rozkaz Pia IX. sestavil studijní komisi, která vypracovala pro celý řád nový studijní plán, schválený kongregací biskupů a řeholníků 9. června 1852, byl uveřejněn okružním listem velmistra Jandela dne 14. července téhož roku a nabyl v řádě zákonité platnosti. V tomto okružním listě praví P. Jandel: „Velice by se klamal, kdo by se domníval, že k nabytí bohoslovné vědy postačí dnes knihy sv. Tomáše, třebas jsou plny božské moudrostí a šířtem orthodoxní víry; neboť pokrok v přírodních vědách a četné nové bludy jsou příčinou mnohých i významných námitek, jimiž se musí náboženská polemika obíráti, jichž sv. Tomáš dle stavu věd svého věku nemohl předvídati a vyvracet, kterých však nesmíme my neznati, chceme-li se vyhnouti nebezpečí a potupě.“

Ačkoliv sv. Tomáš uložil ve své Summě a v osařních spisech neochvějná principia, která obhájcům pravdy postačí k vyvrácení různých systémů dnešní filosofie a bludů

všech časů, přece jest třeba tato principia proti různým bludům vhodně aplikovati, a tato aplikace sama o sobě již jest malou vědou.

Dle studijního plánu P. Jandela trvá studium v řádě bratří Kazatelů osm let. Po noviciátě začne studium filosofie a trvá tři roky. V prvním ročníku se probírá logika (dialectica critica) a generální metafysika (ontologie). V druhém ročníku se přednáší — po dvou hodinách denně, jako v prvním roce — kosmologie, psychologie a theologia naturalis. V třetím roce, hodinu denně, probírá se etika a jus naturae. Kromě filosofie přednáší se v prvním a druhém roce ještě církevní dějiny, ve třetím loci theologici, kromě biblických řečí. Ke konci každého školního roku konají se zkoušky z celé probrané lásky. Po zkoušce ve třetím ročníku se studenti dělí na dvě kategorie, materiales a formales.

Materiales studují teologii po čtyři roky, obyčejně dle textu sv. Tomáše, pro školy upraveného. V Lovani na př. se materiales učili dle Billuarta. Studium toho jest tak zřízeno, aby studenti se vyučili na řádné kněze, kazatele, zpovědníky a missionáře. Po skončených studiích teologických věnují se rok, dva rhetorce.

Formales studují dle Summy, hodinu denně věrouku, hodinu mravouku. Po dvou letech nastane při roční zkoušce nové třídění studentů, méně schopní pokračují sice ve studiu, ale nestanou se lektory; schopnější stávají se „collegiales“, kteří na konci čtvrtého roku teologických studií podrobují se zkouškám na lektory.

Zkušební látku tvoří šedesát téz: Třicet ze Summy (15 z dogmatiky, 15 z morálky), deset z Písma sv., deset z filosofie, deset z loci theologici. Z těchto šedesáti téz vylosuje se jich deset, pět ze Summy, pět z ostatních třiceti. Z těch vylosovaných téz jest kandidát lektorátu zkoušen. Dříve začínala zkouška ihned po losování, teď se poskytuje lhůta tří dnů na zopakování vylosovaných téz. Kdo při zkoušce obstál, dostává diplom lektorský. Lektorát se rovná římskému doktorátu. Po zkoušce jsou lektori povinni ještě dva roky se specialisovati v některém oboru na některém studiu generálním, jinak by nesměli učiti a nabývali dalších hodností.

Po sedmi letech nepřetržitého přednášení na některém gen. studiu podrobují se lektori nové zkoušce, říká se jí „ad gradus“ a po ní dostávají titul bakaláře, a konečně po čtyřech ročích bývají povýšeni, vynikají-li ve svém oboru, od velmistra řádu na Magistry.

V příomné době jsou dominikáni profesory filosofie nebo teologie na universitách: ve Frýburku ve Švýcařích, v Manile na Filipinách, ve Washingtoně, na katol. universitě v Holandsku, P. Welschen v Amsterdamě (protest. universita!). Z řádových učilišť jest u nás nejznámější mezinárodní Collegio Angelico v Římě (založ. 1910), biblická škola v Jeruzaleme, gen. studium v Lovani (belg. provincie), v Kain (paříž. prov.), v Düsseldorfu a Št. Hradci. Otázkami tomistickými obírají se Revue Thomiste (Freiburg) Ciencia Tomista (Madrid). Dobrý zvuk mezi katolickými teology a filosofy mají jména Zigliara, De Groot, Del Prado, Dummermuth, Lepidi, Lagrange, Mandonet, Sertillanges, Hugon, Pèques, Gillet, Garrigou-Lagrange. Česká provincie má své studium v Olomouci.

Dejž Bůh, aby volání papežů za posledních čtyř desíletí, od encykliky Aeterni Patris až po encykliku Studiorum Duce, nezůstalo u nás bez ohlasu! Kéž i v naší republice ožije a se vžije učení sv. Tomáše, abychom nezůstali pozadu za ostatním katolickým světem ani v teorii ani v praxi!

## THOMISTICKÁ BIBLIOGRAFIE.

Předlohou k této bibliografii, kterou chceme umožnit laskavému čtenáři, aby se co nejdříve orientoval ve spoustě děl o svatém Tomáši a jeho filosofii, nám byla cenná „Bibliographie Thomisté“ od R. P. Mandonnefa O. P. Ježto však dílo obsahuje pouze výpis děl objevivších se do konce r. 1920, doplnili jsme ji nejvýznačnějšími díly, která byla vydána po tom roce, a pokud jsme se jich dopátrali. Viz článek P. Suchomela. Na výzvu, kterou jsme uveřejnili v 1. č. Života r. 1924, aby naši znalci sv. Tomáše nám pomohli a ukázali nové prameny, se nám nedostalo žádné odpovědi. Na několik dopisů soukromých, které obsahovaly tutéž žádost, nebylo nám rovněž odpovězeno. Uvádíme to ne jako výšku, ač by byla oprávněná, nýbrž na omluvu, byla-li některá cenná díla cizojazyčná vynechána. Pořad, v němž uvádíme soupis, je tentýž jako u R. P. Mandonnefa až na to, že některé oddíly shrnujeme pod jeden název. Uvádíme díla, která jsou čtenáři nejspíše přístupná, nejprospěšnější a nová. Kdo studuje podobně jednotlivé otázky, nalezne úplný soupis v Mandonnetovi: Mandonnet, O. P. et J. Destrez, O. P.: *Bibliographie thomiste. Bibliothèque Thomiste I.*, Le Saulchoir, Kain, Belgique 1921.

### I. Život.

- Guillelmus de Tocco, O. P.: *Historia Beati Thomae de Aquino, Ordinis Fratrum Praedicatorum*. Vyd. v „Acta Sanctorum“, I. marfii. Nově vydaná ve *Fontes Vitae Sanctae Thomae Aquinatis* P. Prümmerem O. P.
- Ptolomaeus Lucensis, O. P.: *Vita S. Thomae* v „Historia Ecclesiastica“, I. XXII, c. XX—XXV, XXXIX.
- Bernardus Guidonis, O. P.: *Legenda S. Tomae de Aquino*. Nové vyd. Parisiis, Fontemoing 1910. Některé kapitoly jsou v „Acta Sanctorum“ I, Marfii.
- J. A. Endres: *Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin*: — Hist. Jahr b. 1908, p. 537—558; 1908, p. 774—784.
- Thomas von Aquin. Die Zeit der Hochscholastik. Ve Weltgeschichte in Karakterbildern. Mainz, Kirchheim, 1910.
- K Werner: *Der heilige Thomas von Aquin*, G. Jos. Manz, Regensburg 1858—1859, tři svaz.
- R. B. Vaughan: *The life and labours of S. Thomas of A. Albany*, London 1872 dva sv.
- R. Carnevali: *Vita di S. Tommaso d' A. dell' Ordine dei F. F. Predicatori, dottore della Chiesa et Patrono delle scuole cat. Poligno, Campiteli*, 1882.
- M. Baumgartner: *Thomas Aquin. Grosser Denker* Leipzig 1911.
- R. Eucken: *Thomas v. A. Ve „Die Lebensanschauungen der Grossen Denker“*, Leipzig 1912.
- P. Mandonnet, O. P.: V „Revue des Jeunes“ 1919—1920, v *Revue de Sc. theol. éphil.* 1920 a R. Thom. 1914 a 1909.
- Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII s. Fribourg, librairie de l' Université 1899, II. vyd. ve 2 sv. Louvain 1911.
- Pellegrini P. c. Scandone F.: *Pro Roccasecca patria di S. Tommaso d' Aquino*. Roma
- M. Gragmann: *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*. Kempten, Kösel 1912. Nové vyd. 1920.

- P. Renaudin, O. S. B. *Etude sur la formation ascétique de S. Th. d'A.* p. 75—128 v „Questions théologiques et canoniques“. Paris, Téqui 1913.<sup>1)</sup>
- L. H. Peñot, O. P.: *Saint Thomas d'Aquin. La Vocation — L'Oeuvre — La Vie spirituelle*. Ed. Revue des Jeunes, Paris, 1923.
- Numéro spécial „Revue des Jeunes“ 10 mars 1920, réservé à S. Thomas d'A.
- Numéro spécial „La Vie spirituelle“, věnované sv. Tomáši, doktoru mystiky. Tohoto čísla vyšlo zvláštní vyd. knižní v Saint-Maximin, Var. 1923.

### II. Dílo. Studie všeobecné a slovníky.<sup>2)</sup>

- P. Mandonnet O. P.: *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*. 2 éd. Fribourg, S. Paul, 1910.
- A. Michelitsch: *Thomas Schriften*, Graz, Wien, Verlagsbuchhandlung Styria 1913.
- M. Grabmann: *Die Echten Schriften des hl. Thomas von A. Müster i. W.*, Aschendorf, 1920.
- L. Schütz: *Thomas Lexikon*; Paderborn, Schöningh 1881. 2. vyd. rozm. 1895.
- Abbé Simon: *Pour lire Saint Thomas; études générales et lexique*. Paris, Maison de la Bonne Presse. 1915.
- A. Gardeil, O. P.: *La documentation de S. Thomas*. Rev. Thom., 1903 (197—215), 1904 (206—211), 1905 (194—197).
- M. Grabmann: *Les commentaires de St. Th. d'A. sur les ouvrages d' Aristote*; Louvain, Institut sup. de Phil. 1914.
- A. Portmann: *Das System der theologischen Summae des pl. Th. v. A.* Luzern, Gebrüder Räber 1903.
- J. J. Berthier, O. P.: *L'Étude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*. Fribourg, B. Veith 1893.
- Ch. Lyons: *La Somme de S. Thomas d'A. résumée en tableaux synopiques*. Nice 1901.
- U. Chevalier: *Poésie liturgique au moyen âge*. Paris Picard, 1895.
- Th. Péguet, O. P.: *Initiation thomiste*; Paris, Téqui 1922. *Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*. Toulouse. Privat 1907, sv. 17.
- P. Hugon, O. P.: *Vingt quatre thèses thomistes*. Paris, Téqui 1923.
- A. Plizer: *Le Cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin*. Louvain, Institut N. S., 1922.
- Mélanges thomistes*. Publiés à l'occasion du VI<sup>e</sup> centenaire de S. Thomas d'Aquin. Le Saulchoir, 1923.

<sup>1)</sup> Mimo tyto význačnější práce jest uloženo mnoho příspěvků v různých revuích, z nichž mnohé, hlavně ovšem ty, které jsou redigovány dominikány, věnovaly při různých příležitostech celá čísla k poctě sv. Tomáše. Neuvádíme těchto, často velice významných studií, poněvadž není našim úkolem podrobný výpis. Upozorňujeme opět na Mandonnetovu „Bibliographie“ a pak na zvláštní číslo „Revue des sciences philosophiques et théologiques“, které bude vydáno tohoto roku a které bude obsahovatí výpis studií o sv. Tomáši, rozsetých po časopisech. Neuvádíme ani přečetných panegyrik a oslavních řečí proslovených a při té či při oné příležitosti, jichž seznam jest u Mandonneta na str. 10—15).

<sup>2)</sup> Jsou zařazeny do této skupiny práce, pojednávající o díle světcově en général a jiné vykládající pojmy (obtížné, s nimiž se stýkáme na každé stránce děl sv. Tomáše. Jedná se velice zhusata o otázku, zda to ono dílo, které jest v dřívějších katalogách počato jako autentické dílo, patří skutečně svatému Tomáši, či jest sepsáno některým z jeho žáků nebo jest apokryfem. Dluho byla v té věci nejistota, a možno říci zmatek. Teprve na konci minulého století a ve století nynějším se podařilo různým badatelům, z nichž třeba jmenovat hlavně Mandonneta, Destreza a Grabmanna vnést světlou do toho přítmí. Hlavně „Revue Thomiste“ řešila tu otázku co nejpečlivěji a nejkritičtěji, díky věcným studiím výše jmenovaných dominikánů. Není divno, že v mnohých věcech není ještě přesné a jisté vymezení, jak svědčí nejnovější statí v „Mélanges thomistes“ nebo v jednotlivých revuích. Práci, která byla na tomto poli vykonána, shrnul Mandonnet v úvodních stránkách svých „Des Écrits authentiques“, „Bibliographie Th.“, p. 20—29.

- A. Legendre, L'Introduction à l'Etude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin.  
Paris Bloud et Gay 1023.

### III. Nauky filosofické.

- A. Stöckel: Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz. Kirckheim, vyd. II., p. 421–734.
- Poulain: Examen de la doctrine de S. Thomas. Dreppe 1883.
- Cornoldi: La filosofia di S. Tommaso et l'epoca presente. Prafo 1886.
- D'Hulst: S. Thomas et le spiritualisme à la Sorbonne. An. Ph. Ch. 1890.
- V. Maumus: S. Thomas d'A. et la philosophie chrétienne. Paris, Lecoffre 1890, 2 vol.
- O. Willman: Geschichte des Idealismus, Braunschweig, 1896, t. II, p. 442–541.
- Fabre d'Envien: Examen critique de la philosophie thomiste, Paris 1904.
- De Wulf: Introduction à la philosophie néoscolastique. Paris, Alcan 1904.
- F. Picavet: Esquisse d'une histoire comparée des philosophies médiévales, Paris 1905. Rozm. vyd. 1923.
- A. Farges: Passé, présence et avenir du mouvement de renaissance néoscolastique. Paris 1909.
- E. Gillson: Le thomisme. Ed. Vrin, Paris, II. ed. 1923.
- E. Gillson: La philosophie au Moyenâge, Col. Payot, t. II., 1–35.
- E. Gillson: Études de philosophie médiévale. Strasbourg, 1921 (v. stat. La signification historique du thomisme.)
- H. E. Plassmann: Die Schule des hl. Thomas von Aquine. Soest 1857–65; 5 sv.
- C. B. Jourdain: La philosophie de S. Thomas d'A. Paris, 1858, 2 vol.
- Z. Gonzales: Estudios sobre la filosofia de santo Tomas. Manila 1864. 3 vol. Přel. do němčiny a vyd. v Řezně 1885.
- T. Pesch, S. J.: Institutiones philosophiae naturalis sec. principia S. Thomae A., Freiburg in B. 1880, II. vyd. 1897.
- Th. M. Zigliara, O. P.: Oeuvres philosophiques, trad. del' ital. Lyon, Vitte 1880–81, 3 vol.
- G. Cornoldi, S. J.: La filosofia scolasistica speculativa di S. Tomaso d'A. 1881. Bologne.
- Johannes a S. Thoma: Cursus philosoph. thom. Parisiis 1883, 3 vol.
- Th. M. Zigliara, O. P.: Summa philosophica in usum scholarum. 15<sup>e</sup> ev. Paris, Beauchesne 1913.
- B. Lorenzelli: Philosophiae theoreticae institutiones sec. doctrinam Aristotelis et Thomae A., Romae 1896, 2 vol.
- A. Farges: Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de S. Thomas et leur accord avec les sciences, Paris, Berche 1907.
- J. Credt, O. S. B.: Elementa philosophicae Aristotelico thomisticae, Rome 1899, 2 vol.
- E. Hugon, O. P.: Cursus philosophiae thomisticae, Paris 1906.
- A. D. Serfilianges: Saint Tomas d'Aquin, Paris, Alcan 1910; 2 vol.
- T. Richard: Introduction à l'Étude et à l'enseignement de la scolastique, Paris, Bonne Besse 1913.
- L. Jelenská: La construction du système philosophique d'après S. Thomas d'Aquin, Freibourg, im. S. Paul.
- M. Grabmann: Einführung in die Summa theologiae des hl. Tomas v. A., Freiburg in B., Herder 1919.
- J. A. Endres: Über die Ursprung und der Entwicklung der schol. Lehrmethode. Ph. J. 1889 (52 ss.)

