

# FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

Ročník XII.

*Redaktoři:*

P. Dr. Metoděj M. Habáň O. P.,

*S. Theologiae Magister, agreg. člen university Angelicum v Římě,*

P. Lect. Jiří M. Veselý O. P.,

*profesor filosofie na dominikánském bohovědném učilišti v Olomouci.*

OLOMOUC 1940

# Obsah.

## Články:

<i>Dr. Met. Habáň O. P.:</i> Příroda a duch	5
Duševno .	49, 98
Regulace života	145
<i>Herschmann:</i> Rousseau jako zástupce anti-materialistického duchovního boje proti historickému materialismu	65
Rousseauův boj o uznání jeho víry v Boha	111, 162
<i>Dr. Rich. Messer:</i> Stavitelské umění	9, 53
Poznámky k dějinám vývoje českého portretu	101, 158
<i>Dr. Hyacint M. Podolák O. P.:</i> Obecná filosofie skutečnosti	1
Látka a předmět obecné filosofie skutečnosti	72
Blížeší úvahy o předmětu obecné filosofie skutečnosti	148
<i>Ing. F. Pujman:</i> K tvarosloví pobožných her, zvláště českých, z věku středního	16, 57, 117
<i>Prof. Em. Soukup O. P.:</i> Doslov k velikému dílu	97
<i>K. Svoboda:</i> Sv. Augustin: Cesta duše k Bohu	156
<i>Prof. Jiří M. Veselý O. P.:</i> Tento člověk .	22
Hospodářství a mravní zákony (díl II.)	106, 151

## Varia:

<i>F. S. Horák:</i> Erasmus a Španělsko .	30
Duchovní proudy ve španělské provincii dominikánské v I. polovici století XVI.	171
<i>Dr. Jar. Hruban:</i> Od psychologického experimentu k metafysice	124
Jsoucnostní symbolika krásna a umění	176
<i>Dr. Frant. Müller:</i> O pojmu inteligence	27
Celistvost v psychologii a pedagogice	76
O svobodě a odpovědnosti	166
<i>Ing. F. Pospíšil:</i> Tvář našich vesnic	170
<i>Dr. L. Riedl:</i> Z dějin alchymie	36
Význam pozornosti v povolání	80, 129, 173

<i>Dr. Fr. Skácelík:</i> Sv. Tomáš Akvinský a lékařství	78
<i>Ing. Old. Strádal:</i> Katolicismus a hospodářský řád	34, 87
Utopie a katolická realita	121
<i>Ing. Zd. Strádalová:</i> O katolicismu, socialismu a liberalismu podle španělského spisovatele Donosa Cortosa	38

## Kritika:

Bohdan Chudoba, O dějinách a pokroku. - Martin Stefanescu, Le problème de la méthode. - The Journal of unified science. - Dr. Wilhelm Glunter, Theorie der Politik. - Prof. Frant. Mareš, Soumrak duchovní kultury před svítáním. - Venturi Tacchi, Storia delle religioni. - Doc. dr. L. Rieger, Idea filosofie. - E. Oggioni, La „Filosofia prima“ di Aristotele. - J. L. Fischer, Národní tradice a česká filosofie. - Ing. dr. V. Felber, Národní a sociální stát. - Snell Bruno, Leben und Meinungen der sieben Weisen. - Nové uspořádání soudnictví v Protektorátu Čechy a Morava. - Doc. dr. B. Nýdl, Základy národně-socialistické nauky právní. - Fabro Cornelio C. P. S., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino. - A. Schopenhauer, Sämtliche Werke. - 26. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. - H.W. Hepner, K čemu se hodíte. - Fred Bérence, Lionardo da Vinci, dělník rozumu. - K. Rahner, Geist in Welt. - Oscar Feyerabend, Das organologische Weltbild. - H. Langendörfer, Leitfaden der Psychologie. - Prof. dr. J. Meinerz, Psychotherapie - eine Wissenschaft. - J. Santeler, Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin. - Niccoló Machiavelli, Vlády a státy. - H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung. - Bitter a Mathis, Posvátná hrouda.	
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

- Fr. Gehrung, Das Seelische. - Aristoteles, Politika. - Prof. dr. B. v. Richthofen, Bolsch. Wissenschaft und „Kulturpolitik“
- Dr. Otto Tumlirtz, Anthropologische Psychologie. - Miloslav Šefrna, Dědičnost a výchova. - Dr. Jan Vaněk, Psychologické základy nové české a slovenské pedagogiky. - Hans Driesch, Altagsrätsel des Seelenlebens. - Dr. H. Hadlich. Die Idee des Gesetzes in der praktischen Vernunft. - Paul Häberlin, Eine allgemeine Ontologie. - Konrad Dürre, Menschenkenntnis. - Dr. B. v. Juhos, Erkenntnisformen in Natur und Geisteswissenschaften. - Wilh. Kelles, Der Sinnbegriff als Kategorie der Geisteswissenschaften.
- Dr. Johannes Hessen, Platonismus und Prophetismus. Werner Ewers, Depressive Gestimmtheit und Daseinshaltung des Menschen. - Paul Hofmann, Sinn und Geschichte. Václav Příhoda, život a dílo pedagoga. - Nicoló Machiavelli, Vladař. - Dr. Josef Jančík, Tomáš ze Štítného, učitel života. - Guiseppe Prezolini, život Nicola Machiavelliho, učitele vladařů. - Jakub Arbes, Poslední dnové lidstva
- Hildegard Kalthoff, Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel. - Hans Driesch, Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis. - Antika v českých překladech. H. W. Hepner, Umění líbiti se lidem. - Nik. von Arseněv, Das heilige Moskau
- Poznámky:**
- 38 Plody českého myšlení. - Atlas českých pečetí. Vychovatelským listům. - Životopis W. A. Mozarta . 46
- Jan Vilikovský, Próza z doby Karla IV. - Plody českého myšlení. - Spor na filosofické fakultě Karlovy university v Praze. - I. V. Kopeckij, Rusko-český slovník. Škola v duchu národním a křesťanském. - Svazky úvah a studií: Boh. Sekla, Růst národa. - B. Václavek, Lidová slovesnost v českém vývoji literárním. - A. M. Brousilov, Film a národnost. - Václav Vojtíšek, Česká města. - A. Birnbaumová, Ženy doby přemyslovské. - Ferd. Pujman, Zhudebněná mateřština. - E. Ljackij, Praktická učebnice jazyka ruského 94
- 89 Sběrka svazky. - Zpráva o činnosti soukromého doc. dr. Václava Příhody. - Parsch-Kramreiter, Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie. - Vlastní životopis Karla IV. - Jan Racek, Duch českého hudebního baroku. - O českou literární kritiku. - Arne Novák, literární kritik a historik. - An epistemological introduction into logic, N. Losskij. An essay on the Russian actor. - M. Minutius Felix, Octavius 141
- 137 Philosophia ancilla Krále. - R. Souček v časopisu Věda a život pojednává o vůli. - Základy nové formy kultury a života a nové generace. - Kulturní zprávy 185
- 181

# Obecná filosofie skutečnosti.

Již dráhnou dobu zmítalo se filosofické přemítání jen v pomyslném oboru myslícího subjektu vlivem základních nauk Kantových o rozumovém poznání. Z toho vnitřního jádra pak vyrůstal postupný odklon zvláštních a jednotlivých filosofických oborů od myšlenky filosofie samé a nenáhlé utváření nových oborů vědění a činnosti, nezávislých na řádu filosofie a často zjevně popírajících jakoukoliv blízkost či příbuznost s filosofií a tím spíše služebnost či podřadnost v poměru k ní.

Odtud vyšel boj filosofie, vědy a náboženství, který jest jakýmsi zkráceným a zjednodušeným výrazem celého toho duchovního rozkladu, k němuž vedla naprostá nezávislost přemítajícího subjektu v rozumovém řádu. Rozkladný pochod byl zprvu vlastně jenom odpovědí řádu skutečnosti na řád pravidelnosti vytvářený a ukládaný myšlenkou, tedy něčím zásadně zdravým, co mělo býti jako varovný hlas všem filosofům. Byl to však jen hlas obecné rozumové zkušenosti, hlas tak zvaného „naivního realismu“, který nemohl mnoho říci myslím, zvyklým již příliš jen na vědecké, nezkušenostní přemítání anebo spokojujícím se vypracovanou pravdou pro mravní a náboženské jednání, bez potřebných úvah.

Postup rozkladného pochodu později také již nebyl vhodnou půdou pro nápravu a skladbu, když se jednotlivé obory poznání a činnosti rozvíjely dále beze vztahu k ostatním, a tak nakonec zůstaly jen jednotlivé obory samy, a místo filosofie nejvýše jen nějaká matná touha po ní, která zase není, leč tím zbytkem obecné skutečnosti a zkušenosti, jež vždy zachraňuje aspoň jádro toho, co mohlo dříve býti rozvinutou filosofickou soustavou.

Náznaky té touhy po filosofii se objevují dosti často, ale pokusy o výstavbu dokonalé a úplné soustavy filosofické jsou stále ještě neúměrné cíli. Marně sledujeme současné myšlenky a lidi, zda bychom nenašli alespoň krok do jiné říše zásad, nebo při nejmenším zásadní odmítnutí naprosté nezávislosti myslícího a pak i jednajícího rozumu, nebo odmítnutí naprostého rozkladu v oborech vědění a činnosti.

Nejšťastnějším krokem až dosud byla fenomenologie, pokud měla zaručovati nezávislost filosofického postupu v poměru ke skutečnosti mimo rozumové a kladně zkoumati rozumové poznání v jeho zrodu a skutečném dění. Vzdor všem snahám je však fenomenologie jen na cestě k soustavě a zůstává zatím jen filosofickou metodou.<sup>1</sup>

Chceme se pokusiti o základ filosofické skladby sami.

Základní stav otázky jest, že stojí proti sobě na jedné straně obor nezávislého myslícího rozumu a na druhé straně řada oborů pravé „vědy“ a činnosti, které pak mohou státi také ještě proti sobě, pokud se navzájem vylučují. Tento stav otázky byl tedy dosud řešen tak, že není skladby, že se popírá i jenom možnost styčných znaků v těch protikladech, že je marné hledati shodu a soulad všech těch oborů.

Z čeho jest asi to záporné řešení otázky? S hlediska nezávislého myslícího rozumu není možné kladné řešení otázky, protože všechny obory, mimo nezávislý obor nitra, unikají opravdu vědeckému hodnocení, a tedy i skladbě. - S hlediska oborů pravé „vědy“ není pak možné kladné řešení hořejší otázky, protože každý obor pravé „vědy“ vystačí pro sebe s vlastní soustavou pravidelnosti, jež se třeba nehodí pro druhé obory. Hodí-li se však taková soustava pravidelnosti i na některý jiný obor pravé „vědy“, může dojíti ke skladbě částečné, jež však nijak nedokazuje možnost a nutnost obecné soustavy všech oborů. S hlediska oborů činnosti konečně není možné kladné řešení otázky již tím, že činnost je vázána k oboru myšlení jenom nepřímou, a pak také proto, že ta nepřímá vazba činnosti na myšlení se uskutečňuje dostatečně podle těch jednotlivých oborů myšlenky, jež mohou něco nějak oborům činnosti dát, jako vodítko nebo vzor. A pak se nesmí zapomínati, že je jednou z prvních zásad, jíž se dnes všechny obory činnosti řídí, překonati

<sup>1</sup> I u nás je to zřejmé z práce docenta Karlovy university dr. L. Riegra, *Idea filosofie* (1939), kde slibuje již výstavba, jež však, jak se zdá, skončí novým tvarem idealismu, jako fenomenologie Husserlova.

co nejvíce jakoukoli potřebu plánu a myšlenkové přípravy, aby se činnost nebrzdila.

Stejná chyba těch tří zásadních postojů je tedy zřejmě v tom, že vycházejí v řešení dané otázky jenom z vlastních prvků, nehledajíce společných, přehlížejíce se navzájem a neznamenalíce ani skutečné mnohosti řešení, třeba bez ohledu na oprávněnost jednotlivých řešení, což jest jiná otázka. (Ta poslední část naší námítky neplatí ovšem proti fenomenologii, jež má zde postoj kladný.)

Náš základní postoj k řešení dané otázky jest docela odlišný od předešlých.

Běžná skutečnost a zkušenost řady různých oborů myšlení a činnosti nám vnuká stejně běžnou a přirozenou otázku, k čemu vlastně všechny ty obory myšlení a činnosti bezprostředně jsou. Neotážeme se tou otázkou nějak podrobně na poslání či cíl a smysl všech těch oborů, ale jen na ten jich bezprostřední poměr k lidskému rozumu, k člověku. Odpověď na tuto první otázku je zase z běžné zkušenosti, že totiž všechny ty obory myšlení a činnosti jsou nějakým kladem či dokonalostí pro toho, kdo je má. První poslání všech oborů myšlení a činnosti tedy jest naplniti či doplniti nějak člověka, zdokonaliti jej. Přímý kladný výraz té základní obecné skutečnosti a zkušenosti tedy jest: Dokonalost člověka je prvním a obecným záměrem a posláním či cílem všech oborů vědění a činnosti.

V tom prvotním obecném záměru a poslání všech oborů myšlení a činnosti je také základní a obecná jednota všech těch oborů. Dokonalost, plné rozvinutí člověka, jako to, proč se něco děje, jako základní pohnutka, jako jednotící síla, jest začátkem a nakonec i plností rozvoje všech oborů myšlení a činnosti. Ta základní obecná jednota všech oborů není jen nějakou jednotou číselnou, jak je zřejmé; je to jednota směrů, souhra soustředivých sil, skladebná jednota plnosti či dokonalosti všech prvků a sil a jejich vzájemných vztahů. Taková jednota je postřehitelná jako jednoduchá obecná skutečnost, ale ve skladbě samotné se neuskutečňuje tak jednoduše bez plánu a bez vedení. Plán pak může dělati jenom ten, kdo zvládl nějak všechny prvky a skutečnosti, jež mají býti plánem usměrněny a vedeny. Má-li tedy býti uskutečněna ta obecná jednota dokona-

losti v oborech poznání a činnosti, je třeba, aby jeden z těch oborů byl řídicí a vedoucí a všechny ostatní aby se alespoň nějak jím řídily a daly vésti. Odtud tedy vysvítá možnost a nutnost nějakého řídicího oboru, který by nějak přesahoval všechny ostatní obory myšlení a činnosti již se strany toho svého jednotícího a vedoucího poslání.

Vzájemný poměr toho řídicího oboru a všech ostatních oborů poznání a činnosti bychom si mohli obecně a zběžně představit asi jako poměr mezi duší a tělem, kde také duše má jakousi přirozenou vládu a vedení, zatím co tělo jako by poslouchalo a dávalo se vésti duchem. (Je samozřejmé, že v tomto příkladu odhlížíme od případu či možnosti vzpoury těla proti duchu.) Jiná obdoba toho poměru a snad bližší našemu běžnému chápání je v životě lidské společnosti, kde také jest aspoň nějak jednotné vedení a poměr poddanosti tomu vedení se strany členů společnosti.

Přestává-li ten poměr vedoucího a vedených, nastává samočinně rozklad složeného celku. A tak podobně, nebude-li nějakého řídicího a vedoucího oboru mezi obory poznání a činnosti, nejen nebude možné uskutečniti nějakou skladbu a soulad dokonalosti všeho vědění a činnosti, nýbrž pozvolný rozklad a samostatný, naprosto a úplně nezávislý rozvoj jednotlivých oborů poznání a činnosti znemožní konečně uspořádané rozumové poznání vůbec, a člověku zůstane jen jeho základní obecné poznání rozumové, jeho nespoutaná obraznost, přirozená dychtivost a smysly, kromě množství nesouvislých poznatků, na jaké bude tomu kterému člověku stačit paměť, a podle člověka, který je bude jako učitel předkládati.

Na cestě za tím řídicím a vedoucím oborem všeho poznání a činnosti použijeme zase toho příkladu či vodítka ze života lidské společnosti, abychom si nějak přiblížili pojem toho vedoucího oboru, nějaké jeho významné znaky, abychom viděli, má-li to býti obor vědění nebo obor činnosti, a jaký je vlastně předmět a vlastní podoba toho oboru.

Kdo tedy má řídit nebo vésti nějakou společnost? Od přírody již je schopný řídit a vésti ten, kdo vyniká rozumem, ostrovtipný. Ani člo-

věk nejsilnějších svalů a nejmohutnějšího těla není schopný řídit a vésti, je-li slabšího rozumu, chybí-li mu ostrotip; je od přírody podřadným člověkem, služebníkem chytřejších, kteří jsou třeba tělem daleko slabší než on. Že se vedení bystřejších rozumem uskutečňuje všude, je známo z denní zkušenosti. (Je třeba všimnouti si dobře, že zde nemluvíme o nějaké rozumnosti či chytrosti v určitém oboru znalostí a dovedností, nýbrž jen všeobecně, pokud jeden člověk vyniká rozumovou bystrostí nad jiné nebo aspoň svou rozumovou bystrost dovede uplatňovati nad jinými, třeba je ani nepředčil skutečnou výši svého rozumu.) Obecně mluveno, má tedy řídit a vésti nějakou společnost ten, kdo vyniká rozumem.

Podobně, podle předešlého příkladu, bude řídicím a vedoucím ve shluku oborů vědění a činnosti ten obor, který jest rozumový, a to nejvíce ze všech. A tak se hned a přímo vylučují z toho shluku oborů všechny obory činnosti jako nevedoucí; ne snad proto, že by nebyly nějak rozumové, nýbrž proto, že nejsou nejvyšší rozumové. V každém oboru činnosti je totiž rozumnosti a smyslu jen tolik, kolik je třeba k provedení toho neb onoho úkonu nebo nejvyššího toho neb onoho oboru činnosti, a nic víc, protože rozumovost a rozumnost každého úkonu a každého oboru činnosti je vyčerpána, jakmile byl udán předmět a směr činnosti a jakmile byla ta činnost správně postavena s ohledem na ostatní nebo aspoň okolní činnosti a skutečnosti. Možný dodatečný zpětný rozumový pohled na úkon nebo činnost provedenou jest již rázu čistě rozumového, bez vztahu k vlastnímu oboru činnosti, a může k ní míti poměr nejvyšší jako rozumová příprava na další takovou činnost. Závěrem tedy můžeme říci, že hledaný řídicí a vedoucí obor není ani jediný z oborů činnosti, protože všecken rozumový obsah a ráz je vázán v oborech činnosti jen na úkon nebo činnost samu a kromě ní nemá vůbec smyslu či rozumnosti. Kladně je dána touto skutečností základní závislost všech oborů činnosti na oboru čistě rozumovém, na shluku oborů poznání.

Řídicím a vedoucím oborem bude tedy rozhodně jeden z oborů poznání, jedna z řady věd. A hned zase můžeme říci podle předešlého po-

stupu, že to bude ta věda, v níž jest nejvyšší míra rozumového poznání. Výšku míry poznání pak je třeba měřiti podle toho, co se jím poznává, čili podle toho, co je předmětem poznání. Hledáme-li tedy dále tu řídicí a vedoucí vědu nejvyšší rozumovou, musíme říci, že to bude ta, jejíž předmět jest nejvyšší rozumový či ta věda, kde se poznává to, co je nejvíce rozumové.

Zde se však potkáváme s vážnou obtíží, jak by vlastně bylo možné určití nějak blíže, co je nejvyšší rozumové. Zdá se totiž, že obor nejvyšší rozumových předmětů se může měniti podle hlediska, s jakého se na ty nejvyšší rozumové předměty díváme.

Nejvyšší rozumové a nejvyšší srozumitelné je jednak to, z čeho rozum čerpá svou jistotu. Stupeň rozumových oborů se řídí totiž stupněm jistoty, která zaručuje hodnotu každého poznání. A jistota každé vědy se právě získává rozumem z poznání příčin toho kterého oboru vědění nebo činnosti. Podle toho by bylo nejvíce rozumové poznání příčin všech oborů vědění a činnosti. (Jest zase nutné poznamenati, že zde mluvíme o příčinách čistě obecně podle běžné zkušenosti, ne v nějakém přesně vyhraněném filosofickém smyslu.) Řada těch příčin pak nemůže býti kladně nekonečná, právě proto, že řád účinků všech těch příčin se uskutečňuje jenom určitě a vymezeně, že jsou jen takové a takové účinky takových a takových činitelů. Z toho jest jasné, že na začátku té obecné řady příčin a činitelů budou nějaké příčiny první, jimiž by se pak obírala ta nejvyšší věda, která by tak byla také první ze všech vědních oborů čistě rozumových. Tak bychom měli první obor nejvyšší rozumových předmětů ze samého řádu rozumového, podmíněného jistotou z poznání příčin.

Jest však ještě jiná možnost pohledu na nejvyšší rozumové předměty a tedy i na tu první vědu, totiž srovnáním poznání rozumového s poznáním smyslovým. Smysly poznávají jednotlivé a částečné vnější znaky věcí, kdežto rozum shrnuje ve svém poznání ne jednotlivé znaky věcí, nýbrž opak jich, totiž obecný ráz věcí, společný a všeobecný obsah skupin věcí. (Jest zde řeč zase jenom o poznání, jak se jeví obecné zkušenosti.) A podle toho by byla nejvyšší rozumovou ta věda, jež by se obírala nejvšeobecnějšími prvky či

znaky věci nebo jednotlivých jejich skupin. Takovým nejobecnějším znakem všech věcí by pak bylo na př. jsoucno věcí (to, že věc jest), dále pak jednotnost každé věci, mnohost řady věcí, možnost věcí, jejich skutečnost, atd. Všechny ty obecné a společné znaky všech věcí je třeba nějak přesněji určit a prozkoumati, aby nezůstaly jenom tak neurčité a nevymezené, jak je dostáváme z té obecné a běžné rozumové zkušenosti a jak jsou výrazovým bohatstvím každého člověka. Ta potřeba přesnějšího určení a vymezení všech těch obecných znaků není ani tolik na to, aby se z těch znaků udělala nějaká vědecká samostatná soustava, nýbrž spíše na to, aby ty znaky přesněji určené byly obecnou a společnou oporou všem stávajícím oborům vědění a činnosti. Důvod je ten, že všechny obory vědy a činnosti předpokládají všechny ty obecné znaky věcí a pracují s nimi jako samozřejmými nebo nedokazatelnými prvky, a žádný filosof se netáže na jejich hodnotu a význam dříve než dojde ke kritice poznání, k otázce podkladu rozumového poznání. Tedy, tato potřeba základní obecné opory všech rozumových oborů vyžaduje nějakou uspořádanou obecnou soustavu společných a všeobecných znaků věcí, jež budou prvky všech ostatních oborů a prvními nejvyššími rozumovými předměty. Bez jistoty těch všeobecných znaků věcí by nebylo ani možné dosáhnouti plného poznání o tom, co je vlastní nějakému určitému oboru nebo druhu věcí. Není-li totiž jasný předpoklad, nedá rozum souhlas ani k závěru, leč snad pod tlakem vůle, a to sem nepatří. Ani však nelze jednati o těch všeobecných znacích věcí v nějaké vědě, která má již vyměřen jiný předmět než jsou ty znaky. Neboť právě proto, že kterýkoliv obor věcí a poznání potřebuje těch obecných znaků k vlastnímu poznání, musela by se jimi obírat zvláště každá jednotlivá věda a činnost. A tak zřejmě nezbyvá, než aby byly předmětem jedné, společné, obecné vědy, která, poněvadž je tak nejvyšší rozumová, bude ředitelkou a vládkyní všech ostatních oborů vědění a činnosti.

Třetí způsob pohledu na nejvyšší rozumové předměty jest se stránky poznání rozumu. Skutečnost rozumové síly, pojem rozumovosti si nejlépe člověk vytvoří záporným tvarem nedo-

tknutelnost hmotou. To je rozumové, co je oddělené od hmoty, a to je nejvyšší rozumové, co je nejvíce oddělené od hmoty. Podkladem té skutečnosti jest, že rozumový předmět a rozum musí býti v jednom oboru, že mezi rozumem a rozumovým předmětem je pevný poměr aspoň v samém úkonu poznání, poněvadž rozum a předmět rozumového poznání jsou vlastně jedno v okamžiku poznání. Ta oddělenost od hmoty jest největší tam, kde se vylučuje jakákoliv hmota, ba i možnost spojení s hmotou, a nakonec i myšlenkový poměr k hmotě. Tam bude podle našeho postupu také největší rozumovost, tam budou i předměty nejvyššího rozumového poznání.

Podle té oddělenosti od hmoty je dokonce dobře možné oddělit tři základní skupiny rozumových věd. Tak by byla první skupina věd, jež přezírají hmotu, jak je vázána na jednotlivé věci, ale nevylučují hmotu, jak ji lze smysly postřehnouti, a pohyb; sem by patřily všechny přírodní vědy. Pak by byla skupina věd, jež si nevšímají již ani hmoty smysly zbadatelné, ale nevylučují rozumový pojem hmoty, rozměrnost těles nebo jejich síly; sem by patřily vědy matematické. Poslední by konečně byla skupina věd, které vylučují úplně všechnu hmotu i pojem její; sem by náležela třeba kritika, pokud jest vědou o hodnotě a podkladu poznání, přirozená theologie, pokud je vědou o nejvyšší příčině a nejvyšším rozumu (bez pomoci nějakého zjevení nebo náboženství) a konečně obecná filosofie skutečnosti, jež není nic jiného než právě uspořádaná soustava těch všeobecných znaků věcí, o nichž byla shora řeč. Ten poslední obor obecné filosofie skutečnosti by pak byl řídicím a vedoucím všech ostatních oborů vědění a činnosti, jakoby základní soustavou nejvyšší rozumových předmětů, jednotícím svorníkem všeho lidského poznání a činnosti, zárukou pevnosti a jistoty všech oborů.

Ohledně trojího pozorování nejvyšší rozumových předmětů třeba však poznamenati, že to jest jenom trojí zorný úhel, ukazující rozličnou tvárnost jedné skutečnosti. Do jednoho a téhož oboru skutečnosti a vědy zahrnujeme totiž ten obor sám i jeho příčiny. Tak třeba přírodovědec zkoumá skutečnosti a tělesa v přírodě a zároveň jejich příčiny a prvky. Podobně bude patřiti

k obecné filosofii skutečnosti úvaha o celém obecném či společném oboru jsoucna a jeho příčinách a prvcích. Bude tedy obor obecné filosofie skutečnosti zahrnovati nejvšeobecnější znaky věcí, první příčiny věcí a skutečnosti oddělené úplně od hmoty, vylučující naprosto hmotu.

Aby nebylo nedorozumění a námitek o nějakém „metafysickém dogmatismu“, je třeba poznamenati, že tím shrnutím trojího zorného úhlu v jednom oboru nepřevádí se nějak nemožně trojí druh předmětů na jeden předmět jedné vědy. Zůstává totiž stále skutečná odlišnost a rozdílnost hlediska, jak jsme k ní přišli zběžným rozbohem obecné zkušenosti a skutečnosti. A tak v oboru obecné filosofie skutečnosti bude podmětem nebo látkou obecný a společný znak jsoucna věcí, ale obsah toho jsoucna či skutečnosti bude třeba dále zkoumati jako předmět, a příčiny jeho a prvky budou snad zjevné teprve na konci zkoumání toho oboru obecné filosofie skutečnosti. Podkladem této úvahy není zase nic jiného než obecná zkušenost, že žádná věda ani jakékoliv jednotlivé poznání nejsou jenom

v látce či předmětu vědy nebo poznání, ale uskutečňují a rozvíjejí se teprve určením vlastností, prvků a příčin toho předmětu.

A nemá-li býti postup vědy libovolný, nelze poznati prvky a příčiny předmětu než právě na konci, v posledních závěrech vědy. To tedy bude stejně platiti pro obor obecné filosofie skutečnosti: Látkou její či podmětem zkoumání budou ty všeobecné znaky všech věcí, ale vlastnosti a obsah jejich bude poznán teprve další prohloubenou úvahou filosofickou, a prvky a příčiny předmětu obecné filosofie skutečnosti a zkušenosti budou až posledními závěry obecné filosofie skutečnosti.

Tak bychom měli krátce naznačenu hlavní a základní myšlenku nějakého řídicího a vedoucího oboru, který by měl býti zároveň jednotícím svorníkem všech lidských oborů vědění a činnosti, oporou a zárukou jejich jistoty a skutečnosti. Jméno *obecná filosofie skutečnosti* vyjadřuje dobře myšlenku toho oboru, jeho rozsah i hlavní předmět.

PhDr. A. H. Podolák O. P.

## Příroda a duch.

Lidská kultura je spojena úzce s pojmy přírody a ducha. Těmito dvěma pojmy si vyjadřuje člověk nejvšeobecnější postoj ke skutečnosti. (Šířeji by se vyjádřil týž postoj: skutečnost jako jsoucno - ens, duch lidský jako princip poměru, poznání a tužby po skutečnosti, po jsoucnu. V tomto prvním postoji lidského ducha ke skutečnosti je poměr dvou ústavních prvků vší skutečnosti scholasticky vyjádřen poměrem: potentia - actus. Ve skupině bytostního složení patří poměr lidského ducha ke skutečnosti do třetí řady, znamená až třetí stupeň složení dvou prvků potentia et actus, to jest bytost už existující je potenciální zdroj činnosti poznávací a snahové, a má poměr k jsoucnu a skutečnosti jako k vlastnímu předmětu.) Skutečnost jest označena jako příroda, duch jako činitel, schopný uvědomiti si a vyjádřiti si skutečnost. Podle tohoto základního poměru se vytvářejí kulturní plody, to jest z poměru ducha ke skutečnosti. Plodem ducha

z poměru k přírodě je kultura a civilizace. Proto existuje velmi těsný vztah mezi nimi.

Příroda v člověku znamená lidskou přirozenost. V lidské přirozenosti příroda sama dospěje na nejvyšší stupeň své působnosti, činnosti a svého díla, a tedy své plodnosti kulturní a civilizační.

Přesnější pojem přirozenosti jest u svatého Tomáše (Comment. in II. Physicor. tex. 3): Přirozenost je v každé věci základní zdroj činnosti a trpnosti (to jest přirozeného poměru k jiným věcem, které mohou působiti vlivně nebo zdokonalujícím způsobem, na příklad slunce na život), kterou vyjadřuje každá věc svou vlastní povahou. Činnost a trpnost plyne z ústavních prvků každé věci, a proto je jí vlastní. (Člověk na příklad podle své přirozenosti myslí a touží.)

Přirozené je tedy vše, co patří k přirozenosti. (1. II. 10, 1.) K přirozenosti patří nejdříve ústavní prvky, které dávají věci její druhový (speci-



fický) ráz (v člověku tělo a duše); je to činnost a schopnosti, které pocházejí z ústavního tvaru (normy) věci (v člověku rozum a vůle a jejich činnost); je to dále přirozená trpnost, to jest možnost a nutnost přijímati vlivy jiných věcí, aby se činnost vlastní dostala do pohybu (na příklad život je závislý na slunečním teple, člověk má přirozený poměr k jiným lidem); konečně jsou přirozené požadavky přirozenosti a její účelnost k cíli; vše je přirozené, čeho je třeba k dosažení vlastního přirozeného cíle. (Viz Garr. Lagrange, *De revelatione*, vol. I., Roma.) Přirozenost je tedy zdroj aktivity a přiměřených poměrů a vzájemnosti.

Pojem duše a ducha lze vyjádřit jako samostatný zdroj činnosti, z něhož pochází nejdříve oživující energie těla, pak vegetativní a smyslová činnost; u člověka duše je duch, který je svěbytný zdroj duchovní činnosti (myšlení a snažení vůle, svobody a ideálů). Všechna činnost duše i ducha se soustřeďuje na vnitřní účelnost organických bytostí a vede je k přirozenému cíli.

### *I. Pojetí přírody a přirozenosti bez cíle a bez ducha.*

Lidství je prázdné slovo. Je to pouhý přelud. Lidství nemá cíle, ani plánu, ani smyslu, stejně jako druh motýlů nebo orchideí. To je pojetí Spenglerovo.<sup>1</sup> Nesmysl slova lidství u Spenglera souvisí s pojetím skutečnosti, jak ji chápe novější doba. Dnes myslíme jen v úsecích, znamenajících odbornost v částech skutečnosti, a neznamenaají nic pojmy a perspektivy, které si činí nárok na všeobecnost, poněvadž se pohybují v oblastech duchovních. Odhodí-li člověk, podle Spenglera, prázdné slovo universálního pojmu lidství, ať už se skrývá za schematickým nebo šlágrovitým slovem jakýmkoli (na příklad za pojmem osobního ideálu), dostane se k nepřehlednému bohatství forem skutečnosti. Skutečnost je plnost a pohyblivost života, nikoli schematická forma.

Z takové skutečnosti a z jejího množství jednotlivostí jako z původní síly země a života pocházejí kulturní proudy a síly, z ní kvetou, z ní dostávají lidé rozličné formy a ideje, vášně a život, vůli, cit, ale také smrt. Pohyblivost skutečnosti ji činí plnou pestrosti barev, odstínů, světla

a pohybu. Z ní vyrůstají národy, jazyky, pravdy, venkovy a náboženství, tak jako v přírodě jsou duby, smrky, větve, listí a květy; neexistuje lidství. Každá nová vzdělanost vyrůstá z této základny jako nejvyšší projev života, ale je bez cíle a beze smyslu, stejně jako polní květy nebo zvířata; patří prostě k přírodě. Tak existuje jen zákon věčného utváření a přetváření podivného dění vzniku a zániku bez cíle a smyslu.

Příroda bez cíle, přirozenost bez ducha jako princip účelnosti, tedy beze smyslu, to by byla jediná skutečnost.

Pojem filosofického poznání znamená jen velikou kuriositu. Všechno vědění se zastavuje jen u nutných hranic relativní platnosti a hodnoty, přesvědčení o nějakých věčných pravdách je jen osobní pohled na skutečnost.

Kultura vyžaduje na člověku soubor všeho, i toho, co jiný člověk v jiném prostředí a okolnostech přinesl jako něco jistého. Jen tak se získává úplnost filosofie budoucna. Jen tak lze chápat a rozumět živému světu.

Skutečnost není nic trvalého ani universálního. Proto je bez obsahu filosofie, mluvící o formách myšlení nebo o principu tragičnosti, o úkolech státu atd. Všeplatnost a universálnost je omyl a mylný závěr ze sebe na ostatní.

Příroda i přirozenost v tomto pojetí jsou ztotožněny, duchovní obzor a perspektiva, určující smysl a cíl, vypadá úplně; poznání je nahrazování kvantitativním souhrnem názorů.

Toto pojetí si všímá jen jedné stránky přírody. Příroda je i ve scholastickém pojetí „ens mobile“.<sup>2</sup> To znamená, že příroda i přirozenost je zdroj pohybu a činnosti. „Ens est activum,“ to jest skutečnost ve svém vzniku, vývoji i v úplnosti je stále v pohybu; buď spěje vývojem ke své úplnosti a zdokonalení nebo ze své úplnosti se dává dál, sdílení dokonalosti se šíří na nejbližší prostředí. Existuje aktivita. Existuje sice pohyb a změna jako stálé přírodní dění, ale ne bez cíle a smyslu.

### *II. Světový řád.*

Příroda i přirozenost svou produktivní činností jsou ve stálém tvořivém pohybu, a pak buď vzniká

<sup>2</sup> P. Sertillanges, *Dieu ou rien?* I., Flammarion, Paris.

<sup>1</sup> Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* B. I.

ká nová věc, nebo se mění jiná věc, nebo se mění sám zdroj aktivity. Činnost přirozená má svůj vyhraněný smysl podle předmětu. Proto přirozená činnost není bezúčelná. „Činit“ samo o sobě neříká nic; ale připojí-li se k něčemu, aby v tom se uskutečnilo, pak vždy znamená činiti něco. Každá činnost je tedy přirozeně určena k něčemu.

Určení k něčemu od přirozenosti znamená mít v sobě vnitřní účelnost k dosažení určitého cíle. Jen z této vnitřní účelnosti přirozené aktivity pochází jistota, že za určitých podmínek táž aktivita a přirozený průběh dosáhne téhož výsledku a cíle. Existuje tedy zákon věcí, který je předpokládán ode všech věd a teorií. Je to přirozený zákon, nebo přírodní zákony, nebo jinak se to vyjadřuje jako směřování prvků, z nichž vznikají fakta atd. Přírodní jevy jsou řízeny s určitou pravidelností. Je to jejich vnitřní účelnost.<sup>3</sup> Tutěž vnitřní účelnost, která znamená přirozenou determinaci k určitému cíli, lze pozorovat i v životním dění i v psychickém dění, zvláště však v přirozenosti lidské, jejíž mnohonásobná aktivita přirozená je plna vnitřní účelnosti. Ani svobodná činnost lidská není úplně vyňata ze zákona určení k cíli, to jest člověk i svou svobodnou aktivitou se snaží dospět k cíli, dosáhnouti blaženosti.

Příroda i přirozenost postupuje ve všem uspořádaně, ve všem je zachována jednota v mnohosti, čili přirozený řád. Postupuje-li příroda takovým způsobem, pak je jisté, že jeden prvek z celého dění postup řídí, ostatní jsou řízeny.<sup>4</sup> V životě lidském je zvláště patrný tento přirozený postup řízení a podřízenosti. Člověk je jednota z těla a duše; duše je oživující zdroj, a proto oživuje hmotu tělo; tělo poslouchá účelnosti regulačního principu duše, a tak v biologii je patrná vnitřní účelnost jednotlivých součástí ku prospěchu celku a k jeho dobrému stavu.

Život psychický, vnitřní u člověka má též ráz. Přirozená aktivita psychologická má svou hierarchii: princip poznání, princip snahového napětí. Poznání je smyslové a rozumové, snahové napětí vůle a snahové napětí smyslové (*appetitus concupiscibilis* a *irascibilis*). Jedna část jeho - *con-*

<sup>3</sup> Sertillanges, v uved. díle.

<sup>4</sup> S. Thomae in *Metaphys. Aristotelis* (Torino 1926), *Prooemium*.

*cupiscibilis* - je zdrojem družebnosti v psychickém životě, druhá výbojnosti a obrany.

Přirozený poměr všech těchto projevů má přirozenou účelnost, to jest býti zdrojem duševní činnosti, oblažující člověka. Aby toho člověk dosáhl, že jeho činnost má dospět k přirozenému cíli, je třeba zásahu regulovat vnitřní život podle přirozeného poměru. U člověka nejvyšší regulační zdroj je rozum, jemuž podléhá vůle, jí zase družebnost a výbojnost.

Cíl lidského života záleží v jeho dokonalosti a blaženosti. K tomu jest určena všechna aktivita lidská, biologická i psychická, rozumná i volní. Tedy i vědy a umění i řemesla<sup>5</sup> jsou určeny ke zdokonalení člověka a k jeho blaženosti. To je nejvyšší hodnota přirozeného života, pro kterou žijeme a zápasíme, hodnota blaženosti jako cíle života.

Ve vědění lidském je nejvyšší hodnota v poznání posledního cíle a nejvyššího principu řádu a účelnosti; tuto hodnotu dává přirozenému rozumu moudrost, v níž je vrcholné rozpětí lidského ducha a vrcholný projev života. „*Sapientis est ordinare*.“ (Lidé inteligentní jsou přirozeně vedoucí, lidé silní tělem, ale slabí myšlenkově, jsou přirozeně podřízeni.)<sup>6</sup> Nejvyšší hodnota vědění skýtá nejvyšší přirozené světlo, dává duchovní rozhledy a usměrnění; a ty jsou hluboké a universální. V hodnotách přirozeného vědění je tedy metafysika vědou nejvyšší, která řídí všechny ostatní a dává člověku duchovní perspektivu s naprostou a všeobecnou platností. Přirozenost ve své aktivitě poznávací dochází nejvyššího stupně v metafysice jako moudrosti, která značí nejvyšší stupeň vědění. Filosofie není pouhá kuriosita faktického proudění života, nýbrž nejvyšší přirozená věda, zvláště svou nejlepší částí - metafysikou.

Duchovní perspektiva v moudrosti obrací i lidskou vůli v jejím snažení k poslednímu cíli života, to jest k úplné blaženosti. Úplnost blaženosti beze všech mezer, jaké poznáváme vnitřní zkušeností ve všem, co není universální dobro; je vlastním předmětem vůle a její aktivity v postupu za duchovní perspektivou, kterou dostává z poznání myšlenkového. Aktivita vůle má tedy

<sup>5</sup> Tamtéž.

<sup>6</sup> Tamtéž.

svou účelnost, to jest používati celé duchovní síly lidské k dosažení blaženosti. Proto vůle má za cíl obecné dobro celého člověka, a tedy zaujímá zase v pohybu lidského nitra za cílem přední místo vedoucí schopnosti, jež používá všech ostatních k dosažení cíle.

Přirozenost zase i ve volní stránce vyžaduje řád a podřízení. Družebnost a schopnost obrany jsou přirozeně podřízeny vedoucí vůli, vůle rozumu. V přirozenosti jsou tedy zákony účelnosti, řídicí činnost k dosažení cíle; podle těchto zákonů je třeba měřiti život a jeho projevy, jaký má být. Podle této přirozené stupnice lze poznati stupeň lidského vědění i správnosti lidského jednání a činnosti. Vnitřní účelnost v člověku dává směr našemu životu k nejvyšším projevům života a jeho dokonalosti; tam se nutně setkává přirozenost lidská s duchovní činností a duch lidský s Duchem Božím, neboť úplnost blaženosti, pravdy a dobra, v celé universálnosti pojmu, co znamená blaženost, pravda a dobro, je jenom ve zdroji, v Bohu. (Bůh se sdílí člověku ve svém blahu, pravdě a dobru nejen v přirozeném řádu, nýbrž i důvěrnějším způsobem, jako svému dítěti - v řádu milosti.) Přirozenost a duch jsou zdrojem norem života a hluboké kultury a lidské civilizace.

Spenglerovo pojetí přírody jako pohyblivé skutečnosti a jako původní síly země, z níž vyvěrá vzdělanost a život bez cíle a smyslu, má na sobě veliký nedostatek. Normy života a jeho projevů v nejrozmanitějších formách vášně, vůle, citu, barev, světla, ale i smrti, pocházejí z faktického proudu života a mechanické jeho nutnosti v každém projevu i v duchovních formách, čili setkáváme se se zbytky determinismu a mechanistického pojetí života, v němž nemá místa duch jako samostatný činitel a zdroj činnosti svobodné a určující duchovní smysl a úroveň života.

Ve faktickém projevu života se ukazuje lidská přirozenost po své slabé a porušené stránce. Proto není to vlastně čistá přirozenost s přírodní krásou, nýbrž zraněná přirozenost se svými ranami nevědomosti, slabosti, nezřízenosti a sobectví, které jsou příčinou vnitřní srážky mezi tím, co má člověk býti podle přirozených zákonů, a mezi tím, co je nebo činí někdy de facto.

Ve faktickém životě na příklad družebnost

(appetitus concupiscibilis) v každém svém projevu, ať lásky nebo nenávisti, touhy nebo odvratu, radosti nebo smutku, je nezřízená. Lidé se vzájemně svými duševními projevy více unavují než družebně spojují. (Podle Aristotelova rozdělení lásky a přátelství na užitkové přátelství čili zájmové a ziskuchtivé, na zálibné, v němž člověk hledá více zadostučinění pro sebe než pro jiného, a na přátelství ušlechtilé a vznešené, které jediné má v sobě pravou povahu lásky a přátelství, je možné posouditi projevy lásky a přátelství mezi lidmi a hodnotit je. Ve skutečnosti se projevuje více zájmu ziskuchtivosti, zálibnosti než skutečné ušlechtilosti.) Faktický proud života nemůže býti pravidlem života a jeho hodnot, poněvadž v něm život nedochází k svému hodnotnému rozvoji, naopak proud života se pohybuje ve skutečnosti velmi nezřízeně a dobrodružně.

Nejen družebnost bez výchovných myšlenek nepřináší lidskému společenství přirozené ovoce vzájemnosti a soužití, ale ani výbojně a obranné energie životní se nepoužívá vždy podle rozumnosti; jindy zase se chová člověk zbaběle. Každodenní chování lidské není vlastně lidské v celém významu a podle celé hodnoty lidskosti. Bez duchovního vedení, bez duchovní perspektivy života se jeví životní proud spíše v různých odstínech své slabosti a nedostatků, své nemoci a porušenosti.

Duchovní perspektiva a universálnost duchového pojetí života dává usměrnění, neboť člověk je především rozumový tvor. Rozdíl mezi životním proudem faktickým a mezi duchovním tkví už v základech. Faktický život se pohybuje spíše podle smyslů, jejichž poznání a projevy se týkají jednotlivin a zevnějších povrchních znaků věcí.<sup>7</sup> Lidé žijící podle smyslů, žijí z přechodných dojmů a nálad, z pestrosti barev a odstínů, z pohybu a měnlivosti, ale není v nich trvalých hodnot duchovních, neznají je ani je netvoří. Kulturní úroveň, odpovídající smyslům, není vysoká; i když je třeba pestrá, není v ní nic z hlubin ducha.

Jedinci žijící (ať mravně nebo v poznání) vlastně neúměrně k tomu, jací by měli býti podle celého smyslu lidské bytosti, nemohou býti činitelé hluboké vzdělanosti a civilizace, neboť uza-

<sup>7</sup> Sv. Tomáš In XII. Libros Metaph. Aristotelis, Prooemium.

vřeli si hlubší proudy lidského života. I když se jim podaří tvořivé kombinace obraznosti a smyslů, nedostávají se na dno ducha.

Duchovní život podle rozumu a jeho kontemplativní práce proniká k jádru věcí a událostí, i když ne vždy dokonale, sjednocuje jednotlivosti, dává jim jednotu a řád, který jim od přírody a přirozenosti náleží, odhaluje jejich vnitřní účelnost, ztotožněnou s bytností věcí, poznává hierarchické seskupení věcí a jejich hodnot; účelnost vede k cíli a dává smysl. Duchovní stránka života a věcí je metafysická svou povahou. Přirozenost lidská se nevyhne vyšším důvodům své jsočnosti a tak se nevyhne ani duchovní orien-

taci a perspektivám. Přirozenost lidská potřebuje a propracovává se duchovní prací k všeobecným pojmům, které jsou architektonické základy života a práce. Vzdělanost a civilisace na základně duchovní je trvalá a věčná ve svých hodnotách a ožívá vždy znova; i když některá doba neúměrně tuto stránku potlačí nebo neuzná. Příroda a duch jsou dva zdroje kulturních a civilizačních snah a výsledků.

Křesťanství šetřilo plně i přírodu i ducha, a proto křesťanská vzdělanost a civilisace, třebaš někdy násilně stavěná do pozadí, přinesla největší ovoce pro lidství po všech jeho stránkách.

*P. Mag. Metod Habán O. P.*

## Stavitelské umění.

*Úvahy zásadní.*

Stavitelství klade na naše pochopení ze všeho umění největší požadavky. Průměrný Evropan a také průměrný Čech je před nimi ještě bezradnější nežli před sochařstvím a malířstvím. K vroucnému pochopení stavitelských památek si přináší ještě méně příznivých předpokladů nežli k oněm dvěma. Právě v stavitelství je mu nejméně známo, oč tu vlastně jde, také citově je mu to méně zřetelné nežli před sochou nebo obrazem. A to ponecháváme vůbec stranou srovnání s básnickým nebo hudebním vcítěním, na něž je svým průměrným vzděláním mnohem lépe připraven.

Stavitelství je tvořením v prostoru, a to v mnohem větší míře nežli sochařství nebo malířství. Je to výlučně umění prostorové. Positivní dějiny, založené na vykopávkách a na badání ve skalách, dokazují proti spekulativnímu racionalismu dřívějších dob, že na počátku stavitelského vývoje stojí stavba kultická, nikoli účelná. Člověk, jehož vývoj začal na tak mnohých bodech zeměkoule za různých dob, ale za stejných vývojových zákonů, započal všude a za všech dob se stavbou kultickou, a ne účelovou, pokud se může vůbec o nějakém začátku mluvit. Rozhodně však vidíme, že stavba kultická dosáhla dávno značné dokonalosti, když se ještě stavba obytná

sotva lišila od jámy v zemi nebo od jeskyně. Nesmíme ovšem přenášeti tento rozdíl: stavba kultická a stavba účelná, z naší doby, rozbrázděná dělbou práce, do jinošství lidstva. Při žádné nebo nepatrné dělbě práce je charakteristickou vlastností také neděleně, jednotně prožívaný život. To nám znázorní krátká řada takových souvislostí. Vládce, královská rodina, náčelník, či jak se jinak jmenoval vrchol společenské stavby, byl přece vždycky tak něco jako zástupce boha, jako jeho místodržitel na zemi. Vlastním pokrevným dětem a synům bohů připadlo vždycky nejdříve právo a povinnost vládnouti. A bylo také docela přirozené bydlet u svých předků. Proto byla mezi tím, co nazýváme kostel a královský palác, dána stejná souvislost stavebně, jako byla dána i společensky v osobě nejvyššího soudce, kněze a vojevůdce. Vzdálení předkové krále byli přece bohové. Proto mohl vyhověti této potřebě jen kostel, palác a pohřebiště dohromady. K tomu přistoupilo ještě mnoho jiných úloh a účelů. Rozumí se samo sebou, že ta jednotná stavba, která sloužila za životní rámec bohům, zemřelým i žijícím synům božím a králům, musila být co nejjistější a co nejpevnější proti všekerym útokům. Tedy i to nejdražší a nejcennější, co sloužilo k ochraně a k udržování bohů, bylo skryto a zabezpečeno tam. Tak splývají představy, které bychom označili slovy úřad a státní

banka, ve staré době v účelu jednotné kultické stavby. Řada této souvislosti vypadá tedy takto: kostel, královský palác, vládní budova, pohřebiště, pevnost, pokladnice, všechno v jednom. Jenom obydlí obyčejného lidu bylo mimo tuto řadu. Zbytky starého Ninive, tak zvaný palác khorsabadský, dokazují, jak se tato stavební jednotka udržovala dlouho do vyššího už kulturního stupně. Ještě u křesťanských byzantských basilik se najdou takové stopy.

Potřeba prostoru těsného i velkého byla dána. Člověk se bojí svého Boha nebo svých bohů, chce se před nimi uzavřít, ale při tom mocně po něm nebo po nich touží, musí je milovat, uctívat, musí jim sloužit. Proto buduje především boží chrám, který je zároveň palácem, pohřebištěm i pokladnicí, který tedy zahrnuje všechny jeho životní vztahy, a to s dvojitým účelem a vlastnostmi: chrám boží musel být včleněn do světa tak neodlučitelně, musel se stát jeho součástí tak, jako třeba strom, skála nebo moře, ale na druhé straně měl zase představovat něco protikladného, něco, co se od ostatního světa liší. Tak se podivuhodně splnil zákon o jednotě velkého prostoru v malém. A tento zákon zůstal v platnosti dodnes. Obsahuje až do dnešního dne souhrn veškeré stavební krásy. Protože tento souhrn stavební krásy platí pro nás dnes stejně, jako platil pro stavitele chrámu v Edfu, Akropolis v Athénách, Kolossea v Římě nebo chrámu svaté Barbory v Kutné Hoře, proto rozumíme krásu oněch staveb stejně dobře jako staveb vlastních. Jenom že jsme dali jiná jména temnému, neuvědomělému cítění oněch dob. Mluvíme o včlenění stavby do krajiny jakožto o hlavním a nejdůležitějším požadavku stavební krásy vůbec. Nejasný pocit a pocitovaná potřeba jsme pozvedli do jasné mluvy vědomých pravidel. O této potřebě mluvili naši předkové jen zcela tajemně a v náznacích, nebo vůbec ne. Ale když stavěli, prožívali ji a nemýlili se nikdy, neboť srdce, cit se nemůže mýlit, jenom rozum. Včleňovali své stavby do krajiny, a to vždy s tak neomylnou jistotou, jako pili, když měli žízeň, jedli, když měli hlad, a prchali, když se báli. My však známe tento zákon, sledujeme jej rozumem, a proto se často mýlíme. Avšak na naší cestě za dokonalostí, na naší pouti k Bohu není žádného návratu k pří-

rodě. Nemůžeme se státi pralidmi, jako se nemůžeme státi dětmi. Vždyť se také nepraví: „Bud'te zase dětmi,“ nýbrž „Bud'te jako děti.“ Co dokázala zašlá tisíciletí citem, toho musíme dosíci rozumem. Stavba může býti krásná jenom tehdy, když vyrůstá z krajiny. Toho vysokého cíle může umělec dosáhnouti dvěma cestami. Umělec z Boží milosti tvoří však i zde div: v jeho rukou splývají cesty, které se jinak rozcházejí na sever a na jih.

Úkolem je, včlenit stavbu do krajiny, spojit prostor lidmi stvořený s prostorem, stvořeným od Boha. Řešení je možné: shodou nebo protikladem. Ale jenom milost dovede stvořit i zážrak, jak tuto shodu s protikladem spojit. Proberme si tyto tři možnosti na příkladech.

V dokonalé shodě, souladu, s krajinným prostředím vystavěli Egypťané své velkolepé chrámové hroby v Beni-Hassan. Stavba splynula úplně s krajinou, stala se její součástí. V mírné vzdálenosti od nilského břehu se jako stěna zvedá skalní rampa, za níž se prostírá nekonečná poušť. Lidská tvořivá ruka dbala zde toho, jak pochopiti náznaky dané přírodou a jak porozuměti stavebnímu příkazu hlasu přírody. Mění co nejméně. Stupňuje tu strmost stěn, která tu už je, v geometricky dokonalou, a staví před nahými skalami sloupořadí s architrávem. Tím otvírá vstup do podzemního jeskynního světa mrtvých, město mrtvých se otvírá ve skalách. Kmenovitá hladkost sloupů nám však naznačuje ve všech vnitřních místnostech, že jsme pod zemí. Jenomže vyrovnání mezi tížícími a vzpěrnými skalními masami, které je v přírodě nepravidelné, je zde uskutečněno v pravidelnosti souběžných sloupořadí.

Nebo se podívejme na naše Hradčany v krajinné souvislosti! I tady se nám objeví nejkrásnější shoda mezi malým prostorem z lidské ruky a velkým, stvořeným Bohem. Obrysy Hradčan sledují přesně osy pahorků a členění stavby odpovídá zákrutům řeky. Chmurné průčelí nedosahuje vznešeného dojmu žádnou okrasou, nýbrž tím, že opakuje rytmus krajiny s větším důrazem, jasněji a přísněji, nežli to dovede sama příroda.

Egyptské pyramidy, teprve bez ozdob, ve své geometrické přísnosti tělesa spíše matematická

nežli umělecká, uskutečňují naproti tomu vysokou krásu svého krajinného včlenění protikladem, kontrapunktem, k velkému prostoru. V protikladu k nedozírné vodorovné ploše zvedá se tu lidské dílo kolmo a k nebi. Umělecký účín pyramid v Gizeh a v Memfis je v tom, že jejich svislá osa, vytvořená lidskou rukou, se tak silně uplatňuje v prostoru, a to pomocí ušlechtilých rozměrů postranních stěn. Jenom těm ušlechtilým rozměrům pyramid jest děkovati, že proti převládající vodorovnosti velkého prostoru nemizejí, nýbrž se udržují.

Na vysvětlenou třetí možnosti, v níž se s nejvyšší milostí smiřuje protiklad a shoda, můžeme si vzít domáci, nám všem známý příklad. Týnský chrám je do svého okolí, to jest do masy domů, které jej obklopují, zapuštěn tak nerozlučně, jako se z nich vítězně vznáší vysoko do vzduchu. Tíha a stísněnost dole se uvolňují vzhůru ve vzdech. Kontrapunkt a melos dosáhly zde při svém protikladu dokonalého souladu.

První otázka tedy, která nás má při každé stavbě zajímat, je: jaký jest její poměr ke krajině? Podařilo se stavbě státi se nerozlučnou součástí krajiny? Nebo se uplatňuje proti krajině? Nebo se jí dostalo té milosti, protikladně i shodně se do krajiny včlenit a zároveň se i proti ní uplatnit? Když ano, pak tedy jakými prostředky a jakými vlastnostmi?

A tak se prohmatáváme zase o stupeň dále do nitra.