### epistemologie:

- L. C. Borquard: Doctrine de la connaissance d'après S. Th. d. A. Paris, Lethieieux 1877.
- A. Offen: Allgemeine Erkenntnislehre des hl. Thomas. Paderborn 1882.
- C. Piat: L'intellect actif. Paris, Leroux 1890.
- J. Gardair: Philosophie de St. Thomas; la connaissance. Paris, Lethieieux.
- P. Rousselot: L'intellectualisme de S. Thomas. Paris, Alcan 1908.
- A. D. Serfilianges: Agnoticisme et anthropomorphisme. Paris 1908.
- D. Mercier: Critériologie générale ou traité de la certitude. Paris Alcan 1911.

### logika:

- D. Mercier: Logique. Alcan, Paris, 5<sup>e</sup> éd. 1909.
- D. Nys: L'énergétique et la théorie néoscolastique. Louvain 1902.
- Le problème cosmologique. Louvain, Fontein 1888.
- J. S. Petz: Kosmos und Psyche, Mainz 1879.
- D. Nys: La notion d'espace du point de vue cosmologique et psychologique. Louvain 1901.
- D. Nys: Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique. 2<sup>e</sup> éd. Louvain 1906.
- E. Hugon O. P.: Cosmologia, Paris, Lethieieux 1910.

### biologie:

- A. Gardeil, O. P.: L'Évolutionisme et les principes de S. Thomas d'A. Revue thomiste, t. I. II. IV.
- La Bouillerie: L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d'après S. Thomas Paris, 1880.
- M. Glossner: Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation, Paderborn 1886.
- T. Pesch, S. J.: Seele und Leib gemäß der Lehre des hl. Thomas, Philos. Jahrb. IX.

### psychologie:

- J. Gardair: Corps et âme. Paris 1892.
- J. Gardair: La philosophie de S. Thomas, La nature humaine. Paris, Lethieieux. 1896
- M. Schneid: Die Psychologie im Geiste des hl. Thomas. Paderborn 1892.
- C. Alibert: La psychologie thomiste et les théories modernes. Paris, Beauchesne. 1903.
- D. Mercier: Psychologie, Alcan. Paris, 5<sup>e</sup> éd. 1912.
- J. Gardair: Philosophie de S. Thomas: les passions et la volonté. Paris 1892.
- Garnier: Théorie de l'intelligence chez Aristote et St. Thomas. 1902 Nancy.
- P. Rousselot: Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge, Münster 1908.
- H. Thüring: Die Willensfreiheit des Menschen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, 1891.
- G. Feldner, O. P.: Die Lehre des hl. Thomas von A. über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz, Moser 1910.
- D. Mercier: Le déterminisme mécanique et le libre arbitre, Louvain 1883–84.

### metaphysika:

- Garrigou-Lagrange: L'Intellectualisme et liberté chez S. Thomas, Kain 1908.
- D. Mercier: Métaphysique générale, ontologie. Alcan 1910. Paris.
- A. Bévet: S. Thomas et la vérité. Rev. Fribourg 1904.

F. Becker-Mansion: Le principe de causalité d'après la philosophie scolastique, Amiens 1877.

De Coster: Le problème da la finalité. Louvain. Paedrds 1887.

Th. de Régnon S. J.: La metaphysique des causes d'après St. Thomas et Albert le Grand. 2<sup>e</sup> éd. Paris, V. Retaux 1906.

E. Hugon, O. P.: La causalité instrumentale en théologie. Paris. Téqui 1907.

Garrigou Lagrange O. P.: Les preuves de Dieu rattachées au principe de non contradiction. Paris, Beauchesne 1910.

A. de Poulpiquet: Le point central de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence. Louvain 1906.

G. Schulemann: Der Kausalprincip in der philosophie des hl. Thomas. Münster, Aschendorf 1915.

N. del Prado, O. P.: De veritate Fundamentalis philosophiae christiana. Friburgi 1911.

M. Grabmann: Die Schrift „de ente et essentia“ und die Seinsmetaphysique des hl. Thomas von A. Freiburg 1919.

Noël Maurice Denis: L'être en puissance d'après Aristote et S. Thomas. Paris, Rivière 1922.

#### teodicea:

C. M. Schneider, O. P.: Natur, Vernunft, Gott. Regensburg, 1882.

A. Dard: La théodicée de St. Thomas d'Aquin. Paris, Bloud, 2 vol. 1892.

A. D. Serfillanges: Les sources de la croyance en Dieu. Paris, Perrin 1906.

Garrigou-Lagrange, O. P.: Dieu, son existence et sa nature. Paris, Beauchesne 1920.

E. Rolfs: Der Gottesbeweis bei Th. v. A. und Aristoteles erklärt und vertheidigt. Köln 1898.

C. M. Schneider, O. P.: Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Th. v. A. 1884–86. 4 vol. Regensburg.

Garrigou-Lagrange, O. P.: S. Thomas et le néomolinisme. Rome, Collegio Aug. 1917.

P. Mannens: Doctrina S. Thomae de predestinatione. Louvain 1883.

#### mordalka:

J. Mausbach: Divi Thomae A. de voluntate et appetitu doctrina, commentatio ethica Paderborn, Schöningh 1888.

S. Huber: Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Th. v. A. Freising, 1893.

J. Gardair: Philosophie de St. Thomas: Les vertus naturelles. Paris, Lethielleux 1901.

O. Willmann: Des hl. Thomas v. A. Untersuchungen über dem Lehrer. Freiburg i. B. Herder 1904.

J. de Bie: Philosophia moralis ad mentem S. Thomae A. Louvain, 1910.

R. Beaudoin, O. P.: Tractatus de conscientia. Paris, Gabalda, 1911.

J. Mausbach: Grundlage und Ausbildung des charakters nach dem hl. Th. v. A. Freiburg, Herder 1911.

F. Wagner: Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Th. v. A. Freiburg 1911.

S. Deploige: Le conflit de la morale et de la sociologie. Louvain, 3. vyd. 1923.

M. Winkler: Die Tugendslehre des hl. Th. v. A. nach ihren aristotelischen, platinischen und chrisflichen Bestandteilen. Bamberg, 1913.

A. D. Serfillanges: La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin. Paris, Alcan 1916.

J. Cors: La Justice primitive et le péché original d'après S. Thomas. Le Saulchoir, Belgique 1922.

M. Prümmer: Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae A. Sv. I-III. Friburg, Herder 1923.

P. A. N. Noble, O. P., La conscience morale. I. Série. (Psychologie de la con. mor., la perfection de la con., la con. pécheresse, la con. vertueuse.) Ed. Lethielleux. Paris 1923.

#### nauky ekonomické, sociální a politické:

C. M. Schneider, O. P., Die Socialistische Staatsidee beleuchtet durch Thomas von Aquin. Paderborn, Bonifacius-Druck. 1894.

Brants, Les théories économiques au XIII. et XIV siècles, Louvain 1895.

F. Walter, Das Eigenhum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Socialismus. Freiburg in B., Herder 1895.

F. Schaub, Die Eigenhumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Socialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen. Freiburg, Herder, 1898.

A. Cappellazzi, La dottrina di San Tommaso nella sociologia moderna. Bitonto 1902.

M. B. Schwalm, O. P., Leçons de philosophie sociale. Paris, Bloud 1911 a 1912, 2 sv. La Barre, S. J., Le droit à l'existence d'après saint Thomas et Alphonse de Liquori. Le mouvement social 1911.

K. Müller, Die Arbeit nach den moral-philosophischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. Freiburg (Schweiz) 1913.

G. Bressoles, Etudes sur le traité des lois de Saint Thomas d'Aquin, Rec. acad. legiol. Toulouse, II., 1853.

H. R. Feugueray, Essai sur les doctrines politiques de saint Thomas d'Aquin, Paris, Chamerot, 1857.

J. J. Baumann, Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino des grössten Theologen und Philosophen der Katholischen Kirche. Ein Beitrag zur Frage zwischen Kirche und Staat, Leipzig, S. Hirzel, 1873.

V. Cathrein, S. J. Das „Jus Gentium“ im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin Ph. J., II., 1889.

C. M. Schneider, O. P., Der heilige Thomas und die Sklaverei, S. Thomasblätter 1889.

Basil Antoniades, die Staatslehre des Thomas von Aquino, Leipzig, Robolsky, 1890.

Keesen, La mission de l'état d'après la doctrine et la méthode de St. Thomas d'Aquin, Bruxelles, Logé, 1890.

Edouard Crahay, La politique de St. Thomas d'Aquin. Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1896.

H. A. Montagne, O. P., La pensée de saint Thomas sur les diverses formes du gouvernement R Thom., VIII, 1900, X, 1902.

J. J. Baumann, Die Staatslehre des heiligen Thomas von Aquin, Ein Nachtrag und zugleich ein Beitrag zur Wertschätzung mittelalterlicher Wissenschaft. Leipzig, S. Hirzel, 1909.

Fridolin Kuhn, Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin. Inaug. Dis. Erlangen, von Junge und Sohn, 1908.

Joseph Vilmain, Die Staatslehre des Thomas von Aquin in Lichte mod. polit. jurist. Staatsauffassung, Leipzig, 1910.

J. Zeiller, L'idée de l'état dans St. Thomas d'Aquin, Paris, F. Alcan, 1910.

B. C. Kulmann O. P., Der Gesetzbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudium seiner Zeit, Bonn, Peter Hanstein, 1912.

A. Malagola, Le theorie politiche di S. Thommaso d'Aquino, Bologna, Berfi, 1912.

- A. Michel, *Questions de guerre d'après St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1918.  
 Otto Schilling, *Das Volkerrecht nach Thomas von Aquin*, Freiburg i. B., Herder, 1919.

*esthetika:*

- C. D., *La theorie du beau selon des ideés de St. Thomas d'Aquin*, *Précis histor.*, III<sup>e</sup> serie, X, 1880.  
 P. Vallet, *L'idée du beau dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Roger et Chernovitz, 1873.  
 W. Molsdorf, *Die Idee des Schönen in der Welt. Gestaltung bei Thomas von Aquin*, Jena, G. Neuenhalm, 1891.  
 M. De Wulf, *Les theories esthétiques propres à St. Thomas*, R. N. S., 1895.  
 M. de Wulf, *Etudes historiques sur l'Esthétique de saint Thomas*, Louvain, Ch. Peeters, 1896.  
 A. Thiery, *Les beaux actes et la philosophie d'Aristote et de St. Thomas*, discours prononcé à la distribution des prix de l'école St. Luc à Gand le 26 août 1896, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1896.  
 J. Maritain, *Art et scolasique*, Paris, librairie de l'art catholique 1920. 2. vydání 1923.  
 J. J. Berthier, O. P. *Le chant sacré d'après saint Thomas et Humbert de Romans*, Fribourg ouvre de St. Paul, 1894.  
 Abbé Moissenet, *L'enseignement du chant sacré dans les séminaires. Etude d'après St. S. Pie X. et St. Thomas d'Aquin*, Lyon, Janin frères 1915.

**IV. Theologie.**

- J. J. Berthier, O. P., *Sanctus Thomas Aquinas „Doctor communis”*, Ecclesiae, Romae, tip. editrice nazionale 1914, I. *Testimonia Ecclesiae*.  
 S. Szabo, O. P., *Die Auktorität des heiligen Thomas von Aquin in der Theologie*, Regensburg et Rome, Fr. Pustet, 1919.  
 Abbé Blufeau, *Catéchisme catholique d'après St. Thomas d'Aquin*, Paris, V. Sarlit, 1865.  
 Schätzler, *Introductio in S. Theol. dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis* ed. P. Esser O. P. Rafisbonae, 1882.  
 Joannes A. S. Thoma, *Cursus theologicus*, Parisiis, 1883.  
 Lud. Billot S. J., *De Verbo incarnato commentarius in tertiam partem S. Thomae*, Romae e typogr. polyglotta, 1892.  
 L. Billot S. J., *De Ecclesiae sacramentis, commentarius in tertiam p. S. Thomae. P. prima complectens quaestiones de sacramentis in communi, de baptismo, confirmatione et eucharistia*, Romae, 1893.  
 L. Billot S. J., *De Deo uno et trino commentarius in primam p. S. Thomae*, Romae 1893.  
 L. A. Paguët, *Disputationes theologicae seu commentaria in Summam theologicam D. Thomae*, Québec 1893—1903, 2<sup>e</sup> édit. Romae 1905—10.  
 Prosper, *Exposition littéraire et doctrinale de la Somme théologique de St. Thomas d'Aquin*, Lienne, Van In, 194.  
 L. Jenssens S. B., *Summa theologica ad modum commentarii in summam theologicam S. Thomae I.—XI.*, Friburgi, 1899 et seq.  
 G. Lahousse S. J., *Tractatus de sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione, de eucharistia*, Brugis, Car. Beyaert 1900.  
 — *Tractatus de gratia divina*, Brugis, Car. Beyaert.  
 — *Lahousse S. J., Tractatus de virtutibus theologicis*, Brugis, Car. Beyaert 1900.

- J. Loffini O. P., *Institutiones theologiae dogmaticae specialis ex Summa theologiae, S. Thomae Aquinatis desumptae et hodiernis scholis accomodatae*, Paris, Lefebvre 1904.  
 A. Gardeil O. P., *La credibilité et l'apologétique*, Paris Lecoffre, 1908., 2<sup>e</sup> édit. ibid. 1912.  
 — *Le donné révélé et la théologie*, Paris Locoffre 1910.  
 R. Garigou-Lagrange O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, suivi d'une étude sur la valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu, Paris, Blauchesne 1909.  
 J. M. Verwegen, *Philosophie und Theologie im Mittelalter*, Bonn 1911.  
 Zanecchia O. P., *Divina inspiratio sacrarum scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis*, Romae, Pustet, 1899.  
 A. Gardeil O. P., *Les procédés exégétiques de St. Thomas*, R. Thorn. XI. 1903.  
 J. V. de Grot O. P., *Summa apologetica de eccllesia catholicâ ad mentem S<sup>t</sup>i Thomae Rafisbonae* 1890.  
 R. Garrigou-Lagrange O. P., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, dargestellt und geprüft J. P. S. T., 1893.  
 Lary O. P., *Les Anges*, Paris Lefebvre, 1890.  
 N. del Prado O. P., *De gratia et libero arbitrio P. I<sup>a</sup> in qua explanantur sex quaestiones de gratia Dei ex D. Thomae Summa theologiae. P. II<sup>a</sup> Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta doctrinam Molinae*, Friburgi Helvetorum, Cons. Sanci Pauli, 1907.  
 R. Taberelli, *De gratia Christi In I-II<sup>ae</sup> partem Summae Q. 109—14. Teol. S. Aquinatis*, Bonn, Betschneider 1908.  
 G. Schneemann S. J., *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse*, Dogmengeschichtliche Studie. S. M. L., IX. Freiburg i. B., Herder, 1879.  
 — *Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse*, S. M. L., XIII et XIV, Freiburg i. B., Herder, 1880.  
 H. Gayraud O. P., *Le thomisme et le molinisme; replique an R. P. Th. de Régnon S. J.* Paris, Lefebvre, Toulouse, E. Privat, 1889.  
 — *Providentia et libre arbitre selon St. Thomas d'Aquin, thomisme et molinisme; seconde partie, exposition du thomisme*, Toulouse, Privat, 1892.  
 — *Le thomisme et le molinisme, 1<sup>e</sup> partie préliminaires historiques et critiques du molinisme*, Toulouse, E. Privat, 1889.  
 H. Ligard, *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel* Paris, Beauchesme, 1902.  
 J. B. Terrien, *Santi Thomae Aquinatis O. P. doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate amplissime declarata*, Parisiis, Lefebvre, 1894.  
 W. Ph. Engler, *Von der Gnade Christi*, Text des hl. Thomas von Aquin, Summa theologiae p. 2, 1 q. 109—114, mit deutschen Commentar. Bonn, P. Hanstein, 1896.  
 G. Paffiss, S. J., *Die glorreichen Geheimnisse unseres Herrn Jesu Christi und die Lehre des hl. Thomas von Aquin* Innsbruck, 1896.  
 A. Villard O. P., *L'incarnation d'après St. Thomas d'Aquin*, Paris, Gabalda 1908.  
 M. B. Schwalm O. P., *Le Christ d'après St. Thomas d'Aquin. Leçons, notes et commentaires recueillis et mis en ordre par P. Menne O. P.*, Paris, Lefebvre 1910.  
 C. M. Schneider O. P., *Die unbefehlte Empfängnis und die Erbsünde. Erwiderung auf die Schrift Többe*, Meinz 1892.  
 N. del Prado O. P., *Santo Tomas de Aquino y la Immaculada*, estudio, crítico-filosófico del artículo segundo de la cuestión 27º de la tercera parte de la Summa. Vergara, Tipogr. de El Santísimo Rosario 1909.

- V. F. Morgott, der Spender der hl. Sakamente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg, Herder 1886.
- G. Reinhold, Die Lehre von der Örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Tomas von Aquin mit Berücksicht einiger seiner bedeutenderen Commentatoren, Eine historisch-kritische Studie, Wien 1893.
- M. Cicognani O. P., La sanctissima eucaristia secondo la mente di S. Tommaso d'Aquino, Roma tip. Vaticana 1898.
- P. Freddi S. J., Gesù Cristo nell' Eucaristia considerazioni sacritte dalle opere dell' angelico doctore S. Tommaso d'Aquino, Roma 1898.
- A. Bassam, De transubstantiatione ad mentem S. Thomae Aquinatis. 2<sup>a</sup> ed. Florence, lib. Florentine 1913.
- M. Grabmann, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, Regensburg, C. J. Manz 1903.
- F. X. Leitner, Der heilige Thomas v. Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes (Inanp. Diss.) Freiburg, Herder 1872.
- V. Bernardi, Il papa secondo il concilio vaticano e secondo S. Tommaso d'Aquino, Treviso, tip. d' arti grafiche 1914.

*O ctnostech, asketika a mystika:*

- Fr. Satolli, De habitibus, Doctrina S. Thomae Aquinatis in 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> qq. XLIX—LXX. Summae theologicae, Romae, tip. de propagande fide.
- Joh. Stufler S. J., Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit und ihr Verhältnis zu der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Erwiderung auf die Replik Professor Riefls, Die Heiligkeit Gottes und ewige Gott" in der Passaur theologisch-praktischen Monatschrift März-April 1905.
- A. Gay, L'honneur, sa place dans la morale, Fribourg, Oeuvre S. Paul 1907.
- H. Monnier, La notion catholique de la foi d'après S. Thomas et le concile de Trente. Paris 1893.
- A. Lefeburs, L'acte de foi d'après la doctrine de St. Thomas, Lethielleux, Paris 1904.
- A. D. Serfilanges O. P., L'amour chrétien. Paris, Gabalda 1919.
- L. Bail, Theologie affective en méditations, 5 sv., Paris, Lecoffre.
- A. Meynard O. P., Traité de la vie intérieure. Petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de St. Thomas d'A., 2 vol. Clermont-Ferrand, Bellet 1885.
- A. Cappellazzi, La vita contemplativa et la vita attiva secondo la doctrina de S. Tommaso d'Aquino. Crema 1890.
- C. Weiss, S. Thomae Aquinatis de septem donis Spiritus Sancti doctrina proposita et explicata, Viennae 1895.
- B. Froget, De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes des justes d'après la doctrine de S. Thomas, 3 v., 1900, Lethielleux.
- Rousset-Maussoulié O. P., Traité de la véritable oraison d'après les principes de S. Thomas d'A. Lethielleux 1900.
- J. Auger, La doctrine du corps mystique de Jésus Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas, Angers, J. Sirandieu 1910.

*IV. Historie.*

- M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode Freiburg i. B. Herder, 2 vol. 1909—11.

- M. de Wulf, Histoire de la philosophie scolaistique dans le Pays Bas et la principauté de Siège jusqu'à la Révolution française, Louvain 1895.
- Histoire de la philosophie médiévale, Paris, Louvain 1900.
- V. Liepperheide, Thomas von Aquin und platonische Ideenlehre, München, Rieger 1900
- H. Lauev, Die Moraltheologie Alberts des Grossen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas, Herder, Freiburg 1911.
- G. von Hertling, Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im XIII. Jhe. 1910.
- P. de Marigné, La scolastique et les traditions franciscaines, Paris, Lettielleux 1888.

*V. Česká díla.*

- Dr Josef Pospíšil, Filosofie podle zásad sv. Tomáše Aquinského. Část I.: Materiální logika, noetika a všeobecná metafysika v Brně 1883, nákl. papežské knihovny Bened. rajhr. Část II.: Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním vědám přírodním, V Brně 1897. Druhé rozmn. vyd. 1915.
- Dr Václav Hlavatý, Rozbor filosofie sv. Tomáše Aquinského. Vyd. v Dědictví sv. Prokopa č. XXIV., 1884. Praha.
- Svatého Tomáše Aquinského spisek „O bytí a bytosti“, J. Em. sv. ř. k. c. kníže kardinála Josefa Pecciho výklad vlašský do češtiny přeložili Jan Kř. Voška, T. J. a V. Vojáček. V. Děd. sv. Prokopa, č. XXVII., 1887.
- P. J. Vychodil, O. S. B., Aristotelova Ethika Nikomachova. V Brně 1888. nákl. papež. kniht. Bened. rajhradských.
- Důkazy jsoucnosti boží a dějiny jejich, ibid. 1889.
- Aristotelova Kniha o Básnictví, ibid. 1892,
- Apologie křesťanství, ibid. 1893.
- Aristotelova Politika, v Praze, Otto, 1895,
- P. Cyril Jež. T. J. Osobní Bůh a náboženství. Knih. Životá, Praha. 1923.
- Dr V. Šimánko, O Bohu jednom v bytnosti a trojím v osobách. Výklad Summy teologické sv. Tomáše Aq. (p. L., quaest. T. — XLIII). Praha, Kotrba 1891.
- Dr Eug. Kadeřávek, Psychologie. Děd. sv. Prok. 1895, Praha.
- Metafysika obecná; v Praze, Kotrba 1889.
- Obrana základů víry katolické, ibid. 1899.
- Sv. Tomáš Aquinský vzorem akademické mládeže, Kotrba 1905.
- Krásověda a obecná esthetika. Apologie filosofie křesťanské, Logika kritická čili noetika. Metafysika o přírodě. Vlast, Praha 1910. — Celé dílo Kadeřávkovo vydáno v Hradci Kr.
- Dr Josef Kachník, Historia philosophiae, Promberger, Olomouc, 1896.
- Dějiny filosofie. Kotrba, Praha 1904.
- Lidské vášně a jejich výchova. Dle ethických zásad sv. Tomáše Aquinského. Kotrba, Praha 1916.
- Dr Josef Krafochvíl, Záhada Boha ve filosofii antické, Praha 1908.
- Úvod do filosofie. Promberger, Olomouc. 3. vyd. rozmn. r. 1923.
- Časové úvahy filosofické. Příbor 1913.
- Věda a víra ve filosofii středního věku. Kotrba, Praha 1914.
- Přehledné dějiny filosofie. Barvič a Novotný, Brno 1924.
- Dr František Hrachovský, Noetický problém v křesťanské filosofii zvláště u sv. Tomáše Aquinského, 1923. Nákl. Cyr. Mefod. spolku na Velehradě.
- Dr Josef Pospíšil, Katolická Věrouka. Díl I.—IV. Nákl. C. M. T. S. na Velehradě 1923.

## SION SPASITELE HLÁSEJ.

Přeložil Dr. Alfred Fuchs.

Sion Spasitele hlásej,  
Pastýři a vůdci jásej,  
zpěvy, písni hymny pěj!  
Odvažuj se, jak jen možné,  
větší je, než chvály zbožné,  
nepostačíš chválit Jej!

Zcela zvláštní láfka chvály:  
Svatý Chléb, zdroj živého stálý  
pro den dnešní nastala.  
Chléb, Jež v hodech za večera  
čeťa braťří dvanáctera  
podle víry dostala.

Bud' zpěv plný, bud' zpěv jasný,  
budiž libý, budiž hlasný  
jásof myslí, ples a vděk!  
Dnes je slavnost, o níž se vzpomíná,  
kterak povstala prvně ta hostina  
hodu toho počátek,

Oběť nové smlouvy vzniká:  
Stůl nového Panovníka  
odděluje starý čas.  
Staré ničí novota,  
prchla Pravdou temnota,  
noc již zahnal denní jas.

Kristus při hostině svaté  
děl: „Co činím, činit máte,  
na Mne vzpomínajíce.“  
Svatá usanovení címe,  
chléb a víno přinášíme  
Oběť spásy světice.

Dogma křesťanům se dává,  
že se z chleba Tělo stává,  
a z vína se stává Krev.  
Nechápe duch, nedozírá,  
horlivá však silí víra,  
ač je jiný věci zjev.

Pod různými vzezřeními,  
věcmi ne, leč znameními,

výborný je Předmět skryt:  
Nápoj Krve, pokrm Těla,  
v obou Kristus je však zcela,  
nepřestává celý být.

Přijímáš-li, zůstal celý,  
nezláme se, nerozdělí,  
nikdy pranic neschází,  
Bere jeden, fisič bere,  
jako jeden, davy steré,  
aniž plnosť dochází.

Špatní, dobrí přijímají,  
nestejný však osud mají:  
život — smrti objeť.  
Smrt je zlým, a dobrým žíti,  
zříš, jak různý může být  
účin téhož přijetí.

Když se potom Svátošt láme,  
ať se věrou nevikláme,  
pod úlomkem folik máme,  
kolik celek uhosí.  
Netrpí věc těmi ději,  
způsobu jen rozbíjejí,  
ale věc a stavby její  
potrvají v Svátoště.

Chléb, Jenž blaží Nebeštaný,  
poufníkům, hle, v pokrm daný,  
vpravdě synům uchystaný,  
není pokrm štěňátek:  
Oběť v předobrazech známa:  
Izák, žertva Abrahama,  
velkonoční oběť sama,  
manna Otcům v onen věk.

Dobrý's Pastýř, Chléb Jsi pravý,  
smiluj se, slýš hlas náš lkavý:  
Pasiž, hlídej naše davy,  
dobro dej nám, Přelaskavý,  
v Zemi Živých jednou zřít.  
Všemohoucí, Převeliký,  
Jenž nás paseš smrtelníky,  
Svými spolustolovníky,  
dědici a účastníky  
Svatých rač nás učinit!

Amen!

## RE C E N S E.

1. Rég. Garrigou-Lagrange O. P.: *Perfection chrétienne et contemplation.* (Selon St. Thomas d'Aquin et St. Jean de la Croix) La vie spirituelle, St. Maximin (Var). Cena 15 fr, 2. sv., 900 stran.

Již po léta přednáší na Angeliku v Římě slovuálný učenec, jeden z nejlepších tomistů dneška, o mystice. Tato kniha ještě souhrnem jeho přednášek a studií o mystice z revue „La Vie spirituelle“.

P. Garrigou ukazuje, jak ještě dnes sploštený názor na duchovní život a na dokonalost následkem různých náhražek. S bolestí uvádí, že i řada kněží a řeholníků duchovně zakrňuje, protože se jim nedostalo při výchově dobrých zásad.

Nejprve ospravedlňuje svou metodu a pak dokazuje, že asketika souvisí úzce s mystikou, která ještě vyvrcholením křesť. života, které ústí ve spojení s Bohem.

Nato líčí mistrným perem základy mystiky sv. Tomáše. Zdůrazňuje, že jen neznalost sv. Tomáše mohla viděti v Andělském Učiteli křesťanského Aristotela a ne největšího teologa a hlubokého mystika. Celá teologie směřuje ku poznání Boha, protože prýšší z lásky, která chce proniknouti svůj předmět. A toto poznání ústí v zasnoubení duše se svým Chořem.

Jedním ze základních prvků mystiky sv. Tomáše ještě jeho rozlišení Přirozeného a Nadpřirozeného, které staví neobyčejně vysoko. Velikou úlohu má v mystice jeho vlivá víra, a jeho nauka o působivosti milosti.

Autor rozbírá pojmy dokonalosti. Dokonalost křesťanská ještě počátkem věčného života. Záleží hlavně v lásce, která předpokládá pasivní očištění smyslů i ducha. Rozvinutí dokonalosti ještě mystika v tradičním smyslu. Nato přichází ku polemice se Suarezem a jeho nauce o dokonalosti.

Dokonalá láska přivádí nás k nazíráni. Spisovatel předesílá výměr a rozlišení. Nato popisuje stupně vlivého nazírání dle sv. Terezie, které ještě úzce spojeno s dary Ducha Sv.

Kdo ještě povolán k nazíráni čili mystickému životu? To projednává ve 3 prvních článcích II. dílu. Rozeznává povolání vzdálené, kterého se dostává všem, které však není samo sebou působivé. Nato ještě povolání bližší a to všeobecné a nato osobní, které též nemusí být vždy působivé.

Bůh povolávající dává i prostředky k dosažení cíle, splňuje nutné podmínky. Článek 5. studuje mimořádné zjevy, které někdy provázejí mystické vyvrcholení a které bývají občas zaměňovány s mystikou a svatostí. Jsou to vidění, zjevení, proroctví, zázraky.

Velkolepé dílo končí 6. kapitolou syntheses autority sv. Tomáše v mystice a jeho nauky o duchovním životě. Pokládám zvláště tyto statě za důležité; není tomu tak dřív, co se tvrdívalo, že sv. Tomáš není v mystice kompetentní. Mystika ještě vrcholem, kam spěje celá teologická spekulace, totiž objektu Boha!

Jak ani nemůže jinak být u P. Garrigou připojuje řadu polemik v podobě do davků. Jsou to hlavně polemiky u přiležitosti jeho studií v „La vie spirituelle“, jsou pouze klidnější a propracovanější.

Dílo samo volá po čtenářích. Zvláště dnes. Zklamané lidské náro hledá velikosti, chce ji nalézt za každou cenu a tak ani nevidí nebezpečí pseudomystiky a císlivost-kářsí nebo dokonce okultismu... Kniha P. Garrigou-Lagrange ještě jednou z těch, které jsou bezpečným vůdcem. Sloh ještě velmi lehký a kdo zná jen trochu francouzsky, lehce si knihu přeče.

I. S. Bořita O. P.

314

**S. Tomasso d'Aquino.** (Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione Kat. universita B.) Srdce Páně v Miláně, II. sv I serie. „Milano“: „Vita e pensiero“ 1923 — 10 lir.

Velmi čilá a snad nejživočnejší katolická universita, daleko živočnejší než oněch 5 katolických universit francouzských!) vydala vzácný pamětní spis k oslavě sv. Tomáše.

Včele stojí encyklika Pia XI. k výročí kanonisace sv. Tomáše. A hned na to, jeden ze spolužárců university, skutečný panolog, P. Gemelli O. S. F., nadšeně a přece věčně a střízlivě promlouvá o významu výročí sv. Tomáše. Díl: „Nechceme oslavovat člověka, nýbrž ideu, program...“ Dokládá, že sv. Tomáš byl vždy kámen úrazu. Vždyť se proti němu bojovalo a to jen proto, že měl myšlenku a sice velkou, svatou, plnou myšlenku. Proto jej tak vřele odporučovali nejvyšší pastýři Církve. Věděli, co činí. Slavný komentátor, dominikán Sylvestr Ferrariensis řekl o svém Mistru: „sv. Tomáš ještě muž každé doby“, dnes bychom řekli stále moderní.

Profesor schol. filosofie na též universitě D' Amato Masnovo pojednává ve zhuštěné, ale hodnotné práci o tom, co ještě nového ve sv. Pomáši. Ještě pravdou, že své době připadal sv. Tomáš jako smělec, ba jeho věty byly i censurovány, dokud nezvítězila myšlenka nad ospalostí.

Pavlo Rotta studuje vztahy sv. Tomáše k klasické minulosťi, hlavně ku Platonovi, Aristotelovi, k neoplatonismu.

Dr. Domenico Lana podává odbornou práci o vztahu filosofie a historie u sv. Tomáše. Spis byl poctěn i příspěvkem Grabmannovým, který slíbil spolupráci i k českému oslavnému spisu, ale pak nemohl dosáhnout slibu pro přepracovanost a churavost. V italském spise překládá své výzkumy o chronologii díla „Quodlibetae“ a „Quodlibeta“. Profesor na Angeliku P. Reginald Schuster uveřejňuje své bádání o vývoji Zjevení a dogmat. P. Schuster ještě odborníkem v tomto směru a zápolí tu se svým čestným soupeřem, rovněž domikánem P. Marin-Solou, který vydal nedávno své stěžejní dílo: „Evolucion homogenea del dogma cattolico“. Studuje vývoj významu slova „článek víry“, pojednává o vývoji zjevení a pak o smyslu vývoje dogmat, o vyznáních víry, o dogmatických výměrech. Na to pokračuje ve studiu formule sv. Tomáše o principu vývoje dogmat.