Nemusíme být vůbec hudebníci, abychom pozorovali, že některé intervaly, jako tercie, kvarta, kvinta, oktáva působí na náš sluch souladně, tonálně, jiné atonálně, nesouladně. Už v hudbě bezprostorové je zde rozhodující matematický číselný pojem intervalu. V prostorovém stavitelství z toho vyrůstá síla poměrnosti a rozčlenění masy. To je druhá důležitá zásada veškeré stavební krásy a dokonalosti. Člověk nestaví nikdy do vzduchu. Nikdy nebude skutečný stavitel z Boží milosti navrhovati nějakou stavbu na rýsovací prkno a pro ně. Jeho první otázka bude: kde má ta stavba stát? To znamená: stavební místo je posvátný pramen, z něhož přijímá svou první inspiraci. Stavební místo není také nic jiného, nežli ten malý zlomek krajiny, který má nová stavba pokrývat. Jako plocha má dva roz-

měry: délku a šíři. Ty jsou, abychom tak řekli, dány osudem, Bohem. Ale třetí rozměr, výška, ta je vladařským právem lidského ducha. Jde tedy o to, vpraviti tyto tři rozměry do vztahu krásy. Už východní mystika čísel a klasická euklidovská geometrie se snažily neúnavně objeviti nějaký zákonitý číselný poměr krásy. Kdyby se to bylo podařilo, bylo by stavitelství přešlo do matematiky. Ale není tomu tak. Víme, že určité šíře vyžadují jako doplněk krásy určitou výšku, ale tento poměr se nedá předem určit žádným zlatým řezem, žádným výpočtem. Jenom tvůrčí duch a Bohem omilostněný cit je umí stanoviti a matematika může teprve dodatečně zkontrolovat a vypočítat jejich zákonitost. Pro každou výšku neexistuje totiž jenom jedna šířka jako možnost krásy, nýbrž nespočetné množství, podle toho, čemu je stavba určena, podle druhu krajiny a podobně. Je však ještě více možností šerednosti. Při pozorování stavby po souvislosti s krajinou dáme na sebe působiti ušlechtilostí rozměrů, proporcí, členitostí. Už při pyramidách jsme se zmínili o tom, že výšky a šířky nejsou v souvislosti náhodné, nýbrž velmi významné. Stavba však není jenom dvojrozměrná plocha, nýbrž trojrozměrné těleso. Má šíři nebo délku, výšku a hloubku. Kdyby se teď někdo tázal, zdali výška, šíře nebo hloubka může býti sama o sobě krásná nebo šeredná, pak bychom museli odpovědět, že každá je sama o sobě neutrální, ani krásná, ani šeredná. Jeden tón nebo jedna barva také není sama o sobě ani krásná ani šeredná.

Avšak dvě nebo tři jsou ve svém vzájemném poměru rozhodně krásné nebo ošklivé. Ty tři rozměry působí na nás rozhodně umělecky ve svém vzájemném vztahu. Pro to máme zde v Praze poučný příklad, který si uvědomíme jako král Klaudius s jedním okem plačícím a jedním smějícím se. Ačkoliv nemůžeme u týnského chrámu, obklopeného domy, okem změřiti věžní vertikálu od země, přece nám zní rozměr této výšky v poměru celkové délky od západního portálu až k apsidě jako jasný, čistý akord. Je v tom taková jistota a samozřejmost, kterou nazýváme ve filosofii evidencí: cítíme, že tomu nemůže být jinak. Učiníme-li však tuto zkoušku při „staronové“ svatovítské katedrále, pak se nám zarazí dech. Obě přední západní věže jsou příliš krátké.

Vzhledem k podélné ose chrámové lodi působí nepatrně, ustrašeně, bezvýznamně. Z tohoto důvodu - ne snad proto, že tam jsou příliš četné ozdoby působí ztrnule, jakýmsi cukrářským dojmem, jemuž chybí veškerá výše, veškerá velikost.

A co je členění? Tím výrazem rozumíme viditelné rozdělení stavební hmoty, masy. I ono je uměním proporce, jak ve svém skutečně strukturálním, tak i ve vnějším ornamentálním provedení. Za příklad nám mohou posloužit skoro všechny dobré pražské barokní paláce, a nemusíme se skoro omezit jenom na jediný případ. Skoro vždycky ční uprostřed střední risalit, i když se díváme jen s hlediska průčelí. Vlevo a vpravo se pak rozprostírá levé a pravé křídlo, která však poněkud ustupují. To však je jenom vnější členění, zřetelné na průčelní straně, důraz, který se projevuje i ve vnitřní struktuře. Obvykle svírají za přední částí na ulici ještě vzadu dvě stavební křídla v 90stupňovém úhlu dvůr, cour d'honneur, obě křídla jsou pak na konci spojena křídlem příčným. Přední příčné křídlo, souběžné s ulicí, má obvykle uprostřed vchod do zahrady. To je tak přehledné znázornění, jak jsou obvykle rozčleněny šlechtické paláce 17. a 18. století. Nicméně nám poskytuje ve svém tradičně přísném propracování požitky nejvyšší krásy. Na dvou právních slavných stavbách se přesvědčíme, jak bohatě a vladařsky může toto rozčlenění sloužit kráse celku. Krásný Karlův chrám ve Vídni, dílo Fischera z Erlachu, je mistrovské dílo rozdělení, rozčlenění. Velká kopule a oba nádherné, 33 metrů vysoké dorské sloupy vlevo a vpravo od portálu lámou, abychom tak řekli, stavbu ve čtyři přehledné části, ale do našeho vědomí se přece mocně vrývá jejich souvislost. Také dóm v Pise je zázračným dílem nejkrásnějšího členění, a to nejen v celku, jako dóm, věž a baptisterium, nýbrž i v rozdělení těchto jednotlivých částí samotných. Mezi věží dómem a baptisteriem je země. A není jí málo. A přece patří tyto části tak k sobě, jako kořen, kmen a koruna stromu nebo jako Bůh Otec, Bůh Syn a Duch svatý. Upřeme-li svou pozornost jenom na střední chrámovou stavbu, pak se nám objeví neméně jasně klasická přehlednost a určitost: Hlavní loď, příčná loď se zvýšeným středem a nad zkřížením obou os kopule.

Abychom porozuměli plnému významu členění u každé stavební krásy, je zapotřebí rozlišovat členění vodorovné od svislého. Svislé, o němž jsme doposud mluvili, dělí hmotu stavby shora dolů, zařezává se do zdiva často až k stavebnímu místu. Vodorovné členění běží takřka podél stěn, pročež se ve svém konečném výsledku projeví při otázce bran, dveří a oken. Poznamenejme zde jen tolik: člověk ve své touze po kráse nesnese nikde nečlenitost. Všude touží po rozdělení, po rytmu. Jen ten mu dodává pocit jistoty a uzavřenosti. Každá stavba, i sebeobyčejnější, je členěna jak vodorovně, tak i svisle. Rozdíl je jen v tom, že bránil nám s tímto nevyhnutelným svislým a vodorovným členěním neumí povědět nic uměleckého, nic, co by hovořilo k našim citům, kdežto umělec zde mocně probouzí náš statický a dynamický cit. Představme si tak jednoduchou a prostou stavbu jako je palazzo Strozzi ve Florencii. Je samozřejmé, že šířka, výška a hloubka jsou zde harmonicky zladěny. Promluvmě si tentokrát jenom o členění vodorovném. Přízemí z těžké rustiky je ve výši brány prolomeno malými čtvercovými okny. Nahoru je přízemí uzavřeno římsou. Na této římsě spočívají obloukovitá dvojí okna prvního patra, tak zvaného piano nobile. Výše těchto obloukovitých oken dosahuje až doprostřed poschodí, to jest, nad nimi se zdvihá ještě stejně vysoký pruh zdiva. Nad tím je zase vodorovná římsa a nad ní se zdvihá se stejným rozdělením druhé poschodí. Zde však je uzavírající římsa korunována dalším kolmým zdívkem, které zase vybíhá do střešní římsy, mnohem silněji vyčnívající.

To dává dohromady vodorovné členění 4, 5—4, 5—7. Přízemí a piano nobile jsou sice matematicky stejně vysoké, ale na oko působí různě z dvojího důvodu, a to tak, že přízemí vypadá mnohem vyšší nežli první patro, poněvadž předně jeho rustika je velmi nápadná a malá plocha se tím zdá větší, a za druhé, poněvadž mnohem menší okna čtvercového tvaru ponechávají mnohem více zdiva nepřerušeno nežli obloukovitá okna prvního patra. Tak máme tedy ve vodorovném členění matematicky metrum 4, 5—4, 5—7, což by odpovídalo anapestu: krátká, krátká, dlouhá: Bože můj 〇〇—. Ale v perspektivním dojmu se jeví našemu oku přízemí a druhé patro velké,

piano nobile pak úzké, což by v metrice odpovídalo amfimeru nebo kretiku. Tak zdůrazňujeme na příklad slovo rákosí — — ; dlouhá, krátká, dlouhá. U benátských paláců je takovéto členění rozhodující. Všimněte si především Palazzo Vendramin-Calergi.

Výrazu „rozdělení oken“ jsme se nemohli vyhnout. Nyní se s tímto pojmem vyrovnáme v celém jeho významu. Lidská stavba sama o sobě je tragický, tedy protikladný projev dvou sil sobě nepřátelských, které se potírají. Zdivo odděluje vnější svět, ale do odříznutého vnitřního prostoru jej nechává proudit dveřmi, branou a okny. Okna a vchody jsou u stavby jako ústa a oči u lidského obličej. Není tedy divu, že určují tak rozhodným způsobem tvář stavby. S rozdělením oken je tomu stejně jako s rozměry. Není v tom nic zvláště uměleckého ani tektonického, když rozdělím asi 20metrovou domovní frontu s okny a vchodem asi na tento způsob: Bránu asi dva metry širokou vložím do střední osy, vlevo a vpravo vynechám metr a rozdělím na zbývajících 16 metrů vlevo i vpravo od brány stejnoměrně po třech oknech. Do druhého, třetího a do dalších pater přijdou těsně nad bránou ještě dvě okna. Tak dostanu v délce dvaceti metrů v přízemí velký vchod a šest oken, v ostatních patrech pak osm. To umí každý packal. Ale v řemeslnickém smyslu je to také konec konců rozdělení oken. Nyní si však všimněme, jak podivuhodně, organicky a spanile uvolňují vchod a řady oken stavební masu paláce Strozzi. Také zde je brána ve střední ose, ale ta čtvercová okna, jejichž horní okraj leží těsně pod výškou brány, zachovávají souvislost s tímto vchodem. Jako by uprostřed stál muž a široce rozpřahoval křížem své paže. A jediná svislá osa spojuje každé čtvercové okénko v přízemí s velkými, obloukovitými okny prvního i druhého patra. Ovšem, spolu s rozdělením oken vytvářejí tento rytmus také široké zdi mezi jednotlivými řadami oken a vodorovnými římsami. Splývají zde tedy dva prvky: rozměry a rozdělení oken, a to úplně. Nebo si připomeňme veliké umění dómu ve Florencii: široký hlavní vchod uprostřed a nad tím ve zvýšené čelní stěně střední lodi rosetu hlavního okna, a nad oběma vedlejšími, užšími a nižšími vchody zase rosety menší.

Můžeme-li přehlédnout a procítit otázku, jak má být stavba včleněna do krajiny, jak ušlechtilé nebo obyčejné a nic neříkající mají být rozměry, pak můžeme postoupiti k hlavní sporné otázce uměleckého a stavebního cítění, k otázce účelu a formy. Zde musíme zabrat trochu ze široka. Slyšeli jste v moderním hnutí často o věcnosti, dokonce o nějaké „nové věcnosti“. Tato nová věcnost je tak stará, jako lidstvo samo. Už od počátku vznikla každá forma z účelu, z určení příslušné věci. Lžice, sklenice, hrnec na vaření jsou tím krásnější, čím dokonaleji splňují svůj účel. Ale lžice, na jejíž držadlo bychom přidělali třeba ženskou hlavu, nemůže být krásná. poněvadž bychom ji drželi špatně v ruce. Může být krásná nanejvýš jako ozdobná lžice za sklem, ale tím se stává vlastně nesmyslem. Zde jsme před požadavkem ethickým, ba dokonce morálním: není nic krásnějšího nežli pravda, pravost. Lež nemůže být nikdy krásná. Uměním se přece chceme přiblížiti k dokonalosti, k Bohu. V písni „Blíž k Tobě, Bože, blíž“, jsme poznali alfu a omegu umění. Myslíte snad, že by nás tam mohla dovést lež? Dodáváme-li dýmkové hlavičky nebo pivní sklenici vzezření Beethovenovy hlavy, pak nehlasá forma svůj účel, nýbrž zatajuje jej. Přeneseme-li to na stavbu, pochopíme, že stavba může být krásná jenom tehdy, když její forma vytryskla z její vnitřní podstaty, z jejího účelu, a také jej hlásá. Stránka, kterou vidíme, průčelí, má být zřetelným projevem vnitřního členění, a celek má být výrazem účelu. Nemůže být krásné nádraží, které vypadá jako opera. Nemůže být krásná továrna, která vypadá jako královský palác, nebo kostel, o němž bychom se bez kříže a nápisu museli domnívat, že to je sladovna. Jinými slovy: to, co je nejpraktičtější, to je také nejkrásnější, a obráceně. Krásným nazýváme také jen toho člověka, jehož zevnějšek prozrazuje ušlechtilé nitro. Tato zásada pravdy a pravosti je tak dalekosáhlá, že její nejvzdálenější účinky můžeme jenom naznačit. Sem patří především také požadavek tak zvané věrnosti materiálu. U každé stavby se uplatňují mnohé látky: dřevo, kámen, sklo, železo, malta atd. Umělec proniknutý pravdivostí bude dokonce hledět, jak by způsob tohoto užití vyjádřil. Tíživí váhu zdůrazní tak upřímně jako opěrné pilíře. Pak řekneme, že jeho formy jsou



odůvodněny struktivně, tedy funkcionálně. Nese-li tíhu železná traversa, pak pod ní nepostaví žádný falešný sloup, který se dá odtud odstranit, aniž by spadlo i to nejmenší. Ale v použití této zásady ve struktuře půjde ještě dále a zůstane pravdivým i v použití jednotlivého materiálu. Sama o sobě není žádná látka nebo hmota krásná nebo ošklivá. Sklo není samo o sobě krásnější nebo ošklivější nežli železo, dřevo o sobě není méně krásné nežli mramor, a ten zase méně krásnější nežli pálená cihla. Všechny látky se stávají krásnými nebo ošklivými podle toho, užije-li se jich rozumně nebo nesmyslně. Papír se stane okamžitě ošklivým, chce-li předstírat kůži, a cement rovněž, když jej pomalujeme žilkami kararského mramoru. Hodnota nějaké látky je zcela nezávislá na její kráse. Pravý a pravdivý umělec se nebude nikdy pachtit po náhražkovém účinku, nikdy nebude chtít předstíratí jednou látkou účinky druhé, třeba cennější. Naopak se bude vždycky snažit, aby vyvolal z každé látky její vlastní účinky, a na nich, na pravdě, vybuduje své účinky krásy. Jedním slovem: zůstane pravdivým, pravým, čistým, bude tím, čím se zdá, a bude se zdát tím, čím je.

Za tuto zásadu bojujeme sice neochvějně, ale přece se musíme chránit toho, abychom neupadli do uměleckého puntičkářství, do pustého purismu a pokryteckého puritanismu. Tu věc nepokazil ani tak moderní stavitelský směr, jako jeho přívrženci a propagátoři. Otázka ornamentu nás zavede až do vnitřního jádra věci. Špatně pochopená modernost ve stavitelství zavrhuje ornament neprávem. Jsou lidé, kteří se domnívají, že stavba může být moderní nebo dokonce krásná jen proto, že na ní není ornamentů. Jaký to osudný omyl! Krása je pojem naprosto kladný, nikoli záporný. Nedostatek ošklivosti nebo chyb ještě zdaleka není krásou, nanejvýš správností. Podívejme se na tuto otázku výjimečně s hlediska dějin. To nám poskytne dobrý přechod k následujícím dějinným úvahám. Před francouzskou revolucí vládl v rokoku jedině ornament. Ale byl to ornament pravý, tedy krásný, jehož krása nás opájí ještě dnes. Tuto krásu neupírají ani nejzuvěřivější modernisté, chtějí ji omezit jenom na její dobu, v čemž jim ovšem dáme za pravdu. Konečný výsledek své úvahy řekneme hned předem:

Ornament sám o sobě není zlem, tím je jenom ornament špatný. V každém případě je lepší žádný nežli špatný, ale lepší dobrý nežli vůbec žádný. Kde však najdeme hranice mezi dobrým ornamentem a špatným, mezi falešným a pravým? Ornament je dobrý a pravý tehdy, když do hravého gesta vyzvedá nosnou vlastnost struktury, stavby, výše nad její hranice. Příklad nám to ukáže zřetelně. Plošné dělení průčelí nějakého paláce pilíři, hlavicemi, polosloupy a pod. (vzpomeňme si třeba na Klementinum nebo na Černínský palác) shledáváme krásným, ačkoli je to všechno jenom čistá dekorace a plošná ozdoba, poněvadž to těm vnitřním, skutečným vztahům opěry a tíže nejen odpovídá, nýbrž také promítá tyto skryté síly půvabně navenek, že je hlásá. Portály, balkon a Santa Conversazione salvátorského chrámu v Praze jsou zajisté jenom ornamentem. Odstraňte to všechno a chrám bude stát klidně dál. Ano, ale rozdělení vnitřního prostoru, rozměry, smysl a účel celé stavby, její veškerá dynamika, tíha, opěry a obloukové napětí jednotlivých částí - to všechno je pro citlivé oko velmi jasné na tomto ornamentu, který můžete pokládati za neúčelný a zbytečný. V tomto ornamentu zní všechna vyznavačská láska Církve. Říká každému na první pohled: to a to jsem já, podívej se, zdali náležíš ke mně či ne! Ornament je zde smysly vnímatelná, k srdci hovořící základní formule stavby, a proto je skutečně krásná a pravdivá. Naproti tomu však nemají všechny ty fiály, věžičky, chrličy a růžice vinohradských činžáků, goticky načesaných, se stavbou vůbec nic společného. Ty jsou na témže stupni barbarské nesmyslnosti jako cylindr, se kterým pobíhá negerský pohlavár pod africkým sluncem a ukazuje tak svou důstojnost, poněvadž jej dostal od anglického guvernéra. - Jaký byl dějinný vývoj v otázce ornamentu? S Biedermajerem zemřel náš poslední historický stavební sloh. V druhé polovici 19. století napodobuje epigonské umění vnější znaky historických škol a řadí v pseudoklasicismu, v pseudorenesanci, v pseudobaroku atd. V devadesátých letech se proti tomu zvedá odpor, sám o sobě zdravý, pod jménem secese. Sahá k stylisaci přírodních tvarů, ale netuší při tom hlubší souvislost mezi struktivní a reprezentivní formou, tedy mezi částí stavby a ornamentem. To-

muto směru děkujeme za ty nesourodé pávy s jejich vějíři, za ty tulipánové girlandy a za ty nahé ženy na portálech některých domů v Pařížské třídě nebo na Pražském obecním domě, které tam nemají vůbec co dělat. Když pak moderní stavební směr objevil prastarou pravdu, že formu smí určovat jenom její účel, vyhlásil nad každým ornamentem klatbu. Ale tento omyl byl pozhnaný. Odklidil totiž ten přebujelý špatný ornament. Nyní je však na čase, abychom poznali, že jenom falešný ornament je kletbou. Pravý ornament je smyslová reprezentace vnitřní struktury: je hravý, poněvadž je stavitelsky postradatelný, ale krásný, poněvadž zrcadlí na venek souhrn vnitřních sil. Podívejme se zejména na jeden pražský příklad právě proto, že je zvláště poučný. Mám na mysli palác Riunione na Národní třídě. Štursovy ornamentální figury na něm, kamenné i kovové, jsou samy o sobě, to jest skulpturně, sochařsky překrásné. Jakožto stavební ornament jsou ohavné, poněvadž nemají s tím domem vůbec nic společného. Ze stavby nevyrůstají, a také v nich nevrcholí žádný pohyb, ani napětí, ani chvění stavebních os. Jsou pojaty zcela nezávisle na této hradovité stavbě a jsou tam nasazeny tak, jako by mohly býti nasazeny kdekoliv jinde. Ať se někdo odváží tvrditi to o Santa Conversazione na balkoně salvátorského chrámu! Můžeme si jenom přát, aby nějaká dobrotivá ruka brzy vysvobodila tyto krásné Štursovy sochy z jejich zakletí a přenesla je z Cirčiných kouzel do tiché samoty musea. Palác Riunione může pak propadnout svému zaslouženému osudu. Postavy od svatého Salvátora si však přejeme viděti stále na jejich místech, a kdyby byly snad přeneseny do musea, byla by to ztráta. Krásné jsou tam, kde stojí.

Přicházíme k závěru svých zásadních úvah, a to, co jsme doposud řekli, musíme shrnout do jakéhosi symbolu. Musíme najíti nějakou vyšší, souhrnnou sumu pro to, co zde bylo řečeno o včlenění do krajiny, o ušlechtilosti rozměrů, o rozdělení dveří a oken, o členění vodorovném a svislém, o struktuře a ornamentu, o účelu a formě, o věrnosti materiálu a o smyslu stavby. V tomto smyslu nazýval barok stavitelství zmrzlou hud-

bou. To je víc nežli pouhé duchaplné přirovnání. Souvislost mezi barokovými a rokokovými stavbami se dá docela číslly a rozměry nahmatat. Vyjděme z toho rozumového poznatku, že i docela klidně stojící člověk jeví nějaký postoj nebo posunek. Každá stavba je skoro nepřehledná suma opěrných, tížících a napínavých sil. V tom je pathos stavby. U kostela je zajisté účel a pathos dvojí. Ale čím dokonalejší stavba, tím dokonaleji se také zduchovňuje její účel ve viditelný, smysly postřehnutelný pathos. Pathos, ovšem pravý, je nápěvem stavby, posledním smyslem její krásy. Bez této hudby může býti stavba sice správná, ale ne krásná. Její věčná, trvalá cena, její nadčasovost, ona síla, která působí, že pozdní generace stojí před ní v obdivu, i když už její původní užitkový účel dávno zapadl do propasti minulých věků - to je pathos stavby. O něm pravil básník:

Pathos, der du den Knaben von der Strasse hobst,  
Pathos, der du sein frierend Herz mit Liebe

wärmst,

Sei heilig mir!

Umění s hlediska dějepisného jsou vlastně dějiny slohu. Pojem slohu však vyžaduje jakéhosi zvroucnění. Sloh není manýra nebo souhrn nějakých vnějších znaků. Člověk se projevuje ve všem, co činí. Sice ne stejnou měrou, ale přece ve všem. Jak chodíme, stojíme, mluvíme, píšeme, v tom všem se projevuje naše bytost a charakter. I v tom, jak se oblékáme a jak si barvíme nehty. Jenže ty periferní zjevy nazýváme módou, centrálním slohem. Stylem, slohem v přesnějším smyslu musíme rozuměti tedy souhrn všech našich vnitřních popudů, ne však znaky našich činů. Gotický sloh nedělá to špičaté okno a obloukovitý pilíř, nýbrž to, že gotický člověk toužil po nebi a chtěl se oprostít od země. V tomto smyslu se pokusíme vysvětliti některé slohové změny podle jejich prapříčin, které žily v člověku příslušné doby, a které se dají poznati jako jejich viditelné znaky na stavitelských památkách. Rozumí se, že to je možné jenom v přehledu.

*Dr. Rich. Messer.*

# K tvarosloví pobožných her, zvláště českých, z věku středního. (Pokračování.)

Z věku středního.

Úděl sboru dá se uskutečnití dvojím způsobem: Příklad ze dvou vět: 1. „Marie Magdalena et alia Maria ferebant (nesly! minulý čas) diluculo aromata, dominum querentes in monumentum.“ 2. „Currebant duo simul.“

Sejde na pomlce, delší nebo kratší, na pomlce nepředepsané, již určil pořadatel hry a která vzdálí více nebo méně tyto věty od předchozích zpěvů. Rozlehlejší pomlka, kdy Marie a potom apoštolé přibližovali by se již k hrobu, zvýší dramatický přetlak, přednesově zvýší úžas obce, zvláště, pokládáme-li ji za sbor vyznavačů Páně, k jakýmž zřejmě náleží i zdejší (ne již pozdní) mastičkář. Za sbor vyznavačů, kteří v ústraní se drží pro strach židovský. Zevrubnější rozčlenění času obrazivého pak zvýší postavou srostitost, sbor z vyprávěče stal se účastníkem, zbožná novina pak jako vlna postupuje zástupem, jenž doprovází účastnými posunky již nákup vonných mastí, útěchu svou „Noli flere“, výklon Magdalenin ke hrobu, i její návrat, její zvěst, že z mrtvých Kristus vstal. Tímto pojetím se rozčeňuje lidské vůkolí jak výjevů, tak postav hlavních.

Druhé pojetí, jež neprotáhne pomlku, a nerozdružuje čas obrazivý do té míry, vede k postojové výdrží a trvalému střehu; přimkne k pomníkovému slohu hry a slova také složku sborovou. Předčí mohutností napjatého klidu, mohutností, která v posuncích se nerozdává.

Postavovou stupnici, jež liší Tvůrce, anděly a tvory, doplňuje záměrně vstup osob. Na místě svém; náraz, *vyvstávají* zjevy nebeské (hry pašijové ve Francii užívaly k tomu cíli propadliště a zdviží). Marie i apoštolé *přicházejí* k ústřednímu dějišti a odcházejí s něho.

Pasionál abatyše Kunhuty, jež nastoupila v hodnost u sv. Jiří roku 1302, obsahuje krom tří spisků od dominikána Koldy ještě iluminace. Z nich mnohé spodobují zbožné výjevy; i ty, z nichž skládají se dávná dramata. Na iluminacích tedy vystupuje anděl z obdélného hranolo-

vitého náhrobku, jenž okrajem svým sahá nad kolena. Okřídlený anděl s bílou plenou v ruce, přioděný dlouhým rouchem košilovým. Tři Marie se liší svrchním šatem od řeholnic malovaných na začátku knihy, zahaleny pláštěm řasnatým a hlavu v plachetkovém zavítí; spodní hábit k patám spadající rukávy má přiléhavé, úzké. Rovněž Kristus nosí přes tuniku po kotníky sahající řasnatý plášť,<sup>1</sup> přehozený cípem přes rameno. Oblé kelímky a kuželové víčko jejich (- toto nádobičko, jehož lékárenský tvar se podnes drží -) toto nádobičko, na dlaních tří vyznavaček ukazuje (jako náhrobek a jako kroj), že příslušenství posvátných her bylo odtažitě, střídme, sporé. Mále, Francouz, dějepisec umění má za to, že se výtvarnictví středověké vůbec inspirovalo hrou posvátnou.

Slavnost od sv. Víta (za Arnošta z Pardubic) hra opravená na útvar již třetí, předpisuje s postojí též oblek obřadový. „Hoc responsorium (Dum transisset) cantantes secedant in medium ecclesie, precedentibus candellis et vexillis canonici cappis vestiantur et cereos in manibus baiulantes. Ibiq̄ue responsorio cum versu et „Gloria patri“ debite finito, *choro ad occidentem verso*, precedentibus duobus ad sepulchrum more muliebri ornatis et habentibus duo thuribula et duo cereos. Vice angelus sedens ad sepulchrum indutus albis et stolam habens in capite (oděn albou, štolu maje na hlavě). Po slovech „quia surrexit Jesus“ — tunc vice mulieres reverse ad chorum versis vultibus ad orientem (obráceny ke sboru; tvář obrátivše k východu) cantant...“ „Ad monumentum“ Po sborovém „Currebant“ interim duo de fratribus portantes cereos et induti cappis vadunt ad sepulchrum et acceptis duo lintheamina reversi ad chorum stantes ad orientem cantant ant. „Cernitis, o socii“. — Quam chorus finit: (Surrexit Dominus) interim deponuntur lintheamina in altari sancte crucis. Tunc prelatus portans cereum progreditur in medium chori *versoque vultu ad orientem*.

Odtažitý oděv shoduje se s ustrojením, řádem hry a člení pohyb.

Postavou zkratku hieratického mastičkáře *prvních* (přísně obřadných) her od sv. Jiří přirov-

<sup>1</sup> Kasuli; kasule byl původně zvonový plášť, široký, k zemi sahající, jenž halil celé tělo na způsob stanu (casula = chýška) a měl otvor jen pro hlavu; bez rukávů.

nejte k postavičce Mastickáře Musejního z druhé čtvrti 14. století. S věrnou podobiznou živnostníka, s podobiznami prohnáných dvou sluhů jeho, s podobiznou zevrubnou a mravoličnou, vystavenou ve křiklavém tržišťovém rámci, znamenanou všemi mastmi mazaného povolání, přibarvenou místním odstínem a zeměpisně připomínanou „couleur locale“. Krámek, stolice a měchy, pytlíky a tlukadla a pušky; peníze a kyje uplatní se ve hře, spodky, onuce a pásy, kšice, lysiny a kozí brady mění lidský vzhled. Vypozerované podrobnosti na lidech (i působišti jejich) dodaly jim života i živnočišnosti a vzdálily je žití nazíravému a ponížily jejich obzor. Hry z druhého a ze třetího období, hry umělé a opravené vyloučily mastickáře zcela.

Po názoru, přijatému výtvarnými dějepisci, jednotlivé slohy umělecké vznikají a trvají též vedle sebe, nejen v posloupnosti. Musejní a Drkolenský mastickář, když stavíme ho do sousedství třetích, (opravených) svatojiřských her, zas pomníkových, opět hieratických - tento mastickář se hlásí k romantismu svého věku, malebnou až pestrou mluvou. Slovníkem, jenž zavání a páche odbornými obraty a jmény určitého zaměstnání, které vyžaduje otrlosti, které předpokládá znalost živočišných úkonů i nízkostí a lsti, aby výrobky své zpeněžilo výhodně. Kdyby ovšem pod romantismem, jenž tvoří v díle svrchní osnovu, se neprostírala tkáň spodní, odtažitá. O ní později.

Henri Ghéon, který obrozuje dávné náboženské drama vlastní tvorbou, vymezuje takto svoje poslání: „Uvést do pospolitosti (nejen mešní obřadníky, než i) lidi, včerejší a někdejší, z nichž dnes jsou světci, ač kdysi žili jako my a v pokušení slábli, jako my, na zemi si zasloužili nebe, bojovali, než si vydobyli slávy vítězné.“ Nejrozmanitější povolání vydávají světce, pravé představitele a bohatýry věku středního a ducha jeho. Jakékoli zaměstnání může vésti ke ctnosti a oslavě; ať živnost milostnice, jakouž prohřešovala se Maří Magdalena, nebo lupičství, jež provozoval Robert - ďábel, nebo žebrota, již z pokory se oddal Alexius kněžic. Nejpestřejší životopisy a letopisy světců našli skladatelé zázračných her v Jakubu Voragine, v „Zlaté legendě“, tak jako kniha neznámého františkána „Přemítání o ži-

votě Pána Krista“ ukázala skladatelům náboženských her lásku, statečnost a sílu vyznavaček s Matkou Boží v čele, které nezapřely Krista jako Petr, ani nerozprchly se jak stádece apoštolské ve chvíli, kdy splnila se předpověď, že bítí budou pastýře. Než přetrvaly jako mučenky a douška mateří.

V původních i v opravených, ve třetích již hrách (od sv. Jiří, od sv. Víta) hieratický ráz dotvrzovala jak slova obřadná a vesměs latinská, tak nápěvy, jež převzaty k nim rovnou nebo po přestavbě Božích služeb, z obřadů.

Dvě umělé hry české ze druhého období a tedy z konce 14. věku (- střední článek mezi hrami ranými a pozdními -), přinášejí podle dějepisce zpěvu předhusitského tu novotu, že 1.: úvodní pláče tří Marií „Omnipotens pater altissime“ obměňují hudební vzor francouzský, 2.: že druhý oddíl nářků... obřadnější... opět útvarem je skladba umělá, že 3. v otázce „Quis revolvit“ a dialogu mezi andělem a ženami se značně mění nápěv vzatý prve, v původních hrách z přísné liturgie, 4.: že zpěv „Ad monumentum venimus“ se liší od prvního znění jiným nápěvem, tak jako následující pláč Maří Magdaleny (Cum venissem ungere mortuum) a jako dialogický zpěv Marie a Krista. (Nejedlý: D. p. z. 182—197.) Konečně, že v obou hrách, kde výjev mastickářský nahrazují nářky, po česku se zpívá 7 textů, přeložených z latinského podle 5 různých nápěvů, vždy přímo převod po latinském originálu, vždy notou, eadem nota in vulgari, a posléze, že české verše *mluvily se* mezi latinskými zpěvy.

Opakujme: Vsuvky, interpolace ať hudební, ať dramatické nevznikají snadno, slepě, hmatem strojovým. Vždy značí představebný zásah do původních útvarů. Zásobují přebásnítele tak, jako stupnice škály, odkud skladatelé berou tóny k nejrozmanitějším nápěvům. Útvarová rozmanitost dávných skladeb ztrácí se a stírá zdánlivě nám, potomkům už z pokolení bůhví kolikátého; smysly dnešních lidí teprve se učí přivykatí jejich starobylosti a snímat měděnkový povlak, pod nímž ukazují se nám téměř stejné při povrchním pohledění.

Umělým hrám od sv. Jiří přibyl nový úvod: nářky Marií: k zamýšlené koupě mastí nedojde; i nevystoupí tedy mastickář, a nepřiběhnou při

závěru apoštolé *k hrobu*, nýbrž k Maří Magdaleny, která zatím sestoupila mezi obec, mezi základní sbor; neboť andělé též vystoupili sborově; i apoštolé; sbory byly tři:

Náplň mimická se mění takto:

Dlouhé dráhy, po nichž ubírá se herec, rozdužují postupy a postoje; časté, značné změny stanoviště odstavují nápadněji hru; cesty zkrácené ji dostřed'ují k dějišťové ose, na obvod ji tolik nepřeskupí. V umělé hře Maří Magdalena od hrobu se vrací jenom jednou, ne už dvakrát mezi sbor; apoštolé místo k náhrobku se rovnou přidávají - a to sborem - k zástupu, jenž vyptává se Magdaleny. Míjí tedy hlavní osu dějišťovou, která vypíchla by jejich výjev: ten se přiřad'uje k dění hromadnému. Skupina tří družek, které od hrobu dřív odcházely spolu, zřídla o jednu: ale za to objeví se zástup andělů a zástup apoštolů: objem družin zmohutněl.

Hru však jmenovitě ustaluje *žalostivé přemítání zbožných žen*: a to víc, než zkratka choreografické dráhy.

Původní hry od sv. Jiří (latinské a zpívané) dodržují vesměs, také po mimické stránce, hieratický sloh. Co značí název hieratický?

Předně značí *ústup*, ne-li *nepřítomnost* prvků přírodních. Není scenerie v našem smyslu vzaté v posvátných hrách, které provozovaly se v chrámech. Není při nich prospektů, jež příště (za renesance a za baroka) znázorňují město nebo krajinu. Nejenom, že tyto hry se dějí bez pozadí obvyklého v dnešních divadlech, nejenomže zbývá nejnnutnější výtažek a náznak, nápovědná zkratka z náčiní a věci, k nimž se příběh vztáhl, s kterými se hraje. Takže třeba jesličky a Boží hrob se představují téměř stejným hranolem, jenž se podobá stolcovému oltářnímu spodku. Samy osoby jsou odtažité, mají rázovitost kresleného stojatého písma. Rozeznáme jednotlivé značky, ale ještě více nazíráme útvárovou jejich sounáležitost. Všemu *kursivnímu*, *zběžnému* se dává výhost; všemu ležatému, podléhajícimu, včetně *přirozené příčinnosti lidské, jež by podléhala smyslovému*. Příští nářky Marií a příští nářky Boží matky projevují tuto lidskou přirozenou příčinnost a podléhají smyslům s tím, že postavy ty vystupují jako svědci bezpráví, jež napáchal svět na Synovi Božím, který zároveň je

tělesnosti podroben a božskou podstatou se nad ni vznáší. Nad zemi a k nadlidskému dění povznášejí se jak představitelé, tak účastníci hry.

A k tomu právě pomáhá jim hrové prostranství; *sám kostel*. Stavba chrámová se řídí plánem *odtažitým*, v samém základu svém. V tom smyslu, že hlavní oltář míří k východu. Odtažitá (proti obvyklému na divadle prospektu) je celá stavba chrámu, která tvořila hře nesrostlité pozadí; úkon chrámu přemáhá jak místní zbarvení, tak vše, co připomíná lidské úvazky. Vesmírné je samo datum provedení; před Velikou nocí; ne v den každý o hodině denně stejné.

O tom, jak se včlenila hra *do prostranství odtažitého*; jak vřadily se do daného stavebního vzorce objemy a tvary sestavené z družin živých lidí (které znamenaly odměrky a zastavení choreografické dráhy, zároveň však svislé vytyčení půdorysných bodů obrátových) o tom svědčí jednak předpis posvátné hry Svatovítské za Arnošta z Pardubic: (sbor obrátí se *na západ*, když kněží, představitelé žen zbožných, pospíchají ke hrobu... Tito kněží, představitelé tří Marií, ať obrátí tvář *na východ* a ke sboru, než zanotují: Ad monumentum venimus.)

O tom dále svědčí rozvrh svatovítských procesí, jež sama o sobě již uměřený průvod, uklidněný zbožný tanec, pohybovala se ve *dvojitém odtažitém prostranství*: ve zděném a neživém: Mezi čtyřmi sbory obřadníků přičleněných (k sobě navzájem i stavbě) dvakrát, vztahem útvárným a zvukovým. „Na Veliký pátek chlapci za oltářem světce Víta zazpívali třikrát Kyrie eleison. Odpověděli jim kněží v kůru P. Marie: Jesu Christe, qui passurus advenisti propter nos. Kanovníci, jáhnové a podjáhnové, kteří stále u pulpitu mezi kaplí světce Václava a vchodem hlavním, zazpívali: Alpha et omega, tu finis est et origo. Pak vikáři a jáhnové a podjáhnové u pulpitu poblíž kaple apoštola Tomáše k nim navázali: Domine, miserere. K čemuž dodal přítomný sbor celý: Christus dominus factus test... Tím způsobem se sbory střídaly až po sám konec obřadu.“ (D. z. p. 72—73.)

Samo procesí se skládá z jednotlivých družin, oddělených mezerami: Činí dojem oživlého posunovaného sloupoví, kde článkem základním je plný dřík a prázdny průlom; a kde objemovým

článkem základním je vzdušný hranol mezi čtyřmi sloupy.

1. Prvotné hry zbožné provozovaly se na prostranství *odtažitém, chrámovém*.

2. Stánky, mansiony (po způsobu výklenků, v nichž stává socha nebo portálový skupinový relief, vytínají z původního abstraktního prostranství část srostitou a ta má vlastní, dílčí pozadí: Vnitřek stěny chrámové (když stály stánky v kostele); a vnější zděné průčelí (když hra se prováděla na náměstí), jednotily ve velkém, a *zase odtažitě*, srostitější jednotlivá dějiště.

3. Naposledy na pozadí užilo se kulís krajinových, za renesance a za baroka perspektivních, hloubku předstírajících.

Rané zbožné hry si našly *pomyslný, odtažitý* prostor. Mysteria napověděla a světské drama renesanční dořeklo, jak vytvořiti *pomyslný* prostor, který znázorňuje svět, čím dále *srostitější*, s místním zabarvením stále zřejmějším a náčiním i nábytkem vždy hmotnatějším.

1. *Původní* hry od sv. Jiří dodržují stále, i po stránce mimické, sloh hieratický. 2. *Umělé* hry o třech Mariích, kde latina se střídá s řečí českou, ukazují lidskou přirozenou příčinnost a podléhání smyslům. Ale hoře lidské vztahuje se k nadlidskému dění, k mukám Syna Božího i nadále; postava se rozebere sama introspekci; přemítáním uvědomuje si nejen poznávací průběh, nýbrž vlastní postoj k nabytému poznání. *Conversatione humana*, byť o věcech a o příbězích božských, sousedí již s *conversací sacra*, z které vzešly náboženské hry. Psychologický řád osob, jak ho noetickým řádem zpodobuje skladatel, se tedy rozvětvil a rozvil.

*Umělé* hry od sv. Jiří od prvotních tamních her se liší: 1. Zjinačenou hudbou. 2. Dramatickou představou. 3. Slokami a větami a verši českými: prý „překlady“, jež zpívají se in volgáro téměř stejnou notou, jako jejich slohy, věty, verše mateřské a to jest latinské. Latina však neodumírala. Zplna žila v tvorbě vědecké i umělecké, zvláště obřadové, než i světské, jakož svědčí ještě český Studiosus v druhé půli 15. věku z Erbenova výboru: *Detrimentum patior* (nyní i v každém času) ... liché verše po latinsku, sudé po česku. I její pozdní ohlas u Havlíčka v jesuitském otčenáši). Věty; verše latinské a české; ano, verše *téže*

sloky české nebývají zcela pravidelné, nemívají stejný počet slabik: přizpůsobují si nářev, takže nemění se jeho jádro, že i obměněn se pozná.

Příklad známý každému dá píseň „sv. Václave“. Její věty, její verše: „pomoci my Tvé žádáme / smiluj se / nad námi“ mají stejnou notu, stejný nářevový průběh; z jeho úryvku však slova: „pomoci my“ spotřebují čtyři noty, souměrná k nim slova „Smiluj se“ jen tři. Totéž platí o souměrných druhých úryvcích. Na slabiku dá v slově „žádáme“ se nad to zpívají dvě noty, ligaturou opatřené, slovo *námi* má slabiku *ná*, však váže ligaturou noty tři, neboť druhý oddíl verše druhého je opět o slabiku kratší. Tímto způsobem, v němž vyznají se všickni zpěváci, kdo na venkovských kůrech provádějí pašije (i nyní podle Božanova znění, zapsaného v Rajském slavíčku); touto úpravou, jež přizpůsobí nářev větám o nestejném počtu slabik, jednak ligaturami a útvary hlavně tím, že požadavek deklamační z noty dříve těžké činí lehkou a že ze závěrů, dříve silných rytmicky, se stane závěr zeslabený nebo slabý rytmicky - tyto úpravy se vyskytují v umělých hrách od sv. Jiří.

Ve dvou hrách, jimž dějepisec předhusitských zpěvů dává značku AB. Máchal, který je probádal po slovesné stránce, označil je písmeny CD. Čtou se ve sborníku Klementinském signatura IB 12. K nim navazuje zlomek hry *Tři Marii*, jenž se zachoval v Museu a jenž se od předšlých, zvláště druhé, nepatrně liší. Navazuje k nim i pozdní „*Ordo trium personarum in die resurrectionis domini sepulcrum visitantium*“ z let 1516 až 1526. Kodex Klementinský signatura XVII. E 1.

Jejich skladba ozřejmí se ukázkami z *druhé hry Tři Marii* (Nejedlého B., Máchalovy D) a přirovnávacími výňatky hry pozdní.

Zpěv latinský.

Sed eamus et ad eius	8
properemus tumulum,	7
si dileximus viventem	8
diligamus mortuum	7
et ungamus corpus eius	8
oleo sanctissimo.	7

Zpěv český: Umělá hra:

Pojďem skoro k jeho hrobu	8
nesúc drahé masti s sobú	8
abychom jej umazaly;	8

jakž jsme milovaly živého, 7  
milujme jej mrtva sůce, 8  
své masti tam přinesůce. 8

Ricmus český:

Pospěšme k hrobu jeho 7  
Tvorce naše laskavého. 8  
Milovaly jsme živého, 8  
milujme jej i mrtvého 8

Zpěv český: Pozdní hra:

Ale pojďme nemeškajíce 9  
k hrobu se přibližujícíe. 8  
Milovaly jsme živého 8  
milujmež i mrtvého 7  
a pomazme tělo jeho 8  
olejem nejsvětějším. 7

Ricmus český:

Pospěšme k hrobu mistra svého, 9  
na nás velmi laskavého. 8  
Milovaly jsme živého, 8  
milujmež také mrtvého. 8  
A na to se pilně snažme, 8  
jeho tělo drahú mastí mažme. 10

2. ukázka: Persone omnes cantent:

Ihesum nazarenum crucifixum querimus:

Zpěv český:

Ježíše Nazaretského ukřižovaného hledáme.

Ouo finito ricmus subjugant:

My hledáme tvorce svého 8  
Jhezu Krista nebeského, 8  
jenž je v tom hrobě položen 7  
tomu jest dnes třetí den 7

Secunda persona dicit:

My hledáme mistra svého 8  
Ježíše nazaretského, 8  
jenž jest trpěl za ny 6  
na svém těle hrozné rány, 8  
jenž jest v tomto hrobě položen, 9  
tomu jest dnes třetí den. 7

Jde o překlady domnělé. Zdánlivý ten „překlad“ ovšem plní úkon tlumočnický, sdělný, posluchači neznalému latiny. Ježto verše, zvláště rýmované, stejně rozměřené, snadněji se pamatují, nežli mluva pravidelně neuspořádaná; ježto veršují a rýmují se česky výroky, jež latinsky se pronášejí řeči nevázanou, plní české složky úkon další: *mnemotechnický*. Ale, jakož ukazují tři (vždy různé slohy, dvě z nich zpívané a třetí hovořená) z umělé hry od sv. Jiří, skladateli nešlo o doslovný věrný překlad, nýbrž o skladbu, jež k prvotnému slohovému tvaru připojuje variace:

*jednu nebo dvě*. A jako rané, původní hry od svatého Jiří nejsou prostné, neumělé, nýbrž po všech stránkách k mistrnosti vospělé, tak další (po své hudbě umělé) hry nerozdvojují se slovníkářsky na převod a na původní znění, nýbrž ustavují skladbu založenou na variacích.

Tyto variace obměňují (a to po hudebním smyslu) po latinsky zazpívanou slohu, čili svoji větu původní: Berou si ji za motiv a 1. obměňují rozsah, metrum, rytmus - tedy článkování hláhlených vět a veršů, 2. obměňují české znění slohou, větou přestavěnou, jinak rozměřenou, s jiným počtem veršů, s jiným počtem slabik, 3. obměňují stupeň jazykové kanonisace. Pakli že se *mluví* variace thematu, jež zpívalo se původně, nabývají útvary a věty předurčené *promluvený* přednes vzorce, verše pravidelného, 4. zejména však podporuje obměnivost *jiný jazyk*, cizokrajný materiál, jiné zvonivosti; který obráběním přizpůsobuje se oné přestavbě, k níž právě přistupuje jako článek ústrojný: ne jako přilepek.

Tato odvaha a tento výboj národního jazyku, jenž zmáhal na ráz mnoho nových údělů (když rozmluvil se, rozespíval povznešeně, obřadně a na divadle posvátném) se docení jen přiřováním. O tom poučuje Dante v knize „Nový život“ v 25. kapitole.

„Před 150 lety,“ praví Dante, „ani v řeči provencalské, ani v řeči toskánské se nevyskytovaly rýmované básně, jež by se zabývaly“ (láskou, milostí a její podstatou) . . . „Přizná-li se básníkovi latinskému *právo na odstín a útvár jakýkoli*, nechť se přiřkne i básníku, který píše řeči lidovou. (Onde se alcuna figura o colore retorico e conceduto alli poeti, conceduto è a' rimatori.)

*České složky druhé, umělé hry od sv. Jiří splétají se sítí refrénovou*. Navzájem je víze refrén zdělí verše; nebo verše polovičního; jen slovný referán; nebo souzvuk rýmů návratných (jež nebývají vždycky vynalézavé a často z nouze užívají infinitivu a čtvrtých pádů zájem přivlastňovacích), jež ustavují vazbu zvukovou.

Na ukázku: *Spasitele jsme ztratily / jehož židé umučili / Ztratily jsme spasitele / všech hříšných vykupitele / Apoštolé mistra svého / a my Spasitele ctného (souzvuk) ztratily jsme po svém hříchu / . . . Pospěšme masti koupiti / jízto můžem zaléčiti / rány našeho tvorce milého / od židův umučeného / . . . Pospěšme k hrobu je-*

ho / tvorce naše *laskavého* / milovaly jsme živého / milujeme jej i *mrtvého* / (souzvuk rýmů hromaděných).

Milé paní, co vy zde *hledáte*? / ... My *hledáme* mistra svého / Jesu Krista nebeského (souzvuk). Jehož vy zde *hledáte* / závěrně ho zde nemáte / ale mějte to cíelo / že to Boží svaté tělo / opět jest svou duší vzalo / a věrně jest z mrtvých vstalo (souzvuk slovem *hledáte*), ach nastojte hoře mého / velikého, nemalého / že nevidím tvůrce svého / utěšení srdce mého (anděl) „tak rka: mějte to za cíelo (věrně boží tělo, ježto jest tuto leželo) jež jest věrně z mrtvých vstalo“. (Petr a Jan) „protož jměte to za cíelo / věrně živo boží tělo“.

<sup>2</sup> Verše téhož rozměru se najdou ve hře o „Adamu“; ve francouzských básních více lyrických než epických té doby vůbec; v Chrétien de Troyes... Jindy se střídají s verši o 10 o 12 slabikách: v Adamovi de la Hale.

Takto, refrénově skládal Erben. Verše z osmi slabik, ze čtyř trochejů, naň zhusta upomenou. Také nerudovská hudba veršová již v předjímce tu zazní: „Jakž Maria pověděla / není v hrobě jeho těla.“ U Nerudy v Baladě horské: „Jak to dětská duše snila, / vůle Boží vyplnila.“ Jazyk mateřský má pro nápěvky paměť věkovitou.

Kdyby tato slova, kterými hra srůstá v celek, lépe byla naplnila ve slokách a ve verších svůj úkon vazebný, kdyby neztrácela závažnosti v plytkém nevybraném sousedství, jež s nimi nesouzvucí, nebo nejadrně, hluše se k nim druží, nezvětrávala by slovesně hra natolik.

Hra provençalská o Pannách je ze století 11.; střídá latinu a jazyk lidový. Zeyer navazuje na ni v básni „Příchod ženichův“, označené názvem: liturgické drama středověké. Navazuje na dědictví, které připadlo nám z domácích her zbožných, navazuje *variace* a *skladbou refrénovou*:

#### Provençalská hra.

Ó, družky, souputnice naše,  
jak zle jsme pochodily my!  
V ráj můžete nás uvést,  
*my bědné, nebohé, jsme příliš zaspaly!*

Vy podělte se s námi o světlo své lampy;  
a s námi, lehkovážnicemi, mějte soucit,  
ať nejsme zapuzeny na zápraží,  
až povolá vás ženich do příbytku svého:  
*my bědné, nebohé, jsme příliš zaspaly!*

#### Závěr ženichův:

Amen dico. Vos agnosco.  
Nam caretis lumine...

#### Provençalský dopěv:

Pryč odstupte, vy nešťastnice bědné,  
a pokutou vám věčná buďtež muka:  
k nim odvedeny buďtež do pekel.

#### Zeyer:

Ó družky naše, vy nám pomůžete?  
Jsme nešťastné, jsme bídné, ustrňte se!  
My neblahé, co jsme to učinily,  
*že zdřimly jsme a že jsme zaspaly!*

O světlo lamp svých rozdělte se s námi  
a mějte s bludem naším útrpnost!  
Což byste na to, sestry, chladně zřely,  
kdyby nás ženich beze slitování  
od prahu svého domu odehnal?  
My neblahé, co jsme to učinily,  
*že zdřimly jsme a že jsme zaspaly!*

*Amen, pravím, amen, ztracené,*  
já neznám vás. Kde světla vaše jsou?  
*Amen, amen, pravím, neznám vás.*

#### Sbor:

Co vane z tmy, to není mlno,  
to dech je démonů.  
Jim propadly ty nešťastnice!  
Jsou souzeny a slzy útrpnosti  
mi kanou z očí.

Napovězme, jak se námět rozvíjel během věků. Brueghel starší patřil v půli 16. věku do bratrstva hereckého v Antverpách; navrhoval výpravy a vymaloval výjevy z her, tak jak byly nebo měly býti prováděny. V čtyřech, pěti stoletích (jak svědčí jeho obraz „Panny“, obraz podnícený podle Mála divadlem) děj se rozmohl a zjinačil pohybově. Moudré panny vlevo perou, tkají, předou, pátá z nich jim úzkostlivě na hodinách přesýpacích odměřuje čas. Pošetilé odhodivše číše maří čas, poskokem ve dvou dvojicích tančí bujný čtverylkový průplet, k čemuž pátá rozjařena píská na dudy. Prostřed obrazu strom dobrého i zlého vědění ční z pozemského kořene až do příbytku Ženichova. Prací všeho druhu, zábavami, pitkami a hody stoupl posunkový repertoár nad míru. Provençalskou pannu představoval ještě kněz, jenž asi závojem si dodal vzhledu ženského. Brueghel zpodobuje holky, venkovanky v šatech svého Nizozemí; otevřít ústa, spustily by po flámsku a latinsky by ani hlesnout nedovedly. - (Pokračování.)



# Tento člověk.

Slovo „tento člověk“ znamená jednotlivce, obdařeného rozumem a svobodnou vůlí. Jednotlivost nebo jednost, chápaná v běžném smyslu (fysicky), je nutně spojena s pojmem skutečné vnější existence. Prostřednictvím skutečných vnějších jednotlivců a jednotlivin přicházejí poznávací schopnosti do styku s prvními začátky dokladů skutečnosti, pravdy a dobra. Neboť nic není v rozumu, co neprošlo smysly, a jejich předmětem jsou jednotliviny. A jen tam, kde vznikla aspoň matná představa dobra, vzniká touha, chtění. Z jednotlivých věcí vypracovává rozum všeobecné pojmy, na příklad „člověk“ - „zvíře“ „strom“ atd. Jejich celé bytí je však uzavřeno do rozumu. Neboť vně nás, mimo přímou oblast rozumu, existuje jen „tento člověk“ - „toto zvíře“ - „tento strom“ atd., v jejichž pojmu se vždy skrývá jednak závislost na hmotě, jednak odloučenost, oddělenost ode všeho ostatního světa, a proto ohraničenost, uzavřenost, nedělnost a samostatnost. To jest, určitá nezávislost na věcech téhož druhu i druhů a rodů jiných. A jsou to jednotlivci také, kteří jsou bezprostředním východiskem každé uskutečněné činnosti. Je tedy důležité míti správný pojem jednotlivce (individua).

Všechny jednotlivé věci můžeme pozorovati trojím způsobem: fysicky, logicky a metafysicky.

a) Fysicky chápané individuum jest skutečná věc, tak jak „nyní a zde“ existuje v těchto svých podmínkách, za těchto okolností, s těmito vztahy a vlastnostmi. To, co „jest v sobě nerozdělené, nerozlišené, avšak rozlišené od ostatních“ (I, 29, 4). Nedělitelnost jednotlivých věcí („tento člověk“) je naprostá (*κατ' ἐξοχήν*, par excellence). „Tento člověk“ se nedá dělití dále, ani druhově, ani početně tak, aby při tom zůstal to, co jest.<sup>1</sup>

Jednotlivé věci jsou v sobě nedílné tak, že by se daly nazvati „ultima species“ nebo ještě lépe

<sup>1</sup> „... individua, id est non ulterius divisa in species... quae quidem dicuntur individua, in quantum ulterius non dividuntur formaliter. Particularia vero dicuntur individua, in quantum nec materialiter, nec formaliter ulterius dividuntur. (Comment. in X. Metaph. lect. 10, n. 2123, Cathala ed.). — Viz index ad opera omnia Aristotelis („individuum“) Ed. Didot.