Známý odborník v morálce a sociolog P. Cordovani O. P., profesor zmíněné univerzity, uveřejňuje svůj článek „Finalismo etico di S. Tomasso d'Aquin“.

Z ostatních studií zasluhuje zmínku úvaha o apologetice sv. Tomáše. Vzácným příspěvkem ještě článek belgického učence P. De Munyncka O. P. o esthetice sv. Tomáše. Tento předmět ještě dosud málo probádán a dlužno uznati, že zmíněná práce ještě krásným plus!

Dílo končí hluboká studie Dr. Fr. Olgiašiho o zapomenutí a vzkříšení sv. Tomáše. Doufá, že nalezne klíč ku porozumění sv. Tomáše, který nám otevře nejen staré katedrály, nýbrž i brány nové, intelektuální budoucnosti.

S. I. Bořita O. P.

**In honorem Divi Thomae Aq.... documenta pontificia.** Romae, 1923. Dominikán Ferretti Lud. vybral z nesmírné řady pap. dokumentů oslavujících a odporučujících sv. Tomáše čtyři nejvzácnější. První místo zaujímá kanonisační bula Jana XXII. z 18. července 1323. Bula ještě datována v Avignonu a byla nalezena v Toulosekém archivu. Dekret ještě velmi důležitý, neboť praví, že papež pořvrzuje nejen svatost Andělského Učitele, nýbrž i jeho nauku. Druhý ještě dekret sv. Pia V. prohlásující sv. Tomáše za církevního učitele 11. dubna 1567. Třetí tomášovskou hvězdou

315

jest encyklika Lva XIII. „Aeterni patris“, kterou prohlásil sv. Tomáše za patrona a ochránce křesťanských škol.

Encyklika Pia XI. korunuje trojí etapu uznání velikému učiteli Církve učící. Pořadatel je známý odborník italského umění. Proto provázejí slovní apotheosu sv. Tomáše obrazy Traini, Orcagua, Bonaiuto zápolí s Fra Angelikem, vedle Gozzoliho Massanensi, Philippo Lippi. Neschází ani Rafael, Rubens, Zurbaran, Calandra, Seitz. Dílo je vypraveno vatikánskou polyglotní fiskárnou a proto je opravdu bibliofilským překvapením.

Bořita O. P.

Mélanges thomistes publiés par les Dominicains de la Province du France à l'occasion du VI. centenaire de la Canonisation de Saint Thomas d'Aquin. Bibliothèque thomiste. Le Saulchoir, Kain Belgique. 1923 — 28 frs. Dominikáni provincie francouzské se mohou pochlubití zdaňnými tomisty a uznanými autoritami ve filosofii a teologii sv. Tomáše. „Revue thomiste“ a „Revue des sciences philosophiques et théologiques“, které vydávají vedle jiných význačných, jako „La vie spirituelle“ a „Revue des Jeunes“ mají hlavní podíl na té radosné obrodě tomismu v současné době, kterého nelze popírat a který jest světem v tom bezmezném zmařku současné filosofie. A nemohli lépe uctítí foto šestistáleté výročí svatořečení svého učitele, Doktora Andělského, než vydali-li „Mélanges thomistes“, které jsou mnohem více než příležitostním dílem k oslavě světcově. Které obsahují řadu význačných studií nejpřednějších znalců myšlenky sv. Tomáše, Mandoneffa, Garrigou Lagrange, Serbillangesa, Nobleho a j.

Celý svazek je rozdělen ve dvě části. První obsahuje studie historické, druhý týkající se nauky sv. Tomáše Aquinského. Uvedu obsah, který již udává bohatství skryté v knize. P. Mandonnet pojednáná o Kanonisaci sv. Tomáše. P. J. Desfrez se rozepisuje o Quodlibetech jeho a zkoumáním katalogů a pramenů udává datum jejich složení. P. Synave o Komentáři na čtyři Evangelia podle katalogu oficiálního a zaujímá stanovisko profi názoru, který zastává Mandonnet ve svých „*Ecrits authentiques de S. Thomas*“. M. D. Chenu přispívá svou „Historii Traktátu o víře“, čili historickým komentářem II.-II., q. 1. a 2. a L. Misserey svým „Contribution à l'histoire du voeu solennel“ se vší znalostí církevního práva a celého problému, jak se jeví u spisovatelů doby předcházející a u sv. Tomáše.

Ve druhé části doktrinální píše A. Lemonnyer o Apoštolech jako doktorech víry podle sv. Tomáše, zasahuje osře do otázky vývoje dogmatu. P. Serbillanges řeší problem bytosí a poznání, který již dříve s fakovou hloubkou podal ve svém vele-díle: „Saint Thomas d’Aquin“. P. Garrigou-Lagrange mluví o prvním daném poznátku, kteroužto studii naši čtenáři mohou poznati z překladu, jež uvádíme v tomto díle. Nestor tomistů, P. A. Gardeil nadepsal svoji studii: „La perception expérimentale de l’âme par elle-même“. P. M. D. Gosselin se rozepisuje bysře o bludu, chťe, jak skromně pojmenovává, shromážditi texty, z nichž jasně vysvítá názor sv. Tomáše o tomto nesnadném předmětu. H. D. Noble pojednává svým hlubokým způsobem o svobodné činnosti, Ch. V. Héris o přirozené lásce k Bohu.

Poslední tři otázky týkají se přímo otázky sociální: P. Gilleta v „Morálním a sociálním“, Th. Bésiade o „Všeobecné spravedlnosti“ a Et Huquenyho o „Státu a individuu“. Poslední studie G. Théryho ještě historická: „David de Dinant d'après le B. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin.“

Autoři jmenovaní jsou již dobře známi ve vědeckém světě svými díly založenými přísně vědecky a svými příspěvky v řešení toho neb onoho problému. Přednosť, které

obdivujeme u jednošlivých děl, nalézáme i v těchto krafších, ale tím huňejších studiích. Všimněme si třeba toho pečlivého a logického učlenění ve studii Mandonnettově, v níž ještě shromážděno řtolik lásky, či té poctivosti vědecké a křišťáností ve stříci Destrezově, té zhušťenosí ve stříci Gillefově, té hloubky ve stříci Lagrangově, jasnosí u Nobleho, logičnosti u Serfillangesa a j. Ještě vidět, že každý se snažil přispěti tím lepším, aby uctíl památku velikého učitele, jemuž za řtolik vděčí. A ještě něco třeba zdůraznití: bylo přineseno mnoho věcí nových a dosud neznámých a zdůrazněno mnoho složek, které až dosud se jevily podružnými, ale jež doplňují krásu toho genia, jímž byl svatý Tomáš Aquinský. Ve střátcích historických — a zde až dodnes ještě mnoho nejasnosí — bylo vneseno světlo v řtolik otázek, které až dosud byly velice temné. P. Mandonec, snad nejlepší historik sv. Tomáše, stojí jako vždy na prvním místě.

# SYNTESA MORÁLKY SVATÉHO TOMÁŠE AQUINSKÉHO.

P. H. D. Noble z řádu svatého Dominika je v současné době jedním z nejlepších znalců mravouky svatého Tomáše. Jeho četné studie, které napsal o tomto předmětu v různých tomistických revuích, hlavně v „La Vie Spirituelle“ jsou pravým požitkem čtenáři a skýtají mu hluboký výhled v mohutnou stavbu, jíž je „Summa theologiae“. Nedávno byla vydána první serie díla „Conscience morale“ — ke kterému se později vrátíme — ve kterém shrne P. Noble všechno své bádání, a které již prvním svazkem slibuje býti ozdobou tomistické literatury tak bohaté a hluboké. Ve zvláštním čísle „La Vie Spirituelle“, jejímž je chefredaktorem, pokusil se P. Noble podatí syntesu mravouky sv. Tomáše a učinil tak způsobem velice jasným a přehledným, takže mám za to, že se zavděčím našim čtenářům, když aspoň stručně je seznámím s obsahem jeho statí.

P. Noble si ji rozdělil na čtyři oddíly: V prvním pojednává o spojitosi života rozjímatého a života činného. Ve druhém o východisku života mravního. Ve třetím studuje význam ctností v morálním životě a ve čtvrtém konečně si všimá různých stupňů mravního života.

1. Úkolem našeho rozumu jeř poznati pravdu. Pravdu poznáváme, abychom ji rozjímali nebo abychom zařídili svůj život podle jejího svěbla. V prvém případě se jedná o pravdu samu, ve druhém o pravdu jako dobro. Oba tyto způsoby vidíme v každém člověku, tu snad více vystupuje ten, tu onen, ale vždy se s nimi seškáváme. Jsouce stvořeni Bohem k obrazu a podobenství Božímu, jsme povzneseni k rádu nadpřirozenému a povoláni ku paření na Boží Bytost. Kontemplace Boha jeř naším posledním cílem. Dokonáním veškeré možné dokonalosti bude jednou naše paření na Boha. Ale již zde na zemi jeř možná částečná kontemplace božského pomocí rozumových abstrakcí, které nám ukazují Boha jako nezbytné osvělení všeho, co existuje ve stvoření a ještě více tajemstvími víry, která nám zjevují tajemně něco z Boha samého. Ač nedokonalá, přece jeř zde na zemi naším nejvyšším dobrem. Aktivita kontemplativní převyšuje tedy všechny ostatní, které jí mají svoji důležitost a svoji cenu. Naše inteligence rozjímá nejen pravdu samu o sobě, nýbrž hledí i uspořádáfi moudře naší činnost vnější a držefi v pravých mezích naše vášně. Mravnost je pak ta společná činnost, která plyně ze spekulativní i praktické práce našeho rozumu. Jeř směrnicí všech lidských činů. Obsahuje v prvé řadě život rozjímatavý, který spočívá v poznávání pravdy

par exellence, První Pravdy. Obsahuje život činný, který hledí pod vládou rozumu zajistit rovnováhu naší cílivosti, náruživé, a když je ta rovnováha zajištěna, řídí naše výkony, umění, řemeslo, studie, práce v inspiraci po dosažení konečného cíle.

Kontemplace a činnost mají týž pramen — lásku. Nadpřirozená láska nám přichází od Boha s Milostí posvěcující a jest pramenem vši naší činnosti obrácené k Bohu, neboť jest formou všech ctností, všech energií, které nás pudí k našemu poslednímu cíli. Láskou (caritas) milujeme Boha nad všecko, jí se každá láska podřizuje. Ježto caritas má takové místo, ovládá všechnu naší činnost Milujeme-li Boha, hledíme mu sloužití všemi svými činy. Každá láska má zalíbení v kontemplaci toho, co miluje. Čím více Boha poznáváme, tím více se snažíme žít životem, hodným Ho a tím více se připodobňujeme jeho svaté vůli. A sloužíme-li mu v lásce, přemáháme-li své slabosti, obdržujeme jako darem hlubší poznání Boha. Pošlačování nižších lásek připravuje volné pole lásce nejvyšší a podporuje její dvojí rozpjatí kontemplativní a aktívni.

Kontemplace a činnost mají týž objektivní zákon: víru, ctnost nadpřirozenou. Boží podstata, která bude předmětem nebeského paření, odhaduje se „v zrcadle a hádankovité“ zjevením, které nám Bůh o Sobě učinil, a které vyjadřují pravdy víry. Církev nás jím učí, Písmo nám odhaluje jejich nesmírné bohatství. Toť „zrcadlo“, v němž rozjímáme Boha. Naše caritas se v něm posiluje a ukojuje svoji zvědavost poznání Boha. Ovšem zde na zemi je toto uklidnění pouze relativní. Ale víra, zjevujíc nám Boha, a dávajíc předmět našemu rozjímání, nám zároveň dává program naší činnosti mravní, pozitívni zákon naplnění našeho nadpřirozeného poslání. Motivy lidské by nestáčily ani principy zákona přirozeného. Mravnost nadpřirozená nezapírá těchto, ona je doplňuje úměrně k nadpřirozenému cíli člověkovu. Víra nám ukazuje, iaká jest vůle Boží, řídí naše poznávání, které můžeme mít zde na zemi o Bohu a zároveň nám dává úplný program jednání, jež musíme konati, chceme-li dosáhnouti intuittivního paření.

I kontemplace i akce užívají téhož Božího přispění, těchže Darů Ducha Svatého. Tyto dary, ač mají důležitost nejdříve spekulativní, poněvadž zesilují víru pronikáním stále hlubším zjevených pravd, přinášejí věrné duši vzácná světla pro povšechný směr praktické věrnosti. Tak Dary, které přímo slouží životu kontemplativnímu, slouží nepřímo životu činnému. Bůh sám dary svého Ducha osvětluje přikázání, pravidla mého mravního chování. Je tedy život rozjímavý a činný úzce spojen. Tatáž láska je inspiruje, tatáž víra je osvětuje, tytéž Dary Ducha Svatého napomáhají k jejich zdokonalení.

2. P. Noble vymeziv vztah živočiho rozjímavého a činného, studuje dále život činný, který, jak jest obyčejem, zve životem mravným. Prvním základem, který zdůrazňuje, jest umrtvení všech lásek namířených proti lásce k Bohu. Nenávist hříchu jest prvním principem askese. Mravný život jest vlastně ustavičné sebepřemáhání: třeba nahradit lásku k sobě láskou k Bohu, držet na uzdě vásně, odříkat se požírků smyslných. Toť sebepřemáhání má svou přímou inspiraci ve vůli vyhnouti se hříchu. Milují-li Boha, musímu mu dokázati svoji lásku svým životem, musímu se sfříci hříchu, který zraňuje milovaného. První i druhé vychází z charity a jest posilováno nadějí a bázni Boží, které jsou též původem nadpřirozeného. Obě připravují s láskou křesťanskou duši k svatému životu mravnému, Boha držíme zde na světě jen v naději. Taťto naděje je tím mocnější, čím více jsme přesvědčeni, že Bůh nás miluje a že mu dáváme celé své srdce. Ale my jsme slabí proti pokušení hříchu, které nás pobuřuje, abychom neposlouchali zákona Božího. Abychom posílili svoji odvahu, musíme se báti zla, které nás odlučuje od Boha. Bůh nás miluje, slibuje nám život věčný, ale fresce, je-li zapřen či uražen smrťelným hříchem. Proto se člověk vyvaruje hříchu, taťto bázeň je

u toho, kdo nemá charity, jehož víra jest mrtvá, který ctí Boha, boje se ho, a nemiluje ho. Ale jakmile lítostí a pokáním duše nalézá charitu, a nevidí v Bohu jen mstitele, nýbrž Otce, jehož hřich nejen uráží, nýbrž jehož dobrotu i bolí, usťupuje ta první bázeň „otrocká“ bázni vyšší, „synovské“.

Víra, zjjící v nás bez charity, ukazuje nám jaksi v dálce Boha, kterého přece naše rty vyznávají, jehož zákon nám hrozí a jehož spravedlnost fresce naši neposlušnost. Když v nás však roste naděje nadpřirozená, víme též o spravedlnosti, která trestá, ale zároveň si uvědomujeme, že láska má primát ve vykoupení, v odpusťení, jež nám slibuje, v pomoci, již nám skytá, abychom se vymanili ze svých slabostí a vysloupili výše. Milujeme-li Boha v lásce a tedy pro něho samého, pro nekonečnost jeho dobroty, a aby Dobro zvítězilo, bojíme se, ba hrozíme hříchu, ale ne proto, že budeme potrestáni, nýbrž že jsme ranili Srdce Boha, Dobro nekonečné.

Neexistuje tedy duchovní život bez odporování hříchu. Mravný život zahrnuje asketism, ale taťto askeťská vůle jde současně s vůlí sloužit Bohu. Jest jakoby uzavřena do této pozitivní infenze.

3. Mravným člověkem jest ten, kdo má mravné ctnosti. Principy mravnosti jsou božské ctnosti, jimž vévodí láska. Mravný člověk tedy zařizuje výslovně či aspoň domyslitelně všechnu svoji činnost k dosažení posledního cíle, jenž spočívá v paření na Boha. Ovšem, pokud ta činnost podléhá naší vůli, stává se předmětem mravnosti a naší zodpovědnosti. Toť ovládání našich činů rozumem dovoluje nám orientovati je ku poslednímu cíli naší dokonalosti, k cíli nadpřirozenému, k němuž mříží charita. Naše láska řídíci svobodně všechny naše činy, abychom se libili Bohu, byli poslušni jeho vůle, toť jeho přikázání, toť obligatorní formulé života mravného. Je tedy každá naše chyba zbloudění od pravého našeho cíle a chce-li oběťovati ten cíl, stává se popřením lásky, těžkým hříchem, jímž ztrácíme Přátelství Boha, toť milosti. Tak v rozvoji své činnosti mravné musíme hleděti získat Boha milujíce ho a sloužíce mu každým svým činem a obávajíce se, abychom ho neurazili hříchem. Ale nestačí jen chvílkové vzněty, třeba, abychom byli stále mravnými, aby láska v nás ustavičně rostla, abychom byli výtrvalými. Taťto výtrvalost plyně z držení ctností. Člověk mravný je člověk ctnostní. Jsme ctnostními v míře energie a intensity svých ctností. Toť centrum mravného života. Všechny naše schopnosti spolupůsobí ke zdaru naší mravné činnosti: rozum, vůle a naše schopnosti cílové afektivity. Přinášejí nám, ovšem vzdálenou způsobilost k mravnosti, nerodíme se s rozhodující náklonností k mravnosti.