„ultimum speciei“ (I. cit.). Jíti dále by znamenalo rozklad. Naprostá nedělitelnost znamená však naprostou vnitřní jednotu, či lépe, jednost. A tato jednost individua je fysická, prostá, přirozená, číselná (unitas numerica). Avšak i přesto je v každé jednotlivé věci také něco universálního, všeobecného, co spojuje všechny věci v nové stupně jednot (druhů a rodů). Avšak tato všeobecná jednota jest již pomyslná, v rozumu, vztahová. Jinými slovy: mnoho číselně různých věcí může tvořiti jeden druh či rod, ježto mají k sobě určitý vnitřní vztah podstat.

b) S logického hlediska se nazývá individuem jednotlivá věc, pokud jest logickým podmětem, s nímž jsou spojovány přísudkově (výrokově) všeobecné pojmy. Toto logicky chápané individuum je sice vyjádřeno pojmem, avšak ne pojmem všeobecným, neboť jeho rozsah jest uměle zúžen (*tento* člověk). Jako podmět je podřízeno všeobecným pojmem rodovým (genus) a druhovým (species), pojmem druhové odlišnosti (differentia specifica), vlastností (proprium) a případku (accidens). Příklad: „Tento člověk“ (X. Y.) jest živočich s duchovou duší (rationale), jest smyslová bytost, jest organicky složené těleso, jest podstata (viz tak zvaný Porphyriův strom). Proto praví Porphyrios: „*Περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἶδους, τὸ δὲ εἶδος ὑπὸ τοῦ γένους.*“<sup>2</sup> „Jednotlivec jest obsažen ve (svém) druhu a druh ve (svém) rodu.“ Logicky chápané individuum nemůže býti větně přisuzováno nikomu jinému než zase jen sobě: „Tento člověk“ jest „tento člověk“. Proto je možno říci: „*τὸ δὲ ἄτομον ἐφ' ἐνὸς μόνου τῶν κατὰ μέρος (λέγεται)*“ - „individuum (v logice) je to, co se říká toliko o jednom.“<sup>3</sup> To jest, o sobě. (Tautologie.)

c) Ve smyslu metafysickém se rozumí individuem vlastně individuálnost, jednotlivost, jednost sama (= individuatio). To jest nejnižší metafysický stupeň jsoucná; to znamená, konkrétní podstata, jednotlivě existující jako vnitřně nezávislá a ontologicky dovršená věc (hoc ens per se

<sup>2</sup> Opera Aristotelis IV, 2, 10, 45; 3, a, 5; Gredt n. 153.

<sup>3</sup> Tamtéž. — Die aristotelisch-thomische Philosophie, I. (Logik und Naturphilosophie), Gredt, str. 78; 80—81.

natura individualis), která vylučuje jakákoli další metafysická sdílení sebe sama i další ontologická podstatná spojení. Pojem „tento člověk (Pavel)“ je metafysicky neměnitelný. Každou změnou v tomto smyslu by začínal být „jiným“ člověkem. Z toho plyne, že metafysická jednota (individualita) je nutně spojena, ano ztotožněna s číselnou odlišností věcí (differentia numerica). Metafysicky chápaná individuálnost se však nesmí ztotožňovati se známkami individuálnosti (notae individuantes). Tyto totiž poznáváme přímo, kdežto jednotlivě existující podstata se vymyká našemu přímému poznání. Docházíme k jejímu pojmu úvahou (reflexí), na základě zjištění určitých známek jednoty, na příklad vnějšího individuálního tvaru či postavy, časového a prostorového určení atd.<sup>4</sup>

Svatý Tomáš zná ještě tak zvané „individuum vagum“, neurčité individuum. Praví: „... pojem „jednotlivec neurčitý“, jako „nějaký člověk“, značí společnou přirozenost (= člověk) s určitým způsobem bytí, který přísluší jednotlivinám; užívá se ho na označení, že jde o věc svébytnou, rozdílnou od jiných...“<sup>5</sup> Tím však netvoří nový pojem individua, nýbrž jde mu o označení přirozenosti, existující jednotlivě v některém neurčeném jednotlivci téhož druhu.

To, čím se stává z všeobecné přirozenosti hmotných věcí konkrétně existující jedinec, nazývá se původem, počátkem, zdrojem jednotlivosti, jednoty ve věcech (principium individuationis). Je to zásah, kterým se stává na příklad z „člověka“ - „tento člověk“. Zásah, jehož vlivem jest všeobecný, neomezený pojem druhu (species) dělen, či spíše rozlišován tak, že je přidělován, sdělován podřízeným jedincům, lišícím se navzájem číselně, avšak spojeným jednotou druhu nebo rodu. Jednota druhu a rodu se týká řádu podstaty (ordo essentiae), jednota individua se týká řádu bytí (ordo existentiae).

Původ jednotlivosti hmotných věcí se nemůže odvozovati podstatně jen od jejich podstatného tvaru (forma essentialis, u živých: duše). V tom

<sup>4</sup> De potentia, quaest. IX, art. 2. et 9; quaest. X, art. 2.

<sup>5</sup> Summa Theol. I. část, ot. 30, čl. 4; Nebo I. Sent. 25, 1, 3, 4; Nebo: „Aliquis homo“, ex parte naturae, particularizationis adiuncto modo significat. (Caietanus, comment. in I, 30, 4.)

případě totiž by byli jednotlivci odlišni nejen číselně, nýbrž i druhově, měli by jinou přirozenost, přestávali by patřiti k témuž druhu, neboť každý z nich by začínal tvořiti druh vlastní.<sup>6</sup> Právě tak ne od nahodilých vlastností (případek, accidens). Pak by totiž každá případková změna znamenala vznik nové jednotlivosti, to jest nové individuální podstaty. To však je proti rozumu a proti zkušenosti.<sup>7</sup> Individuální jednota hmotných věcí musí býti působena něčím, co patří vnitřně k podstatě věci, avšak tak, že vtiskuje všeobecné, druhové formě zúžení rozsahu na tuto konkrétní věc. Tím ji číselně zmnohonásobňuje v oblasti téhož druhu (species).<sup>8</sup> Naše filosofie jsoucna odvozuje proto počátek individuálnosti z hmotné stránky věcí, z proslulé „materia prima cum quantitate signata“ (= prvotní látka, označená příslušným rozměrem): „Odlišnost tvaru (= formae substantialis), která nepochází než z rozličného upravení hmoty, nepůsobí odlišnosti podle druhu, nýbrž jen podle počtu; neboť rozliční jedinci mají rozličné tvary, rozlišené podle hmoty.“<sup>9</sup>

Thomismus vysvětluje totiž vznik podstaty

<sup>6</sup> „In his enim, quae habent materiam, non statim unumquodque est unum, sed unitas eorum est ex hoc quod unitas advenit materiae, sed si aliquid sit, quod sit forma tantum, statim est unum.“ (Comment. in lib. VIII. Met. lect. 5. n. 1762, Ed. Cathala.)

<sup>7</sup> Comment. in VII. Met., lect. 15, n. 1626 (Ed. Cath.); n. 2132.

<sup>8</sup> Manser, Thomismus, 265; Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch, str. 66...;

<sup>9</sup> I, 85, 7, k 3; Contra gent. II, 75; Johannes a St. Thoma III, 769 (Ed. Reiser); Comment in VII. Met. lect. 15, n. 1626; Tamtéž n. 2132(!): „... plures homines... non sunt plures nisi propter diversitatem materiae, quia scilicet sunt diversae carnes et ossa ex quibus est hic et ille. Sed „simul totum“, id est individuum congregatum ex materia et forma, est diversum: sed non est diversum specie, quia non est contrarietas ex parte formae...“ „... Sed quamvis in diversis individuis non sit contrarietas ex parte formae (= „tento člověk“ není více „člověkem“ než druhý) est tamen diversitas individuorum particularium; quia particulare aliquod, ut Callias, non solum est forma, sed est forma cum materia individuata. Et ita, sicut diversitas formae facit differentiam specierum, ita diversitas materiae individualis facit differentiam individuorum...“ „... et propter hoc non differunt specie homo albus et niger...“ proti těm, kteří špatně chápou převahu inteligence podle sv. Tomáše. Viz tamtéž: n. 1496; 1507 až 1508; 1760—61; 1762; De potentia, IX, art. 1.

hmotné věci ze dvou prvků: z beztvare *látky*, neurčité a nepoznatelné přímo; jí se vtiskuje určitý vlastní podstatný tvar, který činí věc tím, čím je. K přijetí tvaru je nutné určité upravení látky. Tato příprava látky se děje prostřednictvím případků, a to především prostřednictvím rozměru, velikosti hmoty, která je nositelkou ostatních. A tak neurčitá látka se stává látkou tohoto tvaru a oboje dohromady tvoří věc, přirozenost.

Vznik jedinců téhož druhu neznamena tedy zničení ani rozklad druhu, nýbrž jen jeho konkrétní sdílení věcem, které jsou sice odlišné a různé početně (*in ordine existendi*), avšak které jsou pevně spojeny jednotou totožného podstatného tvaru (*in ordine essentiae*). Z toho plyne, že „tento člověk“ má sice jako individuum určitou přirozenou samostatnost a nezávislost, má určitou přirozenou odloučenost od druhých, která ho uzavírá do vlastních zájmových oblastí. Ale také je současně jasné, že osamocení jedinců není naprosté, že je tu mocné, nezničitelné pouto druhové. Co jednotlivce dělí, je látka, hmota, tělo; co je však vnitřně pevně spojuje, je tvar, podoba duše. V tom jsou si všichni rovni, i když připustíme, že individuálnost „totoho člověka“ má své kořeny též v duši vlivem transcendentálního vztahu lidské duchové duše ke svému tělu. Aristotelско-thomistický realismus bojuje proti všem, kteří by chtěli zničit nebo popřít přirozené právo jedinců na soukromý osobní život v nejšířím smyslu slova, na příklad v rámci společnosti a pod záminkou zájmů společnosti. Avšak musí bojovat také proti všem, kteří by toto přirozené právo nepřirozeně přeháněli, takže by pak společnost byla jen nahodilým souhrnem individuí, která žijí vedle sebe bez vnitřního pouta a jejichž cílem je především chránit všechna svá přirozená práva (sobectví, anarchie). Je to střední cesta, avšak ne střední cesta ústupků z obavy před srážkou a před nepříjemnostmi, nýbrž střední cesta věrnosti pravdě a sobě (*realismus moderatus*).

Hmota, tělo, rozděluje lidi, podoba duše je spojuje. Fysicky, *tělesně*, není „tento člověk“ roven druhému. Fysicky, *tělesně*, může proto býti tento národ, tato skupina lidstva vyšší, zdatnější než jiná. A rovněž tak *mravně*, *ethicky*. „Tento člo-

věk“ může usilovati o svou dokonalost, o vytríbení tvaru, podoby své duše, o splnění svého životního cíle, o dosažení svého štěstí s větším napětím sil než druhý člověk. A totéž platí o národech. Ale tyto rozdíly se ztrácejí v metafysické duchově-duševní jednotě a rovnosti všech lidských jedinců. *Metafysicky* není nikdo více nebo méně člověkem. Duše jest jako číslo. Ubere-li se nebo přidá-li se, vzniká něco jiného. Pět jest pět. Přidá-li se 1, vzniká šest, ubere-li se 1, vznikají čtyři. A právě tak s jedincem. Buď je člověkem, nebo jím není.<sup>10</sup>

*Hospodářský*, hmotný důvod k životu člověka ve společnosti (= nutnost vzájemné hmotné pomoci) přestává dosažením hmotného blahobytu. Nebo by aspoň přestati mohl. Nutnost *mravní* závislosti „totoho člověka“ na druhém může přestat, když „tento člověk“ dosáhne osobní vlastní dokonalosti a mravní soběstačnosti (= štěstí): „... mluvíme-li o štěstí tohoto života, jak Filozof (= Aristoteles) praví v IX. *Ethicorum*, šťastný potřebuje přátel nikoli k vůli prospěchu, ježto sám sobě dostačuje; ani k vůli potěšení, poněvadž má v sobě dokonalé potěšení v konání ctnosti; nýbrž pro dobrý skutek, aby totiž jim činil dobře a aby, vida je konati též dobro, měl z toho radost, a aby mu pomáhali v konání dobra. Neboť k dobrým skutkům potřebuje člověk pomoci přátel, i ve skutcích činného života i ve skutcích života nazíravého. Ale mluvíme-li o dokonalé blaženosti, která bude ve vlasti, není k blaženosti nutně třeba společnosti přátel, poněvadž člověk má celou plnost své dokonalosti v Bohu. Avšak společnost přátel přispívá (i tam) k dobru blaženosti. Proto praví Augustin: „Aby duchovní tvor byl blažen, dostává se mu k tomu pomoci jen vnitřně věčností, pravdou a láskou Stvořitelovou. Mohli by se říci, že je podporován i z vnějšku, pak snad jen tím, že se blažení navzájem vidí a ze své společnosti se radují.“ (I—II, ot. 3, čl. 8; 2—II, ot. 26, čl. 13.)

*Metafysická* jednota lidských jednotlivců však nepřestane nikdy, protože prostě nemůže. Naopak měla by ustavičně růsti, poněvadž je přirozené

<sup>10</sup> „... unum et idem individuum non participat suam speciem quandoque magis, quandoque minus; nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus.“ (I, 93, 3, k 3.)

člověku, aby se v nich podoba duše stále vyjasňovala a vyhraňovala lidským životem.

## II.

Jednotlivec je tedy samostatně, jednotlivě existující podstata či přirozenost (natura individualis). Má tak zvláštní místo mezi věcmi, že může být a je samostatným předmětem lidského myšlení i přes svou jednotlivost, která jej vyřazuje částečně z přímého dosahu rozumu. A mezi všemi individuy je zase jeden druh jedinců s postavením naprosto výsadním, individuum mající rozum a svobodnou vůli, a tím je právě „tento člověk“. Nazývá se osobnost, osoba. (De pot. IX, 2 et 4.)

Celé jsoucno, všechny věci může totiž lidský rozum rozdělit v deset obdobných skupin (kategorie, praedicamenta).<sup>11</sup> Mezi nimi stojí na prvním místě kategorie podstaty (substantia), jejíž charakteristickou známkou jest vrozená schopnost k samostatnému, nezávislému bytí (ens a se, per se: jsoucno samo sebou). „Podstata“ však může vyjadřovati dvě věci: chápána všeobecně, znamená podstatný tvar podmětu, jeho přirozenost (quidditas, essentia, natura), myšlena způsobem druhým, znamená slovo podstata poslední podmět, k němuž se vztahují všechny možné výroky, znamená jednotlivou věc, v níž ojedinele existuje přirozenost věci (natura individualis, individuum, substantia prima). Všeobecná a jednotlivá podstata se mají k sobě jako na příklad „člověčenství“ a „tento člověk“.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> „Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν —“ Kateg. 4; I, b, 25; Metaphys. lib. V, cap. VII; Coment. n. 889, 891—892, ed. Cathala.)

<sup>12</sup> De potentia, quaest. IX, art. 1; Summa th. I, 29, 2: „... podstata se říká dvojmo. Jedním způsobem se říká podstata o věcnosti (quidditas) věci, kterou označuje výměr (definice), a podle toho říkáme, že „výměr znamená podstatu věci“: kteroužto podstatu Řekové nazývají οὐσία, a my to můžeme nazvat bytností. Jiným způsobem se podstatou nazývá podmět nebo bytost, mající svébytnost v rodu podstaty. A to se ovšem může jmenovati také jménem, značícím zamýšlené, bere-li se obecně: a tak se jmenuje „svébytí“. Jmenuje se také třemi jmény, značícími věc, a tato jsou: věc přirozenosti, svébytnost a hypostasis podle trojího pojetí podstaty tak jmenované. Pokud totiž jest sama o sobě a ne v jiném, jmenuje se

Podstata je věc, mající své vlastní bytí (svébytnost - subsistentia). A z toho plyne, že může být nositelkou jiného, případkového jsoucna (substare).<sup>13</sup> To platí o všech svébytných bytostech. Ale zvláštějším a dokonalejším způsobem jest usku- tečněn pojem jednotlivce a jedince v podstatách rozumových, které mají vlastní vládu nad svým jednáním; neboť tyto nejsou jen trpně vedeny k dosažení určitých cílů, nýbrž jednají samostatně, vedou se, rozhodují se samy ze sebe. Proto též mají zvláštní jméno „osobnost či osoba“ („tento člověk“). Je to bytost, kterou lze definovati jako „ojedinělou podstatu rozumové přirozenosti“. (I, 29, 1.) Tato rozumová samostatnost a svébytnost činí z „tohoto člověka“ něco, co je nejdokonalejší a nejhodnotnější v celé přírodě. (I, 29, 3.) Pramenem jeho hodnoty jest lidská nehmotná duše, v jejíž síle „tento člověk“ myslí a má vnitřní svobodu vůle k lásce a nenávisti; duše, v jejíž síle má možnost uvědomiti si, že je, že žije, čím je, a proč má žít. Věc, které není schopna žádná jiná bytost v přírodě. Lidská nesmrtelná, nehmotná duše je podstatným tvarem lidské bytosti a musí se obrážeti v každém lidském úkonu, poněvadž míra bytosti je nutně a přirozeně také mírou jejího života, jejího jednání. A tak je vláda nad věcmi a nad sebou pro „tohoto člověka“ přirozeným závazkem; nemůže nevládnouti, nerozkazovati: pro někoho sláva - pro někoho prokletí - pro každého podoba Boží. Světlem rozumu a silou svobodné vůle podobá se „tento člověk“ nejvíce ze všech viditelných věcí Nejvyššímu Jsoucnu, První Příčině, Prameni Života a Síly, Světlu a Konci všech věcí - Bohu.<sup>14</sup>

Rozum je nehmotná poznávací schopnost duše. Je pro duši tím, čím tělu dotek rukou, oči, sluch, svébytnost: neboť říkáme, že svébytnost mají ty věci, které jsou samy o sobě a ne v jiném. Pokud pak jest obsažena v nějaké obecné přirozenosti, jmenuje se věc (té) přirozenosti; jako „tento člověk“ jest věc přirozenosti lidské. Pokud však jest nositelkou případků, jmenuje se podstata čili hypostasis. — A co tato tři jména znamenají v celém rodu podstat obecně, to znamená jméno „osoba“ v rodu podstat rozumových.“

<sup>13</sup> I, 29, 2, ad 5; „— jedinec, složený z hmoty a tvaru může být nositelem případkových vlastností (substare) a má tuto schopnost z vlastnosti hmoty.

<sup>14</sup> O podobě Boží v člověku viz Summa theolog. část I, ot. 103; De potentia, quaest. IX, art. 5. et 9; Metaphys., lib. I; De Anima lib. III.

chut a čich, praví Aristoteles. Má sílu vypracovati z jednotlivých obrazů všeobecné jasné pojmy a uchovati je jako poklad v sobě. Dovede srovnávatí pojmy a věci a určití přesně jejich vztah i pravdu vztahů, činiti z toho závěry a budovati vědecké soustavy; odkrývati řád věcí a dějů a vkládati jej do svého života a díla - jako Bůh.

Smysly je možno unaviti, otupiti, přesytiti, zničiti. Rozum se pravdou nikdy neunaví, nikdy netupí ani nepřesytí. Naopak. Poznaná pravda věci vtiskuje rozumu nový tvar, zapaluje v něm nové světlo, jest jeho životem a proto i životem duše „tohoto člověka“. Kde je rozum, tam je i duše, a kde je lidská duše, tam je i rozum, hořící v duši „tohoto člověka“ jako plamének věčného Božího světla, není-li ovšem zastřeno mdlou mlhou ústrojí těla (mozek a pod.).

Ve viditelném světě není nic bližšího a podobnějšího Bohu, než „tento člověk“ s nehmotnou duší. Samozřejmě, Bůh jest jen jeden; a je tak dokonalý, že všechno mimo něho je spíše jeho stínem než obrazem. Bůh filosofů je bytost srchovaně prostá a jednoduchá. Není v něm složení, vývoje, ani složitosti; je nekonečná Skutečnost, živý Rozum, který chápe a proniká jediným úderem své inteligence sebe sama a v sobě vše ostatní, přítomné, minulé i budoucí. Zachycuje vše jediným pojmem, vyjadřuje sebe a všechno jediným Slovem, jehož přirozenost je totožná s ním. Bůh je prostota sama. Obrací všechno k sobě, protože je láska. Řád věcí a dění, podle něhož jde svět pevně k jednomu poslednímu (= k Bohu), to je zkamenělá láska Boží. A touže láskou, kterou miluje sebe, miluje též tvory. Neboť má jenom jednu. A tou jest on sám. A právě tak ti, kteří jsou mu podobní.

Proto největším bohatstvím „tohoto člověka“ je rozum a vůle, i když lidský rozum nemá pravdu ze sebe, nýbrž závisí na věcech a postupuje pracně od všeobecných pojmů k větným soudům a ke složitým úsudkům; což vše může sdíleti navenek slovy. A „tento člověk“ potřebuje mnoho slov. Bohu stačí jedno. I těm, kteří jsou mu blízko. Slovo „tohoto člověka“ je výrazem jeho pojmu a jeho myšlenky, a pojem je obrazem skutečnosti. Pravda je poznaná skutečnost a slovo „tohoto člověka“ jí dává dále. Jinak nic. Pravda v rozumu „tohoto člověka“ je něco, čeho napřed

neměl, co potom získal a co může ztratiti. A láska také tak. Bůh však *jest* pravda, Bůh *jest* láska. „Tento člověk“ však nemá na něho práva.

Každé hnutí rozumu „tohoto člověka“ provází hnutí vůle, buď příznivé nebo nepříznivé. Druh příznivého hnutí vůle se nazývá láska. Je to stanutí vůle v dobro. Láska není vždycky čistá; podle milovaného předmětu.

Bez pravé a dokonalé lásky není v „tomto člověku“ dokonalé dobroty, blaženosti a slávy - protože v Bohu také ne, a člověk je stín Boží - neboť nic není lepší než láska, nic dokonalejší.<sup>15</sup> Ani štěstí není možné bez slasti, a největší slast dává láska. „Nic není sladší než láska, nic než láska slastnější, nad radosti lásky rozumný život nic nezakouší sladšího, žádného potěšení neokouší s větším potěšením. Také dokonalá sláva a čest není možná bez čisté lásky. Neboť pravá velikost znamená velkorysé darování sebe a vůbec všeho, a to činí v „tomto člověku“ láska, která dává všechno a nežádá nic. Neboť láska, která hledá jen sebe, je sobecká. K pravé lásce jsou nutné pro „tohoto člověka“ tři věci: milující, milovaný a láska, která jest jejich poutem.“<sup>16</sup> A třebaže jest více milovati než býti milován, přece jen pravá láska není dokonalá, není-li rovně splácena. Proto nebýti schopen vědomě trpět přílivu tepla lásky je známkou veliké ubohosti a bídy. Mocí to však, jest veliká dokonalost. Z viditelných věcí to může jen člověk, neboť nosí v těle nesmrtelnou duši, rozum a svobodnou vůli jako jiskru nesmrtelnosti v mrtvé hmotě. Rozumový život duše tohoto člověka“ tvoří kruh. Začíná u věcí a v nich též končí: tvar světa vchází do duše prostřednictvím poznávacích schopností, projde smysly do rozumu, vzbudí ve vůli náklonnost nebo odpor a táhne duši touhou ven, ke kráse a dobru ve věcech. A tak to, co bylo začátkem poznání, je dokončením lásky. Kruh je uzavřen, a nedá se nic přidati. Nanejvýš boj a bolest. Neboť dobro je na zemi pro „tohoto člověka“ tvrdé.

Celá neměnná metafysická hodnota osobnosti „tohoto člověka“ pochází z jeho nehmotné, nezničitelné, rozumové duše. O „tomto člověku“ není možno tedy nikdy říci s tohoto hlediska, že napřed není osobností, a pak se jí stane. Bud' je

<sup>15</sup> Sv. Tomáš, De potentia, IX, 9 (Sed contra).

<sup>16</sup> Tamtéž.

člověkem, a pak je i osobností, a není-li osobností, není ani člověkem. V tomto smyslu není možno mluvit o výchově osobnosti.

Výchova osobnosti (charakteru) znamená jen úsilí o vyhranění, vyjasnění, upevnění a zkrášlení darů, s nimiž se „tento člověk“ narodil. Sám si nemůže nic nového dát, nemůže nic stvořit, může však tvořit. Může a má vládnouti hmotě mocí ducha, který je v něm. A v tomto smyslu se může říci, že i když „tento člověk“ nemůže nebýt osobnost, přece může někdy nejednat jako osobnost. A aby tak vždy jednal, k tomu se musí vychovati a ukázniti. Jinak je v něm svobodný duch otrokem hmoty a světlo rozumu dušeno tmou smyslovosti. Což je prázdnota. Výchova „tohoto člověka“ k vládě ducha neznamena zničení ostatního v člověku, nýbrž úsilí o soulad a řád všech složek. Aby život „tohoto člověka“, a proto život všech lidí, zněl jako stmelенý akord hudby čistých zdrojů. Nic se nesmí zlomit, nic odstrčit, nic přehnat. To je svatá vůle přírody a za její splnění je „tento člověk“ odpovědný podle svého místa a svých podmínek.

*Poznámka:* Podoba Boží v „tomto člověku“ může být dvojí. 1. Podoba stopy: podstaty věci,

kteřé jsou svébytné, které jsou podkladem a východiskem bytí jiných věcí, mají podobnost s nebeským Otcem - Stvořitelem; podstatný tvar věci je odraz Boží Myšlenky, Božího Slova; vnitřní obrácení všech věcí k poslednímu cíli, k Bohu, je podoba Boží lásky, která vše táhne k Bohu. Ale toto je podoba nejmatnější, jako když stopa na cestě svědčí o tom, že tu někdo šel.

2. Podoba obrazu: spočívá v tom, že „tento člověk“ je bytost, která je schopna se pochopit a milovat, jako Bůh chápe a miluje sebe. Avšak tuto vrozenou, přirozenou podobu porušil v „tomto člověku“ hřích. Vtělené Slovo Boží umožnilo svou smrtí na Golgotě její obnovení v „tomto člověku“, ale způsobem nevýslovně krásnějším než byl dříve: člověk dobré vůle poznává a miluje *Boha*, jako on se poznává a miluje. A to je podoba sjednocení, které dosahují svatí; to jest, „tento člověk“, poznává-li a miluje-li totéž, co Bůh. Měří se podle lásky. Avšak to již jsou věci Církve a posvátné theologie.<sup>17</sup>

P. Jiří Maria Veselý O. P.

<sup>17</sup> Viz o tom „Podstata svatosti“, Na hlubinu, 1939, číslo 10.

## Varia.

### O pojmu inteligence.

V posledním čísle F. R. uvažovali jsme o *idei* vzdělání, tedy o tom, co jest vzdělání jako stav a jaké jsou znaky pravého vzdělání. Mezi jinými uvedli jsme požadavek, aby vzdělání bylo jak formální, tak obsahové.

Kdežto vzdělání obsahové, materiální znamená znalost fakt a týká se tedy paměti, vzdělání formální týká se rozumu, a to jak rozumu bádatvého, tak činorodého. Tato formální stránka vzdělání se nazývá často *inteligencí*.

Pojem inteligence patří k nejspornějším pojům vůbec. Jediná česká kniha, která se tímto pojmem vážně obírá, kniha pražského Cyrila Stejskala,<sup>1</sup> je soupisem cizích výměřů, většinou biologicko-pragmatických. Řekněme o výměřech inteligence přehledně aspoň tolik: Starší pojetí inteligence bylo *souhrnné*, součtové, sumární. Za inteligenci se pokládal součet jednot-

<sup>1</sup> Cyril Stejskal, *Dětská inteligence*, Praha.

livých schopností, tedy mosaika sestavená z nadání pro matematiku, nadání pro gramatiku, pro hudbu, pro logiku, pro kreslení, atd. Podle toho pak vychovatelství vidělo svůj úkol v třibení jednotlivých nadání zvlášť a odděleně.

V posledních desetiletích počíná pronikat celistvé pojetí inteligence, zastávající, že inteligence není součet a mosaika, nýbrž obecná, jednotná, celistvá schopnost, jež se uplatňuje ve všech oborech. Kdo je inteligentní, je prostě inteligentní pro všechno a výsledky v jednotlivých oborech už budou záležeti jen na školení, technice a zájmu.

Tento poznatek je v podstatě správný, i když nelze úplně popřít nadání zvláštní, zvláště pro obory, které souvisí více s darem Umění než s darem Rozumu. Inteligence je jakost lidského rozumu, a proto je obecná a celistvá. Vada většiny dnešních výměřů inteligence záleží v tom, že toto celistvé pojetí zaměřují biologicko-pragmaticky, činíce inteligenci závislou na úspěchu

a přizpůsobení. Tvrdí totiž v různých obměnách, že inteligence je *obecná schopnost přizpůsobiti se novým úkolům*. Z tohoto pojetí vznikl známý systém testovací. Záleží v tom, že se zkouší schopnost rychle se přizpůsobiti novým úkolům, t. zv. testům. Právě proto, že inteligence byla učiněna závislou na aplikaci, úspěchu a praktickém uplatnění, nezřídka se stává, že testovým měřením inteligence zhodnotíme člověka vysoce nadaného bádavým rozumem jako málo inteligentního, a naopak člověka s více vytríbeným postřehem praktickým jako takměř geniálního. Obraz inteligence člověka, který získáme testovým měřením, je jednostranný, nepřesný, neúplný, a proto nesprávný. Inteligence neznamená jen jakost rozumu čínorodého (praktického), nýbrž jakost rozumu a tedy myšlení *vůbec*. Inteligence je *obecné, formální nadání k tvoření pojmů a správných soudů*. Stupeň inteligence je jakost a nedá se vyjádřit kvantitativně, číselně.

Inteligence tedy záleží v jistých *kvalitách myšlení*. Vyplývá to jako důsledek z celistvého pojetí inteligence. Myšlení je „orgánem“ nebo „projevem“ vědomí, které je jednotícím a scelujícím principem v člověku. V tom je obecnost inteligence, že „organisuje“ celistvost rozumného života a že mu dává vyšší, jakostní zabarvení. Výše jednotlivých schopností (paměť, obrazotvornost, bystrost) ještě nesvědčí a vysoké inteligenci. Teprve stmelení a organické sjednocení všech dílčích schopností obecnou schopností původního samostatného tvůrčího myšlení rozhoduje o inteligenci.

Pro vychovatelskou práci je důležité vědět, které pevné osobité vlastnosti jsou znakem inteligentního myšlení, a jakým způsobem lze jejich rozvoj podporovati.

Určování znaků inteligentního myšlení se dosud velmi různí podle toho, jaký zorný úhel si kdo zvolí. Tak se rozlišuje myšlení volné a vázané, diskursivní a intuitivní, vlastní a cizí, statické a kinetické, soustavné a nesoustavné, odtažené a spojovací, materiální a signitivní atd. Za podstatné a směrodatné pro inteligenci nelze však pokládati znaky plynoucí z temperamentu jednotlivcova, neboť ty určují pouze druhové zabarvení, nikoliv však inteligenci samu. Považujeme proto za podstatné tyto objektivní vlastnosti myšlení: 1. *věcnost čili objektivitu*, 2. *obecnost*, 3. *tvořivost*.

*Věcnost čili objektivnost* můžeme chápati ve smyslu záporném a kladném: záporně jako nezávislost na citech, potlačení osobní náklonnosti, vlivu veřejného mínění a autority, jež se snaží určovati myšlení. Ve smyslu kladném znamená požadavek vnitřní citové samovýchovy k ne-

strannosti, aby myslí odpovídaly skutečnosti a abychom život přetvařovali podle toho, co existuje.

Tento povahopisný základ věcného myšlení byl vysvětlen poznatky individuální psychologie. Zvláště C. G. Jung a Künkel jej výstižně vyjádřili tím, že postavili proti sobě člověka egocentrického, který vše sousředuje a vztahuje na sebe, a „věcného“, objektivního. Poznávání předpokládá určitý vztah mezi podmětem a předmětem, přizpůsobení rozumu k předmětu (*adaequatio intellectus ad rem*), jak říkali staří; moderní tvarová psychologie vystihuje týž fakt jen novými pojmy).

Poznání žádá po jedné stránce úplnou *trpnost subjektu*. Je-li obsah jednání určován něčím jiným než předmětem, nebo spoluurčován city, přáními, ohledy, prospěchem, strachem, tu vůbec není žádného poznání, při nejmenším ne dokud tyto okolnosti trvají. Když tedy subjekt není schopen oněměti a vzdáti se předmětu poznávání, tu je neschopný poznání.

Věcnost znamená *vůli a schopnost podmětu, hleděti při poznávání bezvýhradně na věc*, zřeknouti se panovačného spoluurčování obsahu poznání. Má tedy i prvek ethický. Člověk egocentrický nebude schopen poznávání věcného, logického, pravdivého, ani myšlení sociálního, t. j. spravedlivého. Výchovným cílem je vésti člověka z vlastního já a usměrnovati ho k předmětné skutečnosti. Jen tím lze čeliti pragmatismu v myšlení a jednání (t. j. myšlení subjektivnímu, které je neuvědoměle řízeno vášněmi a přáními). Poznání je jenom tehdy pravdivé, je-li jeho obsah výlučně určen z předmětu a vůbec ne z podmětu. Znamená to jedním slovem řecký a scholastický ideál myšlení. Descartesovo „*Cogito*“ přesunulo osu z objektivní skutečnosti na subjekt a otevřelo tak první dveře myšlení neobjektivnímu a konec konců pragmatickému.

Věcnost čili objektivita myšlení nesmí se ovšem zaměňovati s *bezkrévností*. Emocionální činitelé myšlení a nadání nesmějí býti vyloučeni. V myšlení a poznávání je dvojpólovost, obojí zaměření: na předmět (věcnost) a na podmět (vázanost na celek osobnosti). Je známo, jak podněcuje zájem, ctizádost, vůle. Skutečná inteligence se sama často projevuje povědomím duševní síly a schopnosti a z toho plynoucím „*vědomím povolnosti*“<sup>2</sup> (Somogyi), živou silou, kterou Sokrates označil jako „*daimonion*“ a Plato jako filosofický eros.

Tyto životné síly, jež jsou dány celostní povaze myšlení, nesmějí však býti více než vzpruhou myšlení a hlavně nesmějí býti na újmu nestrannosti.

<sup>2</sup> J. Somogyi, *Begabung im Lichte der Eugenik*, Vídeň.

Soudy mají vztah nejen k formálním zákonům logiky a k objektivní skutečnosti, nýbrž mají vztah i k živému člověku, jehož výrazem jsou soudy. Tento vztah se označuje jako *persvědčení*. Pravost přesvědčení o nějakém soudu týká se již položení otázky, předchází-li totiž soudu tázání jako *existenciální znepokojení*. Je-li tomu tak, pak se osvědčuje závaznost myšlení po celý život člověka. Chybí-li tato psychologická vázanost myšlení, vzniká intelektuální řemeslná zběhlost, myšlení beze smyslu pro opravdovost, souzení bez existenčního zneklidnění. Obsah poznání se člověka nedotýká, rozumný život je porušen (*déraciné*). Místo přesvědčení a žitého myšlení nastupuje akademická ideologie, jejíž nepravost se prokáže v kritické situaci.

Vedle věcnosti předpokládá inteligentní myšlení i *obecnost*. Cíl myšlení je poznání věcí dokonalým způsobem, kdy rozum, donucen zřejmostí, udává dostatečné důvody: *cognitio certa per causas*. Zkušenostní poznání nezajišťuje nám identický předmět, naopak, smyslová skutečnost je měnlivá a nestálá. O takovém předmětu nelze pronést úsudek vysvětlující. Tato nedostatečnost smyslového poznání přivedla Platona do světa ideí.

Obecné poznání se netýká konkrétních jednotlivých věcí, neboť není možné prožítí je všechny zkušeností. Má svůj předmět tvarový (objectum formale), který není úplně totožný s konkrétním předmětem, není však též oddělen od věci (abstrakce je jen v mysli).

Abstraktivní činnost znamená vyvoditi z věci její obsah, podstatu, a tak ji učiniti přístupnou lidskému duchu. Abstrakcí se odhalují vlastnosti, které dávají náhradu za podstatu věci. Tak se vybavuje z empirické skutečnosti předmětů věcný obsah, t. j. to, co lze ve věci poznat, a tím se vyjadřuje předmět způsobem, který je nad okamžitými změnami.

Pouhý zkušenostní a pokusný postup bez pojmové abstrakce nepronikne nikdy k podstatě věci a do jejich věcného obsahu, a proto vyslovuje více méně dočasně a nestále své soudy a vědecké výstavby.

Stupeň odtažitosti sjednocuje poznávací postup, dává mu soustavu v logické souvislosti. Všechn různý materiál nabývá jednoty a logického systému jednotným zorným úhlem, t. j. stupněm abstrakce, jak se myšlenková práce uplatňuje. Myšlení obecné zaručuje přesnost, všeobecnou platnost a dorozumění.

Pro zkoumání *tvorivosti* myšlení může býti směrodatný způsob aktualizace pamětních obsahů. Tedy způsob, jak používáme toho, co máme v paměti.

Tato aktualizace se děje buď *tvorivě* nebo re-

*produktivně*. Reprodukční užívání method k řešení úkolů může být opět dvojí: buď je to prostá aktualizace prostředků známých na nový (ale obsahově i formálně stejný) případ; řešení je prostě známo. Nebo jde o reproduktivní abstrakci prostředků, kde podle obecnějšího typu řešíme úkoly konkrétní (rovnice vyšších stupňů). *Tvorivé* myšlení vzniká tehdy, když se stanoví vztah nových podmětů a přísudků, zvláště takových, které dosud nebyly uváděny v souvislost. (Newton: padání těžkých předmětů a oběh těles nebeských.)

I když myšlení reproduktivní je především myšlení pamětní, nemůžeme v něm vidět starou sdružovací aktualizaci představových residuí. Reprodukce v každém případě závisí na pochopení *smyslu* počáteční situace, a tento smysl určuje celý myšlenkový chod až k vyřešení úkolu. Reprodukativní myšlení neděje se tedy jen podle zákonů podobnosti, nýbrž především *podle zákona smyslu*.<sup>3</sup> Myšlení je tedy určeno: 1. pochopením situace; 2. užitím nebo zkoušením obecně užívaných method, jako je na př. užívání kategorií (zákona příčinnosti), dialektické myšlení, abstrakce a pod. Při tom postupujeme buď podle zvykové rutiny nebo zkoušíme cílevědomě jednotlivé metody. Tak přicházíme k pojům myšlení *volného* a *vázaného*. První si ponechává volnost dospěti k jakýmkoliv výsledkům (situace počáteční si určuje své metody), druhé je vázáno cílem, úkolem, jež má rozřešiti (cíl určuje metody).

Scholastická psychologie označovala všechny tyto způsoby myšlení úhrnně jako myšlení *diskursivní* proti myšlení *intuitivnímu*. Rozdílu podstatného zde ovšem není. Jak ukázal Hans Driesch, probíhá i při diskursivním myšlení větší část myšlenkové dynamiky podvědomě. Při myšlení intuitivním probíhá celý děj podvědomě, synteticky a časově téměř současně. Vnitřně se přehlízejí rozsáhlé logické souvislosti, obsahy pamětní i výtvoř obráznosti. Poněvadž jde o pohled jednotný a současný, můžeme intuici nazvat *zkráceným myšlením*.

Podle stupně samostatnosti rozeznáváme myšlení *vlastní* a *cizí* neboli přejaté. Myšlení nezávislé nemusí ještě býti tvorivé. Znamená toliko, že *činnost* myšlení je nezávislá a že je založena na subjektivním přesvědčení o logické správnosti a spolehlivosti. Myšlení nesamostatné spokojuje se pochopením cizích myšlenek, jež pak myslí jako své a opravdu za své pokládá. Takový stav se vyvíjí zvláště tehdy, provádí-li nějaká autorita kontrolu myšlení a myšlenkových projevů. Pro inteligenci je tato vlastnost myšlení, totiž

<sup>3</sup> Al. Wenzel, Theorie der Begabung, Mnichov.



samostatnost, podstatná, poněvadž je předpokladem vlastní tvořivosti.

Tvořivost se nedá dobře charakterisovati psychologicky, lze popsat jen vnější znaky tvůrčího dění. Copei udává schema, jež může být vodítkem i pro výchovu k tvořivosti:

1. věc je samozřejmá,
2. nějakým popudem stane se problematickou, vzniká úkol a mnohostranné hledání,
3. neočekávaně přijde „tvůrčí okamžik“, poznání „pravdy“,
4. pořádní jednotlivin shlediska nové pravdy.

Tvořivost myšlení je vlastnost nejúžeji spojená s obecností a celistvostí inteligence, přesto, že v poznávacím chodu je mnoho tvůrčích činitelů a že jsou vlastně ve všech jeho částech. Prvek tvůrčí náleží nedílnému celku osobnosti, a je proto individuální. Výchovný proces nemůže se dít jinak než zevnitř, pouze usměrňován zevně ministrando et adiuvando, metodami majeutickými a zajišťováním vhodných podmínek pro samostatné tvůrčí myšlení. Navod'ují se situace pro „intuici myšlení“, shrnutí celku důvodů jedním pohledem.

Proto všechny didaktické situace, vytvářené podle vzoru života, všechna poučení a příklady, mají býti podněty k samostatné činnosti žákově. Pod tím zorným úhlem jsou uspořádány i rozmluvy, je upravena četba a též věda je osvojována tak, aby byla podnětem samovolného zájmu. Je to učení pod vedením, kde vedoucí výchovy se má zúčastnit jen poučováním a pomocí. Tím, že se vytvářejí pro myšlení situace životní a zajímavé, doufá se, že bude dosaženo ideálu Komenského, aby byla schola ludus. Čím více se zdůrazňuje proti přízpůsobování produktivnost, tím důležitější místo se vyhrazuje i tvůrčímu činiteli v myšlení.

Tvořivost však nemůže být jen vrozená. Žádá-li se výchova k tvořivosti, nezamýšlí se naučiti žáka původnímu myšlení, nýbrž jen vytvářeti příznivé podmínky pro myšlení samostatné, dodávati potřebné látky, vzbuditi rozumové napětí a nepokoj a připravit tak všechny podmínky pro samostatnou tvůrčí práci.

Nastává tak stav činný, kdy žák tvoří a vyvozuje na základě věcí známých. V jazykovědě bude takovým cvičením na př. překládání bez slovníku, v přírodovědeckých předmětech na příklad provedení pokusu na základě povšechného námětu. Počítá se s myšlením zkráceným a intuitivním. Intuitivní nápad je pak základem dalšího diskursivního postupu.

Při výchově k inteligentnímu myšlení, jež musí míti vedle samostatné tvořivosti též znak věčnosti a obecnosti, je třeba též dbáti, aby byl *vyvážen* způsob intuitivní a analytický v učení, zdů-

vodnění a užití, neboť intuice o sobě nemá často ani jasnosti ani bezpečného zdůvodnění.

Podle těchto požadavků - objektivnosti, obecnosti a tvořivosti - jež přivlastňujeme inteligentnímu myšlení, budeme hodnotiti každou úpravu vzdělávacích metod ve školách. Ani formálně - methodická stránka vzdělání není pro nás katolíky něčím vedlejším, neboť člověk inteligentní, t. j. věcně, obecně a samostatně myslící, je přístupnější pravému vzdělání, pravé kultuře, a tedy i pravdám jediné pravé a obecné víry.

*PhDr. František Müller.*

## Erasmus a Španělsko.

Dokončení.

### II.

Co tu bylo dosud řečeno, to je v jádře obsah velikého díla Bataillonova, „Erasmus a Španělsko“. Jsou v něm ovšem ještě jiné myšlenky, zajímavá data i podněty k dalšímu studiu. Je plodem mnohaletého úspěšného bádání a pečlivého rozboru a usiluje o znovuvytvoření dějinného obrazu španělské duchovnosti ve století XVI. Bylo nicméně nesnadné přijíti s něčím novým, co by aspoň v podstatě nebylo obsaženo v dílech slavného budovatele španělské literární historie Menendeza Pelayo a jeho následovníků. Přesto Bataillon šíří obsáhnuté látky, obratným postupem, pečlivým zkoumáním dokumentů, osvětlených s různých stránek, dochází k novým závěrům, jež objasňují mocný proud erasmovský, který pronikl do Španělska a zapustil zde hluboké kořeny, jako nikde jinde, vykonáváje nemalý vliv na náboženské i kulturní zřízení a dokonce i na vrstvy lidové.

Posuzováno s hlediska katolického, vyžaduje dílo Bataillonovo některých oprav. Při tom třeba míti na paměti, že studie o Erasmovi musí vycházeti s tohoto stanoviska už proto, že se Erasmus a většina jeho španělských následovníků hlásila ke katolictví a prohlašovala o sobě, že v něm chce žíti a umříti. S uznáním možno poznamenati, že si Bataillon - probíraje se svého stanoviska spory mezi oprávcí a stoupenci tradice - počíná umírněně. Tak vyznívají i jeho závěry, při nichž byl asi pamětliv formy, již se řešily ony problémy španělskými scholastiky a jež se také uplatnila na sněmu tridentském.

Vedlo by tuze daleko, kdyby zde byl podán posudek Bataillonova díla stejně obšírný, jak širou tu byl uveden obsah jeho. Proto se omezíme na hlavní body a na udání jednotlivostí, jež si žádají opravy podle pramenů, k nimž B. nebral zřetel.

Autor posuzuje náboženské dílo Erasmovo, za-

ujímá stanovisko čistě erasmovské. Dívá se očima Erasmovým na Písmo, na křesťanskou tradici, na kterákoli zřízení ať původu Božského nebo jen církevního, zkrátka na vše, co se mezi katolíky označuje jako pravověří a s větším právem scholastická theologie, na vše, o čem se Erasmus vyslovil ať příznivě nebo odmítavě. Málem by se mohlo říci, že je pro B. pravidlem víry smýšlení Erasmovo. Ne že by se před úsudkem Erasmovým vzdával práva zkoumati jeho nauku, než protože ji posuzuje s jeho hlediska, musí ji konečně uznat za správnou, leč by se mu zdála nedůslednou. A tak se jeví dílo Bataillonovo, třeba to přímo nezamýšlel, apologií Erasma a erasmismu a proto i odsudkem všeho, co se protivilo jeho volnému rozvoji.

Kdo podniká studium za těchto pravidel, musí se uvádět v nebezpečí, že znetvoří dílo církve, její nauku a vnitřní život, který se nedá posuzovat z vnějšku. Rovněž výklad evangelního ducha, který humanista, jak se chlubí, objevil, vypátral jakoby za zády křesťanské tradice, je neudržitelný a vede svým individualistickým rázem k uvolnění všeho společenství. Také pouta stejného smýšlení, stejných názorů mravních a společné kázně, která udržují pohromadě údy mystického těla Kristova, by se záhy takto uvolnila, jak patrně na díle Lutherově. I když se odezírá od motivů náboženských a postupuje se způsobem čistě kritickým, nedojde se takto k výsledkům uspokojujícím. Jako ve stol. XVI. četli tak mnozí obdivovatelé Erasma jeho dílo s jistou opatrností, nejsouce ochotni přisvědčiti ke všem jeho odvážným tvrzením, podobně učiní i katoličtí čtenáři spisu Bataillonova.

Plná autonomie duchovního křesťanství, požadovaná holandským filosofem za tím prý účelem, aby jí byli získáni rozkolníci, je věc, která zajisté nejvíce bije v oči. Také se nejméně srovnává s křesťanskou kázní a musila budit největší pohoršení. Proti ní se obrátili Zuñiga a Carvajal, jež můžeme považovati za zástupce pravověrného ryze španělského humanismu a řeholní kultury theologické. Oba tyto proudy, postupující často společně a proto těžko odlučitelné, udržovaly v mezích novotářské hnutí a nutily je, aby mírnily své upřílišnosti, chtělo-li se udržet mezi lidmi plnými víry a úcty k tradici.

Podobně postupoval i tribunál inkvisiční, který si s počátku vedl velmi shovívavě, takže sám Bataillon musí přiznati velkou míru jeho snášlivosti. Potomní reakce je zcela v soulase s jeho povahou. Bylo by zřejmou nedůsledností vyhlášovat v roce 1525 edikt proti „osvíceným“ a po dvou letech otvírat brány erasmismu. Nejuzší příbuzenství obou hnutí nemohla ujít členům sv. Officia. Že se hned proti erasmistům přísně

nepostupovalo, toho jsou příčiny jiného rázu. Bylyť tu ohledy politické. Erasmus se stal oraculem všeobecného vědění, císař Karel V. byl zaujat snahou obnovit v říši sociální a náboženský mír, na jeho dvoře bylo mnoho ctitelů Erasmových, sám arcibiskup Fonseca považoval za velkou čest být vyznamenán listem slavného humanisty, na nové universitě v Alcalé měl E. zcela oddané přívržence a země se hemžila těmi, kdož vychvalovali výbornosti nového evangelia. Co znamenali proti tomu ubozí *alumbrados*, nemající ani svého kředa ani vůdce, jenž by ztělesňoval hnutí, stmeloval je a uvedl v soustavu jejich učení, aby se mohli objevit před světem! Proti „osvíceným“ bylo ovšem možno hřímat, ale nebylo odvahy, prozatím aspoň, zakřiknouti erasmisty.

V době, kdy oba směry byly trpěny, učinily velké pokroky, takže zamořily celé ovzduší. V jejich stínu se pak šířily zásady Lutherovy a rozkvétal obchod s knihami, přiváženými z Německa. Zásahy inkvisice se zprvu omezovaly na to, aby bylo zamezeno obíhání škodlivých knih. Toto ochranné opatření se datuje z doby, kdy se začíná pronásledování erasmistů, asi kolem roku 1540. Bataillon považuje za první *Index librorum prohibitorum* seznam zakázaných knih zasláný inkvisiční radou tribunálu barcelonského. Je však znám ještě dřívější, který byl přiložen k listu, adresovanému Radou Domingu de Soto, aby podle něho postupoval:

Pro mnohou škodu, která vyplývá naší svatě víře katolické z odsouzených knih, zanesených do těchto království, učinilo sv. *Officium* četná opatření, aby zabránilo zlořádům. Jak jsme viděli ze zkušenosti, nestačilo to, každým dnem přicházejí odsouzené knihy do země, neboť obchodníci a knihkupci nemají strach z censur a zákazů svatého *Officia*, a z toho plyne každý den větší škoda našemu křesťanskému náboženství. A tak se sluší učiniti důkladnější opatření a ztížití tresty pro překupníky. Protože pak této universitě přichází veliké množství knih, uznal nejdůstojnější pan kardinál toledský, generální inkvisitor, za vhodné svěřiti Vám prozkoumání oněch zavržených knih spolu s ctihodným Otcem Františkem de Castillo (O. F. M.) jako osobě tak horlivé ve službách našeho Pána a Jeho svatě víry katolické . . .

Potom vyšel *Index* z r. 1551, který je vlastně před rokem vydaný *index* lovaňský, přizpůsobený Španělsku. Přípravovaný jeho třetí díl se vztahuje na bibli nebo jen Nový Zákon, obíhaloť množství jejich vydání, přivezených z ciziny. Přes to přese všechno překvapují radikální opatření z r. 1559. Jsou přímým důsledkem procesů, zahájených v Seville a ve Valladolidu. Bataillon

zarází zmatek, uvedený při této příležitosti do úředních listin, kde se ztotožňují iluminismus a luteránství. Než není oprávněno mluvit tu jen o omylu nebo záměně. Iluminismus, erasmismus a luteránství byly sice tři věci specificky rozdílné, nicméně ukázal sám Bataillon, jak se první dvě z nich sestersky sdílely o totéž úsilí. Ke třetímu od druhého byl jen krůček, byť důsledkem svobodného křesťanství Erasmova. Ne právem se už tehdy říkalo: Erasmus snesl vejce, na které se posadil Luther.

Když inkvisice zamezila rozvoj osvícených, nemohla trpěti Erasma, měla-li zabránit šíření luterství. Toho si byl vědom velkoinkvisitor Fernando de Valdés, když informoval papeže Pavla IV. listem z 9. IX. 1558 a vysvětloval počáteční shovívavost představitelů inkvisice nedostatečnou znalostí luterských bludů. Toto přiznání je malou poctou pro nejvyšší úředníky inkvisice, zvláště pro dřívějšího velkoinkvisitora Manrique. Než jako by chtěl vzít v ochranu prestiž tribunálu, vznáší mnohem těžší obvinění proti těm, kteří v Římě měli bdít nad čistotou víry. Ochra- na a přízeň, kterou poskytli Juanu de Valdés a jeho různým přívržencům, způsobily, že věci ve Španělsku dospěly tak daleko. Ve stínu této tolerance se sem vloudily zavrženíhodné knihy, které zavinily tuto škodu; ujímaly se tu myšlenky v nich obsažené, tvořily se kroužky a to, co se zdálo nevínočné, najednou se rozvětvilo a nabylo rázu buřičského a příchuti luterské, takže z toho může vzniknouti požár, nebude-li rázně potlačeno.

Není nepravděpodobno, že arcibiskup sevilský ve své zprávě věci poněkud upřiljšoval, aby z nich mohl pro sebe těžit. Ale nepřeháněl zajisté, když tvrdil, že vývoj iluminismu a erasmismu spěje k luterství, zvláště když byly objeveny jejich tajné vztahy k Německu. Nešlo už o to, že orthodoxii od otevřené herese oddělovaly mezistupně. Ti, kteří na hnutí brali účast, všichni byli vinni. Třebas většina z nich se klonila spíše k nauce Melanchtonově než k radikálnímu názoru Lutherovu, zvláště co se týče záslužnosti dobrých skutků, přece jen toto sblížení bylo zá- minkou novotářským duchům, aby podporovali výměnu názorů s autorem díla *Loci communes* a tím i dílo široké reformy.

Výjimečným svědkem, který předem tušil bouři, ještě než zahájil činnost inkvisitor Valdés, byl br. Felipe de Meneses. Tento všímavý pozorovatel náboženského ovzduší, jež se vytvořilo ve Španělsku v polovici stol. XVI., pozvedá poplašný hlas. Aby se nezdálo, že si osobuje práva úřadu inkvisičního, halí své obvinění do náznaků, ale ukazuje přece se vši naléhavostí přítomnost nebezpečí, jež vidí v luterství.

Zvláštní zájem upoutává také skupina erasmistů a iluminátů, kteří tvořili střední stranu, aniž byli rozhodnuti čeliti nebezpečí roztržky. Nejen věřili ve své většině, že náleží nadále k společenství církve, nýbrž považovali za škodlivé počínání přiznati se k orthodoxii, uzavřeně všemu vlivu nových ideí. Nejde tu o zjev výlučně španělský a předtridentský. Bataillon mu přisuzuje význam, kterého opravdu nemá. Tato tendence, ztělesněná v menšině, nemá nároku na nějaké zastoupení uvnitř církve, kde jednota víry je podstatná věc. Jestliže se mohli tito lidé před rozhodnutím církevního sněmu dohadovati s protivníky, nyní jim nezbývalo než voliti mezi bludem a pravověřím. V otázkách týkajících se ospravedlnění bylo mnoho zmatků před koncillem: mezi odborníky theologickými. Po koncilu zůstalo sice temno v některých duších, ale ta věc neopravňuje k tvrzení, že bylo období, ve kterém mizela hranice mezi pravověřím a jinověřstvím. Církev a její povolání činitelé, mezi nimi všichni theologové, hodní toho jména, dovedli rozlišovat dokonale mezi orthodoxií a heterodoxií. Shoda mezi nimi byla, pomineme-li některé podružné otázky, takřka automatická. Ostatní, odštěpenci, nepředstavovali církev ani theologii, třebas se považovali za theology, protože ztrnuli ve zmatku ideovém, neslučitelném s kánony sněmovními. Odtud ta vrtkavost mezi disidenty. Ani víra ani důvěra v Boží milosrdenství ani počáteční láska ani ošklivost nad hříchy nejsou příčinou ospravedlnění, nýbrž prostá podmínka, dispoice nebo příprava na ně, způsobená předchozí milostí. *Justificatio per fidem - fiduciam* bylo výslovně vyloučeno.

V nauce o ospravedlnění se provádí podobně sofisma jako s přisuzováním církvi pověřených praktik, z nichž ji Erasmus obviňuje. Sem náleží také hříchy, jichž se dopouštějí věřící. Církev je svatá a hříchů, jež páchají věřící, nedopouštějí se, protože jsou členy církve, nýbrž přes to, že jsou jimi, jako lidé. Táž církev vždy odsuzovala výstřelky pověry, které se někdy objevují ve spojení s bohoslužbou, třebas to nečinila s takovou rozkoší a tak pohoršujícím způsobem jako Erasmus, aby nevytrhávala koukol i s pšenicí. Než mír a tolerance, jež uvádí holandský myslitel ve svém programu, jsou vydány v plen všem nedůslednostem. Tak když prohlašuje, že vpravdě musí být člověk neochvějný a při tom odsuzuje počínání církve ve sporu s ariány nebo radí inkvisici, aby přenechala Bohu soud nad lidmi. S touž nelogičností požaduje potom, aby inkvisitor Marique držel na uzdě své protivníky. Úžasná výmluvnost Erasmova a jeho neomezené pomůcky, jež mu skýtá rozsáhlé vědění i obratnost slohová, najdou si vždycky ně-

jaké východisko, než rozbor jeho argumentů, činný v konservativním smyslu, který musí vládnouti ve věcech náboženských, chceme-li je uchrániti vrtochů módy, přivádí často do postavení neslučitelného s církevní tradicí a s naukami téže církve, jež je jedinou uchovatelkou zjevené pravdy.