Rozumem jasné, ale všeobecně poznáváme, že máme konati dobro, rozumně řídíti svoje osobní sklony a vásně a pod. Naše vůle nás nachyluje ke chtěni dobra, které rozum za faktové uzná, ale neplní všech ideálů, které jí rozum předkládá a často obětuje ten ideál nižším cílovým sklonům. A sensibilita často neposlouchá ani prvého ani druhého. Vše může vzejíti z těchto schopností: dobro i zlo. Můžeme dátí přednost nižším věcem před cílem posledním, třeba ctností. Ctnostními se nerodíme, ctnostními se stáváme. Zvyk má zde důležité místo. Ctnosti můžeme nabýti jako nabýváme zručnost. Působí výchova, společnost, zkušenosť, úvahy, vliv druhých. Tak moudrost rozvážnost, mírnost, spravedlnost. Všechny jsou ve vzájemném vztahu a není ctnostním, kdo se dělá spravedlivým a při tom si libuje v neřestech. Nabýváme těchto ctností svým vlastním úsilím a proto ta ctnostní dokonalost nepřesahuje naší finality přirozené. Tyto ctnosti mohou zaručiti žít poctivě a počestně po lidsku, jak doporučovala pořánská morálka. Ale naše víra nám určuje vyšší cíl. Není naším posledním cílem být počestným člověkem, toť cíl podružný. Musíme hledět být počestnými či spravedlivými, abychom vyplnili vůli Boží. Bůh nám pomáhá, uděluje nám Milost posvě-

cující a s ní božské ctnosti a Dary Ducha Svatého, které je dokonávají. Dav nám principy, dává nám i prostředky jim odpovídající, jimiž bychom dokázali svoji lásku, obdrževše dříve dar lásky. Jsou jimi mrvní ctnosti „vlíté“. Jsou nám dány Bohem s láskou, aby naše poznání, naše spravedlnost, naše mírnost byly vždy užívány ve službě lásky. Duch Svatý připojuje tajemně Své Dary, Rady, Sily, Pobožnosti a Bázne Boží, aby naše nedostatečnost byla doplněna a tak zaručeno úplné rozvinutí naší dokonalosti.

Nuže, mrvním člověkem je ten, kdo má všechny ctnosti a nejkrásnější ze všech: ctnosti nadpřirozené.

4. K dokonalosti spějeme, stoupáme. Nemožno říci ovšem, že to stoupání jest pravidelné, často zříme křivku, jíž hřich příliš prohlubuje, a leckdy celý růst ruší. Ale přes toto zasáhnuší můžeme mluvit o stupních dokonalosti a o možnosti pokroku v životě morálním. Tato možnost tím jasněji vyvstane, pohlédneme-li na princip podnětu nadpřirozeného svědomí, na lásku. Láska v nás uskutečňuje pokrok ke ctnostné dokonalosti. Jí mohuňti všechny nadpřirozené ctnosti. Než možno milovat a nechší se dátí ve službu milujícího. Čím více milujeme, tím více zasluhujeme lásky a tím více přijímáme od nadpřirozeného Dárce lásky schopnost ještě více milovati. Tenko zákon pokroku vzrůstající intensitou nadpřirozené lásky odpovídá tak zákonu růstu mrvních zvyklostí přirozených. Je tedy ve zmachu lásky stávati se stále vroucnějším, stále více milujícím a ctností, které se od ní odvozují, stále více se rozvíjejí a jsou činnější ve službě Boha. Víra, naděje se jí stávají důvěrnějšími a přemáhání sebe bdělejším. Lze viděti stoupání od morální nedokonalosti až k nejvyššímu stupni dokonalosti.

Jsou dva případy nedokonalostí: první toho, kdo jest nevěříci a druhý věříciho. Nevěříci může mít jen lidské pohnutky ctnostného žíti. Může dosáhnouti ctností „nabytých“, které realisují jen dokonalost lidskou, která má svoji cenu, ale která nedosáhne krásy života nadpřirozeného, ke kterému nás volá božská dobrota. Druhý případ týká se věříciho, který těžkým hřichem ztratil lásku a ctností „vlíté“, a nežádá na lásce Boží, aby řídila jeho život. Ztratil touhu po Bohu, neslouží mu, ale může žít ctnostně podle morálky lidské. Než často jeden hřich přivolává druhý a člověk, kterému se nedostává nadpřirozeného přispění, upadá stále hlouběji. Víra sama bez lásky nezastaví tento pád. Neboť nadpřirozená víra jest jen dokonalost inteligence, svělo v duchu, které neangažuje ani vůle ani lásky. Účinná mrvnost pochází z vůle, která miluje dosti mocně dobro, aby zajistila jeho praktické uskutečnění.

První etapa k životu dokonalému jest znamenána navrácením se z hřichu k milování Boha. Navrácením, poněvadž často bývají mezi periody pádu, boj o vízeství i porážky. Nemusí se zmenšiti víra nebo naděje, i bázeň Boží zůstává. Člověk lituje, činí si výčitky, pohrdá sebou. Doufá, že se stane lepším, že mu bude odpuštěno a navrácena milost. Přijde den, kdy se obráti trvale. Láska posiluje jeho touhu a jeho bdělost. Ctností „vlíté“, které s sebou lásky přináší, zesilují rovněž jeho rozhodnutí, jeho myšlenky směřují stále příměji k Bohu. Duch Svatý přichází na pomoc a člověk jest zahráněn.

Rozeznáváme tři stupně lásky: začínajících, pokročilých a dokonalých a totož rozdělení činíme při Darech Ducha Svatého. Darem vědění, posuzujeme svaté věci stvořené, buď že jím odkrýváme jejich nicotu, nebo odhalujeme božský symbolismus v nich skrytý. Na prvním stupni poznáváme, že stvořené věci nejsou ničim samy od sebe a že se nesmíme k nim poutati jako ku poslednímu svému cíli, nýbrž užívat jich jedině, abychom dospěli k Bohu. Na druhém stupni nás učí, abychom užívali umírněně

věci stvořených s opravdovým odpoutáním vnitřním. Na třetím dává duchu odpírání až k heroickému praktikování rad, dává nám poznati cenu pokoření a utrpení, které nás připodobňuje ke Kristu Ukřižovanému a které nás přidružuje k velikému tajemství Vykoupení. Pod vedením toho prvního Daru působí ostatní. A duše, které žijí pod jejich vládou, dospěly již daleko na cestě dokonalosti, jsou často již ve stavu mystickém. (V. Garrigou-Lagrange, ibid.) Láska zachvacuje celou duši a člověk nemusí již tak zápasiti proti hřichu, nýbrž rozvíjí se v jednotě láskou Boží v úplném přilnuši k jeho svaté vůli a v radosí z ní. Výsledkem jest vnitřní pokoj, poněvadž Bůh se stal jediným předmětem jeho lásky. Pokoj a radosť stále rostou, ježto stále roste láska, která jest jejich pramenem. Vždyť nemožno milovati, abychom netoužili milovati ještě více. Ve hnuši, které pudí posvěcenou duši k Bohu, není ani odpočinku ani zastávky, ale stálé toužení, které bude nasyceno až na věčností.

J. Krlín.

## NĚKOLIK CTNOSTÍ TOMÁŠE SVĚTCE.

Slovo: světec není v nynější době ve veliké oblibě. Snad proto, že člověk vyslovuje je musí mysliti, chtě nechtě, na sebe. Chápe dobře, že tají se v něm láska k Bohu a bližnímu, přemahání sebe, oběť, pokora, vlastnosti, které se nerady objevují ve slovníku člověka, jehož pámem jest svět, sebeláska, žádostivost a pýcha. Slovo: Bůh jest nenáviděno, a světec je ten, kdož vstoupil na žebří života vysoko k Bohu, přemáhaje nižší pudy. A pak má se za to, že světec jest příliš vzdálen od této doby pokroku, že jest středověkým výmyslem a třeba věda, jíž se foliko dovoláváme, ukazuje ten středověk v jasnějším světle než před čtyřiceti lety, přece neproniklo dosud toto poznání v krev lidstva. Nuže, moderní vědec omlouvá často svoji neznalost svatého Tomáše tím, že jest světcem Církve římsko-katolické. Jiné nevýhody má však ještě svatý Tomáš v jeho očích. Již Siger mu vytýkal, že jeho náboženské přesvědčení a jeho láska k Církvi mu brání nazírat na věci tak, jak jsou, a taťka je tak často vyslovována i nyní. Říká se, že sv. Tomáš je teologem a ne filosoferem a že teologie není vědou. Za jeho života mu zase pro jeho sklon k Aristofelovi vytýkali, že jest více filosoferem než teologem a vinili ho z naturalismu pro jeho metodu a dovolávali se světských mistrů. Ve skutečnosti byl svatý Tomáš teologem, který patřil na filosofii jako na služku teologie, a který nikdy filosofie nezavrhoval, jak svědčí jeho hluboké komentáře k Aristofelovým knihám, či jeho veledíla teologická. Osřádně nefreba se příliš obíráti těmi výtkami. Nám jest drahým svatý Tomáš i jako světec i jako učenec a jsme přesvědčeni a věříme slovům papežů, že jedině tehdy mohl napsati díla ceny tak jedinečné, poněvadž se snažil po dokonalosti. — „Budete dokonalí, jako Otec Váš nebeský dokonalý jest“, jest řečeno v Písmě — a poněvadž jest a byl nejsvětějším z vědců a nejsvětějším ze světců“, jak se dí v Encyklice. Jeho dílo jest svatostí podmíněno, uvidíme, do jaké až míry, a zda na ujmou jeho genia.

Není zbytečno zdůrazňovati cíl, který má člověk ve svém životě. Na něm závisí růst celé osobnosti, i prostředky, jichž užívá, aby cíle toho dosáhl. Je-li jeho cílem věčná blaženosť, patření na Boha, bude celý lidský život žít sub specie aeternitatis ve znamení principů, které Bůh uložil člověku. Tažme se svatého Tomáše, jaký měl nejvyšší svůj cíl a odpoví vám v pěti letech, v nejčasnějším svém mládí: „Co jest

Bůh?“, ve dvaceti letech svým vstoupením do řádu svatého Dominika, který svatým životem a hájením pravdy Kristovy byl „pugio fidei“, v dospělém věku svými dvěma Summami, které jsou obhajobou a písní Boha, posledního cíle člověkova a svými vznešenými písničkami eucharistickými, těmi hymny, v nichž pramení prudce láska, zkrátka celým svým životem.

Vstupuje do řádu, věděl jistě, jakou zásadou se řídil sv. Dominik a ji uložil všem svým bratřím: „contemplari et conueniendi aliis tradere“. Viděl i jaký jest předmět té kontemplace: Bůh, Moudrost věčná a Pravda sama. Sapientia et Veritas, dvě slova, jejichž hluboký smysl neušel svatému Tomáši. Rozjímal o Moudrosti a Pravdě celý svůj život a postavil je na místo nejvyšší. Pravdě se musí vše podrobiti, i dobro i lásku, hlásá svatý Tomáš proti sv. Augustinovi a proti celé škole augustinovo-platonské, která i v samé době svatého Učitele Andělského měla nadšené přívržence a obhájce, mezi jinými, velikého světce, Bonaventuru.

Svatý Tomáš hledal Moudrost a nalezl ji a sděloval ostatnímu světu: „Quam sine fictione didici et sine invidia communico et honestatem illius non abscondo“, praví sám. Hledal ji svým ctnostným životem, hledal ji svým rozumem přirozeným a hledal ji i svým rozumem osvíceným vírou, hledal ji rozjímáním věčných pravd, kontemplací. A nalezl ji. Všechnu lidskou moudrost podobil té jediné a nejvyšší Moudrosti, již jesť Bůh, který jest Pravda a Život.

Známe-li životopis sv. Dominika, zakladatele řádu, či sv. Kateřiny, veliké světice z téhož řádu, či bl. Susony a jiných a srovnáváme-li s jejich životem život sv. Tomáše, zříme, že mezi nimi jest v jedné věci rozdíl, a to velice značný, a sice v askesi. V životě svatého Tomáše, jak nám jej podávají jeho životopisci, a jak jej pod přísahou líčili při procesu kanonisačním, není toho bičování, toho fyzického umrtvování, s nimiž se často seškáváme u sv. Dominika, sv. Kateřiny, Susony a jiných svatých mnichů dominikánských. O sv. Dominikovi se vypravuje, že po dnech prožitých v úmorné a vysilující práci pro spásu duší, po dnech, ztrávených na cestách, bojoval celé noci, často až do svítání, jako Jakob s andělem Páně. Jeho noční modlitba byla zprvu jakousi bitvou. Z jeho celého bylo slyšet úpěnlivé vzdechy vysílané k Bohu za obrácení hříšníků. V jistých okamžicích se měnily ony vzdechy v úpění tak hlasité, že jím byly vzbuzeny mnisi, jejichž cely byly v okolí obydli světcova. V kapli obcházel oltáře, poklekaje, vrhaje se na zemi a tak činil někdy až stokrát po sobě. Někdy prose vzpínal ruce nad hlavou, s tělem napjatým, jako „šíp namířený k nebi“. A tehdy se uchyloval do klášterního ústraní, odvázal železný řetěz, kterým byl opásán a počal se jím mrskat a bil do svých obnažených zad jako kovář do kovadliny, až krev z něho crčela. Zmučiv se tak, chvátil před oltářem, zaníceně se kořiv svátoстnému Spasiteli a úpěnlivě prosil Matku Nejvyššího.<sup>1)</sup> Rovněž skoro na každé stránce životopisu Susanova čteme o bičování, jimiž tento krofil své slabé a bouřící se tělo. Sv. Tomáš se postil, jedl často celé týden jednou denně, zesiloval své posty, když prosil Pána o rozřešení nějakého těžkého problému, ale marně bychom u něho hledali, že by se bičoval nebo trýznil jinak své tělo. A přece nemožno o něm říci, že by byl ve svém niřu méně asketický. Ale jeho způsob umrtvování se lišil od způsobu, v němž nalezli zalíbení jiní mniši dominikánského řádu, a který ostatně shledáváme u velké řady středověkých světců a světic. „U svatého Tomáše, který jest a zůstává typem mnicha-filosoфа a teologa, stal se asketismus méně prudkým, méně vnějším, méně krvavým a

<sup>1)</sup> Viz „Saint Dominique“ v „La spiritualité dominicaine“, str. 22 ss. S. Maximin. Var. — Jesť zajímavovo, že sestra sv. Tomáše, hraběnka ze San Severino, „byla na sebe tak přísná, že velikou části noci si ukládala nejtěžší mučení železným řetězem. — Viz V. de Tocco, Vita S. Thomae, S. T. Martii, 670.

v tom smyslu i méně flesným; ale byl zase vnitřnějším a hlubším, zasáhl nejen tělo, nýbrž hlavu samu, byl, abychom tak řekli, intelektuálnější<sup>1)</sup>. Asketismus svatého Tomáše se blíží asketismu těch svatých poutníků z údolí nilského, které folik miloval. Jak sdělují jeho životopisci, čítával každého dne „Kassianovy konference s otcí pouště“, a ony se staly učebnicí jeho života asketického.<sup>2)</sup>

Jednu vlastnost zdůrazňují a vystavují na prvném místě jeho životopisci: Mlčenlivost. Eraf Taciturnus. Jeho druzi v Kolíně přezdívávali mu, nazývajíce ho „němým býkem sicilským.“ Začal se cvičit v ní jako chlapec na Monte Cassino, rozvíjel ji v Neapoli, vynikl jí jako žák Alberta V. a skvěl se jí po celý život i jako učený magister.