Tyto myšlenky, víc naznačené než vyložené, ukazují značnou neslučitelnost mezi erasmismem a pravověřím, a tudíž mezi ním a tím, co představuje kázeň, stálost a záruku proti lidské slabosti. Obrana erasmismu se musí konečně díti ve jménu svobody ducha, totiž svobody, jež v sobě zahrnuje všechny důsledky náboženského individualismu. Charakteristický rys erasmismu, „postupovati rozhodně cestou evangelické svobody“, je v podstatě neslučitelný s duchem křesťanství, vytvářeným hodnověrně na evangeliu. Marně se proto Erasmus snaží dokázati, „že nepřekročil nikdy hranice, položené staletou prací církve“.

To všechno však nám nevádí, abychom neuznali kladné hodnoty erasmismu a účinný podnět, který dal španělské duši pro rozvoj jejích skrytých mohutností. Nadšení, s kterým byl přijat, jeho odraz v literárním světě, nový rozmach mystiky, které pomohl překonati jisté, trochu úzké a otřelé formy, brzdící ušlechtilý vzlet duší - to jsou skutečnosti, jež nemožno popřítí. Ale i v těchto věcech třeba být opatrným, abychom mu nepřisuzovali zásluhy, jež mu nepříslušejí.

Nezapomínejme, zač je zavázán křesťanský humanismus španělský slavnému Vitoriovi, zvláště se projevující rozkvětem španělské theologie, jež má zase světový ohlas! Nezapomínejme dále na hnutí, vzbuzené zejména v španělské provincii dominikánské příkladem horlivého působení florentského spolubratra Savonaroly! Nešťěstlým Carranzovým bylo, že se od něho vzdálil. Ne že by Carranza přisvědčoval na všechny zásady Erasmovy nebo Juana de Valdés, jemuž se obdivoval mnohem více než onomu, nýbrž že při své nerozvážené smělosti si nepočínal dost opatrně tak, aby se vyhnul kompromitujícím formulím. Přes to je jeho pravověří, subjektivně vzato, mimo vši diskusi. Zacházíť ve svých projevech dále, než sám zamýšlí. Rozpor mezi naukou, které hájí na sněmu tridentském, a názory, které prozrazují důvěrný styk se žáky Valdésovými, nespočívá v nepoctivosti, nýbrž v nemoudrém počínání. Není v něm nijaké záludnosti, jeho vůle je upřímná. Jeho vybočení z cesty se zakládá na špatném usuzování. V hloubi své duše nikdy nepřestal sentire cum Ecclesia.

Vraťme se nyní k autoru rozbíraného díla m. Bataillonovi! Jeho hodnocení historických událostí je jistě přísně nestranné, bez tendenčního

zabarvení, které projevuje někdy, když jde o věci náboženské nauky. Široká dokumentace podmiňuje jistotu v úsudcích, takže přisuzuje událostem dosah, jež mají skutečně, a odkrývá jejich nejužší vztahy. Přes to zbývá opravit některé podrobnosti nebo doplniti doklady tam, kde se mu podařilo správně udat běh ideí.

Beltran de Heredia O. P., výborný znalec duchovních proudů ve Španělsku stol. XVI., doplňuje jeho údaje (viz Ciencia Tomista, poslední číslo roč. 1938, vydané teprve počátkem t. r.!). Věci ty jsou ovšem tuze vzdáleny zájmům našeho širšího kruhu čtenářstva, proto se omezíme jen na dva příklady.

Jde třeba o známého mystického spisovatele Luis de Léon, autora knihy Los Nombres de Cristo, v němž postřehuje Bataillon „skrytý erasmismus“. B. si nevšímá jiných děl slavného augustiniána, který zmoudřev z následků dřívějších volných projevů, drží na uzdě svá slova, aby nevzbudil opět hněv strážců orthodoxy. H. Herediovi je však známo jiné dílo z r. 1557, ze kterého je víc patrné, jak dalece pronikly Leona ideje Erasmovy. Je to kázání, které mu většina spolehlivých životopisců připisuje a v němž se L. obrací proti dřívějším představeným řádové provincie, že dbali úzkostlivě o čistě vnější zachování drobných předpisů řádových, ale o povznesení pravé zbožnosti se málo starali. Jeho slova jakoby připomínala Erasmovu formuli Monachus non est pietas, již tu použito na uvedenou řádovou provincii. K znázornění tu stůjtež některé věty z onoho kázání: . . . zkrátka věrolomností představených pravda ustoupila přetvářce, skutky slovům, ctnost pokrytectví, náboženství pověře. Když jsme tedy opustili cestu ctnosti a vynaložili všechno své úsilí, abychom ukazovali náboženství, kterého nemáme, kdežto oni (předkové) je vynakládali na osvojení pravdy, musíme přiznati, že jsme zradili víru svých předků . . .

Na potvrzení myšlenky, tak rozšířené v letech, která předcházela dobytí a zpustošení Říma, o prozřetelnostním poslání císaře při opravě církve, ať s vůlí papežovou nebo proti ní, uveřejňujeme tu zajímavou část dopisu, zaslaného císaři z Alcalá 21. IX. 1526 biskupem avilským Fr. Ruizem z řádu františkánského. Povzbuzuje císaře, aby si vzal na starost tento nebezpečný úkol a píše: Zdá se mi, že se blíží čas, aby V. M. mohla ve službě Boží a v opravě církve splniti úmysly a přání, o nichž vím z loňského pobytu v Toledě a z rozmluvy s V. M. A třeba se mi zdá, že prostředky pro to jsou nebezpečné a krvavé, nesmíme se divit, protože jsou nutná taková želízka, aby bylo s kořenem vytrženo tak ohromné jedovaté býlí, které se roztahuje nyní v církvi Boží, a bylo by velmi nesnadno zavést v ní svatou a

dobrou opravu, po níž V. M. touží, kdyby nejprve byl zničen tento nástroj zla, který tolik nyní řádí. Proto nechť V. M. se posílí v Bohu a učiní a zařídí pro podobný účel a svatý úmysl všechno, k čemu její síly dostačují, a neopouští od ničeho, ať by nemohl spoléhati ani na své rámě ani na svou moc a jen na Boha skládal všechnu důvěru, nechť pak věří pevně, že ho ve všem povede, jemu poradí a dá celé vítězství!

Tento způsob úkolu císařova v řízení církve byl příznivě přijat v protestantských kruzích a byl ještě po letech přetvořen tak, že se přisuzuje osobě vladařově všechna autorita, časná i duchovní. To bylo také jedno z dogmat, z kterého byl obviňován protestant Francisce de San Román, podle rozsudku vyneseného proti němu inkvisicí ve Valladolidu 23. IV. 1542. *F. S. Horák.*

## Katolicismus a hospodářský řád.

### *I. Totalita katolicismu a pokušení v životě hospodářském.*

Je-li něco v národě českém osudovým momentem, pak je to rozhodně jeho postoj ke katolicismu. Není třeba dokazovat, že tento národ ve spojení s Církví, pod její mocnou ochranou, dopracoval se vždy největšího rozkvětu. Je třeba, aby tento národ tak dlouho a často bloudící byl zachráněn na cestu milosti, aby tento lid, tak chtivě blud po celá staletí uznávající, byl přiveden k Církvi. Tento život je rozmanitý více nežli kdy před tím, a jen nauka Církve je s to, právě v důsledku moci svěřené jí při založení, aby dala odpověď na všechny otázky. Tedy nejen na otázky poslední, nýbrž i na otázky běžného života. Katolicismus je rozhodně v božském poslání totalitní. Katolická znamená všeobecný, a tím i to, že musí zasahovati do všech složek. Tedy katolicismus je každému nezbytný i při vykonávání jakékoliv běžné denní funkce. Katolické smýšlení musí býti nezbytné každému jako řemeslníkovi jeho nástroj. Přináleželi-li funkce duchovní oblasti kněžím, přináleželi laikům, aby přenášeli Slovo dál k pracovním stolům, do továren, do hospodářského života.

V určitých oborech se jeví zdánlivá nemohoucnost katolicismu, dokonce jeho rozpolcenost. Jsou to především oblasti hospodářské. Zajisté to není nemohoucnost katolicismu, nýbrž nás samotných, neboť katolicismus, dílo milosti Boží, předpokládá v přiznání svrchované svobody jednotlivci volnou hru sil lidských v mezích stvořením daných. Takový je odkaz Pána o svobodě. Dílo milosti Boží v poslání Církve nepopírá svobodu lidskou a nikdy tak nečinilo.

Výsostným darem svobody, která nám byla dána teprve zjevením Nového Zákona, dostává se člověku i nebezpečného prvku. Ponechají-li katolíci nechráněné místo v těchto hradbách, bude napadeno právě ve znamení tohoto daru, a plody obrátí se proti nim samotným.

Možno-li vytýkati totalitnímu přesvědčení, že se vtírá do všech složek, že se vměšuje až do oblastí všedních, je možno odpovědět, že katolicismus se nenesí jen jako amulet, nýbrž i jako praporec, že katolicismus je vnitřní i vnější pohnutkou k činu, že je tajným i veřejným vyznáním, že je modlitbou i prací, že je posláním ducha v duchu i činu.

Není-li uplatněn příkaz totality, zůstávají uprostřed všeho místa sevřená katolicismem s obou stran, a přece mu úplně cizí. Mnoho duší uniká tímto temným místem, a stojí nás to mnoho práce, často velmi pochybné, abychom na jiné půdě je získali. Mezi životem vnitřním a vnějším se objevila propast, její temnotu neseme každý sám v sobě. Propast se prohloubila protestantstvím, zejména kalvinismem, který učí, že Pán je tak daleko, že je třeba se zde zaříditi podle svého, že tedy na běžný život se nemohou vztahovati Boží zákony. Dalšího prohloubení dospívá ve škole kantovského kriticismu dvojí mravnosti a dvojího měřítká. Dozrává konečně a provaluje se do hloubek, kde jsou pudy prohlašovány za svaté právo lidské, kde se zločiny vykládají jako nutná životní potřeba, jako nutná výslednice poměrů a sklonů jednotlivcových. Tedy už mě nemůže zachránit milost a modlitba, nýbrž jsem vydán jako výtvar okolí, rasy, krve, prostředí, jako výtvar pudů na pospas životu. V oblasti hospodářské nás pokouší stále onen duch sebezničení a sebezáporu s hory, který ukazoval Pánu kameny na poušti a žádal jejich proměnu v chleby. Ten, který říkal: Zde vidíš kameny a tam hladové lidstvo. Chceš lidi zachránit. Nuže od čeho strašnějšího je můžeš zachránit nežli od hladu! Chceš, aby tě následovali, nuže, co je snadnějšího - proměň tyto kameny v chléb a lidstvo poběží za tebou vděčně až do posledního dechu a věčně ti poddáno, věčně se chvějící, že odtáhneš ruku a že chleby zmizí a bude tu jen holá a prázdná poušť. Pán nerozřešil za nás všechny toto pokušení, to nebylo jeho cílem, vždyť nám chtěl přinést znamení svobody, dal nám však zářivý vzor, jak je nám třeba jednati a ponechal nám, abychom i my byli pokoušeni chytrým duchem. A toto pokušení objevuje se každodenně ve vsí holé prostotě v oblasti hospodářské. Je příkladem pro to tragickým: S materialismem svedl již katolicismus na poli duchovním vítězný boj a nikomu ani nenapadne, aby hájil jeho zásady, v praxi se však materialismus dosud houževnatě udržuje.

## II. Rozcestí laiků.

Před takovou chytrostí se ocítají laici katolíci na rozcestí, ocítají se před naléhavou volbou.

Je třeba odloučenosti poustevnickovy, soustředění a osamocení, aby světu byl předložen plán obrody?

Nebo je třeba, abychom se vnořili do proudu a zachraňovali uprostřed zmatků?

První cesta znamená, že katolíci mezi sebou vybudují v osamocení celou stavbu a pak ji předloží, druhá cesta, že vniknou jako živá nákaza dobra do všech oborů a tam z katakomb počnou obrodné dílo, které budou skládat uprostřed zmatků jako kameny mosaiky.

Jestliže první cesta znamená nebezpečí dekadence, je druhá cesta nebezpečím, že budeme pozřeni Leviathanem a že už nebudeme vyvrženi. Budeme-li se stýkat i s těmi nejnebezpečnějšími stránkami pro duši lidskou, je možné, že ponecháme katolicismus třeba jen jako něco latentního.

Tragické následky první cesty se objevily již na části vzdělanců. Kultura národa se odtrhla od prvotních náboženských zdrojů a kultura ducha se snažila ze všech sil, aby se přizpůsobila této rovině, místo aby se snažila pozvednout kulturu národa.

Část vzdělanců, která nesouhlasila s tímto odvarem duchovním, s těmito recepty na umění a kulturu, se uzavřela. Odloučená a ze své vůle osamocená inteligence stala se lehce kořistí duchovní mdloby, když ztratila svoji sociální základnu. Stala se výsadou a osudem několika v sebe uzavřených. Propadla dekadenci. Metoda osamocení přináší s sebou proces zruďnosti, neboť ponechává běžnému životu volné ruce a čeká ve snění na to, až bude mít po ruce okamžik vzácný svého dokončení.

Náprava však je jako zrno, kterému je třeba půdu v potu každodenní práce zorat, připravit, zrno zasít, chránit od větrů, aby vydalo ovoce. Bude někdo naslouchat v revoluci lidem z jiných krajů, kteří se ozvou uprostřed posedlých davů? Náprava denní i případná náprava za revoluce je možná jen při druhé cestě. Provede-li se obchvat a všude, v kancelářích, dílnách, továrnách, ve školách povstanou zasvěcenci, kteří tam již pracují a připravují půdu, bude se musit uposlechnout. Neboť oblasti, které se jim poddaly v oboru materiálního světa, jsou v jejich moci i při přerodu. Tito lidé jsou jako rozestřená síť.

To, že je nutno vniknout do všech koutů, to není ponížení katolicismu, nýbrž nutnost opravy. Zajisté nikoliv nutnost opravy nauky Církve, nýbrž opravy naší stavby, kterou jsme si kdesi v tichu vybudovali. Jestliže ji dovedeme uplatnit u-

prostřed nástrah hospodářského světa, uprostřed rachotu strojů, bude dobře a můžeme si být jisti, že tato konstrukce znamená živoucí dílo. Nedovedeme-li ji uplatnit, byl náš názor preludem a tak s ním bude i naloženo.

## III. Osobnost a funkce.

Pokušitel s hory, který nabízel za proměnění kamenů v chléb moc nad lidmi, usídlil se po všechny časy v tom, co se jmenuje homo economicus. Je to tvor, jehož podmínky pro život jsou čistě materiální a jehož svoboda je závislá jen od běžných denních potřeb. A tento typ byl stvořen, aby pokoušel katolíky po všechny doby. Je nadán autonomií mravnosti, rozumu a vůle, a podléhá jen zákonům hospodářským a hospodárným. Tento typ znamená odlidštění člověka, neboť staví místo podstaty lidské podstatu výkonu, důležitost funkční.

Katolíci musejí spojovat otázku funkční jen za podmínky uplatnění otázky osobnostní.

Nebude-li dosaženo výsledku ve funkci, budeme odvrženi od každodenního života a uzavřeni v sebe samy, nebude-li výsledku osobnosti, budeme už jen tvorem hospodárným.

Otázku osobnosti nemůžeme oddělovat od celku, je to otázka nejen vlastního nitra, nýbrž i otázka, zapojená ve funkci, kterou jsme pověřeni vykonávat. A zvláště ve vykonávání funkce, kterou vykonáváme, musí se uplatňovati katolická osobnost; jinak stane se katolická osobnost neúčinným přívěskem, zbytečnou příkrasou.

Za dnešních dob vystupuje duch zúčastněný v denním životě jako průvodní zjev nauky o národním hospodářství. A právě hospodárnost smazává s něho výraz osobnosti. Homo economicus je zarytě protiosobnostní. Tento homunkulus byl stvořen kapitalismem a byl převzat pak všemi příbuznými směry hospodářskými, aby poctivě a bez odmluvy sloužil. Stroje byly stvořeny lidmi a zmátly úlohu osobnosti a funkce. Nástroj se ovládá, stroj se obsluhuje.

Liberalismus, aby potřel pravý význam osobnosti, směšoval ji vždy s anarchistickou svobodou. Tedy tvrdil, že osobnost se může uplatnit jen ve spojení s bezuzdnou svobodou. Každé jiné jednání znamenalo pro něj popírání individuality. Podpíral tím ovšem svoji zásadu, že do jednání jednotlivcova nemá nikdo práva se vměšovat. Marxism přešel do druhé krajnosti, a tvrdil, že individualita jednotlivcova neexistuje, nejvýše jen jako uplatňovatel hromadné vůle, lépe zvuče davu.

Katolicism nazírá mnohem vznešeněji na otázku osobnosti jednotlivce. Poznává je svou božskou podstatou, že individualita je jen tehdy plně roz-

vinuta, uplatňuje-li se v řádu, klade řád za podmínku jejího rozvinutí. Tím se dostává individualitě nového vyjádření v osobnosti. Katolicismus rozumí správně svobodě, neboť ji neponechává celou ani kvůli člověka, ani kvůli lidské, a přisuzuje jí právo jen v zapojení do řádu.

Katolická svoboda je podmínkou a příkazem, je podmínkou pro vývin jednotlivce, je příkazem zapojiti se do celkového křesťanského řádu.

Pokračování.

*Ing. O. Strádal.*

## Z dějin alchymie.

Podle současných bádání se zdá, že kolébkou alchymie byl Egypt. Nazývá se také uměním egyptským, svatým nebo hermetickým. Svatým proto, že byla pěstována v chrámech. Hermetickým proto, že zakladatelem alchymie byl prý Hermes Trismegistos, což je vlastně pozdní řecký název božstva Thoth, jinak také Tehuti, Tat, Theut zvaného. Tat jest vynálezce písma, bůh počtů a míry, zakladatel hvězdářství, hudby; napsal knihy svaté, které vysvětlují veškerá tajemství světa. Je zobrazován s hlavou paviána. On to byl, který napsal 36.525 knih, podle Clemense Alexandrina pouze 36 knih o moudrosti a 6 o lékařství. Ty studoval prý Platon a Pythagoras. Pouze kněží egyptští prvního řádu směli pěstovat alchymii a pronikati do tajů svatých knih. Měli značné vědomosti chemické, vyráběli kyseliny a dovedli ztavit zlatu a připravovati některé slitiny se zlatem. Nejstarší knihy alchymistické dostaly se prý do rodiny jakéhosi kněze boha slunce, kde zmizely. Nalézti je je cílem hledání všech alchymistů. Podle některých badatelů jest prý vznešená píseň Šalamounova knihou alchymie. Také prý měl rukopisy černého umění. Ukrýval je pod trůnem, odkud je na světlo uvedl démon Shirčín. On rozšířil jejich moudrost mezi lidstvem, které se začalo obírat alchymii. Je patrné, že počátek jest opředen pouze bájemi, v nichž nalézti zrno pravdy je těžké. Sbírka hermetických spisů se dochovala pod názvem Poimandres, k ní se řadí literatura Kyranides, což prý znamená odhalení boha nebo jméno nějakého panovníka Kyrana. Hermes prý, poznáv krásu nebes, zanechává pozemskou moudrost Imuthovi, Imhotepovi (což je egyptský Aeskulap), otci veškerého lékařství, v jehož svatyních spí nemocní, aby dostali rady, jak se mají léčiti. Alchymistům jest Imuthes ochránce tajných umění, jeho kněží mají až do příchodu křesťanství svou úlohu velmi vynikající.

Ve starověku je had symbol mrtvých duší a strážce chrámů. Povstává z míchy mrtvých. Mezi ním a ohněm je těsný vztah. Aeskulap, z ohně zrozený, je uctíván v podobě hada. Vztahy, které má alchymie s lékařstvím, jsou vyjádřeny iatro-

matikou, která postavila astrologii do služeb lékařství a bylo jí hojně používáno. Je ostatně dobře známo, že dlouho do středověku, ba i v moderní době, se věští z postavení hvězd na vznik chorob. Tuto nepodceňovatelnou úlohu hrála iatromatematika Nechepso-Petosirisova. Řekli jsme, že se z původní alchymistického písemnictví egyptského mnoho nezachovalo; obraz o ní si můžeme učiniti z řeckých pramenů alchymistických, které odkazují na původ egyptský, používají také egyptských názvů a jmen. Vypravuje se, že Demokritos Abderský při svých cestách po Egyptě navštívil chrám v Memfidě, byl kněžími přijat a zasvěcen do tajných věd. On napsal prý podle jejich předpisových knih a učení 4 knihy o umění barvířském. Podle umění alchymistického starých Egyptanů zůstává vedoucím heslem celé alchymie rčení: příroda těší se z přírody, příroda vítězí nad přírodou, příroda ovládá přírodu. To je základní poznatek alchymistiky. Vycházeti z přírody a k ní se navraceti jako ke zdroji všeho. Kromě Demokrita vystupuje ve starověku ještě jakýsi Pseudodemokrit, osobnost zcela tajemná, kterou nutno bráti s výhradami. Ten nazývá alchymii egyptským uměním.

Čekatelé, kteří byli přijati do oblasti egyptského umění, museli složiti zvláštní přísahu a žiti určitým způsobem. Že byli mezi nimi i lidé pouze zjištní, je samozřejmé, ale kázeň bývala mezi alchymisty aspoň s počátku tuhá.

Alchymie řecká kvete asi od I. století př. Kr. do VII. století po Kr. Řečtí alchymisté používají pro vydávání znamenitých děl jmen slavných spisovatelů, kteří je nikdy nenapsali a neměli s alchymii vůbec co dělat. To je třeba si ujasniti. Účel toho jednání byl v tom, aby se co nejvíce rozšířily. Nejstarší řecký spis vyšel tak pod jménem Demokritovým.

Než díla Demokritova se v originálech ztratila. Vitruvius se zmiňuje o knize Cheirometa, která pojednává asi o chemických a fyzikálních pokusech. Řecká alchymie se však hlavně opírá o dílo Physika kai Mystika, které pojednává o zlatu, stříbru, drahých kamenech a barvení šarlatem. K tomu se používalo barviva mušlí, ostranek. Roku 1573 byla přeložena do latiny Pizzimentim. Dílo přináší předpisy, jak zušlechťovati drahé kovy, zpracovávati je a proměňovati obyčejné kovy v drahé. Jako autor vystupuje Pseudodemokrit. Vyniká tím, že nemluví tajemně a nesrozumitelně, nýbrž věcně dává pokyny, jak si při alchymistické práci počínati. Pokud jde o lékařství, ukazuje, že je třeba se obracet k přírodě samotné, protože alchymisticko-mystická léčiva nemocného neuzdraví, ba často i poškodí. Veliké pozornosti se těší používání vlků, krav, psů, ptáků. Dále je zde jakýsi dopis, prý Demokritův, který Pseudodemokritos vydal. Je psán lékaři

Leukippovi, který žil asi v 5. století př. Kr. Zde pokračuje v dalších předpisech. Vykladačem Pseudodemokritovým je Sinesius, který píše knězi Diskorovi v Alexandrii o *Physica kai Mystica*, tvrdě, že je to kniha moudrá, která udává výrobu zlata a stříbra. Někteří badatelé se domnívají, že autor by mohl býti totožný s patriarchou Syne- siem z Kyrény (360—415), který žil v Alexandrii a vynikal velikou učeností a byl také pilně literárně činný, napsav přírodovědecké knihy. Ji- ným autorem je Řek Zosimos, který žije asi v po- lovici 5. století př. Kr. v Alexandrii a věnuje se chemickým pracem. Je pokládán alchymisty za korunu filosofů, jazyk jeho platil za nejhluběji symbolický.

Jakýsi Zosimos vypravuje o původu alchymie pověst, podle níž lidstvo se černému umění naučilo od zločinných andělů, kteří prozradili ta- jemství lidstvu. Egyptská pověst vypravuje, že při rozepři Horuse s Tyfoem uchýlila se bohyně Isis do Hormanuthinu, kde věnovala svou přízeň andělu Amnaelovi, jenž jí svěruje tajemství vý- roby zlata a stříbra. Řecky gramatik Suidas v X. století po Kr. vypravuje o chemických knihách egyptských. Dioklecián dal zvláštním výnosem, v Egyptě vydaným, tyto knihy spáliti proto, že se Egyptané vzbouřili. Protože knihy obsahovaly předpisy na výrobu zlata a stříbra, chtěl se tak císař krýti, aby nepřátelé neměli možnosti vyrá- běti drahé kovy a podpláceti, po případě vésti pohodlně dlouhé vzpoury. Také Firmicus Mater- nus, který žil asi ve IV. století po Kr., zná asi egyptské prameny, protože uvádí, že za jistého postavení hvězd se rodí astrologové, zbrojíři, al- chymisté. Než, jako vždy, nepodařilo se zničití všechno; našly se papyry, které byly pravděpo- dobně kladeny do hrobů mumiím. Ty se dostaly do sbírky Jogana Anasty, který působil jako švédský generální konsul v Alexandrii, a část sbí- rek postoupil holandské vládě. Papyry, dnes označené písmeny V, W, X, jsou tak zvané ley- denské. Obsahují alchymistické návody; jsou pů- vodem asi ze III. století po Kr., z hrobu nějakého egyptského kouzelníka. Jsou psány ponejvíce řeč- ky a demoticky. Rtuť se zde nazývá hadí chrám, olovo Osiris, nebo Osirisův hrob atd. Kovy a rost- liny mají zde báječná jména, která odvádějí da- leko pozornost jinam, a proto bylo studium těch- to knih velmi obtížné. Číslo 7 zde hraje důležitou roli. Sedmerým smíchem stvořil Nejvyšší světlo atd. Nelze upíratí již od počátku alchymii ne- sporný vliv na studium chemie.

Po Hermesovi dědí znalost alchymie Agatho- daimon, egyptsky zvaný Chnubis, nebo také Kneph. Prý napsal spis, věnovaný Osirisovi. Jistá alchymistická sekta se nazývá agathodaimonité. Chnubis je původně božstvo se skopčí hlavou a má svatyni v Elefantině.

Zosimos je zasvěcen do mysterií, znalcem kultu Isidy a Mithrasova, v jeho pracech jsou prvky iranské alchymie, magie a nauky o vykoupení. Napsal 28 knih o alchymii, jichž si lidé v době jeho života velmi váží, je důstojným představi- telem alchymie egyptské a řecké. Jiný alchymista je *Olympiodoros*, který žil v době císaře Theodo- sia (408—450). Psal poznámky k Zosimovým spi- sům, poslal list o alchymii armenskému králi Petasiovi. Z díla lze souditi na značnou praksi. Stephanos pocházel z Alexandrie, vyučoval v By- zanci a napsal 9 přednášek o alchymii, věnova- ných císaři Herakliovi (600—641). Jeho spisy prozrazují také vědomosti lékařské. *Michael Psel- los* (1018—1076?) psal rovněž dílo o alchymii, byl ministrem, jako byzantský státník dosáhl ve- líké úcty pro značný stupeň vzdělání a učenosti. V Cařihradě přednášel v akademii filosofii. Vy- nikajícími pracemi jeho jsou díla: O dietě, O lé- čivých silách kamenů, O moci démonů, Slovník názvů chorob. Heliodoros (pseudonym nějakého alchymisty) zabývá se touto vědou a lékařstvím; jeho sloh je velmi barvitý a líčení značně básnic- ká, umělecká.

Řecká alchymie má hlavní zásady: nauku o živlech, úvahy o poměru těla, duše a ducha, úva- hy o poměru sucha, vlhka, tepla, studena. Dále zastává názor, že člověk je pravý obraz vesmíru, ale v malém (mikrokosmos). Zastává důsledně domněnku o mužské a ženské podstatě přírody, a to i neústrojné. Pojednání o alchymii byla shrnuta v *Corpus alchymisticum*. Jako protektoři sbírek a autorů jsou jmenováni egyptská královna Kleopatra, Justinián, byzantský Heraklius. Ze ztracených sbírek byly v 7. století po Kr. poří- zeny výtahy, jichž použil Theodoros, vyšší úřed- ník, aby z nich sestavil sbírku řeckých alchymis- tů. Nejstarší rukopis, který *Corpus* obsahuje, je z 11. století.

Alchymistické spisy obsahují knihovny v Pa- říži, Kolíně, Mnichově, Vídni, Gothě a Vratislavi. Mnozí sbírali ve středověku řecké rukopisy ze záliby, aniž se starali valně o jejich obsah; šlech- ta pak hledala poučení, jak se obohatiti přemě- nou laciných kovů v drahé. Také Rudolf II. pro svou zálibu v alchymii slul „knížetem alchymis- tů“ a Praha sama nazývána „výsluním alchymie“. Významný alchymista jest anglický matematik, přírodovědec a tělesný lékař královny Alžběty John Dee (1526—1608). Jeho deníky jsou plny záznamů o zjevování duchů, snech, pokusech al- chymistických. Měl v majetku jeden z nejceněj- ších řeckých rukopisů, který asi ukazoval v Praze Rudolfovi II. Později jej daroval asi lantkraběti Hessenskému, který byl podporovatelem alchy- mie. Zdá se, že Goethe znal nebo věděl o tomto rukopisu, protože jeho Faust je psán stejným rozměrem. Psání historii alchymie by znamenalo



napsati samostatnou knihu. Zde stačí hlavní rysy, aby splnily svůj účel. *MUDr. Riedl.*

## O katolicismu, socialismu a liberalismu podle španělského spisovatele Donosa Cortosa.

Dokončení.

Předpokládá-li socialismus, že člověk je svou přirozeností absolutně dobrý, pak je nad všechnu reformu své osobnosti povznesen, pak se stává sám reformátorem všech věcí - jinými slovy, stává se sám sobě bohem. Sklon k uctívání má člověk v krvi. Proto socialisté, jsouc ateisty, uctívají člověka jako Boha. Je-li člověk absolutně dobrý, vyplývá z toho, že dobré a božské jsou jeho vášně. Pak ale nemá ctnost práva žítí mezi lidmi. Neboť ona má přece za úlohu lidské vášně usměrniti, je dusiti, nebo jejich následky mírniti. Je tedy cílem socialismu vytvořiti atmosféru, ve které by se vášně nerušeně, podle libosti pohybovaly. Prostředkem k tomu je rozbití všech náboženských, společenských a politických institucí, které brání volnému vyžití vášní. Rajská doba nastane, až všechny tyto instituce se světa zmizí, až lidé budou úplně volní. Pak bude zlo vymýceno a země přestane býti slzavým údolím.

Socialistický racionalismus bojuje se satanskou záští proti všem katolickým tajemstvím víry. Obratem ruky však prohlašuje tatáž mystéria, jen v jiné formě a k jiným účelům. Katolicismus potvrzuje existenci zla a vykoupení. V socialismu jsou oba tyto články víry také obsaženy, jen s tím rozdílem, že katolíci odvozují zlo

od člověka a spásu od Boha, kdežto socialisté odvozují zlo od společnosti a spásu od člověka. Katolík tím tvrdí dvě docela jasné věci, a to, že člověk je člověk a proto je jeho dílo lidské, že Bůh je Bůh a proto je jeho dílo Boží. Avšak socialismus tvrdí, že člověk připraví ráj na světě, to znamená, že lidské dílo bude božské a dále tvrdí o společnosti to, co je vlastní jen člověku.

Socialismus jeví se nám grandiosním, odvážným jen srovnáme-li jej s liberalismem, který vidí v každém tvrzení nějakou trhlinu a za každou negaci větší nebezpečí. Srovnáme-li jej s katolicismem, vidíme, že všechno, co vzbuzuje u socialismu úctu, je vyrváno z křesťanství. Socialisté mluví o rovnosti, bratrství, ráji, prohlašují se za apoštoly nového evangelia - nejsou to všechno věci, které jsou tak staré jako křesťanství?

Ten, který řekl, ponížení budou povýšení a povýšení ponížení, splní svá slova na plagiatorech svého nesmrtelného učení.

Dosud chránila svět ta okolnost, že Církev měla nutné mocenské prostředky vyhubiti všechny herese. Všechny herese mají svou sílu v tom, že hlásají světu slovy Církvě úplně jinou nauku. Skutečné nebezpečí začlo tím dnem, kdy velká herese XVI. století dostala v Evropě občanské právo. Od té doby stává se každá revoluce smrtelným nebezpečím pro společnost. Nebezpečí záleží v tom, že každá revoluce má své kořeny v protestantské heresi a je tedy heretická.

Není možno říci, že katolický svět před XVI. stoletím neprodělával těžké společenské otřesy, ale přece nebyly tyto v stavu zasaditi společnosti smrtelnou ránu. Dnes je tomu jinak. Novodobé revoluce mají destruktivní moc, před kterou nic neobstojí. Od Boha tato moc nemůže býti, je tedy od d'ábla. *Ing. Zd. Strádalová.*

## Kritika.

*Bohdan Chudoba, O dějinách a pokroku,*  
edice Akord v Brně, 1939.

Podle nadpisu by soudil člověk o určitém druhu pojednání v knize autorově, ale fakticky je to kniha o všem. Je v ní psychologie, přírodovědy, metafysika o příčinnosti, jazykozpyt, umění a estetika atd., a to snad zaviňuje, že jednotlivosti trpí nedostatkem přesného výměru a celek zase uniká množstvím jednotlivostí. Je proto velmi těžko ve skutečnosti určit, do jakého oboru knihu zařadit a s jakého hlediska ji posuzovat.

Psychologické poznatky v mnohých bodech jsou nepřesné, metafysické jsou nepřesné, mimo to kniha zachycuje plno duchaplností pronese-

ných jinde i vlastních autorových, ale i v nich je nepřesnost. Chce-li tedy autor těmito metodami přivést národ k věčnému ruchu a člověka k svobodě jako bojovníka zápolícího ve vichřici, pak se mu to jistě nepodaří.

Je nutné však zdůraznit i pozitivní stránky díla B. Chudoby. Je to především křesťanské pojetí dějin a času a že osobnost Kristova a jeho zjevení je nejdůležitějším mezníkem a bodem dějin, ale není jich mnoho. Na každé stránce se setkáte se synthetisující snahou všeho, co kdo kdy řekl nebo napsal, ale bohužel, je to synthesa hromady vedle sebe ležících věcí, z níž některé kusy leží opodál, synthesa bez jednoty a řádu. Je to větší chaos než výstavba. Úryvkovitě zmín-

ky o scholastice svědčí, že její znalost se vyrovná liberálním poznámkám „oficiálního badání filosofického“.

H.

*Martin Stefanescu (Roumanie), Le problème de la méthode*, Alcan, Paris, 1938.

Kniha zasluhuje pozornosti v mnohých bodech, které autor rozvádí.

Člověk jako rozumný tvor se ocitá tváří v tvář mnohosti problémů a různého druhu poznání, a hledá pravdu. Neurčitě pravdu zná, jinak by se po ní netázal, ale je třeba pravdu zjistit a přesně určit. Proto hledá metodu, aby si řešil problémy. Ale i metody jsou různé a proto i metodická stránka je problém. Stojíme-li před problémem metody, máme vlastně před sebou různost metod. Problém metody je nerozřešitelný bez předchozí definice pravdy, jejíž metodu hledáme, poněvadž každá metoda je cesta k cíli. Proto nechce hledat cestu bez předchozího určení a poznání cíle. Poznání pravdy tedy předchází poznání metody.

Někteří se domnívají, že postup a rozvoj pravdy jde paralelně s rozvojem a postupem metody. Tak se přibližují obě věci znenáhla k dokonalosti pravdy i metody. Autor sám je téhož mínění, ale nerozlišuje přesně metodu, která vede k poznání přirozené pravdy a k poznání pravd Božích, tedy k nadpřirozenému cíli: Obojí řád pravd, přirozených i nadpřirozených, splývá autorovi v jakýsi celek, k němuž určuje metodu, čili cestu i lidského hledání i pomoci Boží milosti. Tak dává člověku úkol bojovat pro konečné vítězství pravdy, krásy a dobra, čili studovat hmotu, aby se člověk oduševnil. Propracování jednotlivostí, zvláště these, že nelze poznat metodu leč ve spojení s pravdou, je u autora velmi důkladné, prozrazuje znalost platonismu a aristotelismu a dějin filosofie.

*The Journal of unified science (Erkenntnis)*, edit. Rud. Carnap and Hans Reichenbach, Vol. VIII. No. 1-3, 1939.

*Contens: L. Fusan Stebling: Language and misleading questions. Maurice Fréchet: The diverse definitions of probability. - M. Black: Relations between logical positivism and the Cambridge school of analysis. - Egon Brunswik: The conceptual focus of some psychological systems. - Hans Reichenbach: Über die semantische und die Objektauffassung von Wahrscheinlichkeitsausdrücken. - Hans Kelsen: Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip. - Charles W. Morris: Esthetics and the theory of signs. - Hilda Geiringer: Über die Wahrscheinlichkeit von Hypothesen.*

V článku Hanse Kelsena je patrný zápas fyziky

proti metafyzickému obsahu pojmů, jako vlastně celá tendence časopisu je táž. Je však patrná z jeho snahy bezmocnost důkazů. K vyvrácení samozřejmé věci potřebuje dlouhý proces, aby nakonec konstatoval nový metafyzický obsah jiných pojmů. Snaha těchto empiristů spěje k tomu, aby zneuznala myšlenkové vyjadřování smyslové skutečnosti, což je těžko dosažitelné, dokud lidé jsou rozumní a myslí.

H.

*Dr. Wilhelm Glunger, Theorie der Politik*, Naklad. Fritz a Joseph Voglrieder, Mnichov a Lipsko 1939. Str. 750, cena 28.50 RM (váz.).

Dílo je rozsáhlé a má pěknou úpravu. Svým obsahem vzbudilo zájem německé kritiky, která zdůrazňuje jeho přístupnost, živost slohu a označuje je za návrat ke skutečnosti, k tomu, co se stalo, co se děje a co se může státi. Zdůrazňuje se dále, že dr. Glunger chápe teorii politiky jako vědu o národu a státu, při čemž nezdůrazňuje abstraktní postuláty starých škol politických ani na příkl. přirozené právo, nýbrž spád života, jak tomu bylo třeba v posledních letech v Německu. Glunger obrací svou knihu na německého člověka, ať je činitelem vůdcím nebo sloužícím. Jde o odvážný pokus zachytiti současné nové hodnocení věcí i dějů, při čemž určuje Glunger jednotu života, jeho formu a obsah.

Podle Glunglera jsou podstatou politiky činy a události a jejich směrodatným měřítkem jest jejich úspěch. Kniha Glunglerova je vlastně shrnutím jeho několika předešlých děl. Kromě Aristotela - praví se v kritikách - dosud nikdo neseřadil tak rozsáhlé dílo o tomto předmětu, které však se liší od Aristotela tím, že představuje první německý vědecký systém politický. Kniha je rozdělena na úvod, pak má tři části hlavní (jednotu života, jeho formu a obsah), a konečně závěr. Vznikla ze školních přednášek, čímž se vysvětluje její živý spád, poutavost atd. Úvod zdůrazňuje universalnost vědy, která patří všemu lidstvu, avšak ve vlastní práci myslí a mluví již spíše jako Němec, jako vyznačovač současných německých hnutí myšlenkových. A tak se musí také rozuměti vědecké všeobecnosti zásad, užívaných v práci. Pokud jde o látku, Glunglerovi se podařilo skutečně shromáždit rozsáhlý materiál a spojit jej v zažitý, ladný celek.

Metodicky jest velmi důležité uvědomiti se také vznik nových pojmů a významů ve (vědecké) politické řeči německé. Na příkl. rozdíl mezi „škola“ a „školení“. Škola má vzdělati rozum, školení musí vzbuditi nadšení, víru, věrnost atd. Jeho cílem je zpolitování dorůstající a dospělé mládeže, učiniti z ní pevnou oporu vůdců a národa atd., u níž se neapeluje na „intelekt“, nýbrž na „instinkt krve“. (Str. 25.) - „Národ“ je

osudové společenství života, vytvořené přírodou (krev a půda) a kulturou (světový názor, řeč a mravy). „Stát“ jest národní čínorodá jednotka, která jest uspořádána k vykonání nějakého díla (str. 26.) atd. - Dílo přináší mnoho bezprostředních, živých pohledů na to, čemu se říká život národa a vláda. Škoda, že uvedené doklady jsou někde (snad nevědomky) skreslené a jednostranné. Autor praví, že nepodává filosofii státu ani politiky, poněvadž jeho cílem není než čin. A proto se sám řadí mezi pragmatisty proti intelektualismu v jakékoli podobě. R. E.

*Prof. Frant. Mareš, Soumrak duchovní kultury před svítáním.* Srovnání středověké filosofie křesťanské s přírodní vědou a filosofií nové doby. Edice „Tři pruty Svatoplukovy“; Praha 1939, tisk. a nákl. Ot. Janáček; cena 15 K.

V naší chudé české filosofické literatuře se občas přece objeví kniha, která stojí za zmínku. Tím spíše je třeba všimnouti si knihy, již autor se odváží u nás mluvit ještě o staré aristotelsko-tomistické filosofii, ba dokonce se snaží smířiti filosofii nové doby s tou starou. Je to jistě první (a asi také poslední) pokus svého druhu u nás. A nejpozoruhodnější jest motiv toho pokusu: Jest naděje, že přítomný zmatek duchů a vášní je jenom soumrakem předcházejícím nové svítání. Evropská kultura rozkvetla na základě křesťanství a katolická Církev staví se i dnes jako mravní velmoc v čelo všech obránců křesťanské kultury; a to je základ naděje zachování té kultury v Evropě a u nás. Vyrovnaní sporu mezi náboženskou vírou a přírodní vědou posledních věků mělo býti provedeno (podle Lva XIII.) filosofií aristotelsko-tomistickou; a to je zas motiv, který vedl našeho autora k porovnání filosofie aristotelsko-tomistické a filosofie novověké, hlavně Kantovy. Je viděti jasně autorovu dobrou vůli, bez předsudků vzhledem k aristotelsko-tomistické filosofii a skutečně také řada nauk této filosofie byla zde dobře zachycena, někde i s obdivuhodnou věrností a přesností, což je pozoruhodné, měl-li autor po ruce jen Kadeřávkův český výklad aristotelsko-tomistické filosofie. Srovnání obou filosofií nauky Kantovy filosofie připojují k obdobným naukám filosofie aristotelsko-tomistické, na způsob doplnění nauky. Nemůžeme se obíratí podrobně jednotlivými body toho srovnávání, jinak dosti riskantního, hledí-li se na zásadní a původní výklad obou srovnávaných členů. Tak třeba v Kantově kritice poznání zůstane navždy od začátku zásadní rozpor s filosofií aristotelsko-tomistickou právě v otázce základního rozumového poznání t. zv. „zdravého rozumu“, poznání naivního realismu podle idealistů. Pro Kanta je toto poznání zásadně nevě-

decké, nefilosofické. Filosofie aristotelsko-tomistická však nezná rozumového poznání, jež by nebylo zároveň vědecké.

Ve vědeckém poznání jsou stupně, ale ne různé druhy. „Všeobecný myslící subjekt“ nemůže býti podle aristotelsko-tomistické filosofie ani subjektem, tím méně myslícím, ježto co je v této filosofii všeobecné, není eo ipso subjektivní. Je mylné tvrzení, že ve filosofii aristotelsko-tomistické je nauka o duši „přesvědčením z víry“ či „ze zjevení nadpřirozeného“ a že „je theologická“. Z obecného, přirozeného poznávání konů člověka poznává se duševní činnost a schopnosti, jež ji vytvářejí, a ze schopností zase se poznává jejich podklad či subjekt, podstata, bytost, na niž jsou vázány; a jsou-li ty kony a schopnosti nehmotné, bude i ta podstata nehmotná či duše, a toto není žádné zjevení, nýbrž apodiktický psychologický důkaz. Stejně i řád mravnosti a usměrnění člověka k duchovnímu cíli není podle filosofie aristotelsko-tomistické zásadně nauka theologická, nýbrž čistě rozumová a filosofická. A jestliže nyní neplatí čistě „přirozená“ morálka, je to jen proto, že de facto lidstvo bylo povoláno a vyzdviženo k nadpřirozenému životu Kristem. Ale i s tímto řádem *faktu* stojí dále nezměněný rozumový řád přirozený v samé soustavě mravního řádu a dokonce v utváření jednotlivých lidských skutků; charakteristika nadpřirozenosti či „theologičnosti“ morálky po Kristu je tedy jen z konečného usměrnění skutků a z účinné pomoci Boží (milost) při jednání. (Jako jinde tak i zde platí tomistická zásada: milost [nadpřirozený řád] neničí přirozenosti, ale zdokonaluje ji, aby snadněji a lépe jednala.) A pro takové pojetí mravnosti a z ní plynoucí svobody vůle je Kantova mravnost povinnosti a svoboda vůle nejen příliš strohá a těžká, nýbrž i chudá na skutečnosti, zatím co největší obor skutečnosti a životnosti člověkovy ducha se projevuje právě v mravním jeho životě a v činnosti jeho vůle. Těmito poznámkami nechceme snížití práci našeho autora a zvláště ne tu snahu o dorozumění. Škoda, že není takových více, byla by spíše naděje, že ten dnešní soumrak duchovní kultury je skutečně jen soumrakem před svítáním. Kniha prof. Mareše by se u nás měla hodně čísti. PhDr. A. H. Podolák O. P.

*Venturi Tacchi: Storia delle religioni.* Unione Tipografico-Editrice, Torino. Dva Svazky po 780 str. Cena obou svazků 200 Lir.

Pietro Tacchi Venturi S. J. upravil dílo, které lze plným právem a s pravou vědeckou radostí nazvati monumentální novinkou. Po prvé je v této sbírce 20 monografií zpracováno ve výtečně přehlednosti vše, co bylo dosud pravdivě vyzkou-

máno i neblahými omyly skresleno ve vědě o dějinách náboženství. Vedle dosud nejcennějšího díla W. Schmidta O původu ideje Boha je toto dílo nezbytným jeho doplněním, snad lze říci, že zatím uzavřením celé dosud vykonané obrovské práce v tomto oboru.

První díl zvláště vyniká vědeckostí metody, protože začíná opravdu od začátku a velmi soustavně a podrobně: Dějiny a metody náboženského badání. Náboženství primitivců. Náboženství národů, obývajících staré Mexiko a střední Ameriku. Náboženství sumeroakkadské a babylonskoassyrské. Náboženství hetitské. Náboženství Egyptanů. Náboženství indické. Náboženství Číňanů. Náboženství Japonců. Náboženství Řeků. Náboženství Římanů. Náboženství Peršanů. To jest obsah prvního svazku. Ať se zaberete do četby kterékoli monografie zde vydané, shledáte naprostou jistotu a spolehlivost úsudku takřka úzkostlivě vyvažovaného na vědeckou pravdivost.

Obsah druhého svazku jest: Náboženství starých Germánů. Pohanství baltických Slovanů. Náboženství Kananejců a Aramejců. Náboženství izraelské. Náboženství Mandeů. Manicheismus. Dějiny islamského náboženství. Náboženství křesťanské, jemuž je věnováno skoro 400 stránek, obsahujících i hodnocení posledních dob. Ke všemu je přidán podrobný a spolehlivý věcný abecední seznam věcí v díle obsažených. Domnívám se, že nelze nic lepšího říci o tomto díle, než že je skutečným uspokojením pro toho, kdo pracuje nebo pracoval v tomto oboru. A že bez něho si každý pracovník mnohonásobí svou práci. -es-

*Doc. Dr. L. Rieger, Idea filosofie.* Ve sbírce pojednání a rozprav Filosof. fakulty Karlovy univ. Praha 1939; cena 66 K.

Docent Karlovy university dr. L. Rieger uveřejňuje první díl své práce o ideji filosofie, jako přípravu k výstavbě filosofie pod titulem *Cesta k primátu idee* (od primitivní zkušenosti k transcendentálnímu myšlení), jako předběžné zkoumání ke konstituci filosofie. Úkolem tohoto díla jest *obhajoba idee filosofie* v boji o prvenství duchovní autority (proti vědě a náboženství), a závislá otázka *sebekonstituování* idee filosofie. Napřed měla býti ukázána cesta k tomu primátu idee, na čem idea primátu ve filosofii spočívá, ospravedlnění idee jako ideální nad historickým vývojem fenomenu poznání (myšlení). Podle Riegra, filosofie „musí vydati počet nejen z toho, co je svět, co je člověk, co je poznání, ale především z toho, co je filosofie sama, to jest musí dospěti ke své vlastní konstituci“. Tento postulát a zvláště jeho poslední část, žádá tedy sebedůkaz filosofie. Otázali bychom se, jak je pak ještě možno mluvit o *primátu* idee filosofie, nebo o ja-

kém „primátu“ se to pak mluví? Čekáme odpověď ve druhém díle spisu, ježto tento první díl má jenom „ukázat cestu myšlení za primátem idee“. První díl měl ukázati, jak vzniká filosofická problematika; má to býti „popis fenomenu filosofické noese“. A máme dojem, že postoj a postup autorův je zásadně fenomenologický. Analytický popis zjevů poznání a jeho vnitřní stavby ve směru, který vede přímo k vyznačení rozdílů mezi ideí a skutečností, tedy k nynějšímu vrcholu rozumového poznání je předmětem této práce; a to není leč rozvinutá fenomenologická psychologicko-metafysická kritika. Zamýšlené hledání „objektivace“ výkonu mysli v řeči a písmě by také odpovídalo fenomenologickému řešení problémů. Autorova kritika obecné a předrenesanční filosofické problematiky vzhledem k otázce primátu idee jest příliš povrchní, než aby mohla býti dobrým základem té zamýšlené „cesty“, která pak vlastně začíná teprve zase od „tatička“ veškeré „samospasitelné“ moderní filosofie - Descartesa. Domnívá-li se autor, že celá myšlenková filosofická vazba od Aristotela až po Descartesa není vyjádřena leč primátem „t. zv. absolutního rozumu v problému poznání“, je to zase ta žalostná a naprostá nevědomost, přislovečná již u nás v ohledu filosofie peripatetické a scholastické. Proti logicko-empirické konstituci světa a filosofie, vyjádřené Carnapovým fyzikalismem, vypracoval náš autor obsáhlou polemiku, kterou pokládáme za lepší část práce. Vlastní závěr autorův je též v duchu fenomenologie. Celý postup (autorův) nevede ani k dogmatickému absolutismu, ani ke skepsi a relativismu, ani k hyperkritice, „ale jen k pojetí fasí, jimiž problémy procházejí, a k pojetí filosofie jako velmi složitého, ale přece souvislého pletiva horizontů, jež patrně nelze v jeden systém zahrnouti, pokud právě jde o průběh rozdílnými (případně antithetickými) stanovisky a horizonty - ale který přece má svou zákonitost a *vnitřní řád* v mysli samé a není tedy chaosem“. Podobná řeč jest u nás již velikým pokrokem ve filosofii, i když provedení není ještě slavné. Že by se novým přemýšlením několika svobodně volených filosofických systémů dala připravit dostatečná základna pro *postulát konstituce filosofie*, tomu je těžko věřiti a těžko bude dokázati. Zatím je možno v tomto díle docenta L. Riegra viděti cennou práci v českém filosofickém myšlení a hlavní klad, vybrednutí české filosofie z nehybného bahna starých positivistic- kých myšlenkových usazenin. *Drap.*

*E. Oggioni, La „Filosofia prima“ di Aristotele.* Soc. ed. „Vita e pensiero“, Milano 1939.

Touto knihou začínají vycházeti doktorské práce studentů katolické university v Miláně, jež už

tolik vykonala pro filosofii v naší době. Tato práce zabývá se pojmem „první filosofie“ u Aristotela na základě přímého zkoumání textů a s ohledem na moderní výklady aristotelské historické kritiky. Autor se snažil naznačiti vývoj toho aristotelského pojmu „první filosofie“ z prvotních naukových náznaků Platonových, a nesporně se mu to zdařilo, i když nebudou všichni znalci souhlasiti s jednotlivými body postupu. Nám se zdá, že po stránce naukové exegese textu Aristotelova podléhá autor silně idealistickému výkladu úřední italské filosofie. Jako dílo začátečníka je práce výborná.

*J. L. Fischer, Národní tradice a česká filosofie*, publikace Jednoty filosofické v Brně, sv. I, 1939 str. 40.

Je to vlastně otisk přednášky, v níž autor přichází k pronikavým závěrům o vlivu pozitivismu na českou politiku (vrchol: Švejk) a na českou kulturu (vrchol: Kondelík). Spisek přináší mnoho poučného, ale podává jen neúplně a mlhavě nárys konkrétní filosofie, jež by nahradila pozitivismus.

R. E.

*Ing. dr. V. Felber, Národní a sociální stát.* Studie o společenské a národní organizaci a o budování státu. Ve sbírce *Časové úvahy hospodářské a politické*, sv. 3. Nákl. J. Svátek, Praha 1939; str. 161, cena 18 K.

Autor podává řadu teoreticko-praktických námětů k výstavbě moderního státu a jeho blahobytu. Práce si zaslouží pozornosti. Označujeme aspoň hlavní kapitoly: *Základy sociální organizace, Základy sociálního hospodářství, Náčrtek sociálního zřízení kulturního.*

*Snell Bruno, Leben und Meinungen der Sieben Weisen.* E. Heimeran, München 1938; str. 180, cena 3.20 RM, plát. 4 RM.

V této krásné sbírce jsou shrnuty prameny řecké i latinské o životě a naukách prvních řeckých filosofů, známých pod jménem Sedmi Mudrců (Thales, Solon, Chilon, Pitakos, Bias, Kleobulos a Periander). Sběratel urovnal knihu skutečně odborně, s použitím všech výsledků kritické historie filosofie i archeologie. Vedle textů je vždy německý překlad. Postavy sedmi prvních průkopníků moudrého přemítání vystupují jako živé mluvící osoby, přinášejíce první myšlenky, z nichž měla vykvést vrcholná řecká filosofie. Dojem je opravdu dokonalý a každý obdivovatel staré řecké filosofie bude čísti radostně tuto milou sbírku, oživující skutečnosti, jež ve zlomcích a roztroušeny mohly působiti nejvýš jako mythy.

*Drap.*

*Nové uspořádání soudnictví v Protektorátu Čechy a Morava.* Textové vydání české a německé. Nákl. Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart, Praha 1939; str. 41, cena 12 K.

Tato příručka bude jistě dnes nepostradatelná všem českým právníkům zvláště v soudní praxi.

*Doc. dr. B. Nýdl, Základy nacionálně-socialistické nauky právní.* Vyšlo ve sbírce *Právních pojednání*, sv. 27. Nákl. V. Linhart, Praha 1939; str. 40, cena 9 K.

Je to aktuální a všestranná publikace o právní politice německé říše. Dobrá pro informaci.

*Fabro Cornelio C. P. S. La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino.* Soc. ed. „Vita e Pensiero“, Milano 1939.

Zřídka se objeví nějaká hlubší studie o nějakém bodu filosofické nauky Tomášovy. Příliš mnoho se dělá historie scholastické filosofie, a tak její myšlenkový obsah zůstává neznám a neceněn. Tím je radostnější, přijde-li na světlo tak dokonalá práce, jako je tato filosofická monografie. Podrobným výkladem velikého množství textů Tomášových uvádí nás autor do jedné z nejdůležitějších nauk velikého Učitele. Naše filosofie skutečnosti není leč filosofií sdíleného jsoucna, a tak je zřejmé, jak veliký význam má zde výklad tohoto sdílení skutečnosti podle zákona poměrů skutečnosti. Velkým kladem knihy je také ohled na soudobou filosofickou literaturu tomistickou.

*A. Schopenhauer, Sämtliche Werke*, Leipzig, F. A. Brockhaus.

*Svazek 3. Die Welt als Wille und Vorstellung.* (Band II.) Obsahuje doplňky ke čtyřem knihám prvního svazku spisu *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Jako doplňky k první knize jsou v první polovině nauka o nazíravé představivosti („die anschauliche Vorstellung“) a její čtyři hlavní body: o zásadním idealistickém názoru, nauka o přímém rozumovém poznání nazíravém, o poznání smyslovém či o smyslech vůbec, o rozumovém poznání a *priori*. V druhé polovině je nauka o odtažitém představování neboli myšlení a její hlavní body: o „nerozumovém“ intelektu („vernunftlose Intelekt“), o nauce o odtažitém nebo rozumovém poznání, o vztahu nazíravého a odtažitého poznání, o teorii směšnosti, o logice všeobecně, o syllogistice, o retorice, o nauce, o vědě, o nauce o matematické metodě, o sdružování či asociaci myšlenek, o podstatné nedokonalosti

intelektu, o praktickém použití rozumu a o stoicismu, o potřebě metafysiky u člověka.

V doplňcích ke druhé knize jsou stati o poznatelnosti věci o sobě (její podstaty), o přednosti chtění v sebevědomí (Selbstbewusstsein), o objektivaci chtění ve zvířecím ústrojí, o objektivním vidění rozumu, o objektivaci chtění v nepoznávající přírodě, o hmotě, transcendentní úvahy o vůli jeho bytosti, o teleologii, o instinktu a uměleckém pudu, charakteristika vůle k životu.

Doplňky k třetí knize obsahují nauky: o poznání ideí, o čistém subjektu poznání, o genialitě, o bláznovství, o vnitřní podstatě umění, o estetice architektury, o estetice básnického umění, o dějinách, o metafysice hudby.

Doplňky ke čtvrté knize obsahují nauky: o smrti a jejím vztahu k neporušitelnosti naší bytosti, o dědičnosti vlastností, metafysika pohlavní lásky, o tvrzení vůle k životu, o nicotnosti a utrpení života, o etice, poznámky k nauce o popírání vůle k životu, epifilosofie.

*Svazek 4. Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik. I. Ueber den Willen in der Natur. II. Die beiden Grundprobleme der Ethik.* V první části tohoto svazku podává Schopenhauer své nauky přírodovědecké, ovlivněné současnými úspěchy empirických věd. Tak zde najdeme kratší stati o fyziologii a patologii, o srovnávací anatomii, o fyziologii rostlin, o fyzické astronomii, potom kratší práce o linguistice, o živočišném magnetismu, o magii.

V druhé části svazku jsou dva analytické etické spisy, založené s filosofického hlediska na metafysice, kterou Schopenhauer vyložil ve spise *Welt als Wille und Vorstellung*, a bez něhož nelze Schopenhauerovu etiku pochopiti. První z těchto dvou spisů jest *o svobodě lidské vůle* (pocťený cenou norské královské akademie věd v Drontheimu roku 1839; druhý *o základu morálky*, jemuž nebyla přiznána cena dánské královské společnosti věd v Kopenhagen, o kterou se Schopenhauer roku 1840 ucházel.

Nejdůležitější kapitoly prvního spisu jsou o vůli v poměru k sebevědomí a o vůli v poměru k vědomí věci mimo rozum.

Ve druhé části druhého spisu podal Schopenhauer svou kritiku Kantova základu mravnosti, a ve třetí zkráceně vlastní známou morálku ctnosti, spravedlnosti a lásky mezi lidmi, jež měla býti a byla reakcí proti Kantově morálce zákona či povinnosti (viz rozhořčenou předmluvu proti idealistům, zvláště proti Hegelovi).

*Svazek 5. Parerga und Paralipomena. I. Band.* Tento svazek obsahuje malé filosofické spisy Schopenhauerovy, z nichž mnohé jsou podány jen jako zlomky zamýšlených větších prací. Tak zde nacházíme: nárys dějin nauky o ideálu a skutečnosti, zlomky z dějin filosofie, o filosofii na

universitách, transcendentní spekulace o zdánlivé úmyslnosti v osudu jednotlivce, pokusy o vidění duchů a co s tím souvisí, a nakonec známé *aforismy životní moudrosti*, jež tvoří hlavní a nejobsaáhlejší část tohoto 5. svazku děl Schopenhauerových.

*Svazek 6.* V tomto svazku jsou shrnuty zbývající malé filosofické spisy Schopenhauerovy, sebrané pod titulem *Parerga und Paralipomena*. Tato část je spíše sbírkou ojedinelých malých prací o různých předmětech, jež však jsou zde uspořádány systematicky v 31 kapitolách, z nichž přednější zaznamenáváme: o filosofii a její metodě, o logice a dialektice, o panteismu, o filosofii a přírodní vědě, poznámky k nauce o barvách, poznámky k etice, poznámky k nauce o právu a politice, poznámky k nauce o nezničitelnosti našeho bytí smrtí, dodatky k nauce o nicotnosti bytí, dodatky k nauce o utrpení světa, o sebevraždě, o náboženství, poznámky k metafysice krásna a estetice, o soudu, kritice, náhodě a slávě, o učencích a učencích, o spisovatelství a slohu, o čtení a knihách, o řeči a slovech, psychologické poznámky, o ženách, o výchově, poznámky k fyziognomice. Na konec ještě jsou připojena Schopenhauerova přirovnání, podobenství, bajky a také verše.

\*

Všechny popsané svazky vyšly u F. A. Brockhause v Lipsku již roku 1938, kromě posledního (šestý), který vyšel teprve roku 1939. Čeká se ještě 7. svazek a poslední tohoto skvělého kritického vydání Schopenhauerových spisů, jež bude jistě ode dneška nejlepším vydáním Schopenhauerových spisů vůbec. Až vyjde 7. svazek, upozorníme ještě naše čtenáře na toto vydání Schopenhauerových spisů, o němž jsme již mluvili v minulém ročníku F. R., totiž o prvních dvou svazcích.

*Drap.*

*26. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft.* Jahr 1939; Carl Winters Universitätsbuchhandlung Heidelberg.

Tato ročenka společnosti ctitelů Schopenhauerových přináší řadu prací, zabývajících se Schopenhauerovou filosofii, vlivy jejími dnes a bibliografií Schopenhauerovou vůbec. Z filosofických pojednání poznamenáváme: Driesch, Kausalität und Vitalismus; Mittasch, Schopenhauer und die Chemie; Wagner, Die Palintropie; Schlechta, Der junge Nietzsche und Schopenhauer. Ke 4 studiím historicko-biografickým jsou připojeny ještě smíšené práce kratší a 5 zpráv o slavnostech Schopenhauerových. Z předminulého roku 1938. Kromě bibliografie a recenzí jsou ještě na konci zprávy, týkající se členů společnosti ctitelů Schopenhauerových a života té společnosti vůbec.

*Ph.*

*H. W. Hepner, K čemu se hodíte?* Jak nalézt radost a úspěch v povolání. Přelož. dr. K. Vlasák, vyd. Orbis, Praha 1939. – Brož. 35 K, váz. 45 K.

Hepner z psychotechnické laboratoře university v Syrakusách shrnul v této knize spoustu svých dlouholetých zkušeností v oboru aplikované psychologie. Kniha má být vůdcem v hledání povolání, jež by skutečně uspokojilo a naplnilo život. Základní zásada Hepnerovy metody je, že je třeba nejprve poznat dosavadní vývoj osobnosti, na základě toho zkoumat schopnosti jednotlivce a z toho teprve souditi na budoucí vývoj schopností a na nejlepší jich uplatnění v životě. Kniha je provázena řadou pomocných textů (třetí část), jež umožňují praktické zkoumání osobnosti jednotlivce, jeho schopností a možností vzrůstu či zlepšení. Není přehnané, řekne-li se, že tato kniha je hmotným příspěvkem k naší experimentálně-psychologické literatuře, a může pomoci poradcům, vychovatelům i jednotlivcům v ožehavé otázce dobrého umístění člověka. *Drap.*

*Fred Bérence, Lionardo da Vinci, dělník rozumu,* Topič, Praha 1939. str. 380, cena 44, 54, 69 K.

Italská renesance ve 14. století byla obohacena zářivým zjevem všestranně nadaného umělce Lionardo da Vinci. Vynikal nejvíce v malířství, ale i jako sochař, spisovatel a filosof zaujímal přední místo ve světě umění a vědy. Osobnost Lionardova opředena jest mnoha legendami, neboť život jeho byl mnohdy v rozporu s jeho tvorbou. Mnoho bylo napsáno o tomto umělci, vědci a filosofu, často způsobem až legendárním.

Francouzský spisovatel Fred Bérence, velký znalec italské renesance, prostudoval vlastní zápisky a spisy mistra Lionarda da Vinci, zahloubal se svou schopností v citění do jeho uměleckých výtvorů a svá dlouholetá studia shrnul v knize pod názvem „Lionardo da Vinci - Dělník Rozumu“.

V úvodě kniha vypráví o výchově mistrově. Jsa nemanželským synem, byl vychován svým dědečkem. Brzy projevilo se jeho jemné citění; již jako dítě poznal, že vůně, barva a zvuky si odpovídají. Byl chápavý, ale neměl vytrvalosti. Tento rys povahy mu zůstal. Jako chlapec rád kreslil a proto byl dán do učení k proslulému mistru klenotnickému ve Florencii.

Umělec Varracchio stal se Lionardovi přítelem, bratrem a učitelem. Dorůstání Lionardovo dělo se formou začínajících již rozporů. Byl to člověk, který dovedl bez nejmenšího soucitu přihlížeti popravě, aby jinde nedal ublížiti žádnému živému tvorů. V této době dozrává již v umělce světového jména. - Jeho díla malířská i so-

chařská zdobí paláce boháčů. Ale zrovna tak filosofie a vše, o co se dělal se svým učitelem.

Kniha líčí všechny Lionardovy vrstevníky, prameny, z nichž spisovatel čerpal, jsou historické dokumenty všech světových muzeí a knihoven, a pročítáme-li stránky mluvící o dílech Lionardových, o vlivech, pod kterými pracoval a jimž byl inspirován, dovedeme si učiniti jasnou představu o člověku, umělci a filosofu, který polovinou své dokonalé bytosti byl povznesen mezi nejvynikající malíře, sochaře, spisovatele a mudrce, zatím co druhá polovina jest zmítána zlými vášněmi a sklony.

Kniha nás seznamuje nejenom s životem a díly slavného Lionardo da Vinci, ale se všemi jeho vrstevníky a i s celým krásným údobím italské renesance. *a-z.*

*Karl Rahner, Geist in Welt.* Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. F. Rauch, Innsbruck 1939; str. 296, cena 8.40 RM, váz. 9.60 RM.

Studium pramenů scholastické filosofie odkrývá znovu zdroje životných nauk pravé filosofické soustavy a ukazuje myšlenkové bohatství vrcholných zjevů scholastiky. Důstojné místo mezi těmi studii bude míti i tato kniha o metafysice poznání či kritice sv. Tomáše. Spisovatel se omezil jenom na texty Tomášovy bez ohledu na výklady pozdějších žáků Tomášových, a možno říci, že se mu podařilo zachytiti skutečně podstatné prvky Tomášovy nauky o poznání, a to spíše s vlastního filosofického hlediska velkého Učitele než po stránce závislosti nauky na předchozích zdrojích. Menší chyby možno zde klidně přejíti, odhlíželi-li se od méně zdařilého závěru, kde je příliš násilně usměrněna kritika Tomášova k theologii. *Drap.*

*Oscar Feyerabend, Das organologische Weltbild.* Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Theorie des Organischen. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1939; str. 276, cena 8.60 RM.

Práce O. Feyerabenda jest nesmlouvavou a zásadní reakcí proti úředním a běžným materialistickým přírodním filosofiím všeho druhu. Má to býti duchovní návrat k 18. stol., k romantismu, pokud ukazoval cestu k duchu a metafysice. Spisovatel zdolává všechny základní otázky biologie, psychologie a psychofysiky, aby mohl vyhlásiti svébytnost organického světa a existenci duše jako hlavní pilíře své stavby. Nový, živý smysl pro skutečnosti, nezaújatost a snaha o soustavu jsou velké přednosti tohoto díla. Znovu slyšíme řeč o nutnosti metafysiky jako vrcholné vědy na základě nutnosti hierarchie věd. Odhlíželi-li od podrobností, je tato nová filosofie

ústrojného světa radostným zjevem v současném filosofickém tápání Evropy a světa. *Drap.*

*H. Langendörfer, Leitfaden der Psychologie.* P. Hanstein, Bonn 1940; str. 120.

Tato knížka poslouží dobře profesorům psychologie jako schematické vodítko při lekcích. Je psána velice přehledně a jasně. Spisovatel zdůrazňuje však snad příliš svůj postup a rozdělení látky, ač to se nám nezdá právě nejlepší. Začínati totiž celou psychologii (i experimentální) naukou o duši, se neshoduje rozhodně s povahou psychologie a tím méně s jejím vznikem. Každá věda má přece začínati svou práci studiem své látky a ne svých příčin. Poznání příčin jest vždycky až na konci té které vědy, jest jejím cílem, ne začátkem. *Ph*

*Prof. dr. J. Meinertz, Psychotherapie - eine Wissenschaft.* Untersuchungen über die Wissenschaftsstruktur der Grundlagen seelischer Krankenbehandlung. J. Springer, Berlin 1939; str. 144.

Většina oborů aplikované psychologie měla velké potíže s ustavením svého vědeckého rázu a obsahu a má je ještě dnes. A snad nejobtížnější to bylo právě v oboru léčení duševních chorob, ať se již mluví o vlastním předmětu psychotherapie nebo jen o jejím postupu. Prof. Meinertz z Wormsu shrnul všechny dosavadní výsledky snah o vědecký ráz dušeléčby a podává v tomto díle již dosti pevný plán a stavbu vědecké psychotherapie. Spisovatel však neušel chybě všech příliš svým předmětem zaujatých odborníků a váže místy i násilně obor duševního lidského života, nebo spíše jeho poznání a zkoumání, jenom na dušeléčbu. *Drap.*

*J. Santeler, Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin.* F. Rauch, Innsbruck, Leipzig 1839; stran 280 cena 12 RM.

Spisovatel se snažil naléztí základní platonské nauky poznání v obdobných naukách Tomášových, hlavně s ohledem na pověstnou otázku středověkého filosofického badání o všeobecninách. Domnívá se, že Tomáš ušonul svou naukou o potencialitě hmoty v čistě platonsko-aristotelském nerozřešeném problému a zůstal v něm jako vslepé uličce. A jediným důkazem toho tvrzení má být ustavičný návrat Tomášův k základním řeckým naukám (Plato-Aristoteles) o poznání a hmotě. To se tedy nepovedlo! Práce je celkově tak nedoložená prameny a vážnou spekulací, že ji musíme s klidným svědomím odmítnouti jako nevědeckou. *Drap.*

*Niccolò Machiavelli, Vlady a státy.* Úvahy o jejich vznikání, trvání a upadání (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio). Přeložil S. Janderka, Nakl. Tisk Zlín, 1939; str. 579, cena 45 K, váz. 55 K.

Dočkali jsme se tedy překladu jednoho z nejčtenějších spisů slavného italského diplomatické praktika 15.—16. století. Dílo často zavrhané a posuzované, ale vždy znovu čtené a ovlivňující státníky všech věků, obohatilo jistě vhodně naše písemnictví v tomto oboru zvláště chudé. Nemluvíme o pravdivosti nauk italského politického teoretika M., tu často usvědčila historie; ale pro to, co se přechoasto (i dnes) v politice děje, měl Machiavelli čich až příliš dobrý. A tak by měli u nás rozumní lidé toto dílo *Vlady a státy* číst, aby pochopili mnoho i z našeho věku. Překlad je zdařilý až na menší odchylky, nerušící však nijak podstatně smysl. *Ph.*

*H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung.* Herder, Freib. im Breisg. 1939; 2. vyd. str. 202, cena 4 RM, plát. 5·20 RM.

Tato vzácná kniha uvádí nás k pramenům křesťanské tradice, zkoumá její vývoj v dobách Otců i pozdějších a ukazuje plnost životnosti katolické věrouky, jak se projevuje v učitelském úřadě Církvě. Kniha je psána pro ty, kdož se věnují hlubšímu studiu bohosloví a každý profesor fundamentální theologie sáhne po ní s radostí a najde v ní řadu podnětů pro vlastní theologickou spekulaci. Kniha je psána velmi přístupně, na způsob *Enchiridia* sv. Augustina nebo jako *Compendium theologiae* sv. Tomáše, dvě nesmrtelná díla toho druhu. Doporučujeme i laikům.

*Bitter a Mathis, O. Cap, Posvátná hrouda.* Kázání rolníkům. Nakl. „Vyšehrad“ Praha, 1939; stran 196, cena 24 K.

*Fr. Gehring, Das Seelische.* Wider die Verdoppelung des Menschen. Junker und Dünnhaupt, Berlin 1939.

Tato dobrá disertace vychází ve sbírce *Neue Deutsche Forschungen* v oddělení psychologie. Spisovatel vyzdvihuje důležitost jednoty duševního života člověka v jednotě duševního principu-duše-podstaty. Má to býti reakce proti filosofii a nezdravé psychologii tragické existence.

*Aristoteles, Politika.* Přeložil Ant. Kříž, vydal J. Laichter, Praha 1939; str. 340, cena 48, váz. 66 K.

Máme nový a moderní překlad jednoho z nejstarších a nejvzácnějších děl v oboru sociologie a teorie politické. Aristoteles je veleduch, který již inspiroval celé věky a školy a může působiti



i dnes a u nás, jak je to právě zřejmé z nových a dobrých překladů Laichterových. Tento překlad *Politik* je někde hodně volný, ale původní klasický ráz Aristotelovy řeči a myšlenky nebyl přece setřen, a tak nelze než radostně vítati toto dílo, jež bylo četbou státníků všech dob a bude jí dále. Náš nový překlad se čte tak dobře, že zaujme jistě každého inteligenta i neodborníka. I vnější úprava díla odpovídá hodnotě tohoto díla. Čekáme, že nám Laichterovo nakladatelství

dá časem Aristotela celého. Byla by to chlouba naší filosofické literatury.

*Prof. dr. B. von Richthofen, Bolsch. Wissenschaft und „Kulturpolitik“.* Ost - Europa - Verlag, Königsberg (Pr) und Berlin, 1938; str. 320.

Tato sbírka statí shrnuje práce řady vědeckých a kulturních odborníků o vědě a kultuře v sovětském Rusku. Některé statí jsou spíše rázu historického.

## Poznámky.

**P**lody českého myšlení. I. Filosofie náboženství prof. dr. Krále.

Dnešní doba vyžaduje všimnout si kriticky nauky o náboženství a filosofii různých myslitelů u nás. Dr. Krále nelze z jeho názoru nazvat samostatným myslitelem, neboť jeho souhrn o náboženství a filosofii je kvantitativní soubor mínění druhých.

„Náboženství,“ praví prof. Král, „je pojem s obsahem ne dosti určitě vymezeným.“ Důkaz podává z toho, že v pojetí církevního náboženství, na př. v židovském a křesťanském, obsahuje náboženství nejen výklad o stvoření světa, o Bohu, jeho ctění, o minulosti a budoucnosti člověčenstva a životní pravidla, ale také pravidla hygienická a právní (o manželství, válce a míru atd.). Uvádí pak jako representanty náboženského myšlení Em. Rádl a W. Jamese.

Definice náboženství používá z Martineau, t. j.: Náboženství je víra ve věčného Boha, t. j. božského ducha a vůli vládoucí vesmíru a mající mravní vztahy k lidstvu. Jinou definici má od Pertolda: Náboženství je city provázené a jimi určené vědomí závislosti na něčem, co na onom stupni kulturního vývoje člověka přesahuje jeho schopnost poznávací a které pod vlivem oněch citů vede ke snaze buď obměnit onu závislost, nebo vykonávat nějaký vliv na předmět oné závislosti. Cituje ještě definici Höffdingovu, Tvrdého, Durkheimova, Otto Rudolfa a Linharta. Těmito definicemi je vyčerpána znalost pojmu náboženství. Z ní vyvádí prof. Král několik závěrů: „Náboženství je složitý výtvar kulturní, v němž nacházíme především složku rozumovou, citovou a kultovou.

1. Náboženství podává pravidelně určitý názor na svět, jeho vznik, jeho minulé i budoucí osudy, na dějiny tvorstva a lidstva. Tradování a odůvodňování tohoto názoru je úkolem theologie. Tento názor světový a životní opírá se obvykle o zjevení ja-

ko autoritativní pramen poznání.

2. Náboženství je dále výrazem citů, zvláště citů lidí k vesmíru jako celku, k jeho stvořiteli nebo k silám více méně tajemným, jež v něm vládnou, a jež se jeví jako city malosti, závislosti, oddanosti, bázně neb obdivu a vyjadřuje tudíž zvláštní osobní poměr jednotlivce k Bohu a vesmíru, a to od čistě anthropomortické formy tohoto poměru v theistických náboženstvích k neurčité formě v náboženství pantheistickém (sr. na př. Drtinovo pojetí).

3. Uctívání této nejvyšší bytosti neb kosmu a jeho sil kultem různého druhu a obsahu jeví se pak jako reakce na tyto emoce; má ovšem také ještě za účel vstoupiti ve styk s vyšší bytostí, působit na ni, získat si přízeň atd. (Poučení o formách kultu patří do liturgiky.)

Přes těsnou souvislost mravů a náboženství považuje dále prof. Král mravnost za samostatnou složku civilisace, jež nepotřebuje náboženství. Dále je přesvědčen prof. Král, že poznávací, rozumová složka náboženství, tedy podati výklad světa a života, je věcí filosofie a vědy a nikoliv náboženství, a proto náboženství se stále víc a více té funkce vzdává. (Na př. zápas o názor slunce střední, o teoriií vývojovou atd.)

Podle těchto základních bodů dopadl u prof. Krále i pojem theologie: Theologie jako učení o náboženství zjeveném, církevním, konfesním je vázána na některé předpoklady, nepodrobené všem měřítkům vědeckým a neuzivá důsledně vědeckých metod a proto nepatří mezi vědy.

Tak oficiálně mluvila věda do duší mladých lidí o náboženství. Závěr by byl: věda a filosofie prof. Krále je mnohem lepší a dokonalejší než všechno theologické a filosofické zkoumání náboženské, zvláště křesťanské.

Je zajímavé, jak pracovala metoda 19. století, které používá i prof. Král, že vnucovala své definice a pojmy vě-

cem, podle svých udaných předpokladů. Mluví-li na př. o křesťanském náboženství, stačí mu citovat několik definic vzniklých mimo náboženství a mimo křesťanství, nebo nanejvýš některého protestanta; (u prof. Krále je brán v úvahu Em. Rádl). První základní nedostatek k náboženství a jeho filosofie u prof. Krále je velká nezalost katolictví, jeho vědeckého postupu a prací křesťanské filosofie. Nad celou kulturní prací katolickou se dělá apriorní zamítavé gesto. Tak to činila doba liberální minulého století; prof. Král jen ukazuje, že k ní patří, ale tím i ukazuje, že promeškal novou dobu, její proudy a její kulturu. Nevšiml si ani toho, co Arne Novák doznal, že mladá inteligence kulturně žijící a pracující je katolická. Ke katolicismu dospěla pozitivou snahou o vědění a prohloubení života.

Logický nedostatek v nauce a definicích u prof. Krále o náboženství tkví v tom, že nerozlišuje náboženství, pokud značí souhrn poznatků o Bohu, jako nauka o Bohu a o normách života plynoucího důsledně z poznání Boha (objektivně bráno) od náboženství jako osobního prožívání poměru k Bohu, v němž se projevuje náboženství úkony především intelektu a vůle jako nejvyšších schopností rozumného tvora. Oblast citu je podružná a musí býti řízena intelektem a vůlí. Jako stav osobního poměru člověka k Bohu náboženství není projev citu, nýbrž svobodná dispozice lidské mysli, plynoucí z poznání existence Boha-Stvořitele a posledního cíle lidstva, již člověk uznává, že Boha musí ctít pro jeho vznešenost a nejvyšší právo, které má na člověka. Z poznání plyne oddanost vůle lidské sloužit Bohu a milovat Boha, tím samozřejmě náboženství jako stav lidského ducha se stává životem a tedy nutně je spojena nejvyšší mravností s pravým náboženstvím, (ať už to prof. Král uznává nebo ne!). Vůle

jako nejvyšší hybná schopnost v člověku může soustředit ke službě Nejvyššímu všechny projevy duše a tak úkon náboženství je syntetický, je to souhrn úkonů celého lidského ducha soustředěných ke cti Boha. To, co člověk pak jako účinek v sobě prožívá, na př. i rozechvění citu, to není podstata náboženského úkonu, nýbrž jen účinek velké synthesy duševních projevů v poměru k Bohu. (Obyčejně se vyjadřují věci podle nejsilnějšího prožívání. Člověku je nejbližší cit, proto se často vyjadřuje náboženství jako cit.) To je jediný a pravý pojem přirozeného náboženství.

Nadpřirozené náboženství přidává lidskému duchu účast v Boží pravdě a lásce milostí, vírou, nadějí a láskou a tak se poměr k Bohu zdokonaluje. I v tomto poměru jsou zúčastněny lidské schopnosti, t. j. rozum a vůle, proto víra je světlo rozumu, naděje a láska jsou dary vůle, aby člověk Boha lépe poznával, ctil a miloval. Nadpřirozené náboženství přinesl Kristus, který dal lidstvu lepší poznání a dokonalejší poměr k Bohu. Kristus však žil i jako osobnost historická. Jeho zjevení je tedy i historicky ověřitelné.

Mimo to filosofie Boží pravdy zachovává plně rozumnost lidského ducha. Proto přijetí zjevené pravdy není pro křesťana nerozumný úkon z neznalosti nebo bázně nebo jiných motivů, nýbrž pochází z nejsvobodnějšího rozhodnutí a pro dostatečné důvody rozumnosti. O celou filosofii víry jako souhlasu rozumu pro dostatečný důvod rozumnosti jako předpoklad a pro světlo Boží, které otevírá ducha k souhlasu Boží pravdě, ovšem filosofie prof. Krále se nestará.

Nadpřirozenost víry ponechává čistě rozumovému poznání naprostou autonomii; dostatečné důkazy o přijetí víry ji ospravedlňují a jsou předpokládány jako nutné pro člověka, ale nejsou s to, aby ji někomu daly. Přes nadpřirozenost souhlasu víry je možné si zjednat porozumění zjevené pravdy pomocí analogických pojmů, do nichž se zjevené pravdy odívají svým lidským podáním a slovem. Nadpřirozené poznání není násilí ani zneuznání lidské rozumné přirozenosti, nýbrž naopak proniká lidským duchem a jeho přirozenými schopnostmi, takže se zvyšuje vnitřní světlo a život ducha. Zůstává tím nerušená přirozenost tihnoucí po poznání a racionálně poznání.

Theologie jako věda zprostředkovává člověku poznání této synthesy, která je v člověku z jeho přirozeného poznání a z pramenů nadpřirozeného světla, z víry, aby objasňovala nadpřirozenou skutečnost Boží. K pozná-

ní této analogie, o níž se snaží theologie (a tím používá i filosofie i historie jako pomocných věd) by bylo třeba znáti, že metafysické pojmy naše mají svůj ontologický i transcendentální význam. (Viz na př. Paul Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, Verlag Ant. Pustet, Leipzig), o kterýchžto podrobnostech pojednání dr. Krále nemá ani tušení.

## II. Kritika.

Jan Patočka, *Česká vzdělanost v Evropě* (Svazky úvah a studií, Nakl. V. Petr, Praha). Je samozřejmé, že dr. Patočka nedovedl se zbavit v tomto díle vlastní filosofické koncepce, která je patrna z mnohých stránek ze 38 stránek studie a která prozrazuje jasně nedostatky systému v myšlení a proto působí neurčitost a nejasnost v různých bodech. Můžeme začít na př. v pojetí o samozřejmosti morálních zásad, o poměru kontemplace a akce: „V akci si otevírá (člověk) přístup k smyslu života, v kontemplaci jej vyžívá. A nejen vyžívá, nýbrž zajišťuje si jej a otevírá pak akci další, volné průhledy, z nichž může sebe sama hloub pochopit.“ Pochopit hlouběji sebe sama, zdá se, znamená též otevřít si smysl života a tedy kontemplace a akce činí totéž. Schází prostě znalost systému psychických schopností a funkcí, aby se nepřidělovala činnost podle zdání a rozmaru jednotlivým jevům života. Stejná nepřesnost je patrná o mravních zásadách. Dr. Patočka nerozlišuje první a odvozené principy morální. O prvních jako samozřejmých nelze pochybovat a tedy jsou svou samozřejmostí autonomní pro lidský rozum, o odvozených se lidé neshodují pro nedostatek jejich znalosti, ale jsou-li logicky odvozené z prvních principů, nabývají přesnosti a jistoty z nich a proto nejsou pouhou frází. Dr. Patočkovi by neškodila v mnohých bodech „šed“ odbornického středověkého školení“, aby poznal ucelenost a pevné základy naukového systému. Pojetí české kultury ve spisku dr. Patočky v poměru k evropské je podáno tak povšechně, že není tak jasné pro každý jednotlivý kulturní jev český, kam se má přiřadit do kulturních proudů evropských. Načrtnuté myšlenky Patočkovy nejsou prováděny do důsledků; v nich by se zjistily jistě určité mezery pocházející z povšechného pojetí. Nelze omezit českou kulturu na př. jen na dobu osvícenskou a na několik jevů, třeba velikých, poslední doby. Křesťanská kultura je u dr. Patočky nazvána „vnitřně-osudová a mravně-náboženská“. Charakteristiky, které přisuzuje jiným epochám, t. j. „vzdělanosti kontemplativní, kterou prý nejlépe před-

stavuje řeckoantický motiv a intelektuální, kterou představuje moderní rozum ve vědecké teorii, v technice i státní, politické, hospodářské praxi“, nejsou výhradami udaných epoch. Kdyby chtěl dr. Patočka lépe rozebírat křesťanskou kulturu, našel by v produktech křest. kultury i stránku kontemplativní i intelektuální (které se vlastně neliší), vybudovanou v dokonalejší systém. *Křesťanská kultura česká* byla nejvíce evropská, ovšem, její vývoj a vrchol dr. Patočka úplně vynechal. Křesťanská kultura neproběhla jen tak rychle a bez významu českými dějinami, jak to uvedl dr. Patočka: „Náš středověk je naplněn boji o křesťanství. Stojíme tu skoro ustavičně na okraji katolického světa, nejprve proti barbarství vůbec, pak římského světa proti východnímu, a když stojíme chvíli v jeho středu, připravuje se u nás už reformační zápas, naše nepsané slovo k středověké vzdělanosti.“ A hned se přechází k husitství a k 18. stol. atd.

Po odborných studiích o době Karla IV. atd., po hodnocení křesťanské české kultury ve starších dobách, na př. profesorem Weingartem, po studiích o baroku atd. nelze se spokojit s charakteristikou dr. Patočky, který si práci o kulturním českém životě povšechností velmi usnadnil, ale tím též málo řekl.

Z rozkvětu víry se dr. Patočka ve svém spisku raduje, ale jsou pro něho „bolestné ony akcenty odporu a nenávisti ke všem jinak orientovaným, jež zarážejí, i když jsou důsledné a pochopitelné. Stálá ještě duchovní slabost našeho katolictví - v jeho nejradikálnějších frakcích, které se tvářily nejduchovněji - se projevila zvláště za druhé republiky. Odpor a nenávist zdály se tu ženoucí silou a překlenovaly propasti mezi domnělými idealismy a markantními materialismy. A zde hmatáme zase jedno nebezpečí úpadku, které z obrody a obnovy může snadno učinit prázdnotu a frázi“.

Stačilo by citovat dr. Patočku, jak reagoval v České myslí na kritiku náboženské filosofie T. G. Masaryka, aby každý poznal, na které straně byla duchovní slabost projevující se odporem a nenávistí. Způsob reakce nelze pojmenovat literárním slovem. Prázdnost a frážovitost jako nebezpečí duchovní obnovy číší spíše z článků a ze spisku dr. Patočky o české vzdělanosti v Evropě. H.

**A**tlas českých pečeti. - Archivář dr. František Beneš z archivu země České vydává od roku 1937 atlas českých pečeti v trojí serii: „Pečeti české šlechty“ - „Pečeti českého duchovenstva“ a „Pečeti měšťanů“. Serie

„Pečeti české šlechty“ je rozvržena na 16 dílů, jež odpovídají 16 krajům, jak je určil Fr. Palacký ve svém „Popisu král. Českého“ a chce v jednom svazku přinést popis a vyobrazení pečeti šlechty jednoho určitého kraje s výjimkou velkých šlechtických rodů, jimž budou věnovány svazky samostatné, serie „Pečeti českého duchovenstva“ je uspořádána tak, že každý řád, kapitula atd. bude mít jeden samostatný svazek a serie „Pečeti měšťanů“ shrne v jeden svazek pečeti měšťanů jednoho města. Atlas je vydáván ve volných listech křídového papíru o formátu 27.5krát20.8 centimetrů, jež si majitel díla může uspořádati zcela libovolně podle svého v celek a protože v záhlaví každého listu je vyznačena serie, jméno šlechtické osoby či řád, klášter atd., dále druh pečeti (konventů, opatů, komturů a j.) a konečně rok; tím bylo dosaženo nejvolnějšího systému: majitel díla bude si moci pečeti řadit buďto abecedně podle jmen šlechticů či podle krajů, odkud pocházejí, podle řádů či podle druhů (pečeti klášterů, opatů atd.) nebo chronologicky a tak sledovati jejich vývoj či podle své ničím téměř neomezené libovůle. Je prvním pokusem o soustavné vydání popisů a vyobrazení ohromného bohatství českých středověkých pečeti a obrazovou přílohou k práci téhož autora o českých středověkých pečeti a dílu „Česká sfragistika“, v němž by byla zpracována česká sfragistika. Jednotlivé sešity stojí K 3.20 (dvojsešity a vícešity jsou levnější) a zasílá je autor (Praha-Dejvice, Jiráskova 1.) Atlas českých pečeti umožní studium pečeti a obrazů na nich po stránce umělecko-historické, vývoj písma, je snůškou dokladového materiálu a pramenů k heraldice, genealogii a j.

**V**ychovatelským listům, vlastně „výbornému řádovému theologu“ „js“ (kterého dobře známe):

1. „Vědeckou kritikou není hádka o slovíčka“, ale filosof (a zvláště tak známý jako dr. Krat.) musí mysliti a psáti v přesných pojmech. Jinak je to básník nebo řečník a nemůže se naň bráti vědecké měřítko.

2—3—4. Slíbené posudky přijdou. Kratochvilova benevolence je známá. Nevím však, proč o ní mluví „js“ v souvislosti s článkem pí Svobodové. Byl tak slabý? (Ta kadidlová vůně na konci!) Nebo proto, že byl o thomismu? Je tedy thomismus pro Kr. věci benevolence? Samozřejmě, Blondel.

5. Nikdy jsem neužil slova herese. A pak, ten „výborný řádový theolog“ musí býti hodně zmechovatělý, když se odváží ještě dnes odkazovati v té-

hle věci na Zigliaru, a třeba i na Hugona, který zde není odborníkem. Hlavní však je, že jeho výhrůžná slova nevyvracejí nic z toho, nač se ptáme a co zdůrazňujeme.

6. Trvám na tom, co jsem napsal. Samozřejmě, že mám v plné úctě soukromý bezúhonný život Kr. i spoustu jeho zkoušek a kvalifikací. Odpověď „js“ na tento bod jsou prázdné fráze, osobně zahrocené. Nikdy bych nebyl psal proti Kr. Avšak již delší dobu jsou nám nápadné ve Vychovatelských listech oslavy Blondelovy proti sv. Tomáši. Proč? Na jedné straně sentimentální „katolické“ vzdechy — na druhé straně proti paragrafům církevního práva a proti encyklikám: co jsou takové způsoby? ...

Skromnost a pokora: Slušný člověk zjistí sám, která z našich prací jí má více. Věda je věci rozumu a jejím cílem je pravda.

7. Závěr zjevuje pana „js“ plně ve známé podobě. Zvláště ten „buon fra Toma“ (štěstí, že to Dante nikdy nenapsal!). Říkám přece ve své poznámce něco docela jiného. (Zloba? Proč?) Slova pana „js“ z řeči Pia XII. jsou proti těm, kteří mají stále ještě vlastní „učitele“ přes hlasy encyklik. (Viz Anal. Ord. Praed.). A tím končím celou věc.

R. E.

Poznámka redakce. V posledním čase nemůže viniti nikdo Filosofickou Revui z nesnášenlivosti nebo z jednostranné orientace. Zde však nebylo možno mlčeti. Šlo o vážnou věc. Jinak bychom si jí nepovšimli, jako mlčíme na „útoky“ p. Floriána, poněvadž je rozumný člověk nebere vážně nebo snad jen jako něco, čemu se říká „šarvátka na zostření lásky“. A Florián se konečně sám přiznal, že on ani jeho škola Revui nerozumí.

**Z**ivotopis W. A. Mozarta, napsal Frant. Němeček, přeložil M. Jirko, Topičova edice v Praze, str. 90.

V polovici století osmnáctého letělo celým světem jméno zázračného dítěte, které hudbou a skladbami převládalo v údiv znalce i ostatní posluchače. Narodil se jako syn knížecího kapelníka a jen svému otci měl co děkovati, že vrozený talent byl správným vedením rozvinut až k stupni geniality. Tříletý Wolfgang sedal již ke klavíru, aby přehrával vlastní skladbičky. Starší sestra Anna byla již vyučována pravidelně, ale malý Wolfgang doháněl ji pilně. Během tří let mohl již otec s oběma dětmi vystoupiti před veřejnost. První úspěchy sklízěl šestiletý hoch v Mnichově a od té doby vzrůstala jeho schopnost skladatelská i přednesová rychlým tempem.

Malý Mozart byl živě temperamentní a něžně citový. Ke všem, kdož zaujali jeho ducha, choval živou a milou vroucnost. Tento rys zůstal mu až do mužných let.

Po prvním koncertě v Mnichově následuje cesta po všech větších státech Evropy. Celý hudební svět byl nadšen zázračně nadaným děckem. U císařského dvora ve Vídni, Berlíně, v Paříži, i v Anglii, všude sklízěl obdiv. K jeho koncertům na klavír, předneseným s bravurní technikou a jemným procítěním, druží se už vydávání skladbiček a klavírních sonat. Když pak ve svých 12 letech projíždí Itálií, odváží se mimo cenná studia starých mistrů i výsledek svých úspěchů - vyznamenání a členství uměleckých akademií. Následují pak vážnější skladby církevní hudby, opery a serenády.

Příznačné v povaze Mozartově bylo, že se nikdy nestaral o stálé místo s pevným platem. Žil z příjmů za pořádané koncerty. Mnozí z jeho příznivců o tom věděli a jeden z nich, hrabě Thun, pozval ho k pobytu do Čech. Mozart již dříve se seznámil se skladbami roditelého Čecha von Glücka, a proto toužil poznati i lid, o jehož hudebnosti tolik slyšel. A když se obeznámil s Prahou a jejím hudebním světem, byl nadšen láskou lidu k hudbě. Tehdy dávala se jeho opera „Únos ze Serailu“ a později „Kouzelná flétna“. - Když slyšel melodie svých oper všude, když poznal nadšení a lásku pražského lidu k své osobě, nemohl jim tuto lásku nespláceti. Svou vděčnost vyjádřil pak Praze tím, že pro ni složil operu „Don Juan“.

V té době byl již Mozart ženat, ale stále bez pravidelného příjmu. Byl nucen ohlížeti se po pevném postavení v cizině, když marně je hledal mezi svými. Tehdejší Vídeň ovlivněná hudbou italskou, nestála o svého mistra. Teprve, když chtěl přijati nabídky z Anglie, císař Josef udělil mu titul komorního skladatele s příjmem 800 zl.

Avšak neúprosný osud nedopřál mu radovati se z konečných hmotných úspěchů. Po krátké nemoci umírá, jsa teprve 35 roků stár. Zanechává ženu se dvěma dětmi, která těžce se probíjí životem.

A opět to byli Pražané, kteří se loučili s daleko větší láskou s geniálním mistrem, než Vídeň sama. Zádušní mše, koncert ve prospěch pozůstalých, slzy jeho pražských přátel - to vše bylo důkazem, že láska k mistru a k jeho hudbě byla u Čechů upřímná. Jinak ani nebylo možno, když dovedl mluvit svou hudbou k srdci lidu, který vždy hudbou žil a žije dosud.

a—z.

# Duševno.

## I. Filosofické prvky života.<sup>1</sup>

V poslední době vyšla kniha úvah o životě od Vlad. Úlehly: „Zamyšlení nad životem“. Obsahuje však nedomyšlené zamyšlení nad životem. Uvádí plno nesouvislých předpokladů před vlastní pojem života, v nichž ukazuje základní nedostatky filosofického vzdělání, k nimž se ostatně v článku o noetickém základu přírodovědecké metodiky sám přiznává. Ukazuje tím jasně, že na věc, kterou chce řešit, jako biolog nestačí a stačit nemůže. Proto tím více jsou překvapující soudy, které chce pronášet jako vědecký pracovník o věcech, které předpokládají filosofickou odbornost.

Co zmůže ve filosofickém problému života názor, uvedený o poznání v článku o noetickém základě: „Jako biolog dívám se na poznávání jako na projev základního pudu orientačního, jímž se brání mysl lidská chaosu ze záplavy dění. Pud ten vyvinul se v civilisovaném člověku, vypěstil a přetavil se v uvědomělé funkce lidské mysli jako mnohé jiné pudy.“ (Str. 47.)

Kolik je jen v jediné větě filosoficky formované biologem nesmyslů a kotrmelců! Zdá se, že v autorovi orientační pud, jímž se brání proti chaosu, utonul úplně v záplavě myšlenkového dění.

Tento jediný pojem obsahuje zmatky psychologické i noetické i historické. Je to pojem plný neodůvodněných předpokladů, na příklad o přetavování pudů v lidské mysli, o vývoji pudů v civilisovaném člověku a největší omyl noetický je pojem poznávání samého. S touto chudou výbavou filosofickou nemohl vystačit autor samozřejmě ve svém zamyšlení nad životem, aby věci o životě předně uspořádal, aby znal scholastický názor a aby život vyřešil. Filosofické řešení tajemství přírody nebo problémů vyžaduje, podle Driesche,<sup>2</sup> věcný obsah, o který jde, osvobodit nebo vyjmout z jeho izolace a zařadit jej na určité místo

<sup>1</sup> Článek je kritika knihy prof. Úlehly: Zamyšlení nad životem.

<sup>2</sup> Hans Driesch, Alltagsrätsel des Seelenlebens, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1940.

do celkového obsahu lidského vědění. Hlubší porozumění novému obsahu empirické skutečnosti je možné jen pomocí vyšších věd (na příklad logiky, matematiky nebo filosofie). V tom smyslu, praví Driesch, neznamena řešit problém organického, když se někdo snaží ukázat, že v organickém jde jen o určité kombinace dění do forem, které známe z anorganické přírody. To, co se objevuje jako něco nového v organickém dění, není tím vysvětleno ani vyřešeno. Dokonalé řešení má vystihnout nový obsah věcný v organickém, pokud možno nejpřesněji a vyjádřit ho. Teprve pak může býti tento vlastní obsah srovnáván s jinými věcmi a může býti zjištěna jeho spojitost a závislost a pak se dá zařadit do známé zákonitosti jiných jevů, ale vynikne též samostatnost a rozdílnost vlastní povahy věci.

Na tento vlastní obsah věcný života v různých formách, na příklad u člověka, profesor Úlehla nebral zřetel, život musí býti zapasován do biologických pojmů a zákonitostí, nesmí být v jádře rozdílný. Tato nutnost, chápat život v biologických pojmech, odnímá možnost rozumět mu v celé šířce věcného obsahu života, tak jak se jeví nejen společnými úkazy, nýbrž i jak se projevuje svými zvláštnostmi.

Proto Úlehla mluví spíše o půvabu vědy, která nedosáhla ještě svého úkolu vysvětliti život sám ani v celku ani v částech; půvab vědy nespočívá v rychlém dosažení cíle, nýbrž ve vědecké práci samé. Pracovat tedy pro práci samu, nikoliv pro pochopení tajemství života. „Toto vyznání víry v práci platí do dneška o praktickém postoji badatelů biologických k tematiku o životě. Ten je diktován prostě chutí k práci. A při té práci, při skutečném badání biologickém, převládají tak naprosto metody přírodovědecké...“

Proč se tedy zamýšlí autor nad životem, nemůže-li nikam přijít? Mají snad pocházející generace žít svou touhu, znát tajemství života jen očekáváním nebo jen půvabem, který nachází v práci biolog? Tajemství života není řečeno ani konditionalismem, který se vzdává hlubšího pochopení života, jehož nedosáhne ani tehdy, až zjistí všechny podmínky, jev životní skládající,

až budou prostudovány vztahy mezi nimi. Prozatímní poznatky z biochemie a z biofysiky vyplývající úspěšně jako poznatky teoretické i praktické o činitelích, kteří ovládají výživu, růst i hojení, o tom, jak se tělesné i duševní vlastnosti přenášejí na potomstvo, jak lze historicky shrnutou soustavu duchovou dynamicky rozebrat atd., neznamená mnoho pro člověka, zatím co ústřední problém života zůstává nerozřešen. Podle toho řešit život biologicky znamená ustupovat a vzdávat se poznání života. Jaké to naděje pro hledajícího ducha lidského poskytuje conditionalismus!

Není tím odstraněn z přemýšlení problém života, ani nedokázal autor, že, táže-li se člověk o životě, neklade tím falešně problém, neboť existuje dál, ale závěr autorův by měl býti spíše, že biolog bez filosofie nemůže dál.

Nelze z metody biologa vyjádřiti výsledek zkoumání o životě tak, jak to činí profesor Úlehla: Prostý rozum praví, že postoj k životu může býti buď přírodovědecký, který se zabývá životem jako jevem a nechává otázku po jeho podstatě být. Anebo se chce někdo podstatou zabývat, zda životní jevy nejsou nesený zvláštním podkladem, jsoucnem zvláštní povahy. Zůstaňte však i zde v rámci úvahy přírodovědecké. Tedy profesor Úlehla klade jasně svůj předpoklad ke zkoumání života, to jest aplikaci fyzikálních zákonů na jevy životní; nezbývá podle něho jiné volby, neboť jiné cesty, jak se jevům životním vědecky přiblížit, prostě není.

Připouští však, že se rozbořem mechanistickým, jímž se ubírá jeho vědecké pojetí, rozlamují vztahy a obětuje se organisace, čímž se nemůže život plně vysvětlit, právě tak jako se nemůže sonata vysvětlit jen z not, které ji skládají a že také analytický výklad nemůže býti poslední, protože základy fyziky stále ustupují.

Jsou však jednotlivé stránky života, o kterých se autor „zamyšlení“ zmiňuje jen mimochodem ve svých kritikách, jak holismu, tak aristotelského vitalismu, tak také o spiritualismu. Je podivné, jak ve jménu vědy lze uzavřítí násilně oči, aby člověk neviděl dál za dané předpoklady, aby neviděl skutečnosti stejně skutečné, jako životní jevy, pokud je bere v úvahu autor knihy. Jednotlivosti vysvětlíme:

## II. Projevy duševna.

Přirozenější souhrn o duševnu byl by v knize „Zamyšlení“, že je to věc, o níž biolog se svými danými předpoklady nedovede mluvit. A promluví-li něco, nutně je to nepřesné, neboť duševno nemůže podrobit zkušenostnímu rozboru hmoty. Duši jako činitele by mohl připustit jen ze zkušenostního rozboru. Proč tedy autor nepopírá existenci duševna a myslí? Uznává plně duševno „jako zvláštní neznámý stav jsoucna a mysl jako způsob, jímž se duševno organizuje v soubor prostředků, jimiž člověk myslí, cítí a chce“.

„Duševno a mysl tvoří zvláštní problém, jenž s problémem života sousedí a prolíná se s ním, ale nerovná se mu.“

Výklad duševna podle svého názoru dává autor - jako hmota v energii, mění se energie v duchovost. Jediným místem historicky daným, v němž se mohou uplatnit soustavy, které duchovost z energie generují, jsou živé bytosti.

Zde se pravidelně proměňuje něco energie v duchovost. Ve kterou formu duchovosti a v kolik, to určuje druh životního generátoru, jenž jest určován zase stupněm vývojovým. Duchovost se rodí patrně z takových forem energie, jež utuchají do dálky s velikou mocninou, jak to činí síly molekulární, ale ještě s větším spádem než tyto. Kdyby působení do dálky takové - snad interatomární - energie utuchalo prakticky již ve zdroji, nemělo by takřka silového pole, ale za to by působení ve zdroji bylo tak mohutné, že by se energie mohla měnit ve vrcholnou a velmi labilní stránku jsoucna - v duchovno.

K těmto větám potřeboval autor „Zamyšlení“ rozhodně nového pojmu noetického o poznávání, neboť normální pojem filosofický na to nestačí. Kolik je v tom nové a nesmyslné metafyziky ve jménu vědy!

Duševní jevy nejsou odvoditelné od biologických jevů. Tento princip je dnes první v psychologii (na příklad Spranger a celý směr duchovně-vědecký). V duševním životě je plnost vlastních jevů a forem, které nelze prohlásit za závislé na fyziologických nebo za fyzické jevy. Z fyzických a biologických jevů v přímém pojetí nelze ničemu rozuměti z psychického života.

Duševno má své jevy a jejich spojitost, takže lze v nich objektivně platným poznáním hledat smysl. Smysl proniká do vnitřní stránky souvislosti. Duševní jevy mají svou vnitřní stránku a podle ní i vnitřní smysl. Hledání smyslu znamená duchovní stránku. Je-li v živé bytosti (na příklad u člověka) touha po smyslu života, je v něm duchovní stránka. Podle této duchovní stránky, patřící k životu, je život lidský totožný s duchovností, a tím jeho psychické jevy jsou dokonalejší než u živočicha, a tam zase dokonalejší než u rostliny. Nelze oddělit ani ve vědeckém pozorování život lidský, v němž povaha života je nejpádňější a nejvznešenější z ostatních živých bytostí, od duchovní stránky. Duchovní stránku života nelze oddělit od smyslu a cíle života. Proto tázat se po smyslu života znamená otázku, co je vlastně život, a tato otázka není kladena špatně, nýbrž přímo z duše samé.

Smysl věci nebo něčeho lze poznat jen z poměru věci k svému celku a z toho, jakou funkci nebo součást zaujímá v celku a v řadě hodnot. Řád nebo souvislost součástí má smysl, dosáhne-li se tím určité hodnoty. Jednotlivé prvky mají svůj smysl v tomto přirozeném poměru k dosažení cíle a hodnoty. Účelnost je nutně spojena s psychickou a duchovní stránkou života. Životní pohyb, nesdělený odjinud, pocházející z vnitřního centra, je pohyb plný smyslu a účelnosti. Čím dokonalejší život, tím je v něm patrna víc účelnost a duševnost. U člověka vrcholí projev duševna v tom, že si uvědomuje sebe živého a táže se sám sebe na smysl svého života. Duševno má tedy svůj vlastní průběh, má svou zákonitost a dává smysl životním dějům. V lidském životě přichází hledání smyslu k dovršení životních jevů.

Psychický jev jakýkoliv svou vnitřní stránkou jest úkaz mimo hmotu, její dění a její zákonitost, hmota ve svých nejjemnějších kombinacích nedá jako výslednici duševní jev. Proto ve vysvětlování duševna je nesmírné sofisma u profesora Úlehly, přeběhnutí z řádu hmoty do řádu duševna. Toto přeběhnutí není vysvětleno. V duševnu jde o jiné dění, o jinou zákonitost, i když se stýká s jevy fyzickými, nejsou to už jevy mechanické v říši života, tím méně v říši duševna, zvláště u člověka. Spontánnost duševních jevů

co do rychlosti a směru se protíví mechaničnosti fyzických jevů. Závratná složitost, jíž chce autor knihy „Zamyšlení“ vysvětlit živé dění, nevysvětluje nic, ani nejmenší úkaz vnitřní stránky duševna. I když lze souhlasit, že život ve svých projevech a ve svém toku je zákonný, přece jen duševno se liší i svými projevy i svou zákonitostí od mechanismu.

Přejdeme-li pak do duchovního života lidského, tam teprve se objeví nesmírný rozdíl. Je-li v něm podstatný rozdíl, pak už to není mechanické dění hmotné.

Do oblasti duševní u člověka patří zvláště několik typických projevů, kde nelze nic vysvětlit z nejsložitějších dílčích soustav.

Jeden z nejhlubších projevů duševna ve vyšším stupni je projev myšlenkové reflexe. Patří mezi základní rysy noetického zkoumání o poznání. (Nelze ovšem omezit noetické zásady jen na pud orientační, jak ve své neodbornosti to učinil autor knihy „Zamyšlení“.) Prozrazuje duchovní stránku lidského ducha a jeho neměřitelné činnosti duchovní, nevysvětlitelné složitostí dílčích soustav hmotných.

Lidský duch je schopen nejen poznávat pravdu, nýbrž i vrátit se k svému poznání a měřit a zkoumat svůj vlastní úkon a jeho obsah, odpovídá-li nebo ne předmětu, o němž si duch učinil pojem. Zvratný pohled lidské mysli, kterým proniká svůj vlastní kon a sebe samu úplně jako princip této duchovní činnosti, předpokládá duchovní ráz mysli i její činnosti; hmotnost a organičnost není schopna zvratného postupu do sebe a skrze sebe, leč snad lze skládat jednu část hmoty na druhou nebo vedle sebe. V reflexi je patrna vnitřní stránka duševna v nejvyšší míře.

Není tím vyčerpán celý obsah duševna. Jeho metafyzický ráz je patrný z každého projevu lidského. Lidská stránka života je celá totožná s duševnem. Lidské projevy nesou na sobě jeho znak. Duch lidský je plný metafyziky; neuvaroval se jí ani autor „Zamyšlení“ tím, že nakonec si stanovil „s vědeckou“ platností, jak daleko se smí a jak daleko to nejde tázat se o životě.

Život duševna ve filosofickém pojetí znamená všechnu sílu ducha, projevující se od úsvitu užívání rozumu u člověka až do nejvyšších projevů ducha ve vědě, v umění a v náboženství. Z jeho

pojetí rostou duchovní vědy, na příklad psychologie, pedagogika, mravouka, esthetika a celá filosofie. V těchto duchovních vědách se neuplatňuje analytický postup přírodovědy, nýbrž metoda strukturální, účelnost a smysluplnost životních jevů, z nichž lze porozumět životu v celém jeho rozsahu. Mravnost na příklad je vznešená svou povahou jen z účelnosti životních proudů. Smysluplnost a účelnost není jen domněnka pracovní a neužitečná celkem, jak myslí autor „Zamyšlení“, je velmi užitečná v duchovních vědách, v nichž se pozoruje život po jeho vnitřní stránce, nejen zevnější. Autoři, podobní profesoru Úlehlovi, se dopouštějí velikého vědeckého bezpráví, omezují-li metody pracovní jako vědecké jen na zevnější pozorování života. Výsledky pro pochopení života a v celém rozsahu jsou u nich pranepatrné. V duchovních vědách pozorování vnitřní stránky života přivedlo lidskou mysl mnohem dále.

Všimněme si na příklad duševna ve strukturální diferencované psychologii u Sprangera.<sup>3</sup> Každý projev duševního dospívání je daleko ve své povaze za zevnějším zkoumáním biologickým nebo fyzickým.

Mladý člověk objeví v sobě vlastní „já“, duše si uvědomila sama sebe. Jak je to docela jiný pohled na život v tomto období, než byl v dětství. Znamená to obrat pohledu dovnitř, kde je svět sám pro sebe, oddělen stále ode všeho ostatního, začíná se hluboké prožívání osamocení. Toto nové odhalení nitra nutí člověka, aby se zabýval sám sebou. Prožívání osamocení už člověka nepouští ani v době největší sdílnosti a přátelství.

Vnitřní stránka života teprve začíná své dílo tímto objevem vlastního „já“, to jest začíná se dílo výstavby lidské osobnosti. To nejdůležitější v duši se děje v naprosté osamocení a v tajnosti uvnitř.

Zárodky k výstavbě osobnosti se projevují plně jako duševní skutečnosti vnitřního života duše. V době dospívání na příklad ve vnitřní anarchii projevů a tendencí, podle vyjádření Mendousse (L'âme de l'adolescent), v protichůdných projevech a bouřích je patrné, že v duši je materiál pro všechno. Tento duševní zárodek pro vlastnosti budoucí osobnosti působí pro nově uvědo-

mělou duši vnitřní utrpení, takže dospívající nemluví nikdy o krásných dnech nebo letech dospívání. (Spranger.)