Není ani možno u sv. Tomáše jinak. Vždyť již v tak časných letech si zvykl rozjímati o Bohu, kterého miloval z celého svého srdce. Když dospěl, nořil se jeho rozum v fajemství nejvyšší. Veškeré jeho studium mělo jedený cíl: dokázati existenci Boha těm, kteří ji popírají a odhalití krásu a vznešenosť Boha, krásu a nádheru fajemství Božích všem, věřícím i nevěřícím. Možno-li říci o sv. Dominikovi, že rozmlouval jen o Bohu nebo s Bohem, lze stejně totéž říci o sv. Tomáši. Čtěme jeho dílo a budeme přesvědčeni. A duch, který ustavičně přemýšlí o předmětu tak vznešeném, nemůže nalézt uspokojení ve společnosti lidí, ve zbytečných rozprávkách, zábavách a pod. Jestli vše, co z nich může mít, pramaličko vedle těch radosí, kterými jest naplněno srdce při rozmluvě s Bohem.

Stálé rozjímání o Bohu, jeho velikosti a dobroti a jeho lásce, učí člověka poznati vlastní malost a nehodnotu a nevděčnost. Čím jest člověk, který dnes jesť a zítra není, vůle Boha, který jesť věčný a nekonečný? Co má, čeho by nepřijal od Pána? Uvažováním o Bohu stává se člověk pokorným a stává se i poslušným. Pokora a poslušnost jsou spřízněny co nejúžejí a nemožno mysliti si jednu bez druhé. Pýcha jest odpůrkyní obou dvou a „pýcha se Bohu protiví“. A v Písmě Svatém často čteme, že Bůh maličkým, t. j. pokorným, dává proniknouti hluboká fajemství, že pokorným jest dánno poznati pravdu. Svatý Tomáš si byl hluoce vědom této pravdy a ježto jen po moudrosti prahl, odvrhl pýchu, která jesť největší její nepřítelkyní, neboť „kde jest pokora, tam i moudrost přebývá“ (Prov. XI, 2). Pokora vedla sv. Tomáše, když odmítl hodnost arcibiskupství neapolského, která mu byla několikrát nabízena; pokorou puzen, chtěl zůstat neznám v Neapoli, Kolíně i Paříži, a třeba posmíván, ačkoliv svým věděním nad všechny vynikl. Pokora ho rovněž pudila, aby dříve než začne tvořiti, prostudoval vše, co bylo až dosud vykonáno v oboru ducha. A již jako uznávaný mistr teologie, naslouchal pozorně hlasů cizích a učil se od nich. V. de Tocco vypravuje jeden případ, který nám staví pokoru světcovu do krásného svěsla. Světec dlel nemožen ve Fossa Nuova, což rozčilovalo jeho věrného Reginalda, který doufal, že v Lyoně bude jeho milovaný učitel odměněn kardinálským purpurem. Ale sv. Tomáš uklidnil svého žáka, řka mu: „Buď klidn, můj synu. Žádal jsem na Bohu mimo jiné milost a obdržel jsem, aby mne povolal k sobě jako prostého řeholníka, neobdařeného žádnou vysokou hodností“.<sup>3)</sup> Poslušnost jeho šla však tak daleko, že vykonal, i co prostý bratr laik od něho žádal.

Mluvíme-li o sv. Tomáši, jako členu řeholního řádu, nemůžeme nezmínit se o třech příkazech — o jednom již byla řeč — které jsou základem řeholního života: o příkazu chudoby, čistoty a poslušnosti. Známe již oslavěn jeho čistoty, když byl vězněn mařkou a bratřími na hradě nedaleko Rocca Secca. Zářil čistotou až do své smrti.

<sup>1)</sup> L. H. Pétitot, O. P., saint Thomas d'Aquin, 110-111.

<sup>2)</sup> Jean Cassien, Conférences avec les Pères du Désert.

<sup>3)</sup> V. de Tocco, ibid. 676.

Že i chudobu miloval, která „jest prvním základem k získání dokonalé lásky.“ (II-II, q. 186, a 3), jest patrno z toho, že vstoupil do žebavého rádu, ač od toho úmyslu byl folik odvracen a že vytrval v něm i tehdy, kdy ho mohl opustit, maje svolení samého papeže. Nežádalo bohatství, ba pohrdl jím; po jediném „toužil jako Šalomoun, po moudrosti božské“, praví jeho životopisec, Tocco.

Studium, modlitba a práce pro spásu duší, tož život sv. Tomáše. Ctnosti, kterými se skvěl, a o kterých bylo mluveno, působily v něm, rízeny láskou, že mohl vykonat takové dílo a že stál se hlasatelem víry nejen pro svou dobu, nýbrž pro celé věky budoucí. Z jeho díla se učili věkové a budou učiti pořáti nebezpečný blud říšicí se proti pravdě. Může nám prospěti uvědomení si všech složek, které působily a které i způsobily, že odkázal lidskemu a mohl vůbec odkázati lidskemu dílo ceny tak nesmírné a hloubky tak nevyčerpelné a propastné. To proto, že světec studoval a modlil se, či modlil se a studoval.

Srovnáváme-li sv. Tomáše s Albertem Velikým, pozorujeme, že proti tomuto jest sv. Tomáš výlučně mužem vědy. Albert V. zajímá se mimo své studium a své přednášky mnohými věcmi jinými, sleduje živě vývoj všech událostí a i činně se jich účastní. Sv. Tomáš, oblíbenec krále francouzského, naproti tomu jest vzdálen všem proměnám, které s sebou přináší denní starostí a nezasahuje nikdy ve vývoj jejich. Žije úplně svému studiu, hledání Pravdy, i jako filosof i jako teolog. Jeho metafysika, která přirozenou cestou vede k Bohu, jeho teologie, která jest vědou o Bohu, směřují k dosažení té Nejvyšší Moudrosti. Každé ulpění na všech pozemských by mu bylo odchylkou v té snaze. Studoval svatý Tomáš tak intenzivně, že při čtení jeho děl se musíme podivovat jeho energii a jeho píli a obsáhlosti jeho genia. Není téměř církevního spisovatele, kterého by neznal a necitoval a jeho znalost starověkých filosofů jest úžasná, jak ukázal nejen ve svých Komentářích, nýbrž i ve svých Summách a ve svých sporech s averroisty. Od dvacátého věku svého jen studoval, možno o něm říci, a jak studoval, sděluje Tocco, když díl, že „applicabat animam documentis sollicite, frequenter, reverenter, non negligens propter ignaviam non confemnens propter superbiam.<sup>1)</sup>“ Tocco udává nám svými slovy, jak třeba pracovat, abychom dospěli co nejvýše. Pečlivé studium pramenů. Dva jsou principy našeho poznání: rozum a víra. Rozum pomocí smyslů proniká skutečno, které jest mu na dosah. Určitou dobu před sv. Tomášem ten rozum lidský úsilovným bádáním dosáhl určitého stupně moudrosti. Řada filosofů řešila třeba otázku vzniku světa a dospěli vrcholu v Aristotelovi. Filosof, který věří — oproti Descartesovi — že moudrosti neodkrýváme, nýbrž k ní spějeme pozvolna vytrvalou prací, filosof, který se dává vésti jen pravdou a ne láskou a nenávisťí (In XII. Met. lec. 9), bude hledět přirozeně seznámiti se s výsledky snažení lidského rozumu co nejlépe. Bude hledět prostudovat pokud možno vše, neobávaje se ujmy na své originálnosti — frequenter — a přistupuje ke každému dílu bez předsudků, s uctivostí — reverenter. Jeho povinností jest slyšet tu i onu stranu (In Met. III, lec. 1) a shledá-li jejich mínění správným, přejme je, nesprávné poopraví nebo vymíří (De Anima I, lec. 2). Cíl, který si svým studiem vytíkl, je tak vysoký, že stojí za to, aby přemohl svoji lenost nebo nedbalost.

Opravdové studium není věcí lehkou a často člověk umdlévá a ustavičné spekulování má i svá nebezpečnosti, neboť často se stává, že zařím co rozum uvažuje, mizí zbožnost a jest porušena harmonie v člověku. Aby se vyhnul oběma těmto úskalím, ušikal se sv. Tomáš ke Svatostáñku, k Ukřižovanému, hledal sílu v modlitbě a rozjímání a živil svoji zbožnost duchovní četbou. Těm, kdož se mu divili, že přerušuje studium,

<sup>1)</sup> Ibid. 670.

odpovídal: „Živím svoji zbožnost. To mi umožňuje, že se mohu povznéstí ke kontemplaci. Láska se šíří zbožnosti a rozum dostupuje větším výšinám.<sup>1)</sup>“ Studium jest vyčerpávající, leckdy i s vynaložením vší své rozumové schopnosti nejsme s to proniknouti ke kořenům té oné myšlenky, vysvětlí tu neb onu věc. Stává se nám to při pravdách rázu čistě lidského; čím nedostatečnějším bude náš duch, když se jedná o pravdy vyšší, o tajemství víry, které, pokud ovšem je to člověku možno, chce rozum proniknouti? Kolikrát sv. Tomáš ustával ve své práci, nejsa schopen postoupiti dále! Kolikrát se chvěl bázní, aby blud nevyšel z jeho úst!<sup>2)</sup> A tehdy, když slábnul jeho duch, hledal svatý Tomáš sílu v modlitbě, v modlitbě vroucí a úpěnlivé a důvěrné. A s modlitbou v poslech, zdrženlivosí. A obdržel vždy, oč žádal. U málokterého světce vidíme takový soulad mezi studiem a modlitbou, či modlitbou a studiem, jako u sv. Tomáše a lze věru říci se životopisem, že „modlitbou obdržel od Boha vše, co napsal, co učil a diktoval“. A Reginald, věrný žák světců, prohlásil po jeho smrti, že „vědění, které bylo u něho podivuhodnější než u ostatních, nenabyl tak svým geniem přirozeným jako modlitbou, neboť vždy, chtěl-li studovat, přednášet nebo kázat, prosil se slzami (často se mluví o slzách u našeho světce), aby mu byla odhalena tajemství pravdy. A býval, pokračuje Reginald, po modlitbě božský poučen o problémech, které řešil. Když ho jímala v něčem pochybnost, poklekal k modlitbě a pochybnost ho zázračně opouštěla.“<sup>3)</sup> Jest známo, jak při výkladu těžkého místa Isaiáše proroka se zjevili modlícímu se v slzách Tomáši sv. Petr a Pavel a odkryli mu smysl slov, jichž jeho duch nemohl proniknouti.<sup>3)</sup> Či jak v Neapoli při skládání třetí části „Summy teologické“ se mu zjevil v extasi Pán a pravil mu: „Dobrě jsi o mne psal, Tomáši, jakou žádáš odměnu?“ Podobné ujištění obržel dříve v Paříži před těžkým výkladem o Eucharistii.

Nuže, chceme-li pochopit, jak mohl naplatit v době dvacetipěti let dílo tak ohromné o předmětu tak vznešeném, neslačí nám patřiti jen na jeho genia přirozeného, třeba hledati i jiné příčiny a těmi jsou: odříkání, půst a jeho ctnosti a vrchol všech lásky a jeho modlitba, která byla kontemplaci. Bez působení nadpřirozeného si té mohutnosti nevysvělíme.

**Filosofický genius sv. Tomáše Aquinského.** P. Jež jest u nás jistě z nejpovolanějších, kdož mohou souditi o filosofii. Jeho dílo: „Osobní Bůh a náboženství, které bylo vydáno loňského roku jako I. svazek knihovny „Život“, jeho hluboký a věcný článek, jímž pocítil „Život“, chřející oslaviti výročí sv. Tomáše, svědčí, že jeho znalost filosofických problémů není nepatrna a jasnost, s jakou podává i ty nejobtížnější problémy, umožňuje čtenáři i méně obeznámenu ve filosofii vniknouti do světa filosofických záhad. Tou jasnosí vyniká i studie „Filosofický genius sv. Tomáše Aquinského“, kterou uveřejnil k 600 leté památkce jeho svatořečení v „Časopisu katolického duchovenstva“ č. 2, r. 65., a která jest proniknuta opravdovou láskou a úctou ke geniu, jakým byl ve filosofii a teologii sv. Tomáš. Vystupuje proti tvrzení, jež pokládá sv. Tomáše ve filosofii jen za systematisujícího eklektika a vysíhuje vysížně, v čem tkví jeho velikost a jeho hloubka. „Mohutná síla ducha sv. Tomáše, praví, snoubí se s mimořádným světem nadpřirozeným, takže nauka jeho všude jeví povahu universální. Sv.

<sup>1)</sup> V. de Tocco, ibid. 665.

<sup>2)</sup> V. de Tocco, ibid. 668.

<sup>3)</sup> ibid.

Tomáš Aq. byl veliký filosofický genius, jenž dovedl sice fězíti ze vší filosofické práce před ním vykonané, posavil se však k této práci s okem nejbystrějšího kritika a zároveň s činností tvůrčí, která vybravši elementy dobré, dovedla je doplnit a spojiti v novou jednotu uceleného a harmonického světového názoru křesťanského. Právě tufo jednotu a harmonii, již sv. Tomáš Aq. ukázal mezi duší a tělem, mezi člověkem a světem, mezi světem a Bohem, mezi Bohem a lidsvěm, mezi řádem přirozeným a nadpřirozeným, pokládám za největší tvůrčí dílo filosofického genia sv. Tomáše Aq."

Po tomto úvodě všímá si P. Jež řešení problému psychologicko-noetického u sv. Tomáše. Nuže, sv. Tomáš oproti tvrzení Augustinovu, podle něhož duše i tělo jsou podstaty úplné, hlásal, že duše jest formou těla lidského a zároveň principem života vegetativního, smyslového a rozumového. Duše jest jediná, stvořená a nesmrtelná. Jednota její s tělem jest základem harmonické činnosti vlož poznávacích, které jsou od duše rozdílné. Nepoznáváme reálných věcí pomocí vrozených ideí, a ze sebe má poznání jedině Bůh. Poznání vykládá působením vnějšího světa na naše smysly, čímž zaručuje i reálnost světa i objektivnost našeho poznání. Jakmile člověk pozná něco smysly, vytvoří rozum činný obraz té věci nevědomý, jímž determinuje rozum trpný k obrazu vědomému. Zdůrazní, že rozum činný (*intellectus agens*) jest rozumová schopnost duševní v každém člověku jiná, učinil si ze světa smysly poznatelného nejbezpečnější a nejreálnější most do světa transcendentálního — k Bohu. Stal se tak hlasatelem realismu, realismu křesťanského a zmírněného, podle něhož obecné pojmy neexistují ve věcech formálně, nýbrž mají v nich jen podklad a vyhnul se tak úskalí nominalismu Roscellinova a výstředního realismu Viléma ze Champeaux. Zmírněný realismus jest mu nejpevnějším mostem ze skutečného světa ke skutečnému Bohu pomocí objektivně a obecně platných zákonů myšlení, hlavně zákona příčnosti. P. Jež rozmlouvá zde stručně ale výstižně o důkazech jsoucnosti Boží, které znají naši čtenáři z dřívějších jeho studií, uvádí, oč předčil sv. Tomáš Aristotela a Alberta Velikého a mnohé scholasické teology a filosofy, háje proti prvnímu, že stvoření světa z ničeho můžeme poznati také z pouhého rozumu a ne jen ze zjevení a proti druhým, že vnitřní nemožnost stvoření od věčnosti nelze dokázati.

Pokud se týče poznání bytnosti Boží, přiznává, že naše poznání Boha, ač nedokonalé, jest pravé. Mezi Bohem a tvorstvem jest analogie, někdy vnější, někdy vnitřní, i když neúplná. Via affirmationis vztahujeme tyto pojmy na Boha, via negationis odmýslíme všechnu nedokonalost, via amplificationis myslíme je ve stupni nekonečném. Svou naukou o analogii pojmu zachránil proti agnosticismu pravou poznatelnost bytnosti Boží a posavil tak most mezi lidským rozumem a Bohem a zároveň ukázal nicoťnost snah racionalistů, chtějících pochopiti a vysvětliti bytnost Boží úplně, bez všech tajemství. Vymezil, kam až může dosáhnouti lidský rozum, a jaký jest poměr mezi rozumem a věrou, filosofií a teologií. Vážil si všeho, co přirozeným rozumem bylo správně poznáno, dokázal, že nadpřirozené zjevení neruší jeho přirozených sil, nýbrž je zvyšuje. Obojího poznání jest jeden a týž pramen, tož Bůh, proto nemůže být sporu mezi rozumem a věrou, filosofií a teologií.