Smysl těchto zárodkových duševních projevů je jasný. Příroda skýtá člověku z lůna duše bohatý materiál pro stavbu budoucí osobnosti a jejích činů.

Mladý člověk prožívá zkušenostně bohatství duševních jevů: na příklad nadbytečná energie a touha po rekordech je vystřídána velikou leností, nevázaná veselost těžkomyslností, veliká drzost nepřekonatelnou plachostí, sobectví popřením sebe, ušlechtilost opakem, společenskost touhou po samotě, víra v autoritu radikálním popřením atd. (Spranger.)

Celá tato bohatá základna projevů duševních není odvoditelná od mechanismu fyzického, pochází z jiného zdroje, to jest z duše jako principu, vlastní činnosti a vlastních aspirací, vlastní účelnosti, to jest směřuje k plnému rozvoji duševna v osobnosti lidské až k nejvyššímu možnému rozpětí v mysli, ve vůli i v citu.

Mladý člověk zápasí pak ve výstavbě své osobnosti s překážkami a s nesrovnaností tohoto duševního materiálu. Jsou v něm i myšlenky hledající smysl světa a života a myšlenky o Bohu. Do prostorných hlubin duše vtéká světlo, síla, směr a orientace každým pokynem, který znamená porozumění duši a jejím projevům. Celá struktura vnitřní je plná smyslu a účelu a hledá ho vyjádřit svým životem. Život vyjádřený podle aspirací a tužeb, podle plné míry dokonalosti je ideální. Tuto stránku už ze sebe nevyhladí nikdo, i když nedosáhne ideálu osobnosti. Duševno je nevyhladitelné. Růst osobnosti je jen jedna z duševních stránek života. Obdobných rysů duševna a jeho projevů je v člověku velmi mnoho a všechny prozrazují účelnost života. Každá vložka, dřímající v člověku, je účelná a spěje k uskutečnění dokonalosti osobnosti.

Existenci duševna a jeho povahy je nutné zkoumat nejen metodou zevnější, jak udává prof. Úlehla, ale hlavně metodou takovou, kterou vyžadují duševní jevy, to jest vnitřní, introspektivní; do této metody zapadá i noetická vlastnost poznávání, t. j. reflexe myšlenkové. O tomto vybavení předpoklady ke zkoumání života po jeho duševní stránce, jakož i znalosti duševna samé-

<sup>3</sup> Spranger, Psychologie des Jugendalters.

ho, nemůže autor „Zamyšlení nad životem“, chtěli něco o životě říci mimo několik chudých výsledků z analytického postupu a mechanického pojetí psát nevděčně, jakoby pojednání o tom

nebylo vědecké. Z knihy prof. Ůlehly je znát ještě rys minulého století, t. j. vědecké neupřímnosti, neboť „vědeckost“ omezuje svými předpoklady.“ - Pokračování. *P. Mag. M. Habáň O. P.*

## Stavitelské umění. (Dokončení.)

### *Úvahy historické.*

Antické stavitelství pochází ze staveb dřevěných. Neexistuje sice žádný čistší kamenný respektive mramorový sloh, nežli je řecký, ale základní tvary jejich chrámů, sloup a trámů, jsou formy stavby dřevěné. Křivka, oblouk, byly jim neznámy. Až do posledka užíval antický sloh systému horizontálních a vertikálních os a odmítal veškerou křivku. Stavební části byly jenom opěrné vertikální a tížící horizontální. V této ztrnulé stylisaci se objevuje sám perspektivně viděný a geometricky normalisovaný les. Každý kmen je přece vlastně sloupem a listí, nazírané jako celek, je stropem. Postup, který je vám znám, totiž od slohu ionského k dorskému a konečně ke korintskému, je výslednicí dvou sil: změna a členění sloupů nastalo přechodem od slohu dřevěného ke kamennému jako důsledek jiné stavební hmoty, a také se rustikální, zemitá forma ionských sloupů přeměnila přes dorskou na městskou korintskou, zjemnila se a také zdegenerovala. V této poslední fázi nevyrůstá už sloup ze země, nýbrž z kamenného podkladu velkoměstské dlažby. Z listového stropu lesa se stala stilisovaná, nepřírozená akantová ozdoba na hlavicích. Ale Mykénci, kteří provedli právě změnu slohu dřevěného na kamenný, uměli přenést tuto myšlenku a zachránit ji bez porušení, i při její hluboké změně.

Tato základní myšlenka souvisí s povahou polytheistického náboženství a jeho kultu. U tohoto bodu se musíme na chvíli zastavit, abychom porozuměli vnitřnímu smyslu antického stavitelství, antického slohu. Vraťme se na okamžik k obětní službě doby předmykénské. Nomádští obyvatelé lesů měli už svá stálá obětiště. Oltáře byly prvním základem k jejich usídlení. V oltáři, pod ním nebo vedle něho musel velekněz uscho-

vávat drahocenné, zlaté nebo stříbrné obětní nádoby a nářadí, a také požehnané královy zbraně. Z toho se také s počátku skládalo veškeré národní bohatství. Všimněte si zde zase oné jednoty mezi chrámem a národní bankou, vyjádřené stavební formou! Vzpomeňme si dále, že původní řecký polytheismus byl čistým obětním kultem, tajemným mysteriem. Neobsahoval vůbec žádných eticko-morálních závazků a povinností. Jenom kněz byl zasvěcen do tajemství vztahů mezi bohy a lidmi, při čemž ovšem také působila personální unie mezi nejvyšším soudcem, náčelníkem a knězem jakožto králem. Zkrátka to všechno odůvodňuje vůli, zahaliti očím profánního davu tajemství oběti a hovoru s bohy. Oltář stál tedy v uzavřeném stanu, později snad v uzavřené cele z hrubých trámů, k níž měli přístup jenom nemnozí vyvolení, zasvěcení, kněží, králové a jejich rodiny, kdežto ostatní dav se zdržoval venku v lese, mezi stromy. Tato základní myšlenka se dá poznat ještě na pozdních antických stavitelských památkách, na příklad na Poseidonově chrámu z Paestu. Z opěrných sloupů a tížících trámů se tyčí také zde v čistě horizontálně-vertikálním systému uzavřená cela pro kněze a vyvolené, a otevřené sloupořadí pro ostatní lid. Pokud sahá tradice do pelagického pravěku, nemohla dvoutisíciletá tradice změnit ani ušlechtilost proporcí, jejich volné, přirozené a přece tak zákonité rozdělení mezi tíhou a opěrou, mezi kmenem a střechou. Naopak! To všechno přešlo s původní silou a v původní čistotě z pelagického dřevěného slohu do mykénského slohu kamenného a přes Řeky to vše přešlo až k Římanům. Řekové se stali prvními mistry stavby mramorové. Prapůvodní vlastností kamene je, aby tížil, a všechna jeho tíže došla svého výrazu v sloupech a trámech. Řekové jsou zakladateli kamenného slohu a v nejvyšším smyslu toho slova mů-



žeme říci: stavěli mramorem a v duchu mramoru. Vertikálně-horizontální sloučení os je dědicstvím z dob dřeva. Ale s geniální tvůrčí silou přestilisovali geometricky, euklidovsky kouzlo lesa v základnu, dřík se žlábkováním, v plinthus a hlavici.

Jako základní vlastnost antického slohu jsme poznali jeho pravouhlost. To vyžaduje menší opravy, lépe řečeno doplnění. Vertikálně-horizontální pravouhlost převládá výlučně ve veškeré vrchní stavbě, pokud se objevuje nad zemí. Pod zemí byla však Mykénům známa i křivka. Její původ se dá nahmatat i zde. Vede nás zase zpět ke spojení kultu a státního pokladu. Už v době kamenné bylo samozřejmé, že jej zakopávali do jámy v zemi. Při vzrůstající tekuté obezdívali okrouhlou jámu cihlami. Sklepení pod zemí znali Mykénci jako pokladnici. Zde si však musíme uvědomiti jednu věc. Sklepení stavěli z pravouhlých kamenů tak, že každý kámen, který položili na spodní, trochu vyčníval. Tak se plochy setkaly konečně v jednom bodě.

Je přímo ku podivu, jak se houževnatě udržuje vnitřní slohový smysl při vši změně vnější formy. Byzantinsko-románský basilikový sloh zůstává ve značné míře věren antické tradici. Podzemní sklepení putuje částečně na povrch, z pravouhlého přečnívání se vyvíjí skutečně klenutá plocha, ale v podstatě to zůstává všechno beze změny. Také byzantský dvorní chrám zůstává nejdříve kostelem vyvolených. Ravenna nám ukazuje zřetelně, že původní basilika nebyla kostelem lidovým, nýbrž těsnou dvorní kaplí. Náš Svätý Jiří na Hradčanech prozrazuje svými pevnostními zdmi, svými úzkými a nemnohými okny na způsob střílen, a svými nízkými, vzdornými věžemi svůj původ z tvrze, která rušila veškerý rozdíl mezi místem kultu, pohřebištěm, pevností a pokladnicí. Při naprostém rozdílu viditelných forem nesmíme zapomenout, že byzantský románský sloh byl stejným slohem kamenným jako antika. Jako Řekové, tak stavěla i Byzanc z kamene, kamenem, v duchu kamene, v duchu jeho pozemské tíže a v duchu jeho tehdejší nesporné nedobytnosti. Oba slohy připouštěly do svatyně jenom kněze, krále a jeho nečetný průvod. Lid musel čekati venku.

Revoluci tohoto účelu způsobila teprve gotika,

teprve zcela nové nazírání kazatelských řádů raného středověku na kult. Všimněme si hned předem dvou základních převratů.

Raní františkáni a dominikáni zřizují nejdříve rozsáhlé kostelní haly, lodi pro množství lidu; činí tak sice kamenem a z kamene, ale rozhodně proti duchu kamene. Gotika přemáhá a vítězí nad tíží kamene a vdechuje mu touhu po výši, která jej žene k nebi jako tryskající geysír. Proti tomuto vzmachu, hluboce zakotvenému v gotickém duchu, jsou ty vnější formy, jako oblouky, pilíře, věžičky, fiály a růžice zcela vedlejšími vnějšnostmi manýry, módy. Velký prostor a touha k nebi - to jsou základy gotického slohu, to je gotický sloh sám. Světový názor Tomáše Akvinského vnesl do chaotického rozvratu antiky nový morální, sociální a politický řád. Teď zase světu nějakým způsobem rozuměli. Byl tu jako léno Boží lidstvu. Člověk dostal zemi do své správy jako fideikomis. Zástupci, odpovědní Bohu, císař a papež měli povinnost rozdělovati toto léno dále dolů. Králové, baroni, měšťané, sedláci a nevolníci, ti všichni i s císařem a papežem byli povinni věrností svému nadřízenému pánu. Ale pán byl nahoru i dolů v poměru věrného správce. Nikomu na světě nenáležela moc a bohatství. Všichni to měli jenom ve správě jako léno. A nikdo nebyl z tohoto poměru lenní věrností vyloučen, ani nevolník. Akvinský světový řád feudalismu se tyčil ze stejnorodých článků. Jedinečný lidský prožitek gotiky záleží právě v její neochvějné jednotě. Jedna jediná myšlenka, jedna idea, summum ius feudalitě, pronikla velkolepým způsobem náboženství, umění, vědu, politiku, právo i společnost, idea, že život a svět nám byl propůjčen jako léno ve správu, abychom jimi hospodařili k větší slávě Boží. Byl tedy ideově neporušitelný, rovný poměr mezi mocí a odpovědností. Mluvíme zde ovšem o dokonalosti myšlenky. Při tom je prozatím vedlejší, jak značně lidská slabost a chabost, lakota a nedokonalost všeho druhu tuto myšlenku v jejím provedení i v jednotlivém případě zkalily a pokazily.

Podívejme se nyní, jak se tato myšlenka uskutečnila v raných mnišských kostelích v Sieně a v Pise.

Raná gotická katedrála se skládá z jediné stavební části, z příkře vystupujícího oblouku. Směr

do výše vyjadřuje touhu po Bohu, vůli osvobodit se z pozemských pout, z okovů hmoty. Gotika vrství a hromadí tuto jedinou část stále a stále na sebe, nesčíslněkrát.

Od nejspodnějšího základu až nahoru ke špičce věže se tento motiv ustavičně opakuje.

Široce rozpjatá klenba, která, lehce zbudovaná, netíží svisle dolů, nýbrž která odvádí svůj tlak stranou na volný pilíř, poskytuje nyní značný prostor, který se stal potřebou. Neboť v Pise a v Sieně našel po prvé doslova všechen lid místo v kostele. Teď teprve se stala dvorní kaple lidovým kostelem. Teď teprve mizejí poslední zbytky onoho kultického dělení svatyně a předsíně, cely a sloupoví. Byzantská dvorní kaple to zdůrazňovala stále ještě velmi silně. Z kostelního prostoru bylo ostře ohraničený oltář na emporiu sotva vidět. Teď se posunuje do podélné osy, která sahá od západního vchodu až k východní apsidě. Oltář jest úplně zahrnut do stavební jednoty zvýšené střední lodi a jejích dvou nižších vedlejších lodí. Je s nimi také na stejné výši, i když vedou dva nebo tři nízké stupínky ke stolu Páně. Kůr se stěhuje z apsidy na druhý konec osy a zaujímá své místo hned za západními vchody, těsně za hlavním portálem. Řeč i odpovědi sponsorií slučují nad hlavami obce shromážděné v kostele živou jednotu Božího lidu. Každý je zapojen jako autonomní člen do velké stavby kostela-Církve s mocí, která mu byla udělena, ale také s příslušnou odpovědností.

To všechno se zduchovňuje ve chvění, v pathosu stavby. Stavěl-li Řek mramorem a v mramoru, v duchu tíže, pravouhle ze vzpěrných a tížících částí, pak staví mistr gotiky právě proti tíži kamene. Nejdříve redukuje, zmenšuje kamennou, těžkou masu, jak jen může. V tom potírá co nejostřeji svého přímého předchůdce, stavitele byzantského. Ten budoval svou pevnostní basiliku tak pevně a odolně, jak jen mohl, aby za jejím pevným zdívkem mohl co nejjistěji skrýti krále a státní poklad. Tento opevňovací účel převzala při postupující dělbě práce v gotice nejdříve věž, pak konečně městské hradby, které byly zároveň státní hranicí. Tak dociluje gotika jednou ranou co největší redukci zdiva a zároveň odhmotnění celé těžké stavby. Čím toho dociluje? Přeměňuje blokovou stavbu antického chrámu a basiliky ve

stavbu žebornou. V tomto bodě musíme uznat hlubokou příbuznost našeho dnešního stavitelství s raným gotickým. Obojí je stavba žeborná. Tu a tam zakládá mistr jenom pilíře, jejichž mezery plní místo pevnou zdí průsvitnými okny. Bařův dům na Václavském náměstí se rovněž obchází bez plochy zdiva a skládá se jenom z pilířů a skla. Tíhu stropní klenby zachycuje pilíř v postranním napětí a jenom lehká tíže přerušovaných oken spočívá svisle na nízkém podkladě zdi. Tak tryská stavba lehce a bez tíže jako vodní paprsek do výše. Saint-Chapelle v Paříži nám tyto gotické tendence ukazuje velmi jasně a názorně. Shrnu je zde ještě jednou v jejich názorovém významu:

1. velký prostor k tomu účelu, aby v demokratické rovnosti obsáhl na jedné rovině celý národ.

2. odlehčení veškeré tíže zdiva. Gotika omezuje kámen jenom na štíhlý, vysoko se pnoucí pilíř, nebo pilíře, které spojuje jenom nízkým podkladem zdiva a poměrně lehkými, barevnými okny.

3. stropní klenba nespočívá už horizontálně na vertikální opěře postranních zdí, nýbrž tíží napjatě proti volnému oblouku pilíře. Pravoúhlé spojení váhy a opěry ustupuje křivce napětí.

Když pak životní síla feudálního citění odumřela, když lidstvo ztratilo opět ve velké míře svou touhu po nebi a nemohlo se už pokládat za Božího správce ve správě života, světa, moci a bohatství, nýbrž když se zase jednou domnívalo, že je jejich majitelem, tu odumřela také struktivní síla gotiky. To započali pozdní gotikové „stylu flamboyant“, přeměňovati hračkářsky ony tři významové popudy svého stavitelství v plošnou ornamentiku. To je doba Milána, Kolína a také našeho svatého Víta v jeho starších částech. Je velmi rozšířeným omylem, hledati povahu gotiky v tomto pozdním ornamentálním pozměnění. Renesancí se opět uplatňuje radost ze světa, příliš zatlačená středověkem. Našemu tragickému lidskému smyslu je vrozeno upadat z jednoho extrému do druhého a nenacházeti žádný ideální střed. Této chybě propadla i renesance, která podle svého vnitřního zákona měla znamenat hledání střední linie. Renesance chtěla především spojit a smířit gotickou touhu po nebi s pozemským zdůrazněním antiky. Vykonalala mnoho krásného, věčného a nádherného, ale na tomto ko-

nečném cíli ztroskotala, pročez také roztrhala jednotu křesťanské Církve ne-li navždy, tedy jistě na dlouhá staletí. Neuvedla nebeskou a pozemskou touhu lidstva na společného jmenovatele, nýbrž obětovala touhu nebeskou a oddala se touze pozemské. Ve smyslu stavebním bychom se museli vyjádřit takto:

Renesance chtěla a měla sloučit pravouhlý systém opěr a tíhy se systémem napětí postranního tlaku v klenuté ploše, měla tíživou váhu kamene smířit s hmotou spějící k nebi, ke zduchovnění. Rozřešiti tento úkol se jí nepodařilo ani ve vzdušné lehkosti myšlenek. Ani eticky, morálně, ani nábožensky, filosoficky, ani politicky nerozřešil renesanční člověk tuto kvadraturu kruhu. Můžeme se mu jenom obdivovat, že si vytyčil vysoký cíl, s Faustem k němu můžeme zvolat: „Toho miluji, kdo touží po nemožnosti.“ Avšak nemůžeme přehlédnouti fakt, že kde jde o kámen, tam úplně na svém úkolu ztroskotal. Antika rozřešila svůj úkol úplně. Velikost renesance je v její problematice, nikoliv v jejích výsledcích. Člověk se může pokládat právě buď jenom za správce nebo za majitele. Jedno vylučuje druhé. Nějaká linie mezi tím, něco takového, co stvořilo národní hospodářství v pojmu „employé intéressé“, nemohlo pomoci náboženství, umění ani duševnímu životu na nohy.

Co se muselo tedy stát? Největší umělecké nadání lidstva stálo před falešnými úkoly. Úplně se oddali horizontalitě pozemského životního pocitu majitele. Poněvadž k tomu nenašli vlastních motivických forem v předcházející gotice, sáhli tedy do antiky. Proto přišel v 15. a 16. století zase ke cti sloup a byzantský oblouk. Avšak tyto prvky se hodily velmi špatně k stavebním potřebám a nárokům, které se od základu změnily. Zde nastává tragedie degenerace. Všechno struktivní, co bylo převzato z minulé antiky, stalo se vzrůstající měrou ornamentem. Na dlouhé vývojové linii, tak bohaté na úchvatná mistrovská díla, se děje jedno. Označíme-li počátek této linie svatým Petrem Bramanta, Raffaella, Michelangela a Berniniho a dáme-li na její druhý konec třeba Pöppelmannův drážďanský Zwinger, pak se v tomto ohromném slavném rozpětí od renesance přes barok až k rokoku odehrálo toto: struktura zakrňuje v ornament, pathos ti-

tanského výkřiku doznívá v sladké koketerii a eleganci. To je úpadek, zhroucení, i sebe krásnější. I ve skutečnosti nezůstalo omezeno jenom na duševní život a na umění, nýbrž lidstvo se doslova potácí do kataraktu krvavého úpadku, do zkázy francouzské revoluce.

Nepřehlédněme zde jeden nadmíru důležitý, nad umělecké otázky vyčnívající poznatek, že život je jednotný a nerozložitelný. V určitou hodinu našeho pozemského života se děje ve všech oborech stále totéž. Také v naší přítomnosti se odehrává totéž v náboženství, ve vědě, v umění, v obchodu, v průmyslu, v politice a v dopravě, totéž v lásce a v hudbě, v letectví i zákonodárství. Každá doba má jen jednoho ducha, který se projevuje v tak rozličných materiích, jako je mramor, obchod s obilím, obuv a symfonie, zákony, lékařské operace, ponorky, lyrikové nebo uhelné doly. Ale všechno je puženo jedním a týmž duchem, který se nejjistěji jeví v náboženství a v umění. Proto žádná doba, žádné lidstvo nemůže mít jiné náboženství a jiné umění nežli právě má a nežli si právě zaslouží.

Zrychlíme nyní svůj krok ještě více. Francouzskou revolucí se trhá nit dosavadní nepřetržitě tradice. Porevoluční doba je náhle vis à vis du rien. V takové situaci sahá člověk vždy po cizím zboží. Cizím - ne podle majetkového práva, nýbrž podle práva duševního. Krása antiky náleží právem celému lidstvu, s výjimkou těch, kteří této kráse nerozumějí. Nuže: napoleonský klasicismus byl lupičem antiky, poněvadž mu byla cizí. Neměl s ní nic společného. Klasicismus hovořil naučenými slovy cizí řeči. Víme, že se můžeme cizí řeči naučit, a - jak figura ukazuje - musíme někdy v této cizí, naučené řeči jakž takž hovořit. Avšak je tu ohromný rozdíl. Napoleonova vůle po moci a reprezentaci se ve slovníku antiky naučila cizí řeči ku podivu slušně. Potom přišlo zhroucení, a vrozená pravost mateřské řeči zvítězila. Pravdivě a skutečně přišlo k slovu to, co evropskému lidstvu po Napoleonovi zbylo: chudoba. Biedrmeier je sloh chudoby a jeho půvab je v tom, že svou chudobu upřímně přiznává. Chudoba však je, jak víme od dob svatého Františka, neméně sličná nevěsta jako bohatství. Také se ve stavitelství projevila jako plodnější manželka nežli honosný a nepravý klasicismus. Ale

manželství netrvalo dlouho. Evropa zase rychle zbohatla a mladá paní chudoba brzy zemřela. Průmyslová Evropa je zase už kolem poloviny století bohatá. Stavitelství pak činilo, co činí všichni zbohatlíci: kupovalo napodobeniny. Pořád tato doba neměla žádného citového jádra, nemohla také mít sloh. Vypomáhala si náhražkami. Stavělo se románsky, goticky, renesančně, barokně, atd., všechno ovšem falešně, všechno jenom předstíráno ornamentem.

Tak upadlo stavitelství do onoho napodobení, faleš a kulisy, které nalézáme až do devadesátých let minulého století. Pak nastal obrat k lepšímu. Že začíná omylem a chybami, to nic neznamena. Rozhodně však bylo uznáno, že tehdejší stavitelství bylo břídlivým a lží. Secese sáhla po přírodní formě. To už byl krok k nápravě. Omyl

byl však v tom, že se přírodní tvar, třeba páv nebo ženské tělo, přejímal do stavitelství v jednoduchém napodobení, ale že nebyl přizpůsoben stavebnímu tvaru. I to přešlo. K velkému jménu takového Le Corbusiera se víže vzpomínka, že probudil prastaré, dávno platné stavební zákony lidstva k dnešnímu novému vědomí. A to:

včlenění stavby do krajiny,  
tvar musí vyplývat z účelu,  
rozměry musí být ušlechtilé a v souzvuku,  
členění hmoty a její rytmické rozdělení,  
pravost, pravdivost a neproľhanost látky, okrasa a struktury,  
a konečně shoda účelu, formy a pathosu stavby,  
to jest naprostá jednota všech tížících, opěrných i vřajících vzruchů nitra a toho, co může oko postřehnouti na stavbě venku. *Dr. Rich. Messer.*

## K tvarosloví pobožných her, zvláště českých, z věku středního. (Pokračování.)

**V**ánoční hry česko-latinské jak jsou zapsány kolem roku 1400 (a zpívají se jenom) svědčí opět:

a) jak se překlad osamostatňuje, vzestupuje na variaci,

b) jak skladba tihne k ornamentálnému vzorci, podmiňovanému refrény (zde z drobných slok); jak báseň a jak hudba tkají nad sebou dva různé ornamenty:

Úvod:

Primo cantantes procedant:

Nascitur de virgine

Responsorium:

Omnis homo etc.

Persone circa cunabulum:

1. lat.

Magnum nomen domini Emanuel,  
quod annunciatum est per Gabriel,  
Hodie apparuit in Izrael  
per Mariam virginem magnus rex.

I. 1. lat. Chorus repetat (celou slohu):

Magnum nomen ...

Persone:

2. Sunt impleta, quae praedicit Gabriel.

Chorus:

Sunt impleta ...

Persone:

Eya, eya,<sup>3</sup>

virgo Deum genuit,

quem divina voluit

clementia.

3. Chorus: Eya, eya.

4. Persone: Daniel propheta

praedixit nobis gaudia.

5. Chorus: Jam letari:

6. Verum pueri tres vel quator:

Resonet in laudibus

cum iocundis plausibus

Sion cum fidelibus:

apparuit,

quem genuit

Maria.

II. Chorus: Nunc dimittas (úvod 2 latinsky).

Chorus: Magnum nomen ... (1 lat.)

Persone:

Jest naplněno, což pověděl Gabriel (2 česky)

Chorus: (opakuje): (2 česky)

Jest naplněno ...

Persone:

Radujme se, (3 česky)

veselme se-

dívka syna porodila  
 toť jest boží milost chtěla.  
 Chorus: Radujme se... (3 česky)  
 Persone: Parit mater etc. (4 latin.)  
 Chorus: Jam letari (5 lat.)  
 Verum pueri sub eadem nota ut „Resonet“  
 Jesus, malý pacholík,  
 a Josef, starý mužík,  
 vsadil Boha na oslík,  
 jehožto jest  
 porodila  
 porodila  
 Maria.  
 Coda, závěr skladby, který navazuje k VI. sloce:  
 Chorus: Sicut erat in principio... ú 7  
 Chorus: Magnum nomen... 1 lat.  
 Quo finito recedunt cantantes:  
 Nunc angelorum gloria. Závěry.

*Způsob skladby, založené na variacích a na refrénech*, rozvinul se nadobýčej ve zmíněné, pozdní hře Tří Marií (ze začátku XVI. věku). Apoštolský výjev jeho zásahem se mění *ve složitě rondo* (jak je hudebníci vymezují). Vzorec naznačuje rozvětvení skladebné. Dic nobis, Maria quid vidisti in via? *Věta A. latinsky zpívaná*: Sepulcrum Christi viventis et gloriam vidi resurgentis. Angelicos testes, sudarium et vestes; surrexit Christus spes mea, precedet suos in Galileam. *Věta B. latinsky zpívaná*: Pověz nám, Maria, cos na cestě viděla. *Věta A 1. česky zpívaná*: „Hrob prázdny Krista živého / viděla jsem oslavu jeho / ty svědky anděly / roucho v němž obvinuli. / Vstalt' jest Kristus, mé doufání / tamť vás předejde do Galilee.“ *Věta B 1. česky zpívaná*: „Pověz nám Maria milá / však's v hrobu nyní byla / atd. *Věta A 2 česky hovořená z osmi veršů*: Petře, Jene, to já pravím vám / žeť jsem v hrobu byla sama / atd. *Věta B 2 česky hovořená z 11 veršů*. Příští věty vesměs česky zpívané: Prav Maria ještě / cos viděla na cestě. *Věta A 3 Hrob Krista živého pána... Věta B 3* (téměř shodná s B 1).

AB / A1B1 / A2B2 / A3B3 / A4C / A4D / A5E / A6F / A7G / A8H / A9I / A10J / ... A s ukazovateli značí hlavní větu ronda nepatrně obměňovanou: písmenami velké B až J se označují věty vedlejší.

Kristus v téže hře se zjeví Magdaleně dvakrát: Po druhé ve slávě; a zprvu ve způsobě zahrádníka; v přestrojení. Tento výjev pokládá se za nedůstojný a pohoršlivý. Pro svou řeč. Vpravdě sama řeč se přestrojuje, převléká a sestupuje

s posvátného přednesu a postihuje všedním rozhovorem lidské zájmy svatých postav. Z apoštolů této pozdní hry víc mluví při otázkách lidská zvědavost, než svatá zvědavost. Místní zabarvení, povolání postav - třeba u Krista jen chvilkové a klamně - mění psychologický řád výjevů a vedou zase *k variaci postavové, docílené různým stupněm, na kterém se posuněk a mluva ustalují, kanonisuji*. Jakož nasvědčuje vůbec tato hra (i další hry s ní souvěké, jež obsahuje Klementinský sborník ze století 16.), jak se během času přetvářel sloh jejich. Skladby někdy hieratické se zabývají víc a více lidskou podobiznou světců. Rozdílem, jímž *v pozemském svém bytu* od sebe se lišily. Rané hry se zabývaly jejich vztahy *nadpřirozenými*.

Uplatní se tedy světec Tomáš, nejen velmi nevěřící, než i velmi prostořeký. Projeví se poděšení apoštolů ohrožených stihatelem židovskými. Do komiky vstoupá strašpytelství strážných, střehoucích hrob Kristův. Jejich hubatosti, za hry v kostky; chvastounství a lsti se meze nekladou; jsou dryáčnicki svého oboru a s mastičkářovými sluhy závodí. Provází je na dějištích často *příznak mimický*, jenž zhusta zakládá se na výpočtu, předkládání věcí, kadidel a mastí, nebo kostek ve hře vrhaných. Na předstupu jmenovaných osob nebo d'áblů, nebo na volání opakovaném, kde *posunkový příznak* do všech koutů naměřovaný *se ztotožňuje se zvukovým*. To vše svědčí o *důmyslu stavebním*.

Troubadourské skladby vytvořily si ne jeden, ale mnoho odlišných slohů, které zdály se být nálezkem až pozdějším, a vymožeností až 19. století. Cit územní a krajanský, znak romantismu, přivlastňovaný až věku Rousseauovu, zřetelně se jeví v básni Jaucelma Faidit, psané kolem roku 1200: „Návrat do rodného kraje“ (ze čtvrté křížácké výpravy):

„Jak děkuji ti, Bože, žes mi dopřál, abych živ a zdrav se vrátil *do krajinky, jejíž nejnepatrnější zahrádečku nedal bych já za svět, ani za blahobyt jeho*.“ Spočinouti v rodném kraji s paní srdce svého! „Sám pěkný způsob její, jak mne přijme, její uhlazený mrav a vřídny hovor, dary, které uštědruje s půvabem tak přelaskavým, její sladký obličejík, vyvažují vše, co dát by mohla země jiná. Teď mám, proč bych zpíval... *Prameny a jasné potůčky mi plní srdce veselím a štěpnice i louky právě tak*; vše se mi tak líbí. Protože nemám obav z moře ani vichřic; ...

Lod' se nekymácí se mnou, neděsí mne lupičská lod' mořská, ani hbitý korsár.“

Romantickou selanku však zpívá básník ve čtyřech slokách, postavených, rýmovaných s velkým uměním; s romantickou selankou se přímo druží *troubadourský Part pour l'artism*, který jindy vydal nejen tvary přímo *ornamentální*, jak ukazuje svítáníčko „Ranní rozloučení“,<sup>1</sup> tato báseň v básni; báseň podvojná, kde oba díly, levý s pravým, svazují se dvojí veršovou a rýmovou posloupností; čteny ležatě i svisle. Se slokami svázanými v drobném (zvukovými shodami) a ve velikém obměněném větném refrénu z dvou závěrečných veršů; slovně spříbuzněným s koncem verše třetího.

Umělost, jež podnítila tyto *zvučivé a hlaholné ornamenty*, rozdělila troubadoury sklonkem 12. věku ve dva směry; na básnictví výlučné a uzamčené; *trobar clus*, a na čitelné, snadno sdělné: *trobar leu*. A opět: veršem postihují troubadouři názorový rozdíl, který by se objasnil dnes dohovorem vědným; veršem podávají půtku o umění snadněji a nesehadněji sdělném, půt-

ku tolikrát a dnes opět časovou, jíž se obírá, jako úkazem prý nikdy nebývalým, sociologická krasověda.

„Proč, z jakých příčin umělý sloh haníte vy, Giraute z Borneil? Tolik se vám líbí, co je společné všem básníkům, co navzájem je zarovnává? - Nic nenamítám, Raimbaute z Orange, píše-li si každý po svém; já však sebe posuzuji zásadou, že zpěvy sdělnější a pochopitelnější, které snadněji se pamatují, nabývají větší obliby. - Giraute, já nepřál bych si poblouditi natolik, že z mého básnění by měli rádi stejně dobrou věc i špatnou, znamenitou jako malichernou. Hlupáci ji nikdy nepochválí, neboť nepoznávají, a nic jim na tom nesejde, že něco stojí za mnoho a něco za nic. - Mohlo by se zdát, že trnu o potlesk. Proč skládáte si verše, když se vám nelíbí, že kdokoli je ihned zná. Básnictví vás přece nijak jinak neodmění. Giraute, když skládám nejpodarenější nápady a hned je vyjadřuji, utvářím, tu pramálo mi sejde na tom, najde-li mé dílo menší odezvu; pro každého není jídlo vybrané. Zlato nad sůl; což i pro básnictví platí. - Dobrá rada dobrých druhů nade všecko. Více já se napracuji na nápěvu povzneseném, nežli chrapoun na své výtce, kterouž dílo moje poničí a znectí; a já je dávám z ruky na milost i nemilost...“

Usnadněná sdělnost přivodila troubadourům jiné náměty, než jenom dvornou lásku, která byla pro ně „umění i věda, sama ctnost, vždy uměřená pravidly, tak jako rytířský a dvorský mrav“. Svítáníčkům našli *podnět nábožný* (Folquet de Marseille),<sup>2</sup> ze sirventes činí nástroj proti zesvětštění kněžstva, Říma, před Lutherem napadají prodej odpustků a státnické a inkviční přehmaty. Český „Nárek Matky Boží“ samostatně,

<sup>2</sup> Folquet de Marseille (zemřel r. 1231):

#### *Pomni na Boha!*

(Druhá sloka z pěti, z nichž se *zbožné* svítáníčko skládá.)

Ty, Bože, který z čisté narodil ses Panny,  
smrt obloupil, dal život, pro nás trpěl rány,  
nás vyrval peklu d'áblovu a křižovaný,

pak na dřevě jsi pněl  
a z trní vínek měl,  
se žlučí napájel.

Sem shlédni, na křesťany;  
tvůj lid vždy k tobě zřel.  
Tys hříchy odpouštěl  
a slitování měl:  
tak bud', tak učíš s námi.

*Noc minula, den vzejde zas.  
Již po obloze jas;  
vstaň úsvit tam i v nás,  
a v kráse; vyrovnaný.*

} Refrén  
všech slok.

<sup>1</sup> Raimbaut de Vaqueiras; zemřel asi r. 1207.

#### *Ranní rozloučení.*

1. Číhej tam;	střež, čížeblíku, hrad;
paní mám;	je čas ji milovat;
dní se nám;	<i>jde bílý den.</i>
Nevolám;	den sám jde v sad.

#### Odervat

nás dva jak *pílí bílý, bílý den.*

2. Druhu stůj;	tam bděle volej, pěj
uvažuj;	co přál jsem si, mně přej.
Postrach můj;	<i>jde bílý den,</i>
nejsem svůj.	Cit, zoro, měj.

#### Nepřidej

mi strast, s níž *pílí bílý, bílý den.*

3. Pána též .	pán myslí na návrat,
bděle střež:	je žárliv na svůj hrad.
Pozdě věž	<i>až v bílý den .</i>
otevřeš:	chci milovat.

#### Zlé je, bát

se, že tak *pílí bílý, bílý den.*

4. Paní, slyš:	je rozloučení čas
nevidíš,	jak den si přivstal zas?
Sbohem již;	<i>nás bílý den</i>
. ó ta tíž .	dal na pospas.

#### Šidí nás!

Jak rychle *pílí bílý, bílý den.*

nezávisle vzešel z této námětové obrody, jež osvěžila upiatý a odměřený světský *planh*.<sup>3</sup>

*Trobar clus a trobar leu*. Ale jaká *dělnost*, jaký robotný a s úctou pro řemeslo vybíraný slovník v „uzamčeném“ odvětví! Zní z básně troubadoura nejvýlučnějšího z výlučných, jenž napsal nejmumnější sestinu a představil se tak: „*Jsem Arnaut*“ - Arnaut Daniel - „*lapám vichřici; / štvu, honím volem zajíce / a pluji proti proudu vždy.*“

„*Verš robím k jarým nápěvům; / verš hobluji a piluji, / až přesně na vlas přilehne / tak jako vysoustružován. / To Láška brousí, vyzlatí / můj zpěv; ten z paní vychází, / jež chrání bděle zásluhu.*“ - Stupňovanou dovedností, se strůjností, k názornosti nejmakavější.

Jáť jsem tkadlec učeným řádem . . . tkáti umím, člunek můj, jímž osnuji, je z ptačí vlny; příze má z rozličných zvířat oděvu jest.“ „*Je suis sien des pieds jusqu' à la tête,*“ ohlašuje Arnaut o své vyvolené paní. „A jsem z české země hlavou; a nohama odevšad,“ vyznává se český básník skladbou o dva věky mladší, z roku 1407.

*Troubadourský tenson, troubadourský svár, ten útvar, jehož příklad poskytuje veršovaná půtka o umění snadněji a obtížněji sdělném; dále troubadourský nářek planh<sup>4</sup> (a po latínsku planctus), který truchlí nad ctěným a milovaným nebožtíkem, jako by se do Tkadlečka prolnuly.* Tkadleček je kromě Dcerky, kromě Nářku Matky Boží skladba nejmumnější, jakou vydal český střední

<sup>3</sup> Bertran de Born (zemřel asi r. 1207):

*Na smrt mladičkého krále anglického Jindřicha III.*  
(První sloka z pěti, z nichž se báseň skládá.)

Byť všecken stesk a rmut se shromáždil  
a vzdechy, slzy pohromadě byly,  
jež nad ztrátami z hoře svět kdy lil;  
i rány, jež se v srdcích zajizvily -  
oč převáží je nad žalosti žal:  
jenž Mládí, Slávu samu rozdrť;  
svět mračně potemnil se ze smrti,  
jež anglického porazila krále.

<sup>4</sup> „Planh, po latínsku planctus míval pět až deset slok; tyto zpěvy pohřební, k nimž patřil nápěv naříkavě táhlý, skládají se pravidelně ze tří dílů: básník najevo dá bolest, nebožtíka velebí; pomodlí se k Bohu za duši. - Troubadour v nich oplakává příznivcovu smrt; a jindy též skon milované paní.“

věk. Téma milencova lkaní rozvádí se v oddíl, *ve zpěv*. Další zpěvy s příslušnými odpověďmi zlidštěného Neštěstí nic nejsou nežli variace základního jádra *ve velkém*; tak jako drobné souvětí i věty, ano články větné, toto jádro zdrobňují a obměňují *v malém*, a to po způsobu ornamentálního; prvkem ornamentálním je *příznak*. Jako v Mastičkáři hazard značí 12 ok, jež padla ve hře v kostky, *Tkadlečkovo hara-hara odkazuje ku pokřiku Harau*; v Normandii tímto slovem volal o pomoc, kdo trpěl bezprávím a násilím. Harau volá ve zdivadelněném „*Divu Matky Boží, rytíř, který zadal ženu d'áblovi.*“<sup>5</sup> Haro, volá tamže d'ábel, když ho Matka Boží donutila vrátit úpis.<sup>6</sup> Kus ten vznikl ve století patnáctém a snad již ve čtrnáctém.

Tu, buď rytíř, nebo žena jeho, dovolávají se několikrát Štěstí zosobněného; vrtkavého, s kterým tedy nedílně se spojuje i jeho opak. „Mne Štěstí obdařilo majetkem . . . Štěstí často podkop strojí těm, kdo nad míru jsou podnikaví.“

<sup>5</sup> „*Div Matky Boží na rytíři, který upsal ženu d'áblovi.*“ („*Miracles de Notre Dame par personnages.*“ Vydali G. Paris a U. Robert, Paříž 1876.)

Ach, Štěstí, co to za zločin!  
Jsem zdrcen tebou. Na pokyn!  
Tvůj vztek a zuření mne sráží.  
Trest - mrzoute - je mých to vin?  
Vše ztrácím, snad jsem smrti syn,  
tvůj na pokyn.

Harau, nic vztekem nedokáží,  
ta hrůza, krutost v prach mne sráží,  
rmut z urážek se po mně sváží.

Mne neoblaží,  
co spáchal jsem. Zlý byl to čin.  
Jsem ten, kdo rod svůj pozuráží,  
kdo dědictví si málo váží,  
a po zlém baží.

<sup>6</sup> Haro! de joye vueil uller - říká druhý d'ábel v „*Miracle d'evesque que l'arcediacre murtrit.*“ - Haro! Je sui touz esperduz que n'en voy point - Svatý Josef v *Miraclu* „*la nativité nostre seigneur Jhesu Crist.*“ - Haro! Haro! Grant despit ay! - d'ábel v *Miraclu* o Svatém Janu Zlatoústém. Le haro commença si grant (que la justice y vint errant - bratrovec v *Divu* o „*děcku, jež Matka Boží vzkřísila.*“ - J'oy haro de femmes (ensemble leens - seržant v témž *Divu*. Que le haro sur lui ne cries - služka v *Divu* o Bertě. Hareu (podřecí) . . . il aura un feu (ou nuit et jour ardra. Hareu!) Com je suis aise - druhý d'ábel v *Miraclu* de „*un prevost que nostre dame delivra.*“ - G. Paris a U. Robert: *Miracles de Notre Dame par personnages*, Paříž 1876.

Básník Tkadlečka již *založením* skladby rázovitě přetváří a obnovuje prvky, které odkazují k Provinci ze XII. a XIII. věku; k tamním troubadourům prvky, které odkazují k francouzskému miraclu. A rodný jazyk ovládá snad ještě svrchovaněji než Románi, k nimž patří ústrojenstvím jako pozdní příbuzný. Šťěstí, jež se v opak zvrtné, ve Tkadlečku „tovaryší se smrtí“. „Ej, nešťestí, nemuč, oddaj mě smrti; ... a obrať se v popel pekelného ohně“ - České Nešťestí a zvrtné štěstí francouzské - a toto zvláště (protože jím d'ábel přímo vládne), vystupují jako *odtažitá bytost* dušezpytně vyvozená z úvah o důsledcích pádu lidí, pádu temnotami nastraženého. České Nešťestí však vystupuje - nejen podle jména - *zvrtně*. Tato bytost, ve francouzském „Divu“ ještě odnož d'áblův (kteří na divadle středověkém lidem kladli osidla a léčky), v českém znění vede postižené úvahami k Bohu. Opět vlivem planktů, jejichž závěry se obracejí na milosrdného Tvůrce; opět vlivem Divů; než i myšlenkovým pásmem, které čte se v troubadourech, zvláště spoře v básni „Nebezpečí z milování od Peira Cardenala z konce XII. věku, který takto radí: „Co živ jsem tolik nevyzískal, jako toho dne, kdy družku svou jsem ztratil; neboť *ztrativ ji, jsem nabyl sebe sama, svoje já, to, jež jsem ztratil*“ ... V českém znění: „Nekvěl o to, cos ztratil ... Věz, že živá hlava klobučka dobývá ... Kto kdy vídal spíše zahynutí mladého člověka a zmizeti koho, nežli ty lidi, jenžtoť milují? Jsú, jako by nebyli ... Žaluješ, žes ji ztratil, a nežaluješ na se sám, žes se *pro ni ztrácel na každý den od svého smysla a od něho se hrubě odvracoval, jako by ho nebyl býval* ... Bud' při sobě a nezahtyneš.“ - takto mluví do Tkadlečka Nešťestí.

Tkadlečkovy horující chvály k počtě Adličky; vždy jiné, proměňavé, navazují tedy na svod něžných, dvorných troubadourských obrazů i obrátů i vazeb. Na příklad z „Milostné modlitby“ od Gui d' Ussel (z první čtvrti XIII. věku). Po sám tkadlečkovský diamant [„přetvrdý a ostrorohý diamant, (který se mi) rozpučil“]; jím skončil báseň („Rány láskou zasazené“) Peire Raimon z Toulousu: „Můj přemilostný diamant.“

Tkadlečkovy horující chvály rozdružují - štítenkými „novinami“ - jeden článek víry milostné, jenž v básni („Velebím svou paní“) od Uc

de la Bachelerie zní: „Vše, z čeho u jiných je troška, duch a krása, milá promluva a jarý smích, jemný způsob, vědění a úsudek; to vše, co přispívá kdy ke skutečné zásluze ... i vaše hodnota a opravdová výsluha, jež do vás vložil Bůh ... to všechno, paní, nad ostatní ušlechtilá, ve vás vidím.“ - „Nikde nejsou všechny ctnosti, ani byly kdy při kterém mateřině dítěti spolu. Jakož jsú spolu všechny shledány na mé jedinké, výborné a vybrané milostniče všeho štěstí ... O milostivý Bože! kteraks na mě laskav“ - vyznává se Tkadleček.

Tkadlečkovy nářky odkazují tedy k planktům, k pohřební písni. V básni „Na smrt paní mé“ lká Gavaudan (kolem roku 1200): „Mrtev zároveň a živ“ - a Tkadleček: „Ját jsem živ, ale smrti zadán.“ Troubadour: „Každým dnem se nachyluji, blížím skonu svému.“ - Tkadleček: „Neb k smrti na každý den tůhnu.“ Provencalec: „Ach, osud odňal mi mé potěšení ... Zrádná smrt nás oddělila ... Umřít raději, než bez radosti žít ... Šedivím a stárnu hořem.“ - Čech: „Zlé nešťestí ... netoliko mně odlúčilo a odvedlo od mé vši radosti ... Oddaj mě smrti; ... neníť mně již, kto dada veselú odtuchu ... Ať tůhú nevadnu dále po ní.“

Tkadleček snad převyšuje umění, jež Nářku Matky Boží dalo vznik. Spřádá všechny *příznakové druhy* do osnov, jež dílo několikanásob svažují. Spájí slova instrumentující hláskou k: „Všechna kletba jeho tě obklič, kdež jsi kolí přede mnú. Neb komuž škoditi mníš?“ (Hrubý, Šimek, str. 2 a řádek 47—48.) Instrumentující hláška rozroste se na slabiku: *divíce se tomu den ode dne ... hodinu k hodině, nadíviti se nemožem. A dluho se divíce, jest nám to divno i předivno* (s. 9 ř. 1, 2, 3). *Instrumentující hlásky* tvoří družinu, jež navrací se pravidelně (e, o): *Něco živého i tepe to* (str. 120 ř. 213). Přinesa před ně něco živého i tepe svými křídly; z věty vyznívají přidružená i, následné -př a -ně. *Slovný příznak*, zhusta mezislovce (mnohdy opakované) se vrací větu k větě: ach, ach, nastojte. Ach, ach, bída. Ach násilí, ach na tě. *Holý nerozvitý příznak* proplétá a utužuje vazbu odstavečů i zpěvů, oddílů i celků: Křič na tě to i vše, křič na tě se mnú; křič a volaj. Neméně než příznak rozvíjený vyměněným přívlastkem: ty, nešťestí; ty zlé nešťes-



tí, ty hanebné neštěstí; mrzuté neštěstí; ty nestydlivé . . . zlé a nečisté. Ano, rozmnoží se někdy nad míru a bez počet: „Jsú jiní“ . . . (str. 142 až 143). Neméně než *příznak rozvíjený* souřaděním sloves významově podobných: Křič na tě to i vše. Volaj a křič na tě, úpěj na tě to vše. Křič a volaj a úpěj na tě . . . (Uvedená slova zavírají každou Tkadlečkovu řeč.) Ať bych více nelkal na tě, abych více na tě nekřičel, abych na tě více nekvítil . . . Abych více po ní netůžil, abych po ní více nestál, abych sobě o ní více netesklil . . . S námi v svár všel a s námi se svadil a s námi zašel . . .

*Hudba, prokomponovanost české věty veršované předstihují v Tkadlečkově českou hudbu samu; předstihují práci příznakovou, ornamentující, práci obměnnou i skladem ornamentálním jak český nápěv hlaholený, tak i notu na nástrojích hranou. Básník mateřštinu dříve prokomponoval, než hudebník své tóny.*

Básník Tkadlečka tak vyspěl, že čas obrazivý symetrisuje; že vyvozuje články skladby: drobné, větší, značné z prvků souměrných; Tuto pravidelnost ověřuje se sluchem i oko; z písma nebo z tisku. Nejdrobnější článek vyvažuje souměrně jen slova, beze změny opakovaná; jen příznaková slova, ne-li slabiky. Hara, hara . . . Slyš, slyš, slyš . . . Bud' tobě jakž bud' . . . oplzlí, / zlí, obmyslové . . . slyš a / doslyš . . . znají mě, jakž mě slyšíš . . . a nose / a sem i tam . . .

Útvar z hudby známý, souměrný a o třech dílech, *základ arií*, jenž ve zkratce se naznačuje vzorcem a-b-a, zde - v Tkadlečkově - zárodečně zvučí ze slov, z mateřštiny hovořené, zatím ještě nezpívané s mistrností takovou, že drobný útvar, umělý sám v sobě, rozrůstá se do většího tvaru po zákoně témže.

„Pryč jest, | jesti' pryč  
 $\underbrace{\quad\quad\quad}_{b_1} \quad \underbrace{\quad\quad\quad}_{a_1} \quad \text{ach} \quad \text{vždy} \quad \text{ach},$   
 $\underbrace{\quad\quad\quad}_{A_1} \quad \underbrace{\quad\quad\quad}_{B_1} \quad \underbrace{\quad\quad\quad}_{A_1}$   
 pryč jest

Na své myslí o to myslí . . .  
 $\underbrace{\quad\quad\quad}_a \quad \underbrace{\quad\quad\quad}_b \quad \underbrace{\quad\quad\quad}_a$   
 na své myslí o | to myslí  
 $\underbrace{\quad\quad\quad}_a \quad \underbrace{\quad\quad\quad}_b \quad \underbrace{\quad\quad\quad}_a$   
 a | vši silú  
 o to | stojí  
 $\underbrace{\quad\quad\quad}_d \quad \underbrace{\quad\quad\quad}_d$   
 o to stojí.  
 $\underbrace{\quad\quad\quad}_b \quad \underbrace{\quad\quad\quad}_d$

Přidružené hlásky někdy vyvažují se až k *souměrnosti zrcadelné*: -iřa, -aři: „zvířatům, němé tváři“. Jindy předvětí a závětí si zvučně drží rovnováhu obměněným příznakem:

„Ty tě *potykejte*, / *potykaj tě* všechn smutek.  
 O něž se *hněvá*, / než zapálí se první hnutí, / i *hněvá se*.  
*Mluvíti* chceme s tebou, když ty smíš *mluviti*.  
 I kdy ty mi to nahradíš. / Aneb / či ty mi to nahradíš.“

*Instrumentující hlásky, příznakové prvky*, prolínají do vnitřních shod zvučných, do stajených vnitřních rýmů. V hlavním článku ornamentu ukrývá se článek drobný; pod osnovou okatější vypřádá se tkáně zmenšená. „Ej, žáčku, ej, dvořáčku . . . Mívá-bývá. Znají i čiji. Dosti jí máš - odmlouváš . . . Já za to mám, že nikam jinam nepůjdeš jedno tam . . . Neočadl neobvadl . . . Dobře pravíme a tak pravíme, jakož víme . . . Výborná holka podporná . . .“ To jsou *prosté shody vnitřní*. Shoda *koncovková* ztuzuje se článkem ornamentujícím, třikrát opakovanými hláskami o, a: „Jako rak zpět a opak lezeš . . .“ Shoda *koncovková* plyne z ornamentálního článku a-o-a, jenž v drobném skládá útvar o třech dílečkách a souměrně se vyvažuje . . .

„O hanebné a více než hubené neštěstí a hubené a *mizerné*“ -  $\overbrace{\quad\quad\quad}^{i-e-e-}$  - krajní ornamentující sledy hlásek  $\underbrace{\quad\quad\quad}_{i-e-e-}$  *obkračují* souzvučivá slova: „hubené“ a větička se rozeznívá slabikami -ne. „Kadyžť chodím, tadyžť všady bloudím . . .“ Zvučné shody kady, tady, všady obrůstají hlásku -d, jež zazní v každém slově. Shodné koncovky se spořádaly po způsobu rýmů obkročných; a koncovky slov obkročných tvoří jejich zvrat: „Svůdce a honec a lovec a záhubce.“

Drobné souměrné a stejné články ornamentální se oddělují vsuvkou nebo následují přímo za sebou, až vznikne *těsna* zvukomalebné a dvojhláskové skupinky -žť, šť:

„Jižť jsou štěncóm zuby dorostly, jižť štěkají.“  
 Znělé shody - paronomasie - pocházejí l. z prvků jmenoslovně zpřízněných, ze slov, která podržují společný svůj kořen: „*Nečiň* se mněje, ale věda, a to, což *činíš*, právě *učíš* . . . To jest *učinil vlk*, snědl osla. „Ty *nečiň* nám tak. Požívaj aspoň učení . . . My *činíme*, což *činiti* máme . . .“ „*Proti* mým všem světským *protivníkům*.“ 2. Nebo znělé

shody přivolávají si slovo souzvučivé, ale odlišného kořene: „Málo sobě vážíš naše naučení; . . . neučiníš ty nám, jako učinil.“ - „Jsi-li kdo z řádu vyššího, víš sám tehdy.“

Rodná řeč má věkovitou paměť pro slovesné výboje. Psal Čelakovský tuto tkadlečkovskou větu: „Ne z kamene tesaného a netesaného a tvrdého“? Psal Mácha tento tkadlečkovský povzdech: „Temná noc, ta mě již pojala v svú moc“?

Rodná řeč má věkovitou paměť pro slovesné výboje; rodná řeč, *ta* „záře deniční“ . . . *ta světlá hvězda*, po nížto jsem se vším svým rozumem zvučným zpravoval.“

Ze století 12. pocházejí „Divy p. Marie, ta mistrná a zbožná vyprávění Gautiera de Coincy, zpracovaná v „Miracles de Notre Dame par personages“.<sup>7</sup> Tam před rytíře, který prohrál, co měl, a v pustině si zoufal, *naráz* přiharcuje příšerný a černý jezdec s černým ořem, d'ábel sám: „Obdařím tě bohatstvím a slávou, jakých neměl jsi co živ, když v ustanovený den sem se navrátíš a vlastní ženu přivedeš.“ Ale ve dramate, které divadelně vytěžilo tento námět ve století 15.—16., d'ábel *ponenáhlu* snuje léčku, *ponenáhlu* obkličuje kořist osidlem. S prodlouženou exposicí stoupá úzkost o hříšníka.

V Drkolenském zlomku (z 3. čtvrti 14. věku) naskytá se výjev pekelníků, kterým právě milostnice Magdalena padá do tenat. Tato skladba sporým slovem; spádem střemhlavým; a důmyslnou stavbou o třech dílech s doslovem; zejména

*Div Matky Boží s Ossanou a třemi kněžici.*

Ze stol. XIV.: „Miracles de Notre Dame par personages.“

#### *Rondeau andělův.*

Ten údělem se netrudí,  
kdo tobě, Panno-hvězdo, slouží,  
a k tobě myslí, srdcem touží.

Strach všechen z ducha zapudí,  
v tmu zevnitřní zrak nepohrouží.

Ten údělem se netrudí,  
kdo tobě, Panno-hvězdo, slouží.

Bůh milostí ho povzbudí  
až v ráj; tam ve slávu se vhrouží,  
kdo přízně tvé si dovyslouží.

Ten údělem se netrudí,  
kdo tobě, Panno-hvězdo, slouží,  
a k tobě myslí, srdcem touží.

(„Bůh, Panna Maria i andělé i svatý Jan pak pronikají do vězení Ossanina.“)

však prostoupením d'ábelského úkladu a rozkočání Magdalenina tím vším se tato skladba řadí *mezi díla znamenitá*. Zároveň ji poltí, ale při tom sdružují 2 slova: „Adjektivum „nebeský“ a jména „hřích“ a „hříšný“. Dramatické dílo plně platí až svým provedením jevištním i hovorovým přednesem. Obě tato slova v náležitém pronesení polarisují však nejenom děj sám; řídí napětí a jmenovitě dramatickou *světelnost*. Vjem záře, temnoty; vjem sinavého obzoru a černavy, jež houstně nad hříšnicí bezstarostnou; a vjem blesku, kterým naráz osvobodí se a vybijí se dramatické vůkolí - *světelnost* (zde slovesnou) v té míře postihuje v českém divadelnictví až Smetanova hudba pro Čertovu stěnu.

Dějště, kde hra se představuje; oddíly, z nichž hra se skládá, jsou:

1. *Nebe*: pýcha luciperova a jeho pád. „Postavím svůj stolec proti králi *nebeskému*.“ / „Boříž se, d'áble, do věčné žalosti, / víc neuzříš *nebeské* radosti. / Tunc truant (andělé) demonem infra et incipient: Te Deum laudamus. Do temnoty k vyvrheli zazní s výšin, z dále, ohlas blaženosti nenávratné, hymnus andělský: „Te eternum patrem.“

2. *Peklo*: Beznaděje luciperova a jeho úklad. Za protějšek beznaděje d'áblovy / nespatriím víc *nebeské* světlosti. / Zpěv další: „Tibi omnes angeli“ opět s výšin, jako dozvuk nedostizitelné ztráty, jako osten, který Lucifera pohne k pomstě: „pojd'te semo moje sluhy / a neste sem *hříšné* duše. / Předstupují d'ábli - *trojí slovesný a pohybový příznak*: „mistře, mně dějí belzebub / mistře, mněť satan dějí / mistře, mněť dějí Berit. / I vece Lucifer (a slovo hřích se opakuje s celým veršem jako refrén): Běžtež po světě milé panoše / a neste sem *hříšné* duše . . . / Kohož popadnete v kterém *hříše*, / přineste mi jej sem, / co možno, nejspíše. / I přibudou dva d'ábli, každý s duší hříšníka.

3. *Pozemský byt Magdalenin*. Magdalena zpěvem přivolává milence. I vstupují tři d'ábli, ve způsobě jinochů, hodlající popadnouti Magdaleny v hříchu. Návěšť Lucifera a přetvářka i převlek cílhajících d'áblů zesilují přetlak ovzduší, kde příběh probíhá: „Skoč a rač zpívati / a myť budeme přizvukovat. / Jádrem dílu třetího je *píseň milostnice, píseň taneční a o dvou slokách*,

čtyřveršových s dvouveršovým refrénem: „Tot vše činím brachku na milost / aby byl můj milý host.“ / Magdalena nedozpívá první refrén. Marta, její sestra, vpadne do něho a varuje ji slokou intonace erbenovské. Magdalena sestru odbude a notuje si sloku druhou. Marta zakročí a verši „ostativši bludu svého / následuj krále *nebeského* / zřejmě d'ábly zažehná. Jako světlym zařikadlem adjektivem „*nebeský*“, se v ději způsobuje zvrát. Zvrát stejné váhy s pádem luciferovým, zvrát pádu tomu souměrný. Jako závěr, koda, následuje lítost Magdalenina a pokání. Stavba tedy znamenitá.

Magdalena zpívá písně lidového rázu: *a to nadnárodního*. Z nich znějí prvky, společně všem krajům evropským. V českých písních pastýřských se potom ozvou tyto zmínky o zeleném hájku, o zelené trávě, o kvítí a vínku pro milého, o vínku pak sňatém, čímž se ve zkratce a cudně poznačí děj milostný. K těmto slokám Magdalena tančí, d'ábli pak jí *sborem* přizvukují. Tyto prvky zjistil u francouzských trouverů a troubadourů Bédier (la revue des deux mondes 1906) a ve shodě s ním Aubry (v knize Trouvères et troubadour). V zámcích šlechta bavila se v době krále-světce Ludvíka hrou zpívanou a taneční: „v háji samotinká paní trhá kvítí na věneček milému, až přijde pro ni mladík dvořan, kterého k ní poslal menestrel<sup>9</sup> de vielle.“ Nebo: „v háji lásky, v háji, kam smějí pouze milenci, se děje hra: „Je gart le bos / que nus n'en port / chapel de flors / s'il n'aime.“ / Nebo: vyzpívá a vytančí se únos dívky. Nebo ukradne se hubička. Nebo tanečnice *za přispění sboru v pantomimě pokouší se uniknouti žárlivci, jenž na ni číhá*. Tyto prvky ze století 13. - zjevně nadnárodní - mohly doznít vlivem Guillausera de Machaut v Čechách, kde se ujaly a obrodily všechny ony trojky, čtyrky, šestky čili dryje, kotry, žíže, celé číselnictví francouzských her v kostky. V Drkolenském zlomku Magdalena praví: „Sestro Marto, / hraj tam s zá-

<sup>9</sup> Ménestrel; vlastně slovo značí: „sluha“. Od stol. 13. znamená však vůbec básníka i hudebníka v službách šlechticových. (G. Paris.) - Vielle - strunný nástroj tvaru houslí; smyčcový.

ky hazarda, / což značí: padlo dvanáct ok. Hazard, 12 zvolá pištěc, když byl odřel při metání kostek za přispění pekla „Rytíře, jenž upsal d'áblu vlastní ženu,“ ve francouzském mysteriu z konce 14. věku. Ze svítáníček (z nich český ohlas o „Nesnázích lásky“ z druhé půle 15. věku čte se v Erbenově výboru; kde mimochodem jiná připomínka galských „Chanson de toile“ pracovního přadlenského popěvku má nadpis: „Pradleně k novému roku“) si ve Francii udělali *Čihařovu hru*. Čihař,<sup>10</sup> čižebník je ten, kdo hlídá noční schůzku zamilovaných, jako v Tristanovi Branzena.

Ale tyto prvky mizí k nepoznání, přetaveny, z líce na rub zobrazeny v české práci skladebné. V dozvucích těch - jsou-li jaké - motivky se ukazují *přímo v dramatickém zvratu; v přímé inverzi*. K Magdaleně v hájku brášek nepřišel: vínek uvíjí až doma. Hubička a milost nekrade se, ale nabízí. Čihař ctnosti, *čihař na ruby* je Marta: „Čižebníkem“ po svém přiznání je i satan z předehty, jenž milovnický horce rozkochané z prostřed slasti stáhne do pekel. Zbývá: *tanečnice v pantomimě*, ona pokouší se uniknouti napomínající Martě. Zbývá plánovaný *únos*. Zbývá taneční a zpěvní účast *sboru*: pekelných dvořanů. V tom nejdůležitější *zvrát* prvků vyjmenovaných; tak závažný a přestavěbný, že v něm samém zakládá se nezávislost české skladby (snad i pro toho, kdo prvky francouzské by nepokládá za nadnárodní, kdo přiřkl by jim vliv). Paměť mimická a taneční jen u nevíčeného vyrovná se sluchu, Z pochodů, jichž obraty a kroky rozvíly se do tanečních tvarů, z pochodů a tanců učila se hudba pravidelným článkům, vzorcům, závěrům. Pravidelně rozměřeny byly najisto i písně Magdaleniny.

V troubadourském básnictví se najdou ponejvíce nezdařilé úpravy: světským nápěvům se podložila zbožná slova, ano, jen se vyměnilo jméno pastýřčino za Marii Pannu. Nezdár vzniká zanedbáním *odlišností slohových*.

Ing. F. Pujman.

<sup>10</sup> Guetteur; vlastně věžník, strážný, který hlídal hradby s hradby nejvyšší.

# Rousseau jako zástupce antimaterialistického duchovního boje proti historickému materialismu.

*Rousseauovo dobové postavení na dvou frontách v nábožensko-filosofické i politicko-sociální nauce proti materialisticko-ideologickým průkopníkům měšťácké epochy.*

Není postavy v kulturních dějinách, o niž by bylo tolik sporů a která by měla tak trvalý vliv jako J. J. Rousseau. Obojí se vysvětlí, pochopíme-li Rousseaua v jeho jedinečném dobovém postavení jeho kulturně a sociálněkritického boje, které nutně vyplývalo z jeho synthesy víry v Boha s bojem o uskutečnění sociální spravedlnosti. Tato synthesisa sama není ovšem ničím jiným, než oživením částečným scholastických myšlenek. Zmizela jako ponorná řeka v počátcích kapitalistického období, aby byla náhle ve Francii znovuzrozena Rousseauem, právě když se na obzoru vynořil přízrak revoluce a hospodářsky silící, politicky však utlačované měšťanstvo ohlašovalo osvícenstvím svou vlastní revoluci. Tato synthesisa vzniklá z ducha tradice křesťanství stala se nejvíce nenáviděnou ideou na půdě novodobé společnosti a kultury, stále více se odcizující přirozenému řádu, a tím také Rousseau, její hlasatel, se stal nejvíce nenáviděným mužem.

Zástupci osvícenství shrnuli své diskuse v hlavním díle Encyklopedie. Ve své ideologii byli určováni jednak rozkoší ze systému „království slunce“, na němž měli účast, jednak strachem z povstání davů, které se již ohlašovalo. Ve shodě s faktickou, i když ne politickou účastí na shnilém vládnoucím systému požívačného vyssávání zblázněného selského stavu schvalovali francouzští encyklopedisté - stejně jako jejich angličtí druhové, do jejichž politické, hospodářské a ideologické školy chodili - zásadně princip sobectví a materiální požitek jako jediné životní obsahy. Naproti tomu, jak na to poukazují Windlbaudovy Dějiny filosofie str. 420, antimaterialisté a komunisté à la Morelly („Code de la nature“, 1755, ve

Falkenbergových Dějinách novější filosofie, str. 226, označený jako „komunistický přirozený kodex“) a Mably Abbé („De la législation ou principes des lois“, 1776) pokládali vymícení sobectví... za první mravní povinnost, viděli v soukromém vlastnictví v „přání mít něco pro sebe“ (desir d'avoir pour soi) příčinu všeho společenského neštěstí a učili s bezohlednou důsledností, že jeho odstranění vyléčí nemocnou společnost.“ Ve svém „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“ (1753) vysvětluje J. J. Rousseau, že ve šťastném přirozeném stavu vládla jen nevinná sebeláska - amour de soi - vybudováním společnosti na soukromém majetku však se zvrhla v sobectví - amour propre. Toto podstatné, věcné a pojmové rozlišení Rousseauovo, které jednoznačně rozhoduje spor mezi materialisty a antimaterialisty ve prospěch antimaterialismu, je věcně a takměř doslova vzat scholastickému chápání. Tomáš Akvinský též staví „ordinatus amor sui“ proti „inordinatus amor sui“, kterýž konečně při probírání pýchy jakožto „initium omnis peccati“ (S. Th. I., 2, quaest. art. II.) přesně označuje jako „amor proprius“, jež ztotožňuje se „superbia“. Tento amor proprius nebo superbia nebo inordinatus amor sui je to také, který „facit civitatem Babylonis“, který tedy *produkuje historický materialismus*, jak dovozuje s odvoláním na Augustinovo Město Boží v (S. Th. art. II., 3).

Takovéto sociálněkritické stanovisko se opravdu Rousseauovi hodilo za východisko emancipace z materialistického proudu uprostřed příprav jeho nositelů k triumfu.

Voltaire a encyklopedisté byli obviněni z farizejství od svých politických a názorových protivníků, antimaterialistických theistů - leč v čem konec konců záleželo jejich farizejství? Právě v jejich farizejském poměru k náboženství, ke katolické Církvi: sami byli nevěřící, buď jako materialisté, v jejichž systému není místa pro

původce světa, nebo jako deisté, kteří jen literátsky žonglovali s vírou v Boha jako s luxusní hračkou, vždy však vysloveně stranili udržení náboženství a Církve v politickém zájmu. Tak Holbach, tak Helvetius, tak Voltaire.

Zcela jinak, zcela opačně si počínali průkopníci pracujících, takový Rousseau nebo Robespierre: Byli to poctiví věřící. To dokázalo již jasně prudké vzájemné nepřátelství Rousseaua a encyklopedistů, po počátečním přátelství a spolupráci, jakmile viděl svou víru v Boha v rozporu s jejich farizejstvím, materialismem a cynismem vůči náboženství.

Tak se zde brzy uplatnil zásadní rozpor mezi buržoy - deisty a materialisty - atheisty na jedné straně a průkopníky dělnických zájmů, kteří jsou subjektivně i objektivně theisté i antimaterialisté, na druhé straně. Tato skutečnost, jasná jednota boje za theismus - antimaterialismus a zároveň za osvobození pracujících a celého lidstva a jasný boj proti současné deistické a materialisticko-atheistické zájmové ideologii měšťanstva, tato skutečnost dosud nebyla vůbec nebo alespoň ne podle svého zásadního významu viděna, poznána a hodnocena.

*Rousseau spojuje antimaterialistickou kulturní kritiku s radikální kritikou sociální.*

Musíme se podívat na Rousseauovi, jenž je úkazem duchovní emancipace z anglicko-francouzského materialismu a deismu, jež mu dala mocný vzhled, aby rodící se vládu měšťanstva (měšťáckého liberalismu) nejenom odmítl, ale též nerosovatelně pronikavou kritikou (třídních poměrů) jasně překonal.

Nesmíme však zůstat při obdivování této skutečnosti. Musíme vyzkoumat a uznati její hlubší příčinu. Touto hlubší příčinou Rousseauovy emancipace z materialismu a neupřímného měšťanského deismu je Rousseauova *vlastní antimaterialistická kulturní kritika*. Vyrostla již v počátcích jeho spisovatelské činnosti kolem 1750 přímo z jeho sociálně etické pozornosti, obrácené poctivě k postavení pracujících. Již ve svém prvním proslaveném spise, v „Discours sur les Sciences et les Arts“, který byl 1750 poctěn cenou Akademie dijonské zodpověděl otázku po sociálním užtku kultury tak, že kultura taková,

v jaké musel žít - t. j. společnost encyklopedistů, v níž se tehdy ještě pohyboval a disputoval - je zblouděním z přirozeně normálního stavu lidstva. Úkol, daný dijonskou Akademií, nemluvil o otázce „pokroku“, který snad přináší umění a vědy, nýbrž vyzývá, aby se zkoumalo, jaký vliv měla renaissance na mravy. Rousseau popřel právě mravní a kulturní vliv renaissance, tak vulgárně vychvalované. Vyjádřil tím svou zásadní nedůvěru k ideologickému, ale čistě materiálním zájmem vedenému úsilí onoho kruhu encyklopedistů, a zároveň vyjádřil svůj protest proti hegemonii mocných, nesený láskou k pracujícím. To již tedy byla zásadní kritika *celého historického materialismu v jeho teoretické i praktické podobě*. Proti němu zastává Rousseau nutnost přirozeného nového utváření společenského i individuálního života: a v dalším sledování této myšlenky naráží Rousseau zcela realisticky a společensko-kriticky na *dělbou práce jako poslední historickou příčinu nerovnosti mezi lidmi a nepřirozeného utváření jejich společenského života*. Zdá se mu, že z dělby práce se vyvíjí bezprostředně instituce *soukromého vlastnictví* jako stále reprodukováný produkt v pochodu, který je *korunován vytvořením státu*.

Proti tomuto posmívanému „kulturnímu“ stavu, této opravdové válce „všech proti všem“, jak označuje společnost s nárazkou proti Hobbesovi, jest dvojí úkol obnovy: *obnova individua* a *obnova společenského řádu!* Pro individuum prý je nutná nová výchova, která mu dovolí přirozený rozvoj schopností od dětství, která učiní z původního *citu v teorii i v praxi vůdce životem*. Jen tím lze osvoboditi dřímající elementární tvůrčí energii lidské přirozenosti: *na tomto místě svého myšlenkového pochodu zahajuje Rousseau proces proti ideologii historického materialismu v každé formě, proti materialistům, deistům a pseudoidealům všeho druhu*.

Pužen vědomím, že je nutno obroditi filosofické myšlení, zvláště smutně zmatené feudálně-měšťáckou ideologií, nečiní okolků se svými výklady o pravém poznání: evidence citu prý zasluhuje naši důvěru, z ní prý nelze pochybovati o vlastní existenci nebo o existenci vnějšího světa (proti Descartovi - proti Berkelovi a Kantovi), nelze prý také pochybovati o tom, že myšlení, srovná-

vání nebo souzení vztahů je něco zásadně jiného než pouhé vnímání předmětů, neboť toto je pouze *pasivní* chování, *myšlení však je veskrz aktivní*. (Tato kritika směřuje samozřejmě proti anglicko-francouzskému sensualismu a materialismu: Uvádí vlastně již argument Marxův z jeho první these proti „dosavadnímu materialismu“!) Soustředění pozornosti a uvažování jsou činnosti rozumové, nikterak pouhé vnímání nebo prožívání, jak by tomu muselo býti podle materialistického popisu těchto schopností. Moje poznání a jednání jeví se jako vědomě účelné a tedy *svobodné chování, tato svoboda ve stanovení cíle a v usilování k cíli dává mi důkaz o nehmotnosti mé duše, ona je to, co mne odlišuje od zvířete!* (Zde Rousseau užívá přesně téhož důkazu, aby odlišil člověka od zvířete, jako Marx v kapitálu L., 3. odd., 5. kap. „Pracovní proces“ . . . Marx chce tam taktéž „práci posuzovati (jen) v jedné formě, v níž člověku přísluší“, a proto staví pudově účelový výkon pavouka nebo včely *v přesný protiklad* k „lidskému staviteli,“ který „netoliko působí změnu formy v přírodě“, ale zároveň též *uskutečňuje svůj cíl, který zná, který určuje jako zákon, druh a způsob jeho jednání a kterému musí podříditi svou vůli.*“ - Jenomže Rousseau z této skutečnosti vyvozuje příslušný závěr o *nehmotnosti lidské duše*, kdežto Marx uniká tomuto důsledku do neodůvodněné darwinistické hypotézy o „prvních živočišně pudových formách práce“, v nichž „lidská práce dosud neobrousila svou původní pudovou formu“. Kresby jeskynního člověka, nástroje, jež si vyrobil Homo Pekinensis, všechna etnologická a archeologická materiál svědčí sám, že v nejstarších dobách člověk měl čistě lidský rozum bez jakékoli stopy „pudové formy“. *Toto zvláštní přednostní postavení člověka v řádu živých tvorů, jeho schopnost poznati řád a krásu vesmíru, milovati a konati dobro, poznávati a uznávati Původce toho všeho: to vše naplňuje mne dojetím a díkem, zbožností k tomuto dobrému Původci, Tvůrci, který tu byl přede všemi věcmi a bude tu i po zkáze všech věcí . . .*

*Na třetí frontě hájí Rousseau své pravověrné křesťanství proti křesťanům.*

Aulard označuje Robespiera jako žáka Rousseauova „neo-křesťanství“: Mathies však staví

se ostře proti tomuto tvrzení, jež je obsaženo v Aulardově „Culte de la Raison“ p. 210/11, že by u Rousseaua bylo nějaké „neokřesťanství“, a odvolává se na totéž „Vyznání savojského vikáře“, na něž se odvolává Aulard sám. Není prý dokázáno, že myšlení vikářovo je totožné s Rousseauovým a ostatně prý je vikář všechno jiné, jen ne sentimentální deista. (Mathies, La Revolution et l'Eglise, p. 691.) - Pokud se týče deismu u Rousseaua, jsou to jasné protiklady: kdežto na př. Falckenberg (p. 245) přímo prohlašuje: „Vyznání savojského vikáře“ (v Emilovi) hlásá deismus jako náboženství citu“, staví Windelband (p. 442) „náboženství citu, jak mu učil Rousseau, v protiklad nejen k materialismu, ale především k deismu“. A právem, neboť ve skutečnosti je deismus, nehledě k subjektivnímu farizejství, jež jej odlišuje od smýšlení Rousseauova, náboženstvím racionalismu, tedy pravým opakem Rousseauovského náboženství citu. Jestliže však Rousseau uvádí výslovně *rozumové důkazy* existence Boží, jako je důkaz z pohybu a důkaz z účelnosti světa, pak je to jistě *realistický*, nikterak však racionalistický rys jeho myšlení. Neboť i když metodicky usiluje vyložiti prvky přirozeného náboženství, nečiní to v protikladu k historickému náboženství vůbec: ani úmyslně ani neúmyslně nestojí k němu v opozici: vikář sice provádí racionalistickou kritiku Zjevení, ale metodicky důsledně nevybíhá v popření, nýbrž jen v zavržení závaznosti uznati Zjevení. „Pochybnost v úctě a bázni“, to prý je rozumné smýšlení vzhledem k „tak mnohým pádným důvodům pro i proti“. Leč cit, srdce, má více kompetence pro rozhodování než rozum: „Rád se Vám přiznám, že mne majestát svatých Písem přivádí k úžasu, a že mi je svatost evangelia důkazem, který mi mluví k srdci . . . Podívejte se na knihy filosofů s jejich povýšenou řečí; jak bezvýznamně vypadají vedle Písem. Je možné, aby tak vznešená a zároveň tak prostá kniha pocházela od lidí? Je možné, aby ten, o jehož životě vypravuje, byl pouhý člověk? Je to snad tón, jímž mluví nějaký nadšenec nebo ctižádostivý sektář? Jaká mírnost! Jaká mravní čistota! Jaký dojmavý půvab v jeho učení! Jaká vznešenost v zásadách! Jaká hluboká moudrost v jeho řečích! Jaká duchapřítomnost! Jaká jemnost a jaká britkost v jeho odpovědích! Jaká vláda nad

vášněmi!“ Žádný antický mudrce nemůže být v životě i smrti srovnáván s Ježíšem Kristem; Sokrates zemřel bez pohany a bolestí, naproti tomu „smrt Ježíšova, jenž vydal duši v mukách, potupen, pohaněn a . . . proklínán, jest nejhroznější smrtí, jaké se může člověk obávat. Sokrates žehná, když bere pohár jedu, strážci vězení, jenž mu jej v slzách podává. Ježíš se modlí za nejhroznějších smrtelných muk za své znelidštělé katany. Ano, byl-li Sokratův život a smrt hoden mudrce, pak poznáváme u Krista život a smrt Boha. Máme snad nyní pokládat evangelické příběhy za libovolně vybájené? Příteli, tak se nebásní . . . Nikdy by nebyli židovští spisovatelé s to mluvití tímto tónem nebo vybudovati tuto morálku, a evangelium obsahuje tak velké, tak nápadné, tak naprosto nenapodobitelné známky pravdy, že by původce takové báje zasluhoval v ještě větší míře náš obdiv než hrdina sám.“ K obtížím víry, jež jinak evangelium podává, musíme přistupovati skromně, rozmyslně a pokorně „před velkou Bytostí, jež sama zná Pravdu“.

Může se po tak jasných slovech ještě pochybovati o *křesťanství vikářově*? Vikářovo vyznání víry, jemuž Rousseau věnuje ve 4. knize „Emila“ zvlášť výraznou kapitolu, staví jak známo pomník abbé Gaimovi, jeho učiteli a dobrodinci v ohrožených jinošských letech. Albert Mathiez však v knize „La révolution et l’Église“ kategoricky popírá, že by „myšlení vikářovo a Jean Jacquovo bylo totožné“;<sup>1</sup> ba popírá proti Aulardovi, že by Rousseau vůbec byl křesťan. Leč proti tomu stojí již to, že Rousseau sám v „Emilu“ říká, že proti vikářově vyznání víry nepostavil ani jediné námitky, „protože moje nejvnitřnější přesvědčení bylo na jeho straně. Čím více jsem cítil, že se při svém sdělení nechal vésti jen svědomím, tím více se mi zdálo, že i moje svědomí jeho slova potvrzuje“. To říká jako pod bezprostředním dojmem. Veřejně napaden pařížským arcibiskupem

<sup>1</sup> Mathiez je vyvrácen samým Rousseauem, který 1. poukazuje na to, že již umírající „Nova Heloisa“ vyslovila přesně totéž vyznání víry jako vikář (ve „Vyznáních“); a 2. ve svém dopise nejdůvěrnějšímu příteli, pastoru Moulton, z 23. prosince 1770 přímo praví, že vikářovo vyznání víry je jeho vlastním vyznáním! Je téměř neuvěřitelné, co všechno popírají ateisté i klerikáli, aby odepřeli Rousseauovi křesťanství!

ve věci svého náboženství, poukazuje v dopise přímo na své „Rousseauovo“ „náboženství, jak jsem je vždy ve svých spisech vyznával a na svých rtech i v srdci nosil“. Skutečně poukazuje na jiném místě (ve „Vyznáních“ II. díl, 9. kniha, 1756, vyd. Reclam str. 172) na to, že již umírající „Nová Heloisa“, tedy v dřívější jeho knize, vyslovila přesně totéž vyznání víry; a v dopise z 23. prosince 1770 svému nejintimnějšimu příteli Moultonu přímo praví, že vyznání vikářovo je jeho vlastním vyznáním! Právě proto označuje je v dopise arcibiskupovi jako „nejlepší a nejužitečnější spis století . . . Ani hranice ani odsudky nepohnou mne, abych změnil své názory. Theologové, kteří mi doporučují pokoru, nesvedou mne k neupřímnosti, a filosofové, kteří mne obviňují z pokrytectví, nepohnou mne k vyznávání nevíry. Budu své náboženství vyznávat proto, že je mám, a budu je vyznávat hlasitě, protože mám k tomu odvalu, a že by to bylo k spáse lidstva, kdyby se stalo náboženstvím všech.“

Člověk by myslel, že je to dosti jasné pro každého. Ale ať to zní neuvěřitelně, je pravda, že toto jasné vyznání Rousseauovo ani u theologů, ani u „filosofů“ atheistů nesklidilo uznání jeho *víry v Boha, jeho křesťanství*. Reakční theologové spílají mu dále pro neupřímnost, protože nemohou snést *křesťana, který je jako křesťan revoluční: je pro ně věčnou výčitkou!!!* Atheisté ignorují dále *křesťana Rousseaua*, protože nemohou snést *revolucionáře, který je jako revolucionář křesťan: je pro ně živým popřením!!!* Nejenom ateista Mathiez si nepřeje viděti *revolucionáře Rousseaua*, jehož musí pokládat za nejvlastnějšího teoretického průkopníka Velké Revoluce 1793/4 a tedy i za učitele jeho obdivovaného hrdiny Robespiera, *zároveň jako křesťana, jímž jest: také arcibiskup pařížský, nebo spíše jeho jménem píšící M. De la Touche*, zdráhá se v Rousseauovi, v němž s odporem poznal revolucionáře, uznati také *křesťana, za něhož se R. sám pokládá*; ač to Rousseau v dopise Beaumontovi, arcibiskupu pařížskému, dosti zřetelně křičel do ucha: totiž hned po citovaném odvolání na své vyznání opakuje na konci slavnostně: „*Jsem křesťan, důstojnosti, upřímný křesťan podle učení evangelia. Jsem křesťan . . . jako žák Ježíše Krista.*“ - I když Rousseau vidí Krista v takovém

osvětlení, že „málo hloubal o dogmatu a výslovně ukazoval na povinnosti“, že kázal věřiti jen čeho je třeba, aby člověk byl dobrý, že sice odkazoval na „zákon a proroky“, při tom však více kladl důraz „na konání ctnosti než na formule víry“ (Mat. 7, 12: „Vše, co chcete, aby vám lidé činili, činite i vy jim. Neboť to je zákon i proroci.“) - přece není Rousseau náboženský subjektivist, jak většinou bývá chápán; i když chce nechat stranou „všechny titěrnosti církevní nauky, celý bláznivý galimatyáš, jímž nás farizeové matou v našich povinnostech a víru nám zamlžují“; i když nechce „s Pavlem stavěti ani víru tak vysoko, jako lásku k bližnímu“ (I., Kor. 13, 2, 13.): přece Rousseau dává své ano církevnímu společenství a vedle používání rozumových důkazů existence Boží proti materialismu vyznává svou víru v pravdu *Zjevení s hlediska srdce*.<sup>2</sup>

Toto stanovisko neodporuje katolickému přes

<sup>2</sup> Rousseauovo vyznání víry se s oblibou líčí jako zamítnutí Zjevení; nic není tak klamné a pomlouvačné. Rousseau sám zdůrazňuje opětovně opak, tak ve svém dopise arcibiskupovi: „Zjišťuji, že svědčíte proti těm, kteří se odvažují tvrditi, že zamítám Zjevení. Jako by to znamenalo zamítati nauku, jestliže v ní připouštíme nejasnosti, jež jsou lidskému duchu nerozluštitelné.“ Arcibiskup totiž sám cituje v pastýřském listě Rousseauův výrok „o vznešenosti a svatosti evangelia jako svědectví Božství Spasitelova“: „Milí bratři! Abyste se přesvědčili a zároveň povzbudili, musíme Vám uvést ve známost toto místo jeho díla“ a cituje pak odstavec, který jsme již shora citovali. Též na str. 96 dopisu zdůrazňuje Rousseau ještě jednou výslovně: „Avšak Zjevení jsem nikterak nezavrhl.“ Jestliže Rousseau odmítá závaznost uznati Zjevení, chce tím vyslovit svoji obtíž, jež není konečná, jejíž *prozatímnost* jasně vyjadřuje. Odlišuje svou vlastní nemohoucnost věřit ve Zjevení od Zjevení samého tím, že pokorně dodává: „Nehledě k tomu (totiž odmítnutí závaznosti věřiti ve Zjevení), zůstávám v tomto bodě v pochybě plné úcty a bázně. Jiní necht' rozhodnou, co je pro mne nerozhodné“ a podrobuje se tím mlčky rozhodnutí vyšší instanci. A na str. 202 praví: „Vždy být skromný a opatrný, mé dítě. Mlčky ctíti to, co nelze ani zamítnouti ani pochopiti a pokořiti se před velkou Bytostí, která sama zná pravdu.“ Této Rousseauem vyslovené *prozatímnosti* „nedobrovolného“ skepticismu, jak jej nazývá, rovná se postoj konvertujících katolíků, kteří mají ve víře jisté dogmatické potíže, jejichž vyřešení v důvěře v Boha a jeho milost ponechávají budoucnosti. Definitivní pochyba ateistova naproti tomu žádá okamžité vyřešení nejobtížnějších dogmat, k čemuž mu chybí předpoklad přirozené víry v Boha, a jeho rozhodnutí padlo přede m a definitivně.

jeho dogmatickou vůli pochopiti Zjevení: neboť jako Rousseau uznává i katolická nauka, že víra ve skutečnosti Zjevení je „víra v neviditelné („nezjevné“) věci“: (Hebr. XI, 1—3, 6—13, 14—40, XII, 1—3, 6, 7, 14, 28; Tomáš Akv., Summa Th., Tom. IV, De fide, qu. I, art. IV.). Stejně však píše Rousseau: „Rozhodují-li se pro Zjevení, děje se to proto, že mne k tomu má srdce . . . ne, že bych je viděl zjevně, neboť jistotně- nestojí před mýma očima.“ - Co do *druhu a podstaty* je tedy Rousseauova víra rovna katolické; jen co do *síly* se od ní liší, neboť jeho víra srdce nemá, jako katolická, pravou posilu z hrdinství víry v minulosti, je oslabena historickým materialismem; proto nazývá Pavel víru *přesvědčením*, Rousseau citem: pavlovské přesvědčení je historické, neopírá se pouze o osobní přesvědčení, nýbrž o „mračno svědků“ (Hebr. XII., 1), o sílu víry celého množství společenských *vykonavatelů skutků víry* (Hebr. XI., 4, 5, 7, 8—10, 11, 12, 17—19, 20, 21, 22, 23, 24—30, 31, 32, 33—39); Rousseau nezná takové příklady, historický materialismus jeho doby mu zatemnil jak minulé tak přítomné akty víry ve společnosti víry nebo u jejích exponentů, ukryl je nebo znehodnotil, takže byl omezen jen na své vlastní akty víry: přes toto *oslabení* svého spojení s tradicí víry pochopil, jak minulé (evangelium), tak přítomné (existenci Boží), tak také budoucí (život po smrti) stejně jako věřící, o jejichž aktech víry mluví epištola. Jen o sociální historické organizaci věřících, o všech dosavadních církvích nedá se s Rousseauem dobře mluvit; tak říká v uvedeném dopise arcibiskupovi, hned když se byl vyznal jako „křesťan, jako vážně křesťanský podle učení evangelia“ doslova:

„Jsem křesťan, *ne jako žák kněží, ale jako žák Ježíše Krista*.“ Toto „ne jako žák kněží“ odpovídá ovšem přesně *přiznání k antiklerikalismu*. To „jako žák Ježíše Krista“ odpovídá, jak jsme již řekli, víře, která, negativně řečeno, neodporuje nikterak katolické. Její pozitivní stránka je však definována v oné 8. kapitole 4. knihy díla o „Smlouvě společenské“, kterou Rousseau sám označil „De la religion civile“, tedy v téže kapitole, o níž Mathiez proti Aulardovi míní: „Napsal někdo hroznější zatykač proti křesťanství? Vskutku, Jean Jacques redukuje náboženství na věčné



povinnosti morálky.“ To mělo podle Mathieze vyvrátit Aulardovo tvrzení o Rousseauově neo-křesťanství. Leč přihlédneme sami, v čem záleží podstata kapitoly o civilním náboženství: objevuje se tu rozlišení tří v dějinách náboženství a lidstva vystupující druhy náboženských forem: 1. „Náboženství kněží“, theokracie východní Asie a katolické křesťanství; tu by člověk dostal dva vládců, dvě vlasti a dva zákonodárce, a vznikl by rozkol mezi vírou a občanstvím, což jest zavrhnouti. 2. „Náboženství občana“, národní, zemské, státní náboženství; má své dobré a špatné stránky, dobré, že je příznivo vlastenectví, t. j. vývoji politického života občana; špatné, že je vybudováno na omylu a lži, na lehkovážnosti, pověře, krutosti a intoleranci. 3. „Náboženství člověka neboli křesťanství, nikoliv dnešní, ale evangelijní, které je úplně jiné. Tímto svatým, vznešeným, opravdovým náboženstvím poznávají se lidé, díky téhož Boha, navzájem zase jako bratři, a společnost, jež je spojuje, nerozpouští se ani po smrti.“ Vidíme tedy: čistě politická kritika různých náboženských forem, příp. sociálně mravní, náboženský, revoluční pozitivní stanovisko je skutečným náboženským přesvědčením Rousseauovým: pod 1. nezamítá se fakticky katolické náboženství, nýbrž pouze klerikalismus, klerikální imperialismus, jenž je jednak zneužitím u jisté části kleru, jednak (úmyslně nebo neúmyslně třídně zájmovým) nedorozuměním u části laiků. S jádrem a podstatou *katolické víry jako takové* je však Rousseau právě úplně zajedno, jak prve ukázáno. - 2. Zamítnutím národních a j. omezených, náboženství ohraňuje se Rousseau proti protestantským národním církvím a ničí je při tom morálně v základech. - 3. Rousseauem zastávané „náboženství člověka“ označuje sám jako „křesťanství“; čím se liší od „katolického křesťanství“? Pouze politicky: v protikladu ke *klerikálnímu imperialismu zřizuje bratrství lidstva, jež nežije a nepracuje jenom pro tento svět, ale pro onen!* Myšlenka sv. Augustina o protikladu Města světského a Města Božího přichází v této myšlence Rousseauově opět ke cti v časově obnovené formě. *Město Boží je obnovená říše křesťanská* - stejně jako u Augustina; velké nosné myšlenky křesťanství: existence všemohoucího, inteligentního, dobrodějného, prozíravého Božství, posmrt-

ný život, štěstí spravedlivých a pád zlých, jsou Rousseauem spojovány s požadavkem „*svatosti společenské smlouvy a zákonů*“ (samozřejmě zákony rousseauovské, tedy demokratického společenského systému a svatost jen tohoto dem. davu jako samovládců!) jako *vyznání čistě občanské víry* - zkrátka to, co se v katolické nauce označuje jako „*přirozené náboženství*“, je *postaveno jako kulturní a sociálně mravní norma v jednotě s revoluční organizací společnosti! Ale i tradice katolického učení zná se zásadně k suverenitě lidu!!!*

Rousseau je tedy velmi dalek toho, aby pěstoval čistě fantastické, čistě subjektivní neo-křesťanství, naopak nechce právě nic než staré, právě křesťanství metafysického vyzvání v jednotě s revoluční lidovou demokracií, jen na rozšířeném a moderním poměrům a cílům přiměřeném stupni vývoje. Rousseau ovšem nechtěl „věčné povinnosti morálky“, které podle Mathieze jsou celým (!) obsahem jeho náboženství, předpisovati ve státě davové demokracie: „Státu sice záleží na tom, aby každý občan (citoyen) měl náboženství pro něž by miloval své povinnosti; avšak dogmata tohoto náboženství zajímají stát a jeho údy jen potud, pokud se tato dogmata vztahují na morálku a povinnosti, které ten, kdo je vyznává, je povinen plniti vůči každému.“ - Bylo to tedy od Mathieze hrubým překrucováním, když tvrdil, že Rousseau „redukuje obsah náboženství na věčné povinnosti mravnosti“: Rousseau tu praví pravý opak: *dogmatika, metafysika náboženství sahá daleko nad náboženskou nauku o mravnosti a povinnostech lidí jako občanů - jen státo-občanský život je pro Rousseaua redukován na tuto morálku a její povinnosti!* Ne proti náboženství, ani proti křesťanství nenapsal Rousseau „hrozný zatykač“, nýbrž *hrozný zatykač napsal právě proti onomu laicismu, který by chtěl rozpustiti člověka v občana, náboženství ve věrnosti státu, redukovati člověka na občana a náboženství na služebnost státu!* Proti všemu skrytému a otevřenému historickému materialismu ukazuje Rousseau ve své suverénní svobodě na převahu právě podstatné náboženské životní formy nad životní formou státního společenství lidí jako občanů, tím, že spíše zakotvuje občana v metafysickém životě náboženství, než aby reduko-

val věřícího na občana! Musíme při tom mít na mysli, že Rousseau samozřejmě nezamýšlel stát, jehož občanům jako lidem přisuzuje civilní náboženství, jako stát třídní, nýbrž vlastně jako beztřídní společenství s čistě mravními a sociálními, nikoliv slepou přírodní nutností dosazenými, nýbrž svobodnými povinnostmi. Rousseau se při své konstrukci společnosti neuzavíral poznání, že společnost, která si činí nárok na název *řád*, potřebuje hlavně také teoretického řádu, že ji nelze ani zřídit ani vésti bez systematického řádu myšlenkového, že vpravdě uspořádané pojetí světa je jedinou zárukou uspořádaného a šťastného života společenského a soukromého. Že viděl a uznával princip tohoto řádu v pravém křesťanství, může mu býti vytýkáno s hlediska socialistického tím méně, že toto křesťanství vyvíjel v základních rysech ve smyslu socialistickém; „náboženství člověka“ je také stanoviskem Feuerbachovým v 19. století, východiskem pro vývoj komunismu u Karla Marxe; rozdíl je jenom ten, že humanista Feuerbach nebyl s to, ač situace pokročila o jedno století, aby revoluční myšlenku vyvedl v život z teoretického obalu, kdežto křesťanský revolucionář J. J. Rousseau má historickou zásluhu, že se stal teoretickým vůdcem k Velké Revoluci! Cesta, kterou šel Rousseau sám, aby se stal tímto vůdcem, je vskutku stejně křesťanská a katolická jako socialistická a komunistická. „Potíral jsem všechny výsadní zájmy, všechny strany jsem pojal proti sobě a zastával jsem jen nauku Boží a lidství.“ Tak vysvětluje v dopise arcibiskupu pařížskému Beaumontovi roku 1762. Tak je to: toto je teoretické stanovisko Jeana Jacqua: „*Učení Boží a lidství!*“ Ačkoliv Rousseau ve svých spisech opětovně a jednoznačně objasňoval své revoluční a zároveň věřící a církevní stanovisko, všechny strany historického materialismu - každá podle svého zvláštního zájmu - toto stanovisko zkreslovaly a pomlouvaly. Již hned, když vyšly jeho spisy, a tak vlastně až dodnes. „Jakou nestálost jsem musel snášet v soudech veřejnosti o mně! Stál jsem jim příliš daleko. Že mne soudili jen podle nálad a zájmů těch, kteří je vedli, neměli o mně ani dva dny totéž mínění.“ Tak si sám stěžuje v dopise arcibiskupovi, a pokračuje: „Psal jsem o různých věcech, vyjadřoval jsem však vždy tytéž zásady,

stejnou morálku, stejnou víru, stejné nauky. Přesto byly mé knihy, nebo spíše jejich původce, zcela různě hodnoceny: . . . Po „*Řeči o nerovnosti*“ byl jsem ateista a nepřítel lidstva, po „*Dopisu d'Alembertovi*“ byl jsem obhájce křesťanské morálky . . . Nyní jsem neznaboh, snad mne budou brzy počítat mezi zbožné. Tak se mění mínění bláhového publika o mně. Ví dnes stejně málo, proč se mne štítí, jako vědělo včera, proč mne miluje. Co mne se týče, zůstal jsem si stále týž.“

Rousseau charakterizuje své stanovisko v dopise Madame de Crequi takto: „Víte, Madame, že jsem nikdy nedal mnoho na filosofii (i. e. ateistickou ideologii) a že jsem se od strany filosofů (materialistů) úplně odloučil. Nemám rád, když se káže neznabožství, a to je pro ně zločinem, který mi nikdy neodpustí. Na druhé straně nenávidím nesnášenlivost a přeji si, aby byli nevěřící necháni na pokoji; strana zbožných však není snášenlivější než ti druzí.“

V Rousseauově více než třicetiletém veřejném literárním boji můžeme ostře rozeznati dvě ohniska, v nichž se soustředí jednak jeho boj se „stranou zbožných“, jednak boj se „stranou filosofů“: první se týká vychovatelské knihy „*Emile*“, to jest tam včleněného „*Vyznání víry savojského vikáře*“. Toto bylo napadeno jak katolickými, tak protestantskými autoritami, leč ku podivu teprve tehdy, když bylo pařížským parlamentem, Nejvyšším soudem ve Francii, *odsouzeno z důvodů státních*. Pronásledování Rousseaua bylo tedy politické, směřovalo ve skutečnosti proti *revolucionáři, ne proti „kacíři*“. Obžaloba však byla podána pro „*kacířství*“ jak se státních, tak tím spíše duchovních míst, aby bylo maskováno před davu pronásledování revolucionáře, aby se tak místo „nebezpečné“ nepřímé propagandy *pro* revoluci - mohla dělat „užitečná“, přímá propaganda *proti* revoluci vybičováním klerikálního davového fanatismu. Tak dosáhli reakcionáři toho, že jednak ve veřejném mínění byla vyretušována Rousseauova *pevná víra v Boha*, jednak bylo způsobeno, že jsou pokládáni za domnělé průkopníky francouzské revoluce materialisticko-deističtí encyklopedisté, a nikoliv *sociální revolucionář Rousseau*. Že tohoto falešného renomée požívají úplně neprávem, dokazují jak spisy Holbachovy a Helvetiovy etc., tak boj na

ostří nože, který musel Rousseau během celé spisovatelské dráhy s Voltairem: neboť to byl stejně boj věřícího proti fakticky nevěřícímu, jako

boj sociálního revolucionáře proti buržoovi a reakcionáři.

*Herschmann.*

## Látka a předmět obecné filosofie skutečnosti.

**O** čem jest vlastně obecná filosofie skutečnosti, či co je látkou a předmětem té základní obecné filosofie skutečnosti? - Abychom mohli označiti látku a vlastní předmět vědění obecné filosofie skutečnosti, je třeba několika předběžných úvah.

Nejprve je nutné určití přesněji obecnou hodnotu a význam vědy vůbec, a pak obecný řád poznání. Vznešenost či hodnota vědy je patrná již z té přirozené touhy všech po vědění, že všichni jsou do jisté míry ochotni viděti cíl a smysl svých snah ve vědě. Tu přirozenou touhu všech lidí po vědění je možno lépe vysvětliti. Lidský rozum jako poznávací schopnost může poznati vše, co je poznatelné a tak se ztotožňovat vždy s novými předměty. A v tom je vlastně největší dokonalost lidské bytosti, že se může takto obohacovati a naplňovati skutečností a tím do jisté míry zvyšovati vlastní skutečnost, rozšiřovati vlastní rozsah a obsah. Není tedy divu, že Peripatos a lepší Scholastika označovaly vždy rozum jako to, co jest nejlidštější v člověku, co činí nejvíce člověka člověkem, co ho nejvíce zdokonaluje a vyvyšuje. A tak také rozumová schopnost již jako schopnost je zaměřena ke svému plnému rozvoji, který se uskutečňuje poznáváním.

Proto je věda naplněním rozumové schopnosti i jejím uskutečněním, neboť bez toho uskutečnění poznání jako by schopnost ani nebyla, neprojevuje se. S hlediska schopnosti rozumové je tedy přirozená touha po vědě vázána podstatně na vlastní stavbu lidské bytosti, je tak jako přírodním zákonem pro člověka. Tu přirozenou touhu člověka po vědění možno však vysvětliti i s hlediska vlastní činnosti rozumové. Věci totiž míří stejně k vlastní činnosti, k projevu jako k rozvoji svých schopností. Je to přímo jako zákon tíže nebo tepla v hmotném přírodním dění.

Na základě předešlé úvahy je již jasné, že

nejvlastnější činností člověkovou, právě pokud je člověkem, je rozuměti, čísti rozumem. Hlubší filosofický důvod toho jest, že právě rozumovou činností se člověk nejvíce odlišuje od ostatních bytostí; a čím se něco od druhého liší, to právě je vlastní a nazývá se vlastností. A tak stejně přirozeně touží člověk po porozumění věcem a sousledně po vědě, jako v předešlém případě.

Touha po vědění je však přirozená ještě s hlediska původu všeho rozumového poznání, s hlediska počátků všech rozumových bytostí. Základní důvod toho jest, že věci mají stejně přirozený vztah ke svým počátkům, jako k rozvoji svých schopností a jako k vlastní činnosti. V tom spojení s počátkem jest i dokonalost věci.

Odtud vyšla i stará myšlenka o největší dokonalosti pohybu v kruhu, protože se v tom pohybu uskutečňuje spojení konce se začátkem. U bytosti rozumové nelze takové spojení s vlastními počátky uskutečniti, leč právě rozumem (jestliže je v člověku nejvlastnější to, co je rozumové). A tak je viděti již v této základní obecné úvaze, že obsah i základ člověkovy bytosti i života je výsostně rozumový a že i člověkova blaženost či štěstí (které každý chápe jako nejplnější a nejlepší rozvoj schopností, činností a uspokojení), pozůstávají právě v rozumovém oboru, a že tedy v člověku touha po vědě je nejen přirozená, ale je dokonce tou nejpřirozenější složkou člověka vůbec.

A nevadí, nevěnují-li se všichni lidé vědě, nebo správněji, není překážkou pravdy o přirozené touze po vědě, jestliže někteří nevěnují péče vědě. Často totiž se odvracejí lidé od sledování nějakého cíle, i když po něm toužili. Jsou to jednak obtíže cesty za vědou nebo jiné zaměstnání.

A tak i když všichni lidé touží po vědě, nevěnují se všichni práci s ní, protože je zdržují jiné věci, rozkoše, starost o denní potřeby, často i lenost. Proto však není marná ta lidská touha

po vědě, naopak, je přirozeným a nejlepším základem rozvinutí člověkových schopností, věnuje-li jí dostatečnou péči.

Znamení či náznak té touhy člověka po vědě je již v řádu našeho smyslového života. Smysly slouží člověku ke styku s vnějším světem, k poznání věcí a pak k životním potřebám. A již zde vážíme si spíše smyslů, které zprostředkují více poznání.

Tak si vážíme zraku nade všechny ostatní smysly, protože se jím nejvíce rozšiřuje náš obzor, ačkoliv jiné smysly jsou často mnohem užitečnější našemu životu v různých životních úkonech. Zrak však nám dává nejvíce poznání znaků věcí, a tak je pokládán za přednější. Přednosti zraku jsou dvojího druhu: Jednak poznává *dokonaleji* než ostatní smysly, a pak ukazuje *více* znaků věcí. Zrak poznává dokonaleji, protože je jaksí nejduchovnější mezi smysly; a poznávací schopnost je vždy o tolik dokonalejší v poznání, o kolik je vzdálenější od hmoty.

Ta poměrná nehmotnost zraku je patrna již ve změně, kterou působí viděný předmět v oku. Předměty jiných smyslů, jako hmatu nebo chuti vnikají jaksí hmotněji do těla a bez toho blízkého hmotného styku se často ani vnímání oněch smyslů neuskutečňuje. Kdežto u zraku působení na oko není tak bezprostřední ani tak hmotné, a zrak vnímá své předměty i na velikou dálku v obrazech. Odtud je větší jistota a dokonalejší soud o předmětech ve zraku nežli v jiných smyslech. Druhá přednost zraku, rozsáhlost jeho poznání jest patrna z předmětu tohoto smyslu. Ostatní smysly jsou vlastně vázány jenom na ty znaky věcí, které rozlišují věc od věcí vyššího, nehmotného řádu, takže ty smysly vlastně podávají našemu poznání jenom hmotný svět ve své hmotnosti. Zrak ale poznává znaky věcí, jež se nás nijak nedotýkají hmotně, a často nemůžeme ani o nich říci, jsou-li vůbec hmotné nebo aspoň jak dalece jsou takové. Tím nám přibližuje zrakové poznání pojem duchových věcí nebo duchového poznání. Pak také zrak a hmat zprostředkují poznání vnějších věcí jak tyto jsou samy v sobě, nejen nějaký projev nebo část těch věcí, jak to činí jiné smysly; a tak i s tohoto hlediska je poznání zraku obsáhlejší.

V řádu poznání má zvláštní místo poznání ži-

vočíchů. Všem živočichům jest společný obor smyslů. Ačkoliv však všichni živočichové mají přirozeně smysly, nemají všichni všechny smysly rozvinuté. Nejspolečnějším smyslem živočichů je beze sporu hmat. Hmat je jakoby základem všech ostatních smyslů. Hmat je také nejnějnější k životu živočicha, i když třeba zrak je dokonalejší. A tak vidíme, že hmat nechybí u žádného živočicha, kdežto zrak u méně dokonalých živočichů chybí nebo je málo vyvinut. Zrak je spíše dokonalejší v oboru poznání, rozšíření obzoru bytosti, než pro nějakou životní nutnost. A tak již zde je možné pozorovati, že v oboru vnějšího, hmotného a smyslového světa jsou dokonalejší hodnoty a skutečnosti až na konci, na vrcholu skutečností, ne na jejich počátku.

Naopak je tomu v řádu mimosmyslovém, nehmotném, duchovém. Základní důvod těch opačných poměrů je v tom, že jedinec ve vnějším, hmotném, smyslovém světě hledá své zdokonalení, rozvíjí se k plnosti svého bytí a hodnoty, kdežto v řádu duchové skutečnosti nelze si ani mysliti nějaké skutečnosti nerozvinuté, neuspořádané podle své hodnoty, právě proto, že řád ducha znamená řád rozumu a tedy uspořádanost, přesnost a jasnost.

V poznání živočichů jsou však též stupně. Jsou živočichové, kteří mají smysly a smyslové vnímání vnějšího světa, ale nejsou schopni uchovávat ty smyslové vjemy delší dobu, postrádají paměti, jež právě vzniká uchováváním smyslových vjemů, prostřednictvím smyslové obrazotvornosti, tak zvané fantázie. Kde chybí tato obrazotvornost, toto přenášení smyslových vjemů, chybí také paměť, i když třeba živočich nějak okamžitě a bezprostředně vnímá vnější popudy prostřednictvím vnějších smyslů. Takový stupeň poznání je u méně dokonalých živočichů, již nepotřebují větších prostorů ke svému živobytí, a často také nejsou schopni ani vlastního pohybu. U dokonalejších živočichů je třeba paměti právě pro tu působnost na dálku, že jejich život probíhá v rozměrnějších prostorech.

Z oboru paměti vyrůstá pak i možnost nového oboru skutečnosti a poznání - do budoucnosti.

Uchované vjemy stávají se totiž oporou a základem pro další činnost a poznávání živočicha, takže možno mluvit o jakési přírodní prozíravosti u dokonalejších živočichů. Jde tu ovšem jen o přirozený sklon živočicha k určité činnosti, často i na základě dřívějších vjemů. U člověka znamená prozíravost více dokonalou úvahu a rozhodnutí o rozumovém jednání. V oboru té přírodní prozíravosti živočichů jsou jako přitěžlivé všechny předměty a skutečnosti vhodné a užitečné, kdežto jako odpudivé všechny skutečnosti škodlivé. U živočichů, kteří mají kromě paměti i sluch, je možné částečně vychování nebo větší rozvinutí přirozených schopností živočicha, zvyklost, získaná cvikem.

U takových živočichů je pak rozvinutější i ta přirozená prozíravost, o níž byla dříve řeč. A tak přicházíme k trojímu stupni poznání u živočichů, pokud jedni nemají nutně ani sluchu ani paměti, druzí mají paměť bez sluchu, jiní konečně i sluch i paměť a ti jsou mezi nimi nejdokonalejší.

Stupně jsou však i v lidském poznání. Lidské poznání přesahuje ovšem poznání i nejdokonalejšího stupně živočichů. Život živočichů se totiž dostatečně řídí přirozenou jejich obrazotvorností a pamětí. Obraznost sama stačí u živočichů méně dokonalých, u dokonalejších musí být i paměť. A vždycky řídí to, co je přednější. Mluvíme zde o životě spíše s hlediska životních projevů a činností, ne s hlediska vlastního životního zdroje živočichů, ten se zde již předpokládá. Z předběžného a určitého usměrnění poznání u živočichů je rovněž patrné, že u nich poznání nemá tolik významu a cíl vlastní poznání předmětu, jako spíše užitečnost a vhodnost pro splnění vlastních přírodních úkonů nebo činností, pro niž živočich v přírodě jest.

Člověk má nad paměť ještě zkušenost, z níž nenajdeme u nižších živočichů, leč jen slabé náznaky. Zkušenost vzniká snesením množství jednotlivostí, uložených v paměti. Takové snášení a srovnání znaků je vlastní člověku a tvoří podstatu lidského přemítání, jež právě snáší jednotlivé znaky věcí, aby si utvořilo plný obraz skutečnosti, kterou má člověk rozumem zkoumat nebo přesněji určit. Toto přemítání sdružuje jednotlivé vnější znaky věcí zrovna

tak, jako vlastní schopnost rozumová sdružuje obecné a společné znaky skutečností. Tato jest však u člověka přednější, neboť poznání obecných znaků věcí a skutečností rozlišuje v poznání člověka nejdokonaleji od ostatních živočichů.

Podobně jako se má zkušenost k tomu přemítání a zvyklost či cvik k paměti u živočichů, tak se má také rozumová dovednost a zběhlost k obecné rozumové schopnosti. A tak jako dokonalé uspořádání života živočichů se uskutečňuje pamětí nebo i zvyklostí, získanou cvikem, tak také dokonalé uspořádání člověka se uskutečňuje rozumem zdokonaleným zběhlostí a dovedností. Stačí řídit se rozumem, ale je to jen nedokonalé řízení, jestliže chybí rozumová dovednost, zběhlost v tom vedení. Tak se přibližujeme ke stupňům lidského poznání a vědění.

Jak vzniká lidská zkušenost a rozumová dovednost a zběhlost v poznání? Zkušenost vzniká v člověku z paměti. Paměť je takto příčinou zkušenosti: Mnohé připomínky téže věci vytvářejí v člověku pevnou zkušenost, zážitek o něčem, a z té zkušenosti či z toho zážitku je pak člověk schopen snadno a správně jednati s ohledem na věc, o níž má zkušenost. A tak zkušenost, právě proto, že dává možnost správně a snadno jednati, přibližuje nám pojem i rozumové dovednosti, zběhlosti a vědy. Podobnost zkušenosti a té rozumové zběhlosti a vědy je v tom, že v obou případech jde o sdružování a spojování mnoha znaků jedné věci v jeden celek. Nepodobnost je v tom, že rozumová zběhlost a věda sdružují obecné znaky věcí, kdežto zkušenost znaky jednotlivé a vnější.