Vystihnuv několika pevnými větami etiku sv. Tomáše, která jest pokládána za nejlepší jeho dílo, končí svůj obsažný článek těmito slovy: „Filosofické dílo sv. Tomáše Aq. bývá porovnáváno s gotickým domem, v němž vše stíhne do výše, k nebesům, k Bohu. Sv. Tomáš Aq. skutečně postavil velkolepý, ideální dóm z celého tvorstva. Nalezl k němu mnoho materiálu u filosofů dřívějších, křesťanských i pohanských, avšak samostatný křesťanský výběr materiálu příhodného a celková struktura tohoto domu jest tvůrčím dílem jeho filosofického genia“. — Bylo by si přáti, aby P. Jež

nezůstal na tomto huňém článku, nýbrž hleděl tu věc propracovati knižně, čímž by vykonal dílo opravdu cenné, které by bylo nejlepším úvodem do studia filosofie sv. Tomáše. Takového díla bychom v naší literatuře velmi potřebovali.

**Tomistický týden v Římě.** J. Svatost Pius XI. si přál ve své Encyklice „*Studiorum ducem*“, aby výročí svatořecení sv. Tomáše bylo oslaveno co nejslavnostněji na celém světě a slíbil, že Řím nezůstane pozadu, naopak, že dá skvělý příklad celému světu v účtu světce, jenž jest „Doktorem Andělským“ a „společným doktorem Církve“. A věru, Tomistický týden, který byl konán v Římě ve dnech 17.—25. XI. minulého roku, nezklamal. Nejlepší tomisté se ujali slova, promlouvajíce o sv. Tomáši, o jeho nauce, o jeho hloubce, a jak studium jeho a praktikování jeho zásad jest jediným lékem rozvrácené moderní vědě, filosofii i celému životu společenskému, rodinnému i veřejnému. Všimneme si stručně proslovených řečí, přesvědčení, že tím obohaťme své poznání. Uvádím na prvném místě řeč našeho váženého přispívatele p. J. Maritaina, profesora filosofie na Institutu katolickém v Paříži, který jest počítán k nejlepším současným tomistům. J. Maritain mluvil na téma: „Tomism a krise moderního ducha.“

Řečník ukazuje tři hlavní formy hluboké nemoci, jíž trpí moderní duch: agnosticism, naturalism a individualism. Společným kořenem všech tří jest: idealism, jehož původem jest Descartes. Naše ideje nezávisí na věcech a nejsou jimi měřeny, totiž první postulát idealismu. Kant pak prohlásil, že ideje mají všechnu svoji regulaci v sobě samých, v dokonalé autonomii, a že jsou, jako ideje božské, mírou věcí. Descartes neběže idej jako prostředek dosažení přirozenosti realizované věci, ale jako věc samu, která jedině jest dočlena poznáváním. Myšlenka dostíhuje jen sebe samé. Kant logicky uzavíral: Za touto ideou-věci jest věc, ale my o ní nemůžeme nic poznati. A tak rozum, který u Descartesa a jeho dědiců nechtěl již poznati Boha postupem od smyslového skutečna, nýbrž čistě intelektuální cestou, nemůže již poznati ani Boha ani žádnou věc, jaká jest. Tak začíná revoluce, zmatek, ve kterém na jedné straně jsou positivisté a na druhé idealisté. Šílené nápadы Nietzscheovy jsou dokonáním všeho zla, jímž trpí lidský duch od Luthera a Descartesa. Tuto krisi může záhnati jedině sv. Tomáš, který podle Lva XIII. „byl poslán, aby odmítl a zapudil všechny bludy dob předcházejících a poskytl výborné zbraně k rozptýlení těch, které přinesou budoucnost“. Svatý Tomáš nám sděluje správný způsob, jímž máme postupovati v problému kritickém a jeho teorie poznání jest nejlepším vyvrácením všech bludů, kterými od XV. století se hemží myšlenkový svět. Sv. Tomáš jest obnovitelem rozumového rádu. Veden sv. Tomášem rozum unikne i fascinaci positivního i svodům naturalistické pseudomystiky a pseudometaphysiky pantheistické, které se dnes dovolávají Východu, a které by se mohly státi velikým nebezpečenstvím našeho století.

J. Em. kardinál Billot mluvil první na téma: „Svatý Tomáš a jeho filosofie ve XX. století. Začal svoji řeč zdůrazněním výnosů posledních papežů, jimiž sv. Tomáš byl určen za vůdce ve vědě teologické, provolán za patrona katolických škol a tím obnovena a vnesena jednota do vědy a v život. A tak na počátku XX. století není tomistická filosofie jen doporučována Sv. Stolicí, nýbrž její přednášení jest přímo nařízeno nejvyšší autoritou. Anachronism! usměje se leckdo. Nikoliv, odpovídá J. Em. kard. Billot, taří filosofie jest dnes aktuálnější, živější než kdy jindy a právě intelektuální elita se vraci k jejím principům, reagujíc tak proti agnosticismu, do něhož upadají filosofové moderní. První heretici se zvali gnostiky, tak si byli jisti, že mají pravou vědu a absolutní jistoty pravdy. Jejich poslední nástupci se prohlašují naopak za „agnostiky“, ježto podle nich nemůže nikdo poznati substanci věcí. Rozum se za-

stavuje u vnějšku a marně by se snažil povznéstí až k Bohu či poznati jeho existenci pomocí věcí stvořených. Není možný vztah mezi Bohem a člověkem, není možné zjevení. Co zoveme zjevením, jest cíl utvořený v hlubinách podvědomí, vyvolaný tou mlhavou pořebou nekonečna, která nás mučí. Tento cíl zvolna vypracoval dogmata, která nemají tudíž objektivní platnosti. Odtud ten rozdíl u modernistů mezi „Kristem historickým“ a „Kristem naší víry“. Tam dospěla filosofie po Kantovi a Hegelovi. Pohltila veškeru jistotu, veškerou nábožensví, každý vyšší ideál. Profi tomu se zdvihla reakce, která vniká všude. Generace hledají v Summě teologické pevnou pravdu. — V další části své řeči ukazuje kardinál důležitost tomistické filosofie, která nás vede k rozumovému poznání dogmat a podivuhodné syntézy katolického učení. „Duce et magistro Aquinate“, jak pravil Pius XI. Pravdy božské nám byly zjeveny Bohem v řeči našich lidských pojmu. Proto filosofie přirozená jest nejen legitimní, nýbrž naprostě nutná ku plnému poznání, neboť vlastností filosofie jest třídití, definovatí, analysovatí, vykládatí naše přirozené pojmy a bylo by absurdním vytýkat sv. Tomáši, že znevořil zjevené nauky přizpůsobuje je podle filosofie aristoteleské. — Jak jest všacnou pomoc tomistické filosofie pro vysvělení fajemství Nejsvětější Trojice a Vtělení Slova! Summa sv. Tomáše, končí řečník, se zrodila z jednoty rozumu a víry. Dosáhneme jednou s jednotou víry jednotu katolickou a teologickou? Aby s pomocí Boží k ní došlo, třeba pilně studovat myšlenku sv. Tomáše, nespokojit se jen komentáři, nýbrž čerpati v díle samém: *in ipsis fontibus*.

Velice časovou byla konference belgického učence, Mgr. Deploige, presidenta lovánského Institutu sv. Tomáše. Řešil tři otázky: 1. Manželství a volný svazek, 2. nerozlučnost a rozvod a 3. jednožensví a mnohožensví. „Jako všude jinde i zde žádá sv. Tomáš na rozumu rozřešení morálního. Ovšem, ze sebe sama rozum k ničemu nedochází a zbloudil by jistě, kdyby se dal svěstí vášněmi a obrazotvorností. Ale vně něho a ním existuje mravný objektivní řád; má poslání a moc odhaliti jeho hlavní disposice. Jsou mu zjeveny přirozenosti naší bytosí, jejimi pořebami, jejimi hlubokými sklony. Uznává-li a připouští-li rozum cíl, k němuž bytosí spontánně míří vši svou energií, jest na správné cestě: *ratio recta*, dí sv. Tomáš.“ A řečník, rídě se tímto správným rozumem, všímá si volného manželství, rozvodu a mnohožensví a dovozuje; že společnost a řád žádá přísně pevný svazek, nerozlučnost a jednožensví. Nebylo-li tomu vždy tak, to proto, že „přirozené právo“ nebylo vypracováno za den. To právo jest dílem rozumu člověka sdruženého s lidmi jemu podobnými ve společnosti, v níž se infelience kontrolují a opravují. Všechny přirozené pravdy opravil způsobem definativním ten, jenž má vše sám od sebe, Ježíš Kristus. Jeho morálka, morálka křesťanská, není ani morálkou racy ani třídy. On první hlásá blaženosť, aniž rozpoutává zápas třídní. Křesťanský ideál dokonalosti jest příslušen všem bez rozdílu hodnosti či původu. Práce století a úsilí myslitelů narýsovaly model; Ježíš jej zdokonaluje. Vývoj jest ukončen. Napříště značí: „žíti po lidsku“, žíti jako křesťan. Morálka Ježíšova stává se a zůstane až do konce světa přirozeným právem lidstva ozářeného vírou a obrozeného krvi Golgožskou.

Dříve než uvedu poslední přednášku J. Em. kardinála Laurentiho, zmíním se aspoň stručně o jiných ještě tematech, která byla řešena. Tak arcibiskup Mgr. Mazzella studoval vztah mezi sv. Tomášem a Aristotelem. Biskup madridský, Mgr. Eijo y Garay, velice jemně analysoval vztah filosofie sv. Tomáše k mystice španělské světice, sv. Terezie. Mgr. Grabmann, který definoval filosofii sv. Tomáše jako filosofii jsoucnu, dokázal, opírá se o četné prameny a doklady, že sv. Tomáš učil skutečnou rozdílnost essence a existence ve věcech stvořených. Přímo Italie se týkala přednáška prof. university

milánské, P. Cordovaniho, O. P., v níž jednal o „Svatém Tomáši a italském novoidealismu“.

„Svatý Tomáš jako doktor a jako světec“, toto téma přednášky, kterou před pařezem a četným shromážděním proslovil kardinál Laurenti. Bývalý profesor na Propagandě byl výce než kdo jiný povolán k tomuto úkolu a třeba říci, že jeho přednáška byla opravdu hluboká a krásná. „Filosofie sv. Tomáše jest vrcholným bodem dlouhého úsilí lidské myšlenky, aby zavedla do řecké filosofie, do vzácného odkazu starých, pravdu křesťanskou. Otcové hleděli upevniti a vyjádřiti dogma. Na dvoře Theodorichově se objevují praví filosofové, Cassiodorus a Boëtius. V době Karla Velikého se množí školy a tehdy povstává slavný spor o všeobecniny (universalie). Sv. Anselm se pokouší o první syntézu křesťanské myšlenky. Je to doba, v níž se tvoří středověká civilisace plná nadějí, ale též nebezpečenství. Abelard ve svém „*Sic et non*“ dává metodu budoucí scholastice. Po něm přichází magistři sentencí a summisté, začínají vznikat prvá „všeobecná studia“ či university. A tehdy jest objeven Západu Aristoteles ve svých nejdůležitějších dílech, se svou myšlenkou úplně odlišnou od myšlenky spíše neoplatonské a augustinské, která až dosud vládla. Kdo je spojí? Kdo sladí tak různé prvky? Kdo dovede vzít z Aristotela, co má dobrého a správného? A tehdy se rodí velikáni scholastické myšlenky: Alexandr Haleský, Albert Veliký, Bonaventura, Tomáš Aquinský, Jindřich Ganský, Duns Scot. Tomáš Aq. převyšuje všechny. Jest skutečně nový, ne protože hledá věci, které nebyly nikdy před ním řečeny, nýbrž poněvadž v neurovnanej nahromaděné látce dovede rozeznati prvky definitivní syntézy. Jím definitivně přešla filosofie od novoplatonismu či augustinianismu ke scholastickému aristotelismu. Ač je tento výměr a toto slovo neurčité a nepřesné, ukazuje nicméně hlubokou obrodu, která z filosofie sv. Tomáše učinila historické datum, ba neváhám říci, nejdůležitější historické datum ve vývoji lidské myšlenky. Je třeba, myslím, karakterisovatí stručně postavení sv. Augustina a sv. Tomáše, těch dvou duchů, jejichž světlo osvěcovalo Církev a veškeré lidskstvo. Sv. Tomáš studoval hluboce sv. Augustina, který byl se svatými Pavlem a Janem Zlatoustým jeho vyučováním autorem. V díle: *Contra errores Graecorum* nazval sv. Tomáš sv. Augustina největším z Otců. Augustin byl genius. Na mohučných křídlech své mocné inteligence vzlétl k nedohledným výšinám. Nádherná a složitá duše toho velkého teologa milosti, který sám v sobě zakusil zhoubné působení hříchu a velikou obrodu mravní, který sestoupil do hrobu hříchu a který cítil van vzkříšení k životu!... V těch zápasech proti pelagiánům, donatistům a manichejcům neměl sv. Augustin možnosti spojiti v úplný a metodický systém, filosofickou nauku, jeho orlí let jest subtilní, ale řekl bych, přiležitostní, a tehdy stoupá — dovolíte-li mi to srovnání — přímo, v linii verifikální k výšinám. Svatý Tomáš nevzlétl méně vysoko, ale křídlo jeho inteligence rýsovalo největší křivky a jako ohromná spirála, aby sebrala a odnesla s sebou ve svém vzetí všechno stvoření.

**Vznešenost sv. Tomáše Aquinského.** O přednostech a vznešenosti našeho světce bylo tolik napsáno chval, že by nestáčila kniha, aby byly shrnutý. Proto ke konci svazku uvedeme jen některé. Zbožný a učený Contenson praví ve svém díle „*Theologia mentis et cordis*“ (ed. Vivès, t. I., 399): „Papežové nazvali sv. Tomáše Aq. Doktorem Andělským: 1. pro jeho andělskou chudobu, quia in carne praeter carnem vivit a pro úplnou nepřítomnost každé nečisté vášně po onom slavném výtěžství; 2. poněvadž, jak dí karmelitě ze Salamanky, kdyby Bůh poručil andělu, aby se vtlil a myslil po způsobu lidském, per conversionem ad phantasmata, skládaje, tvoře, rozděluje, tento anděl by nemyslil rychleji, hlouběji a dokonaleji než sv. Tomáš. A nezdá se, že by bylo možno podle řádu přírody nalézti v těle lidském větší pronikavost duševní, vyšší

inteligenci, větší věrnost paměti, rychlejší úsudek, než jakými vynikal sv. Tomáš; 3 po- něvadž, ač zůstával v těle a na zemi, duchovně žil v nebi s anděly, a to tak snadno, že byl v extasi, kdykoliv si přál; 4. poněvadž jako andělové jsou substanciálně nehmotní, plni moudrostí a inteligence, nehybní v rozhodnutí vůle, i on vyniká nehmotnosí panenského záření, inteligenci prodchnutou svěstem, vůlí upevněnou v dobrém. 5. Ještě v andělech podle Dionysia trojí hnusí: „kruhové“, jímž se otáčejí kolem středu božství; „přímé“, jímž směřují přímo od Boha ke stvořeným, od věci stvořených k Bohu; „přičné“, jímž přecházejí od Boha ke stvořeným a od stvořený k Bohu. Nuže, sv. Tomáš napodobuje tento řád ve své zlaté Summě. Zajímá se nejdříve o Boha, potom sesťupuje ke stvořeným a vystupuje k Bohu, cíli poslednímu, a konečně v Kristu rozjímá zároveň božskou i lidskou přirozenost. 6. Zasluhuje názvu: Andělský, poněvadž psal o andělech andělsky a poněvadž maloval lejich přirozenost, jejich distinkce, jejich hierarchie, jejich mocnosti a jejich stav, jako kdyby je viděl, nebo byl sám andělem“.

Na jiném místě (str. 208) srovnává týž spisovatel sv. Tomáše a sv. Augustína a praví: „Ve sv. Augustinovi a sv. Tomáši Bůh shromáždil všechny poklady teologie, objasnil tajemné pravdy víry katolické a dal příklad vši svatosti“. Lze mezi nimi však pozorovat hluboký rozdíl: Augustín dlouho bloudil. Víra a svatost sv. Tomáše byly vždy neporušeny. Prudká a vždy výmluvná řeč sv. Augustína ještě tak odlišná od přísné a prosté řeči sv. Tomáše, ale to jsou jen rozdíly případkové. Po konverzi Augustinově nalézáme u něho tentýž zápal víry a lásky, tutéž lásku ke ctnostem, které ustavičně zdobili sv. Tomáše, tutéž práci proti pohanům, židům a bludařům, týž plápol lásky, tutéž kontemplaci, tutéž vytrvalost ve studiu svaté vědy... Celý sv. Augustín přechází do sv. Tomáše, který žil podle řádu sv. Augustína v dominikánské rodině.“

P. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P., v úvodě svého díla: „Perfection chrétienne et Contemplation“ díl: „Svatý Tomáš, Doctor Communis, jak ho nazývá Jeho Svatost Pius XI. v Encyklice „Studiorum ducem“, vynikl skutečně mezi všemi teology jednotou dvou moudrostí, nabyté a vlivité, a obdržel v hojně míře, aby je vyjádřil, charisma, které sv. Pavel zve: sermo sapientiae. Nabytá moudrost spojovala již u něho v nádherné synrese vědění filosofovo a teologovo. Pokud se týče vlivité kontemplace, která pochází od daru moudrosti, dosáhla u něho stupně nejvyššího; provázena často extasí a darem slz, převyšovala vše, co může jazyk lidský vypověděti. Ona mu zabránila na konci jeho života diktovat konec „Summae theologické“, jež se mu zdála jen slámonu vedle toho, co viděl.“

Dr. Pospíšil ve své „Filosofii podle zásad sv. Tomáše Aquin.“ pronáší rovněž častěji o sv. Tomáši slova největší chvály: „Věda scholastická slučuje se ve sv. Tomáši jako ve svém zářném ohnisku, takže po něm sluje obyčejně scholastickou. Sv. Tomáš spojuje v sobě učenost všech učitelů scholastických. Slunci jsa podoben, zahřívá teplem svých ctností a osvěcuje září své nauky okršlek veškerého světa. Ve všech oborech zůstavil nám tento mudřec díla v pravdě mistrovská. Rozum lidský, býv na perutích sv. Tomáše až na chlum filosofické vědy povznesen, nemůže se takřka výše již odvážit.“

**Summa theologická a tradice.** Ještě za života sv. Tomáše vystoupili odpůrcové jeho s výtkou, že metafysika, aristotelismus zabil ve sv. Tomáši teologa, což se jeví i v tom, že světec ovládá méně teologická díla přečetných svých odpůrců. V nové době učinil mu tu výtku D. Lenain v „Revue d'histoire et de littérature religieuse“ (S. V., 1900, 552) a Turmel v díle: „L'Histoire de la théologie positive“ (Paris, 1904, str. 382). Ještě tato výtna oprávněna?

V „Summae theologické“ cituje z časné patristické literatury Klementa Alexandrijského na čtyřech místech, a to ještě z apokryfů. Necituje Polykarpa Smyrenského ani Ignáce Antiochejského. Nezmíňuje se ani o „Eὐαγγέλιον Papiových“ a jiných apologetických dílech této neznámé doby. Příčina asi tkví v tom, že byla psána řecky a pak že byla těžko přístupná. Poslépem doby množí se boje proti vztřístajícímu křesťanství, boje, které mají odezvu i ve světě myšlenkovém. Myslitelé židovští i řečtí vyvracejí křesťanské pravdy a činí tak způsobem velice dovedným. Profi nim hájili své víry křesťanské apologetové, latinskí i řečtí. Justin filosof, Athenagoras, Theofil Antiochejský, Irenej Lyonský, Klement Alexandrijský, Origenes, Tertullián, Cyprián a j. Nuže, sv. Tomáš skláni se s úctou před nevšedním geniem, jakým byl Origenes. Poznal ho z latinských překladů Rufina Aquilejského a sv. Jeronýma. Hlavní jeho dílo: „De principiis Περὶ ἀρχῶν“, jednající o původu věci, o Bohu a o dušich, o světě a o člověku, o obnově lidská větlením, často cituje sv. Tomáš (S. th. I., q. X., LI., LXV.; III., q. VI.). Zná i jeho „Homilia“, „Komentáře Ezechiela, sv. Matouše, Jana, sv. Pavla“ (I., q. 6, CXIII., XXXIV., XLII. a j.). Z Tertulliána cituje jen jeho definici Eucharistie: „Eucharistia est Sacramentum benedictionis“ (III., q. LXXXIV.). Důvod jest asi ten, že Tertullián ještě ve všech svých dílech polemizoval a pak že jeho styl a jeho idee jsou trochu podivinské. Ze sv. Cypriána cituje několikrát. Uvádí z něho hlavně známou apostrofu mučedníků: „O beati martyres, quibus vos laudibus predicem! O milites fortissimi, robur pectoris vestri, quo praeconio vocis explicem!“ (II.—II., q. CXXIV.). Není tudíž tato doba příliš zastoupena v „Summae th.“ z důvodů, které již byly řečeny.

Jak je tomu se spisovateli církevními od IV.–VIII. st.? Tařdo doba není znamenána pro Církev pronásledování státem, ale ještě znamenána heresemi: Arius, Nestorius Eutyches, Pelagius jsou hlavními jejími šířiteli. Profi nim Církev hájí sv. Athanasius Jan Zlatoustý, Augustín, Ambrož vedle jiných méně slavných. Je to zlatá doba patristické literatury a sv. Tomáš ji zná. Zná sv. Athanasia, udatného obhájce víry proti arianismu (III., q. XVI., XLVI., L.); cituje, jednaje o problémech mravouky se týkající, sv. Basila (II.—II., q. XXXII., LXVI.; I., LVI., LXVII. a j.). Řehoř Názíanský, výborný teolog, se dovolává sv. Tomáše, jednaje o Větlení (III., q. II., XVI., XXXI. a j.). Řehoř Nyseský stejně hluboký jako jeho dva předchůdci, i když ne tak výmluvný, ještě rovněž znám Andělskému Doktoru, ovšem nezná jeho hlavního díla: Λόγος κατηχυτὸς ὁ μέγας, k němuž asi neměl přístupu. Sv. Jan Zlatoustý, slavný pěvec života a ctností křesťanských, smířující Alexandrijskou školu s Antiochejskou, ještě v „Summae th.“ citován často. Sv. Tomáš nalezl jeho dílo: „Komentář na sv. Matouše“ a dovedl využít jeho bohatství. (II.—II., qu. LVIII., CI., a j.).

„Athanasiem Západu“ byl nazýván Hilarius Poitierský „pro ryzost své víry, činný svý život, mocnou výmluvností“, jak praví sv. Jeroným. Z jeho díla: „De Trinitate“ sv. Tomáš zná prvních dvanáct knih, z nichž existuje (I., q. XIV., XXX., XXXI.). I jeho „Komentář Evangelia sv. Matouše“, první toho druhu na Západě, znal sv. Tomáš (II.—II., LX a j.). Sv. Ambrož vynikl ne jako hluboký dogmatik, nýbrž jako výborný moralista. Sv. Tomáš čestil jeho: „De officiis ministrorum“ v II.—II., znal i jeho „De fide ad Gratianum Augustum“ (I., q. I., XIX. a j.) i jeho „De Spiritu Sancto“ (I., q. VIII., L a j.). Ani jeho díla exegetská mu nejsou cizí (III., q. LXXXIV.; II.—II., CL a j.). Jak by neznal sv. Tomáš největšího středověkého exegetu, sv. Jeronýma. Zná i jeho hluboké „Komentáře“ i četné z jeho „Listů“ a často je cituje hlavně ve II.—II. a III. části. Zmíňuje se i o jeho „Adversus Jovinianum“, „Contra Vigilantium“ a „Contra Helvidium“. A jak by neznal sv. Augustína, toho největšího z Ofců, který spojuje život, subtilitu s praktickým smyslem, s hloubkou mravního pohledu. Vynáší hluboké ideje jako Tertullián

a jest výmluvný jako sv. Jan Zlatouští. V něm vrcholí všechno předcházející úsilí. V době, v níž se říší starý svět, aby ustoupil světu novému, jest biskup hippoenský prozřetelnosně povolán, aby sebral dědictví minulosní a obohatil je, aby odevzdal budoucnosti nevyčerpatelné bohatství. Proto ho Bůh postavil tam, kde se genius řecký a latinský stýká s geniem východním, aby zhusnil a rozvinul jejich myšlenku. Aniž zadává svoji duchovní svobodu některému geniovi filosofickému, jest nicméně proniknut ideami Platonovými. Jako teolog přenáší do latinské Církve doktrinální bohatství doktore, kteří žili před ním. Ale nezdařila se mu veliká syntesa. Více než kdo jiný přispívá ku pokroku dogma, k rozkvetu stromu, vyrostšího ze zrnka evangelického, který již pokrývá svět svými větvemi, jež plny jsou života. Není téměř otázky, jíž by nepronikl jeho hloubavý duch, síla jeho dialekty, do níž vnesl nové světlo. A stal se hlavně doktorem milosti v boji proti pelagiánům. Vypracoval úplnou dogmatiku ve dvacetiletém zápasu proti donatistům. V bojích proti manichejcům zkoumal božskou Byfost, povahu zla atd. Se sv. Augustinem se přechyluje centrum teologického hnu z Východu na Západ a stává se východiskem činnosti, již cítíme až dodnes. Autoritu hippoenského biskupa budou uznávati a musí uznávati teologové a myslitelé všech dob. Není tudíž divu, že sv. Tomáš na jeho základech zbudoval svou „Summu“.

Sv. Tomáš znal téměř všechna díla sv. Augustína, ale nejvíce čerpal z jeho „De Civitate Dei“, „De Trinitate“, „De Genesi ad litteram“, „Tractatus ad Joannem“, „Confessiones“, „Soliloquia“ a j. Užil i mnoho děl polemických.

Pátým stoletím nastává úpadek teologie řecké. Teologové se uťápějí ve slovních hříčkách, nepronikajíce do hlubin. Mimo dva duchy není téměř hlubších. Jsou to: Dionysios Areopagiota a Jan Damascenský. Z prvního nalézáme u sv. Tomáše asi 200 citací a sice z díla „De nominibus divinis“. Z jeho díla „De hierarchia coelesti“ znal sv. Tomáš prvých třináct kapitol. Prvých sedm kapitol z „De Hierarchia ecclesiastica“ cituje v II-II a ve III části. I dílo „Theologia mystica“ jest citováno. Z Jana Damascenského zná i „Πηγὴ γνῶστως“ i „Přesný výklad pravé víry“. Hlavně druhé dílo, pojednávající o Bohu, stvoření, andělech a demonech, ráji, Prozřetelnosti atd., mnoho prospělo našemu Učiteli.

Západ žil přece hlubším životem než Východ, ač ani on nevynikl mnohými genialními duchy jako v dobách dřívějších. Může se pochlubit Boëtem, z jehož „De creaturis“ několikrát sv. Tomáš cituje (v. T. q. XXIX; I-II, q. C). Zná i jeho „De persona et duabus naturis“, z něhož cituje definici osoby, která se stala klasickou: „Persona est rationalis naturae individua substantia“ (I, q. XXIX). Ale hlavně zná jeho knihu „De Consolatione“. Tařta kniha měla ve středověku veliký vliv, byla často vykládána i překládána. Z této vzal sv. Tomáš definici věčnosti: „Aeternitas est interminabilis vita et simul et perfecta possessio“ (II-II, q. CLXXI). Cassiodora cituje sv. Tomáš pouze dvakrát (II-II, q. LXXVII). Sv. Řehoř Veliký, žijící v době mravní rozpoutanosti a Isidor Sevillský jsou rovněž dosti citováni naším Doktorem. Ani Beda Venerabilis mu není neznám (v. I-II, q. XC).

Končícím stoletím osmým začíná údolí, které jest známo v historii pode jménem: scholasтика. Hned v IX. st. se seškáváme s několika slavnými jmény: Rabanem Maurem třeba, který jest znám svými homiliemi, komentáři a j. Sv. Tomáš ho mnoho necituje, za to zná a více cituje velikého teologa, sv. Anselma, který bývá stavěn vedle sv. Tomáše a sv. Augustína ve světě myšlenkovém.

## D O S L O V .

Jako doslov dovolujeme si několik poznámek k celému dílu. Není-li pořad článků někde správný, není to chybou redakce, nýbrž krátkostí doby, v níž musilo být vydáno. Bylo třeba tisknouti arch po archu a leckdy neměli jsme ještě studie, která by měla následovati po tom onom článku, a musili jsme ji tudíž zařaditi na místo jiné.

Pokud se týče studií našich vážených spolupracovníků zahraničních, dodáváme toto: Práce P. Nobleho, O. P. a P. Josselina, O. P., profesorů teologie v Le Saulchoiru, byly psány jako originály pro „Život“. Práce Thieryho rovněž, ale ztratila se poštou, čehož skutečně litujeme. Studie P. Garrigou-Lagrange, O. P., profesora na Collegio angelico v Římě, jest přeložena z „Mélanges thomistes“, vydaných dominikány francouzské provincie k výročí svatořečení sv. Tomáše. Na naši žádost o příspěvek doručil nám P. Garrigou-Lagrange tufo studii, poněvadž v době příprav na „tomistický týden v Římě“ a v době různých oslav v Itálii a Francii, na nichž má podíl, nebylo mu možno napsati obšírnější studii, kterou by obohatil myšlenku sv. Tomáše. Pan Jacques Maritain rovněž z téhož důvodu nám určil studii uveřejněnou v „Revue thomiste“ r. 1920. Jsme ostatně přesvědčeni, že obě práce svým založením, hloubkou a vyčerpáním lásky budou novými téměř všem našim čtenářům a prospějí jim mnoho ve studiu tomistické filosofie. P. Jakubisiak pro nemoc nemohl dodati svoji studii včas, ale jakmile se mu uleví, dodá ji a uveřejníme ji v některém z příštích čísel „Života“.

Překlad „Komentáře Listu ke Kolossenským“ jsme pořídili podle pařížského vydání děl sv. Tomáše (v. Bibliografii) a překlad několika modliteb z vydání.

Při obížných místech přihlédal překladatel k francouzskému překladu modliteb světových, které pořídil profesor na Institutu katolickém, R. P. Serbillanges, a který byl vydán v „Librairie d'Art catholique“, Paris VII, Place Saint Sulpice. Upozorňujeme své čtenáře i na vydání, které obsahuje pouze text latinský, i na vydání Serbillangesovo s textem latinsko-francouzským.

Ač byla korektura dělana s opravdovou péčí a láskou, byly přece přehlédnutý některé chyby. Opravu jich přinášíme na zvláštním lístku, vloženém do knihy. Celé dílo bylo vlastně vysázeno a vytisknuto během pěti-šesti neděl a na celou korekturu byl pouze redaktor „Života“, takže lehce tu a tam chybu přehlédl.

Děkujeme ještě jednou všem, kdož nám pomohli v tomto dosť obšírném úkolu a prosíme, aby vždy nám věnovali svoji přízeň.

R e d a k c e .

# KNIHOVNA ŽIVOTA

\*

PORÁDÁ REDAKCE »ŽIVOTA«

SVAZEK II.

## Omýly tiskové a poznámky:

Str. 167 ř. 5 místo přirozená	čti přírodní
„ 167 „ 6 „ přirozenou	„ přírodní
„ 167 „ 16 slovo byfost rozuměj ve významu jsoucno (Ens.)	
„ 167 „ 26 místo býti poznán	čti býti jistotou poznán
„ 168 „ 34 „ vrůstu	„ vzrůstu
„ 168 „ 40 „ Paractitus	„ Paraclitus
„ 169 „ 1 „ vzhled	„ druh
„ 171 „ 34 „ kvaranten	„ kvadragen.
„ 205 — 216 V tomto článku rozuměj slovo „bytí“ ve významu „jsoucno“ (Ens.)	
„ 205 ř. 27 místo Virifate	čti Verifate
„ 205 „ 30 „	„ „
„ 217 „ 13 „ pojefi	„ k pojefi
„ 221 „ 1 „ Porsyrias	„ Porsyrius
„ 221 „ 21 „ emanasfickém	„ emanafickém
„ 221 „ 27 „ Avicenbrona	„ Avicebrona
„ 222 „ 31 „ čivá	„ čirá
„ 224 „ 27 „ církevního	„ náboženského
„ 239 „ 48 „ Mersenovi	„ Mersenovi
„ 257 „ 28 „ dibicide	„ dilucide
„ 258 „ 40 „ Slagyrity	„ Stagirity
„ 264 „ 3 „ erficitur	„ perficifur
„ 273 „ 18 „ Führwirta	„ Frühwirta
„ 285 „ 16 „ nepsal	„ napsal
„ 288 „ 45 „ Donamico	„ Domenico
„ 289 „ 7 „ axegesi	„ exegesi
„ 290 „ 14 „ nedav	„ nedaje
„ 294 „ 31 „ zafrafil	„ ztrafil
„ 294 „ 37 „ vrátiv	„ vrátě
„ 300 „ 24 „ napoleonský	„ napoleonský

# SVATÝ TOMÁŠ AQUINSKÝ



VYDALA

ČESKÁ LIGA AKADEMICKÁ V PRAZE

VYTISKLA ČESKOSLOVANSKÁ AKCIOVÁ

TISKÁRNA V PRAZE

LÉTA PÁNĚ

1924