Jak vzniká rozumová dovednost či zběhlost? Věda i řečená rozumová dovednost vzniká v člověku ze zkušenosti. Dělá-li něco dobře i nezkušený, je to jenom náhodou. Způsob, podle něhož vzniká věda a rozumová zběhlost, je stejný, jako když vzniká zkušenost prostřednictvím paměti. Neboť jako vzniká jedno zkušenostní vědění z mnoha zapamatovaných znaků, tak vzniká jeden všeobecný celek z mnoha pojatých zkušeností o všech podobných skutečnostech. Tak má i rozměrová dovednost a věda navíc, že shrnuje všechny obecné znaky, kdežto zkušenost jenom jednotlivé a vnější znaky věcí. Je to dobře zřej-

mé z příkladů. Poznává-li člověk, že určitý lék uzdravil toho a toho, získává tím zkušenost; poznává-li však člověk, že určitý lék uzdravuje za jistých podmínek a okolností určitou nemoc nemomylným způsobem, není to již jen zkušenost, nýbrž i rozumová zběhlost a dovednost.

Z porovnání zkušenosti a rozumové dovednosti je zřejmá přednost této před onou. S hlediska účinnosti není na první pohled patrná přednost rozumové zběhlosti nebo i vědy nad zkušeností, protože v oboru činnosti padá rozdíl mezi všeobecným a jednotlivým. A tak v činnosti obírá se i rozumová dovednost i zkušenost vnější jednotlivou skutečností. Rozdíl patrný v účinnosti či působivosti spíše vyzdvihuje zkušenost nad rozumovou zběhlost. Zkušenosti totiž často daleko předčí i ty rozumově nejdovednější v určitém oboru činnosti, nemají-li tito ještě veliké zkušenosti. Důvod je, že všechna činnost probíhá v oboru jednotlivé vnější skutečnosti. A tak i ten nejdovednější lékař může nadělati v léčení bez zkušenosti více chyb, nežli zkušený mastičkář.

Přednost rozumové dovednosti či zběhlosti a vědy nad zkušeností jest dobře patrná teprve v oboru poznání. Co se týká poznání a vědění, je totiž rozumová zběhlost přednější než zkušenost. Rovněž tak je přednější rozumová dovednost, má-li se odpověděti na námitky proti určitému poznání, zde zkušenost sama ze sebe vůbec nic nemůže. A konečně je rozumová dovednost či zběhlost přednější než zkušenost, poněvadž se více blíží pojmu moudrosti. Ten první běžný pojem moudrosti znamená zde vědění nejdokonalější a nejjobsažnější, jako se v běžné mluvě říká „moudrý“ tomu, kdo všemu rozumí a na vše dovede dobře odpověděti. A nepokládá se ve skutečnosti za moudřejšího ten, kdo dovede udělati mnoho, ale ten, kdo mnoho zná.

Na základě té úvahy objevuje se přednost rozumové dovednosti či zběhlosti a vědy nad zkušeností odtud, že rozumově zběhlí a dovední znají důvod a příčinu určité činnosti, a nejen to, jak se ta činnost provádí. A tak se pokládají za moudřejší a více vedoucí než zkušenosti, kteří dovedou pronést určitou činnost, ale nemohou označiti a ani neznají příčinu a důvod té určité činnosti. A tak je rozumová dovednost či zběh-

lost a věda přednější a dokonalejší, protože zná příčiny a důvody věcí a skutečností a nejen holou skutečnost a její vnější způsob.

Ten, kdo zná příčinu a důvod nějaké věci či skutečnosti, je v poměru k tomu, kdo zná jen způsob té věci či skutečnosti, jako vedoucí stavitel v poměru ke všem podřízeným řemeslníkům, kteří s ním stavějí. Tak i rozumová dovednost se pokládá za přednější jako řídicí vědění. Stejně jako stavitelova dovednost je první hybnou silou a činností, vytvářející dům prostřednictvím podřazených a řízených činností řemeslníků, kteří připravují hmoty a pořádají své úkony jenom podle vedení architekta, jest i vědění podle příčin a důvodu vedoucím a rozhodujícím o poznání věcí a skutečností. Kdo zná věc či skutečnost jen tak, jak je sama o sobě, bez ohledu na její vznik a poslání, ovládá ji svým poznáním jen nedokonale a neúplně a nemůže se proto nazývati „moudrým“, vedoucím v plném slova smyslu.

Znakem vedoucího je dále, že může učit jiné. Něco je totiž plně dokonalé ve své skutečnosti a působivosti, může-li svou činnost přenášeti na jiné, sdělovati svou účinnost. Zrovna jako nezačíná, co není samo horké, nemůže někdo učit, předávati své vědění jiným, není-li sám dříve vedoucí. A právě, zná-li někdo příčinu a důvod nějaké věci či skutečnosti, může teprve vysvětliti jiným dobře věc či skutečnost, aby ji stejně poznali. Kdežto poučuje-li jenom zkušený, přijímá se jeho vysvětlení jen jako domněnka, více nebo méně podložená zkušeností učícího, ne vlastní skutečností věci z příčiny a důvodu.

A tak i odtud je zřejmá přednost rozumové dovednosti nad zkušeností.

Třetí důvod, proč vyniká rozumová zběhlost nad zkušeností, je, že poznání jednotlivých a vnějších znaků věcí a skutečností je po pravdě bližší smyslům než rozumovému poznání. A v žádném smyslovém poznání nikdo neřekne, že je „moudré“.

Podobně i rozumová zběhlost spekulativní, pohybující se v oboru čisté myšlenky, pokládá se pak za přednější a „moudřejší“ než rozumová zběhlost a dovednost, zařízená k pouhé činnosti. Tak se obdivujeme spíše tomu jako moudřejšímu, kdo zná a dovede vysvětliti příčiny a důvo-

dy nějaké věci nebo skutečnosti, nežli tomu, kdo dovede jen tu věc či skutečnost popsati a třeba i dovedně ovládati bez možnosti vysvětliti její příčinu a důvod.

Je tedy úplně vedlejší s hlediska poznání, zda ta nebo ona věc či skutečnost je také užitečná nebo ne, a i kdyby užitečná byla, neurčuje její hodnotu užitečnost, nýbrž její rozumový ráz a obsah.

Pod takovým zorným úhlem ovšem pak se řadí navzájem všechny vědy a zvláštní rozumové obory, zaměřené k činnosti nikoliv podle užitečnosti, avšak podle stupně rozumových hodnot, které ten který obor určují a ovládají. A tak i odtud je viděti přednost čistě rozumových věd, jež netáhnou užitečností a přece jsou pokládány za hodné „moudrého“, jsou samy sebou přitažlivé.

## Varia.

### Celistvost v psychologii a v pedagogice.

Vzájemný poměr psychologie a pedagogiky nebude nikdy stanoven přesnou hraničnou čarou, neboť nemůžeme ani poznávat člověka a jeho duševní život bez zájmu o to, jaký má být, ani nelze vychovávat člověka k určitému cíli bez znalosti jeho psychických předpokladů a funkcí. Viděli jsme na příklad, jak mocně vyvíjely psychoanalýsa a individuální psychologie tendence pedagogické. Naproti tomu zas celá naše pedagogika posledních dvaceti let byla z největší části hledáním v psychologii, jak nedávno dobře naznačil dr. Vaněk.<sup>1</sup> Nelze zamítat jisté vzájemné prolínání pedagogiky s psychologií, je však velké nebezpečí v tom, aby se nečinily závěry nekriticky. Pedagog nesmí ignorovat objevy psychologie, avšak pro pedagogické závěry jsou mu směrodatná konec konců měřítká pedagogická. Je to docela samozřejmý důsledek výchovného cíle. Podlehne-li pedagogika přílišnému psychologismu, je to také znamením, že nemá jistoty v otázce výchovného cíle.

Nemalý rozruch vnesl do pedagogiky objev moderní psychologie, že vnímání se děje pomocí celistvých duševních zážitků. Obrat v psychologii vnímání, naznačený již Wundtovými pojmy

<sup>1</sup> Dr. J. Vaněk, Psychologické základy nové české a slovenské pedagogiky, Brno, 1939.

Poněvadž tedy se pokládá za většího vědce a mudrce, kdo se více přiblíží poznání příčiny, je zřejmé, že obecná věda, jež by měla ráz „moudrosti“, měla by se obíratí prvními příčinami a prvními zásadami skutečnosti a myšlení.

Z předeslaného postupu a rozvoje řádu poznání vychází pak nadřazenost zkušenostního poznání nad pouhým poznáním smyslovým, rozumové dovednosti a zběhlosti nad zkušeností, a v oborech rozumové zběhlosti a vědy přednost věd čistě rozumových nad vědami praktickými, namířenými k činnosti.

Ze všeho řečeného je pak jasný i závěr, že první čistě rozumová věda a „moudrost“ v plném slova smyslu obírá se příčinami věcí a skutečností jako vlastní látkou či předmětem.

PhDr. A. H. Podolák O. P.

„tvořivé synthesy“ a „apercepce“<sup>2</sup> a propracovaný würzburgskou školou Osw. Külpa, byl dovršen novými směry, jež jsou charakterisovány názvy tvarové a strukturální psychologie. Podle pozorování melodie a optického obrazce přišel Christian Ehrenfels k závěru,<sup>3</sup> že vjemová fakta podržují svou podobnost, i když se změní jejich tonální nebo místové určení. Celkový tvar zážitkový není proto součtem jednoduchých zážitků vněmovných, nýbrž je to primární celistvý duševní zážitek. Psychická podobnost tvaru je něco jiného než součet prvků. Ehrenfels tu mluví o „tvarové kvalitě“ (Gestaltqualität).

Na tomto základním poznatku vznikly dvě psychologické školy, škola berlínská (Wertheimer, Köhler, Koffka) a lipská (Krueger, Volkelt). Škola berlínská rozumí tvarem každý učeněný celek. Tvar je tu nejvyšší pojem a je dán objektivně: subjektivní činitel při vnímání se přezírá. Lipská škola naproti tomu nadřazuje tvarovému pojmu pojem celku, a struktury jsou pro ni nejen organické, ale zároveň i psychické, závislé na vnímajícím subjektu. Teprve psychickou cestou zrání stávají se komplexní a difusní zážitky jasnými, učeněnými, organickými celky vědomí. Nejcennějším přínosem lipské školy je právě poznání genetické povahy celků. Každý stupeň vý-

<sup>2</sup> W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1894.

<sup>3</sup> Christ. Ehrenfels, Über Gestaltqualitäten, 1890.

vojový je celek, ovšem čím dál víc diferencovaný. Jednotlivé celkové psychické tvary procházejí od prvních zážitků přes různá stadia, jež jsou závislá na duševní a tělesné dispozici.

Zde se již psychologie vnímání nutně stýká s problémy pedagogickými. Každý vnímaný celek má určité *dominující momenty* proti ostatnímu celku - na př. oblost, barvu, tupost. V tom je jádro problému pozornosti, zachycování a reprodukce. Problém pozornosti záleží v tom, jak se odráží od pozadí to, k čemu máme upnout pozornost, jak se odráží „figura“ od pozadí. Neběží tu jen o zrakové vnímání, neboť tuto zásadu lze snadno aplikovati ve všech oborech. (Jasný a stručný výklad nové věci se musí odrážet od běžné práce, příklady nově probraného gramatického tvaru naznačují se v textu kursivou a zdůrazněním hlasu).

Rozsah pozornosti záleží jednak na tvarové členitosti a dominantně vnímaného celku, jednak na duševní celistvosti jednotlivce, na jeho *zaměřenosti*. Jinými slovy, při vnímání spojují se jak subjektivní dispozice pro vnímání předmětu tak dispozice předmětu, aby mohl býti vnímán. Pojem zaměřenosti při vnímání stane se nám srozumitelnějším, jestliže si vzpomene na obdobný pojem „determinující tendence“ z psychologie myšlení. Je to organická výslednice, faktor, který obsahuje zájem, zvyk, cvik, usměrnění, předpojatost a pod., a který jako celistvost usnadňuje kontakt subjektu s dominujícím momentem vnímaného předmětu. Celistvost vjemu je dvoupólová a uskutečňuje se dotykem subjektu a objektu.

Vliv teorie tvarového vnímání uplatňuje se ve všech oborech věcného vyučování. Nejznámějším projevem je komplexní metoda čtení (t. zv. globální metoda). V elementárních třídách nemá prý dítě číst metodou syntetisující, nýbrž metodou celých slov a větných celků. Víme ze zkušenosti, že dospělý člověk opravdu čte globálně, je však třeba, aby měl jakási pamětní residua a určitý zájem (zaměřenost). Toho však u dítěte není, tyto předpoklady se u dítěte musí teprve vytvářet. Z nedostatku pamětních obsahů a zaměřenosti u dítěte však plynou jisté nedostatky globální metody. Dítě slovo vnímá a udrží v paměti právě pro určitý dominující moment, a je-li ten u několika slov podobný, nedovede jej rozlišovat. Právě z pozorování celků vzniká mnoho zrakových klamů. Podobně dítě reaguje sice na celek slova a na jeho dominující zrak, ale ne na jeho umístění. Z toho vznikají různé přesuny a výpustky.

V organisaci učebné látky uplatňuje se celostní hledisko zásadou t. zv. *přirozených situací*.<sup>4</sup> Záleží v tom, že se předmětům nevyučuje podle

<sup>4</sup> V. Příhoda: Ideologie nové didaktiky, Brno 1936.

vědecké systematiky, nýbrž podle situací tak jak se vyskytují v přírodě a v životě. Vyučování na základě přirozených situací má dvojí smysl: obsahový - přirozená situace dodává konkrétní pamětní obsahy, které jsou prakticky dobře upotřebitelné. Formální - stykem s přirozenými situacemi nabývá žák zkušenosti, zběhlosti a schopnosti analogie, po případě přistupuje předvídání, záměrné vytváření situací a produktivní myšlení. Za nevýhodu vyučování v přirozených situacích možno označiti nebezpečí bezduché rutiny a laicné analogie, povrchnost a nedostatečnou diferenciaci, nedostatek teoretického přehledu a vědeckého utřídění. Zásadu přirozených situací nelze zamítat jako prostředek intelektuální výchovy, ale také ji nesmíme přeceňovat. Má své místo uprostřed systematického podávání učebné látky.

Vnímání má sice povahu celkovou, intuitivní, leč takto vnímaný předmět nemůže současně vzbudit adekvátní vjem všeho co obsahuje. Věci se nesdělují najednou dokonale, i když připustíme, že vnímáme strukturu, tvar věci, a ne jednotliviny. Z nedokonalého počátečního poznání snažíme se dospět k úplnějšímu, k totalitě věci tím, že tvar učleňujeme a utváříme hierarchii. Učleňování děje se tak, že si všímáme částečných poznatků (celků nižšího řádu), jež se pak mysl snaží sjednotiti znovu v celistvost ne již vjemovou, ale logickou, hierarchicky učleňovanou a upravenou podle subjektivní zaměřenosti poznávajícího. Při každém nepovrchním poznávání můžeme objevit tyto tři stránky: 1. vjem dominující kvality tvarového celku, 2. diferenciaci, 3. scelení (synthesi) v novou, subjektu odpovídající a jím žádanou celistvost. Teprve zde se vlastně uplatňuje v pravém smyslu prvek tvůrčí, a kvalita myšlení záleží nemálo i na vnitřní schopnosti sjednocovací. Empirická celistvost a analyticko-synthetická abstrakce se tedy nevyklučují, spíše možno říci, že oba póly musí být zachovány při každém poznání.

Nebylo by prozřetelné, redukovati učení na komplexní prožívání jednotlivých věcí nebo situací jako celků, a to ani v tom případě, kdyby bylo jisté, že bychom tak dosáhli výsledků didaktických rychleji a ve větší šíři. Analýsa a syntéza jsou způsoby myšlení, jimiž vnikáme v podstatu jsoucna. A analyticko-synthetický postup v učení je metoda, kterou se dítě připravuje na tento vyšší stupeň myšlení. Otázka, kdy bude v učení převažovati způsob celostní, komplexní, a kdy postup analyticko-synthetický, bude závislá jednak na věku a vývojovém stupni dítěte, jednak na předmětu samém. Psychologie bude v tomto smyslu nápomocná zjišťováním individuálních předpokladů, pedagogika se bude řídit svým výchovným a didaktickým cílem. Jestliže jsme uznali,<sup>5</sup> že cílem výchovy je taková inteli-



gence, která se vyznačuje jak celostními, intuitivními a tvůrčími kvalitami myšlení, tak schopností přesné analýsy a samostatné synthesy, přikloníme se k názoru, že učení má postupovat pokud možno rovnoměrně jak metodou celostní, tak způsobem analyticko-synthetickým.

Zásadu celistvosti tedy nelze v pedagogice bráti jako obecné heslo a šablonu. Každá vjemová celistvost musí se v zájmu dokonalejšího poznání diferencovati; jakmile však se celistvost diferencuje, znamená to pro pedagoga i diferenciaci didaktického postupu, znamená to jisté přiblížení k starým metodám. Co zde může býti s prospěchem nového, je hlavně *stálé zaměření na celistvost*, tedy méně mechanismu a více organizačnosti. Toto neustálé směřování k celku a cíli ve všech jednotlivinách proniká pak výchovným procesem jako vnitřní pouto a způsobuje jednotu. Leč pojem celistvosti není kouzelným slovem, jež by snad dávalo legitimaci, abychom opouštěli poctivou detailní práci. Naopak, popření toho, co si pedagogika vybudovala v metodách a prostředcích pod vlivem sumárního nazírání, a nechuť k práci skladebné, vedly by jen k marné a neplodné velkorysosti. Má-li být postup celostní nebo účelově-diferenciační uplatněn opravdu prospěšně, musí v něm být i nadále obsažena analýsa a synthesisa. Ideou celistvosti a účelnosti se jejich zákonitost oživuje a zdokonaluje.

*PhDr. František Müller.*

## Sv. Tomáš Akvinský a lékařství.

*(Přednáška v lékařském spolku sv. Lukáše.)*

Ve své proslulé Summě, ve které shrnul celé vědomí i svědomí své doby a určil také celý rozsah vědní potence dané člověku, obírá se sv. Tomáš až nápadně málo lékařstvím, ač na př. právnictví věnuje celé strany.

Jak známo, je mohutná látka sv. Tomášem probraná, seskupena ve čtyři velkolepé svazky (tomi), v kterých jsou základní pravdy vstaveny jako pilíře do jednotlivých kapitol, zvaných Quaestiones a vykládány pak podrobně v podřadnějších artikulech. Než ani jedna Quaestio, ani jeden articulus není v celku věnován vztahu lékařství k projednávaným principům, takže chceme-li přec jen prozkoumat, jak svatý Doctor Angelicus pohlíží na lékařství, musíme se uchýliti ještě do nižšího pořadí než jsou artikuly, do t. zv. responsiones ad argumenta nebo do supplementu. Nelze v tom ovšem spatřovati snad podcenění lékařství nebo snad nedostatečnou jeho znalost, což nutno apriori odmítnouti u žáka Alberta Magna, kterýž napsal tolik vážného o lékařství ve své Summa naturalium a byl vlastně uvaděčem aristotelismu do filosofie

<sup>5</sup> Srov. Fil. revue č. 1, 1940.

západní. Sv. Tomáš znal však také hluboké dílo františkána Rogera Bacona, jehož názory o lékařství odchyľují se od názorů scholastické medicíny, pokud tato nalézají zálibu v abstraktní spekulaci a vynalézání složitých receptů.

Jaká ohromná znalost přírodních věd byla přisuzována sv. Tomáši, vysvítá z toho, že byl pokládán za autora podivuhodné knihy *Secreta alchymiae magnalia*, ve které ve směsi nemožnosti je velká řada empirických poznatků, platných i dnes.

Není ovšem potřebí dovolávati se sporných prací k pochopení sv. Tomáše, stačí pouze jeho *Summa*, a v té je o lékařství pověděno sice řádkově málo, ale obsahově více než na první pohled tušíme. Mám na mysli ovšem řádky, kde mluví sv. Tomáš o lékařství, lécích, lékařích slovně přímo. Ale jsou stati, kde sv. Tomáš operuje s pojmem nemoci, nevyslovuje ani toto jméno. Probírá na př. zázraky Kristovy a uvádí hlavně ty, které se daly v oblasti lékařství a týkaly se uzdravování nemocných, slepých, kulhavých, posedlých i mrtvých. Nelze přirozeně, aby se tu vyhnul pojmu nemoci, projednává-li zázrak uzdravení. Ten zázrak, který má východisko v nemoci, - poučuje sv. Tomáš - má předně jako nemoc sama příčinu neviditelnou, kterou jest Bůh; uzdravení pak přináší dvojí dobrodiní: jednak speciální, kterým je zdraví tělesné a druhé dobro všeobecné, které je vlastně posláním všech zázraků i uzdravení, totiž přivádění člověka k poznání Boha. Je to tak jako s posláním mateřského jazyka, jehož původním posláním je jeho potřeba k vyučování víry, znalosti o Bohu - jak dovozuje krásně a vznešeně sv. Tomáš v quaestio o milosti. Jazyk je jednou z milostí Božích a proto je předmětem naší úcty a lásky. Stejně nejpůvodnější smysl uzdravování je posilování víry: *confirmatio fidei* (Q. 178); uzdravení je tedy jen jedním ze způsobů, kterým nás Bůh poučuje sám o své jsoucnosti. Podle toho posuzuje také sv. Tomáš povolání lékaře, které je nejen vznešeným, nýbrž i zodpovědným vzhledem k duši i tělu. Tu staví sv. Tomáš proti antice nový křesťanský pojem poslání lékařského a tvrdí, že úkol jeho není toliko naturalis, ale supranaturalis.

Positivistický lékař ovšem namítne, že i lékaři nevěrci dovedou uzdravovat. Jistě, to nikdo nepopírá, ale v tom právě je démonie éry pozitivismu a naturalismu ve vědě lékařské, neboť - jak praví sv. Tomáš - nejen Bůh, ale i démon dovede činit zázraky uzdravení, dovede uzdravovat, ale všechna ta uzdravení jsou lichá, pokud se týče pravého, duchovního poslání jak zázraku tak uzdravení; jsou totiž právě jen *quoad naturam rei*, ale míjejí se svým cílem, který jest supranaturální; nebudí víru v bytost vyšší, rozhodující a činí duši neschopnou spolupráce léčebné. Jaká ško-

da v duchovním řádu, v ekonomii sil osobních a společenských je tím působena, zatím těžko říci, ale jemní psychologové epochy jako Maritain nebo Garigou-Lagrange už vzniklé mezery vycitují.

Než ovšem stanoví poslání uzdravení, zodpovídá si sv. Tomáš otázku, co je to zdraví.

Zdraví je podle něho habitus přirozený. Nemoc je pouze dispositio, čili species qualitatis. Bůh - jak široce vykládá sv. Tomáš - působí v každém člověku způsobem odpovídajícím přirozenosti toho či onoho člověka. Cituje tu na doklad Dionysia, dovozujícího, že Božské Prozřetelnosti záleží na tom, aby chránila lidskou přirozenost. Není ovšem jen jedna forma přirozenosti; k nejzákladnějším patří osobitost kmenová, národní, rodová, individuální a hned vedle ní zdraví jakožto stav daný kmenu, národu, rodu, jedinci. K zachování této druhé přirozenosti udělil Bůh člověku v řádu přirozeném možnost určitých úkonů, měnících se v potřebné zásahy. Positivismus ve své krátkozrakosti chytil se pouze těchto úkonů a povýšil je na vlastní sílu tvořivou, přehlížeje, že mají význam pouhého korektivu. Tvrdil, že stačí zmocnit se těchto úkonů a ze stavu nemoci vytvořit nový stav zdraví. Ale už sv. Tomáš přece vyložil, že určitý habitus nemůže sám ze sebe vybavit síly, které by vytvořily též habitus. Positivisté vlastně tvrdí: zdraví nemocí ztratilo své síly, které je udržovaly a teď ochuzeno o tyto síly, zesláblé, má ze sebe vytvořit síly, které je nově vytvoří. Ve světle nauky sv. Tomáše celá tato absurdnost je na první pohled patrna. Vtip je v tom, že mohou být oslabeny úkony, ale není v základě oslabeno zdraví, které je stav praexistující, t. j. latentní.

Sv. Tomáš v Q. 51. art IV. responsio ad III., osvětluje to velmi názorně, když praví: řekněme, že by kdo podával lék člověku zdravému. Je možno, aby tím rozmnožil osobní poklad jeho zdraví? Dokonce ne. Snad odstranil jen skrytý nedostatek tohoto zdraví, ale rozmnožit je nemohl.

Sv. Tomáš podle těchto vývodů zdůrazňuje v Q. I. secunda secundae, že vlastním předmětem lékařství není nemoc, nýbrž zdraví. Moderní lékařství hlásá dnes podobný názor, aniž si uvědomuje, že hlásá pravdu, vyslovenou jím posmívanou vědou scholastickou v první polovici 13. věku! Sv. Tomáš ovšem ve své přesnosti nám vyloží, co míní pojmem: vlastní předmět určité vědy. Předmět takový je vše, co má vztah k poznání; a pak má dvojí obsah: jednak hmotný, t. j. co poznáváme, jednak instrumentální, t. j. čím poznáváme. Tak na př.: při otázce víry je obsah předmětu jednak Bůh jako veritas *prima* a pak způsob Jeho poznávání jako veritas *creata*. Tak Písmo svaté je veritas prima, jeho lidský výklad veritas *creata*.

Podle toho předmět lékařství je předně zdraví jako základ a pak jeho poznávání. To dohromady tvoří řád zdraví, který nesmí lékařství překročit, má-li zůstat opravdu lékařstvím. A na to hlavně nesmí zapomínat lékař, že zdraví je řád, v kterém musí být koordinováno hierarchicky: božské i lidské, duševní i tělesné a zase podle these sv. Tomáše, že duše a tělo nejsou dvě skutečnosti od sebe oddělené, že duše nesídlí v těle jako cizí těleso, jak tvrdily některé sekty, ani není spojením náhodným, jak učí Plato, nýbrž člověk je *sloučeninou* těla a duše, čili jak to napsal výstižně známý myslitel prof. Beneš ve své „Psychoanalyse“: „jako člověk není pouhým tělem, tak také není pouhou duší,“ připomínaje, že podle sv. Tomáše je duše tělu i zdrojem samého bytí. Toto učení inspirovalo Goetha k známému výroku, že ani smrt není tak mocná, aby oddělila duši od těla. Duše jako princip Božský tvoří z těla chrám Páně, jak řekl sv. Pavel a sv. Augustin byl přesvědčen, že v těle člověka existuje sféra, v které je duše od těla neodlučitelna a působí dále, v čemž je pak význam ostatků světců. Je tedy tělo něco více než pouhý element, znečišťující pouhý cíl assanace, jak na ně pohlížejí zastánci kremace.

Právě lékařství se nemá nikdy snížit k tomuto nazírání. Lékařství je láska ke skutečným, ale tyto skutečnosti nejsou toliko v oblasti smyslů.

A není většího učitele lásky k pravým skutečnostem, než je sv. Tomáš Akvinský.

Jak krásným úkolem, objevitelskou prací by bylo pro umělecky nadaného psychologa, ukázat ze Summy ten úžasný a při tom nábožensky vroucí rys oddanosti sv. Tomáše k té velké skutečnosti, kterou představuje Stvoření.

I pro dnešní téma byla by tím vyhloubena studnice mnoha nových poznání v poměru lékaře k této skutečnosti, neboť právě sv. Tomáš, pokud jedná o řádu přirozeném a přírodním, zlidštil tuto skutečnost v celé její životní hloubce i šíři, v celé dynamice střídání její chladné nadvlády i vřelé služebnosti. Summa není knihou suchou ani snůškou akribie a logistického umělostkářství - jak nám ji líčili positivisté, je to kniha, která znovu a znovu geniálně objevuje složitost i krásu skutečnosti, kniha, v níž lze naučit se čísti v duši lidské jako v málokteré knize. Ovšem potřebí se učit číst! Vzdálil-li na př. racionalismus 15. století tuto knihu národu našemu a zmizela-li v osvícenství z knihoven oficiálních filosofů, cítíme tu mezeru ještě stále, a právě mezera tato je vinna na mnohém našem nezdaru.

Jak geniální je mezi jiným v Summě objevování poměrností. Působí dojmem úplné novosti. To, co se objevilo v pragmatismu nebo relativismu prakticky zužitkovatelného, je v Summě vše vysloveno. Příklad pro naše téma: Sv. Tomáš

uvazuje, v čem je vlastně účinnost léku a zjišťuje, že není v jeho množství, není v jeho časovém rozdělení, ale je pouze v poměrnosti jeho speciálních vlastností k speciální osobitosti nemoci a v poměrnosti k výsledku obecnému i zvláštnímu. Tento zákon koeficientu proportionality rozbírá sv. Tomáš také v úvaze, je-li dovoleno lékaři vyvolati mírnější onemocnění, aby tím léčil onemocnění těžší. Zajímavé je psychologicky, v kterou quaestio vkládá každou zmínku o lékařství, pro jaké analogie jich užívá. Poslední zmínku na př. vložil do quaestio de superbia, která v rozhodujících okamžicích povolání stává se záhubnou „si procedit ex ignorantia“. Z té nemůže být hlavně ospravedlněn hlavně rozhodující lékař, dovozuje sv. Tomáš.

Bylo by možno uvést i z těch málo úvah o lékařství v Summě některé zajímavé svou úzkostlivostí rozboru. Tak dospívá na př. k závěru, že zatěžuje své svědomí lékař, který nemajetnému předepisuje léky drahé, zná-li stejně účinné levné. Nebo: má-li lékař právo léčit nemocného proti jeho vůli a smí-li vynaložit on nebo někdo vyšší vim coactivam či stačí-li simpliciter correctio fraterna. Nebo řeší otázku, kdy je v nemoci periculum in mora.

O každé této i podobné thesi bylo by ovšem vyložit, proč byla položena, kam byla zařazena, jaké místo zaujímá věcně i ideově v té skvělé stavbě, jakou je Summa a v soustavě života pozemského. Teprve cyklus přednášek probral by důkladně to, nač může jednotlivá přednáška pouze upozornit, aby povzbudila ke studiu.

Hlavně by zasluhovalo analyzy, jak všechny tyto myšlenky svatého Tomáše o lékařství jsou nazírány s jednotlicího zorného úhlu jeho učení o poměru duše a těla.

To jest ovšem úloha pro psychologa a ne pro lékaře. - Já jsem chtěl pouze ukázat, jak intenzita pravého náboženského katolického myšlení i v tak speciálním oboru, jako je lékařství, neslábne ani staletími. *MUDr. Fr. Skácelík*

## Význam pozornosti v povolání.

Jako přednosta nemocnice měl jsem vždy zájem o to, abych zjišťoval, za jakých okolností došlo k nějakému poškození při práci průmyslové a povolání vůbec. Z těchto více než sedm let trvajících studií vznikla tato práce, která chce objasniti význam pozornosti v zaměstnání. Neustále se zvětšující počet úrazů a nejrozmanitějších poškození ukazuje, že velmi často šlo o nedostatečnou pozornost. Veliká část úrazů připouští tuto možnost, mnozí se k ní přímo při anamnestickém vyptávání přiznávají. Kolik národohospodářských škod takto vzniká, je jasno, myslím, každému,

kdo měl příležitost se setkávati s úrazy a jejich následky, průmyslovými otravami a chorobami ze zaměstnání. Domnívám se tudíž, že pozornost je vůdčím faktorem práce, bez níž není možné dílo, jež člověk po sobě zanechává. Na druhé straně ovšem víme, že v průmyslu se setkáváme často s takovou dělbou práce, kde výkon je zjednodušen na minimum a může býti vykonáván takřka bezmyslenkovitě. Některé úkony pracovní na běžícím pásu jsou toho dokladem. Na druhé straně je celá řada zaměstnání, kde pozornost musí býti bezpodmínečně soustředěna po celou dobu pracovní, čímž dochází nejen k únavě vysokého stupně, ale i vyčerpání, ba i nervovému zhroucení. Pokusím se objasniti význam pozornosti na podkladě vlastního pozorování a odborné literatury doby poslední.

### *Definice pojmu pozornosti.*

Vědecky vymezení pojem pozornosti je problémem značně nesnadný. Nezbyvá proto, než se odvolati na jednotlivé autory, kteří se pozorností se stanoviska vědeckého zabývali a ji definovali.

Je zajímavé, že behavioristé pomíjejí většinou pozornost vůbec.

Rubin praví, že pozornost reálně neexistuje.

Foucault nazývá pozornost funkcí imaginární, které se příkládají účinky různých jiných psychických funkcí. Podle téhož autora je pozornost výslednicí psychického dění vůbec.

Podle Dwelshauverse pojmu pozornosti neodpovídá žádná schopnost, ani funkce psychická.

Spearmanovi je pozornost pouze prázdným slovem. Je zřejmo, že její vymezení mu dalo velmi mnoho námahy, ale nemohl se jí vyhnouti. Konec konců, aby se s problémem vyrovnal, když už ho nemohl obejít, nazývá pozornost šíří a schopností soustřediti se na úzký okruh nějakého dění.

Helvetius zjišťuje, že genius je pouze nepřetržitá pozornost. Tedy jakési pásmo, které neustále běží a které je danému individuu, rozuměj genui, stavem naprosto normálním, takže ho ani jako zvláštnost nepozoruje, teprve snad tehdy, když se setkává s obtížemi u jiných; ať jde o řešení nějakého problému nebo vůbec postoj k nějakému záměru. Je jeho integrální součástí, právě tak, jako nepozornost charakterem jiného individua. Při tom však v genui je hloubavost a značný stupeň houževnatosti. Duch (genius) je ve všech směrech jen vlastně působení pozornosti. Tato je drobnohledem, kterým je zvětšen oku jinak nezměněný tvar předmětu a který dovoluje uvědomiti si množství podobností a rozdílností, jež jsou neviditelné pro nepozorné oko.

Bonnet: Dělník pozorný na svou práci, nemrhá svými silami, ani myšlením na cizí předměty.

Vydává jen tolik, kolik je třeba, aby si zachoval vytrvalost a sílu. Člověk, který při práci ať duševní nebo tělesné není schopen soustředění myšlenek, riskuje příliš velké výdaje a neúčinné. Síla, bloudící po idejích, které nemají přímé souvislosti k dané práci, mizí bez užítku. Výsledku se dosáhne pomaleji a obtížněji, únava se dostává dříve a ve vyšším stupni.

Drabs a Sollier ukazují ve svých pracích, že pro výsledek práce je pozornost významu prvořadého. Bez ní není možno dosáhnouti úspěchu ani dokonale dokončiti daný úkol. Je-li zaostřena pouze na onen úsek pracovní, v němž individuum práci vykonává, zaručuje hladký chod výkonu a dobrý výsledek. Pozorností můžeme zmociti těžké úkoly.

James však tvrdí pravý opak, mluvě o geniovi. Je to člověk, u něhož se těžko najde síla věnovati se nějaké věci, která by byla sama o sobě nicotná. Řada nejméně úspěšných pracovníků, které James zná, byli lidé nesmírně roztržití.

Velinský definuje pozornost jako činitele, který je v těsné souvislosti se zaměřeností psychického života.

Zabývá se pozorností prakticky, Delvolvé zjišťuje, že škrtačí metoda nemá pro posouzení pozornosti význam.

Psychologie pozornosti spojuje nebo ztotožňuje pozornost s devíti hlavními pojmy:

- s pochody postřehovacími,
- s pochody reprodukčními,
- s pochody výběrů obsahů psychických vůbec,
- s pochody intelektuálními,
- s pochody citovými,
- s pochody, zvanými psychologicky volními,
- s pochody afektivními,
- s psychickou energií,
- s vědomými pochody vůbec.

*Pozornost je postřehováním (uvědomením si smyslových zážitků).*

Řada průmyslových dělníků nám řekne, že pozornost vzbudí u nich to, co dovede zcela zaujmouti jejich mysl, co vstoupí tak hluboko do jejich duše, že jaksi ovládne celý její prostor. Trvá to jednou déle, jindy kratěji, celý postup závisí od kvality práce, její zodpovědnosti a nebezpečí, které může poskytovat. Mnozí takřka veběhnou do těchto kolejí a už jsou plně zaujati, nic je nedovede odvésti jinam, protože až příliš hluboko je u nich vkořeněno mínění, že by úchylkou z vytčené dráhy se mohli dostat do nebezpečných situací. To tvrdí zejména inteligentní dělníci z oboru traskavin, při výrobě nebo zpra-

cování hořlavin, při některých jemných pracích ve sklářství a kovotepectví. Pohlédneme-li do odborné literatury, máme i zde doklady pro tuto skupinu. Condillacovi jest uvědomování si smyslových zážitků totožné s pozorností. Bastinanovi je pochod pozornosti sensorický, třeba že byl neoddělitelný od průvodných hybných jevů. Rageotovi je vnímání základem pozornosti. Jakmile se dostane jev, který má býti vnímán, přes práh vědomí a dovede zaujmouti šířku vědomí, takže je vedoucím, upoutává na ně individuum svou pozornost a jde už za ním. Pro mnohé práce, spojené s projevy barevnými, lze tento typ dobře pozorovati. Stává se tak ve sklářství, v malířství všeho druhu i na skle, porculánu, při tkaní pestrých látek. Mnozí inteligentní dělníci sami řeknou, že je dovede barva zaujmouti a vyvolati jejich zájem, což by se nestalo, kdyby byli odkázáni k jiné práci, třeba kancelářské. Možnost kombinace barev je pro jejich pozornost základním požadavkem. Potom pracují tak, že nedovedou se zřít ani zlovyků, o nichž jinak vědí, že jsou pro jejich zdraví škodlivé, jako olizování štětců s barvami, kladení jich do úst atd.

Pro tvrzení, které patří také do této skupiny, že totiž pozornost závisí na slabosti a bledosti představ, nemohou ve svém materiálu naléztí dokladů. Veškerá námaha podepřít tuto thesi byla marná. Vyšetřování shodně tvrdí, že pozornost závisí na intenzitě představ. Potom je pozornost ovšem zcela úzce spojena s postřehováním, kde se účastňují na souhře popudy vnější a vnitřní.

Tyto popudy musí býti určité intensity, aby dovedly vyvolati pozornost. Dělník, který pracoval v závodě látkami (tkanivem), měl před onemocněním spavou chřipkou velmi jemný smysl pro odstíny barevné, takže je poznával se značnou přesností i při umělém osvětlení. Prodělaná choroba zanechala určité oslabení ostrosti zrakové a jistý stupeň druhotné barvosleposti. Vrátil se do práce, nemohl už rozeznávatí odstíny barevné jako předtím, protože na něj nepůsobily dosti silně, aby si je uvědomil. Podobné stavy vidím při poranění lebky, ořesech mozkových nebo při vývoji příjice, která nebyla získána v zaměstnání.

*Pozornost je ztotožněna s pochody reprodukčními.*

Bergson praví, že v pozornosti, kterou používáme mechanicky, jsou pohyby a nastraženosti (attitudes) příznivé určitému postřehu, jež jsou uvědomovány samy od sebe při sebeděné zřetelném prvním vjemu.

Řidič silostroje, pouliční tramvaje, autobusu, vlaku vidí něco mihnouti se přes jízdní dráhu, aniž by mohl říci, co to bylo. Příznává se, že byl

myšlenkami odveden jinam, přemýšlel na něco jiného, což si snad dovolil proto, že trať dokonale zná, projev jí mnohokrát. Ale přece pohyb, který viděl a jenž nemůže kvalifikovati blíže, jde-li o dítě, zvíře nebo kutálejší se míč, uvedl jej do postřehu, přibrzdí, a již zase je zaujat na cele jen smyslem pro bezpečnost jízdy. Pozornost nemusí býti vždy znakem bdělého stavu, protože Erdmann, který ji kvalifikuje jako základní funkci duševní, praví, že vzniká tehdy, jakmile jsou podmínky reprodukce účinné. Představami jsou u něho míněny i stavy podvědomé, uplatňující se jako takové při duševních pochodech syntetických. Marillier praví: aby vznikla pozornost, je třeba, aby v daném okamžiku jedna z našich představ nabyla větší intensity než jiných. Čím je tato představa jednodušší, tím úplnější bude pozornost.

Jinými slovy řečeno: ony podmínky, které jsou složeny z jednoduchého, malého počtu představ, snadno se uvědomují v celé šíři, protože jsou dobře zvládnutelné. Idee abstraktní, složité, vyžadující mnoho přemýšlení, nemohou vyvolati tak hlubokou pozornost.

I pro to máme doklady ze zaměstnání, kde průměrného dělníka dovede zaujmouti práce, jež je jednoduchá a které snadno za krátkou dobu porozumí.

Ona se stala jaksí jeho vnitřním majetkem rychle, zmocnil se jí, provádění úkolu nedá mu mnoho přemýšlení. Dovede dobře obráběti prkno, jež mu bylo dáno k zpracování, ale nedovedl by si dobře vypočítati jeho rozměry prostorové, protože se nenaucil ve škole řádně počítati. To by mu dalo mnoho práce a přemýšlení a nebavilo by ho to. Práci na běžícím pásu pochopí snadno málo inteligentní pracovník. Dovede vybrati ve spalovně sklo, kovové odpadky atd. Dovede kladivem snadno tlouci do posunujícího se materiálu, protože si zcela mechanicky zakrátko osvojí rytmus úderů.

Ziehen, zabývá se pozorností, připisuje jí úkol výhradně výběrový, který rozhoduje o posloupnosti představ. Nejsilněji působící, třeba ne vždy nejdůležitější představy (což závisí na inteligenci individua) vedou.

Běchtěrov vysvětluje pozornost reflexy koncentrace vnější a vnitřní. Základem koncentrace je vnější, jím nazvaná pasivní. Vnitřní koncentrace, aktivní, děje se oživením prvků reflexních. Sem patří zornicové a oční reflexy, artikulace a pohyb končetin.

Vztažená ruka znamená pro jisté druhy práce zadržení dalšího postupu nebo provedení určitého úkolu. Střelmistr v lomě čeká na tento moment, aby zapálil elektricky zapojením nálož, jedoucí náklad vozíků je zadržen v posledním okamžiku pro poruchu na trati tímto znamením ru-

ky, protože nebylo možno dáti jiné, třeba zvukové. Zatnutí ruky jako projev nevole, hněvu a úsilovného přemýšlení, je známo.

*Pozornost je ztotožněna s pochody výběrů obsahů psychických.*

Sem by bylo dlužno v prvé řadě zařaditi Ziehenovo mínění, že pozornost záleží ve výběru daných počítků. Jen některý nebo některé upoutají pozornost do té míry, že ji dovedou zaujmouti zcela. Jsou pak vůdčími momenty, které se sledují. Mnozí zaměstnanci v oboru broušení kamenů nebo v uměleckých pracích vůbec nám tvrdí, že krása materiálu, myšlenka, jak zpracovati nejlépe předlohu, je zcela ovládá, aniž by pro ně existovalo něco jiného. Nevidí, neslyší, jsou prostě vyplněni vybranými počítky, takže by se nejraději od práce neodtrhli vůbec, protože se domnívají, že po druhé by se do tohoto stavu nedostali, nebo aspoň ne tak dokonale. V této kategorii pozornosti vidíme také mnoho spisovatelů a redaktorů, kteří tvoří, podníceni počítkem, a neustávají, pokud onen tvořivý tlak neustal, třeba za cenu veliké únavy a nervového vyčerpání. Takových případů během let jsme měli více v ošetřování. Jde vesměs o dobře známé veřejné pracovníky, jejichž slovo platí a práce je uznávána. Málokterá soustava však vydrží toho napětí dlouho. A v terapii ku podivu se nám velmi často osvědčuje Perandren, zkrátka testikulární hormony. Jsou to lidé onoho typu kolem 50 let, kteří se domohli své kariéry jen tím, že houževnatě sledovali svůj cíl. Podobně Angell a Judd uznávají selekci smyslových činitelů. Ladd a Woodworth praví, že pozornost jest úzce spjata s analysou a abstrakcí, jsouc upjata k určité stránce dané situace. Je to moment připravující, vybírající, vysoce uvědomovaný.

V našem materiálu vidím, že i nejednou dosti násilně navoněný a to požíváním lihovin, kávy a kokainu. Znam pracovníky, kteří bezpodmínečně používají jednoho z řečených prostředků, protože teprv potom jsou schopni plynulého toku myšlenek, řekl bych, že uvolňují za těchto okolností své napětí, které dosáhlo onoho nutkavého stadia, v němž počíná se umělecká tvorba. Měl jsem v léčení malíře krajináře, který zobrazoval malbou na skle, porculánu a plechu krajiny neobyčejně svěžími barvami a byl jako umělec vysokých kvalit uznáván. Mohl však pracovati teprve tehdy, když požil svou dávku kokainu. Na to začal pracovati na daném úkolu, pokud jej nedokončil, zřídka kdy práci přerušiv, jen aby se napil nebo požil nějaký sandvič, což obé muselo býti připraveno v jeho blízkosti. Každý namáhavý úkol zaplatil vyčerpáním, z kterého se těžko dostával. Za normálních okolností, když nepraco-

val, neměl však touhu po tomto narkotiku. James vidí v pozornosti úsilí směřující k převaze jednoho psychického stavu nad jinými. Velmi bych se kryl s míněním Kicksovým, který tvrdí, že pozornost je stav, jenž je dán selekcí, provázenou zvýšenou jasností a živostí, jakož i citovým přízvukem. Tento citový přízvuk nalézám při práci průmyslové velmi často u mladých lidí. Jsou to oni nadšenci, kteří se cele věnují práci konstruktivní v leteckých továrnách, při výrobě strojů, motorů, nástrojů a přístrojů všech oborů. Jakmile se mluví o jejich zaměstnání, zasvítí jim zrak a dovedou velmi dlouho vyprávěti o své práci a o tom, co který kov chce, aby mohl býti řádně zpracován. Jsou to obvykle lidé mladí nebo mladší, u starých pracovníků citový přízvuk sice je, ale často mám dojem, že už se vybavuje automaticky, oni jsou zvyklí „táhnout“ svou práci, jak sami říkají.

Citový přízvuk tady sice je, ale bez onoho mladistvého elánu. Selektivnost pochodů pozornostních zastává i Henning, který praví: „Pozornost provádí vstupování obsahů do vědomí. Rozhoduje o tom, co si uvědomujeme. A. Fechner mluví velmi zřetelně a jednoduše: Obrácení pozornosti k jednomu smyslu jest chápati jako jakési probuzení tohoto smyslu a každé odvrácení od něho je jako upadnutí do stavu spánku. Člověk, který je zahloubán do svého úkolu, který zaujal cele jeho bytost, nevidí, neslyší, sféra všech vnějších faktorů jakoby spala, prostě neexistuje. Tato pozornost může býti hluboká a nereaguje na signály světelné, zvukové, do jisté míry ani na pocity bolesti. Kdyby ovšem tak hluboko byl zamýšlen do svého úkolu řidič silostrojů, neznamenal by kolem sebe nic, co souvisí s jeho zaměstnáním a takovou pozorností by mohl rovněž zavinit nehody. Takto pozorní lidé jsou vydáni na pospas pouličním neštěstím, protože přecházejí neopatrně, pohybují se jako náměsíční, soukajíce vlákno své pozornosti hluboce zaujaté a fixované na jeden předmět pracovního úsilí, aniž by dbali dosti o svou bezpečnost. Lotze praví o pozornosti: Jsme pozorní, jsme-li si vědomí popudů. Pozornost je činnost duchem prováděná, která je jako světlo bloudící sem a tam a osvětluje k větší jasnosti nevědomé popudy. Ebbinghaus zvláště zdůrazňuje při pozornosti stupňování vědomí (Steigerung des Bewusstseingrades).

Je navoděno rozkazem, daným úkolem, nebo vyplývá z dané situace, do níž je pracující jako hybný moment, síla postaven. Možno zde, jak pozorují, rozeznávají jakési stádium přípravné, které navodí určitou situaci, v níž se potom rozvíjí už zaujatou pozorností pracovní úkol jako pásmo příčin a následků. To platí jak pro práci fyzickou, tak i duševní,

Znám spisovatele, kteří pracují tak, že figury

děje své práce si napřed zhotoví z papíru a postaví před sebe, poznamenávajíce hlavní rysy a děje, do nichž budou zasazeni postupem práce. Jakmile jejich úkol byl skončen a na scénu děje nevystoupí, jsou uloženy do zásuvky psacího stolu. Dovedou však kdykoli vybavit celé dějové pásmo kupředu i nazad. U pracovníků fyzických stačí, jak zjišťuji v přípravné fázi, jen pohled na nástroje a přístroje na jejich pracovním stole, aby jim vynikl jasně pracovní postup, který je zaujme, takže sahají po svých přesně uložených utensiliích, aniž by potřebovali se na ně podívat. Ale vyruší je z práce a přetrhává pozornostní vlákno už jen to, že nástroj, který potřebují, není na místě jako obvykle a musejí jej hledati třeba jen o kousek dále než jsou zvyklí.

Tak pracují mnozí slepci, kteří nemohou se těšiti pohledem na vznikající dílo a přece volba barev, práce a pracovní postup jsou neobyčejně přesné a dokonalé, ba mnohdy i předčí práci vidoucího člověka. Zde je myslím doklad pro ono stupňování vědomí, které je ovšem navoděno ztrátou zraku a přidržováno ve vypjetí požadavkem uplatnění se v lidské společnosti stejně jako je tomu u vidoucího druhu téhož zaměstnání. Ve své průmyslové hygieně zraku (v tisku) jsem ukázal, že slepci mohou býti zdatnými pracovníky, s nimiž se dá počítati zejména za mimořádných okolností, když jiných sil není dostatečně po ruce. Ostatně lékařské zprávy, vydávané o nich za poslední léta válečného neklidu a občanských válek jsou jen toho pádným dokladem. Duerr rád používá pojmu Abhebung, odlišení obsahu vědomí pro pozornost, pozornost je vyšší stupeň vědomí než nepozornost. Pozornost vede k cíli, je disciplinovaná, má před sebou cíl, nepozornost je stav chaotický, který přebíhá s předmětu na předmět, od myšlenky k myšlence, aniž by se někde pevně uchytila. Není produktivní, neznamená úspěch, často pravý opak.

Pracující musí býti pozorný, aby získával; jakmile je nepozorný, v tom okamžiku začne prodělávati. Práce není dokončena, není té kvality, jaké by měla být atd.

Práce nepozorně prováděna většinu našich studovaných lidí nebaví. Jsou si toho vědomí a hledají všechny možnosti, kterými by bylo možno pozornost znovu upoutati. Asi stejně mluví Jodl, který vidí v pozornosti akt spontaneity, jimž z mnoha daných vjemů se dá přednost jednomu a ten se stává jasnější tím, že vstupuje do ohniska vědomí. Wundt praví, že pozornost rozhoduje o jasnosti určitých obsahů. S ním se kryje Whipple a Jaspers.

Mueller si představuje, že určité pokusy pronikají do vědomí zvláště silně, snadněji se realizují a jiné jsou zdržovány, ztrácejí na intenzitě, nedojdou do centra a neuvědomují se. Mnozí

z našich inteligentních pracovníků a zaměstnanců sami mluví v tomto smyslu asi tak, jako by vjemy, jichž je na počátku mnoho, byly neustále prosívány stále jasnějším sítem, takže na poslední síto se dostanou jen zcela určité, které pak, počtem sporé, pronikají do vědomí a upoutávají celou jeho šíří. Bývají to obvykle inženýři, architekti, učitelé, profesori, vysokoškoláci atd., kteří mluví v tomto smyslu. Slovo „prosívání“ slyšel jsem při vyšetřování mezi inteligentními pracovníky, třeba ani ne školáky příliš vzdělanými velmi často. Přichází i u samouků, kteří dosáhli jistého postavení a úspěchu, prosívajíce všechno, co nepokládali za důležité a věnujíce pozornost jen úzkému oboru, který byl v ohnisku jejich zájmu pozornostního. Woodrow praví, že pozornost jest pochod, který řídí proud psychického dění v určitém směru, a tak drže jej v březích, udržuje jeho sílu a mohutnost, místo aby dovolila tříštění bez cíle, bloudění beze směru.

Podle zvyklostí se to podaří různým pracovníkům za různých okolností. Máme ve svém materiálu takové, kteří se dají naříditi v řečeném smyslu nejlépe ráno, když vstanou. Tehdy dostávají onu vůdčí ideu, tehdy obracejí proud psychického dění za jistým cílem, který po celý den provádějí. Jsou to ponejvíce, jak vidím, typy starých pracovníků, kteří se probili do popředí a třídí si práci sami, spávají nejednou dosti špatně, ale spáči nejsou, vzpomenu si v noci na něco, poznamenají si to na blok na nočním stolku a ráno už zakormidlují podle poznámky do určitého směru. Znam některé z nich. Mramorová deska jejich nočního stolku je počmárána těmito heslovitými směrnici, které z chaosu ráno loví, zatím co si uvazují kravatu kolem krku nebo zapínají knoflíčky prádla. Ti potřebují přes den ovšem dosti klidu a samostatnosti, aby se mohli ideí věnovat, ji prováděti. Nesmějí býti od ní odváděni jinými rozkazy nebo naléhavostmi. Muensterberger poukazuje na to, že centrálními výboji energetickými se stupňuje samovolně živost obsahů, k nimž je pozornost obrácena. Piéronovi představuje pozornost výběrové řízení činnosti. Provádí se to, co bylo zaujato pozorností, ať spontánní, nebo formálně ve formě rozkazů navoděnou. Jinými slovy i zde je určitá selekce, výběr. Janet praví, že pozornost nastává tehdy, když je vědomí řízeno určitým směrem. V tomto řízení se může uplatniti i podvědomí, je vykonáváno bez našeho úsilí a mnohé úkoly se provedou lépe, když o ně vlastně ani neusilujeme, než kdybychom se jimi příliš obírali.

V zaměstnání a práci průmyslové i živnostenské bude asi dosti těžko nalézt pro to přesvědčujících dokladů. Sám nemám ve svém velikém studijním materiálu nic, co bych mohl zařaditi pod záhlaví tohoto tvrzení.

*Pozornost se spojuje nebo ztotožňuje s pochody intelektuálními.*

Janet ukázal, že pozornost má schopnosti syntetické. Představy navzájem spojuje, kombinuje s jinými, tvoří nové celky, které jsou výchozím momentem k novým popudům a automatismům. Jakmile byl dán strohými hesly nějaký pracovní úkol, týkající se čehokoli, pozornost sama počne rozvíjeti pásmo nových popudů, které vedou k tomu, aby dílo mohlo býti dokonáno. Je řada pracovníků, kteří mají na svém psacím stole v bloku poznamenána hesla, která nezasvěcenému nepovídají nic o pracovním postupu. Zsvěcení však stačí, aby se bezpečně ubíral za cílem, při čemž přibírá nové a nové postřehy, na nichž buduje celek. Na mnohé z nich přijde teprve tvořivou prací, obohacuje jimi svou zkušenost a snižuje pracovní námahu a zkracuje dobu, které je potřeba k nějakému výkonu. Týž úkol propracovávaný znovu a znovu, vede k zjednodušení použitých nástrojů, pohybů, nikoli na úkor práce samé. Na tomto podkladě vybudovávají v cizině, v Německu, Anglii, Francii, Itálii a Rusku pracovní schemata, která jsou předmětem studia předvzdělání. Mladí, vnímaví lidé se jimi zabývají ještě dříve, než vstoupí do závodů, aby dosáhli rychleji plné kvalifikace. Počítá se s tím, že u mladého, zaníceného individua pro určitý obor lze pozornost vybičovati daleko dokonaleji a hlouběji než u člověka staršího, který se pomalým postupem a mechanickým opakováním těžce práce zdokonaluje jaksi automaticky, při čemž sice není pozornost podceňována, ale také není vždy vůdčím motivem. Navodí se celý systém automatismů, které se provádějí v určitém sledu pohybovém nebo myšlenkovém, takže není třeba na ně upjati obzvláště pozornost. Asi tak jako nepřemýšlíme o chůzi za normálních poměrů, vykonávající kroky automaticky.

Herbart poukazuje na to, že původně pozornost není nic jiného, než schopnost zvýšiti představování. Může býti úmyslná i neúmyslná. Ribot pokládá pozornost za relativní monoideismus, má předmět a obsah, proto je to stav intelektuální.

Rhemke praví: Aufmerksamkeit ist nach ihrer allgemeinen Bestimmung ein unterscheidendes Denken.

Boll a Delmas pozornost definují jako komplex, na kterém se sčastňuje vliv paměti, obrazivosti, afektivity, individuality, činnost rozeznávací a dále jistě celkový tělesný stav, výčerpanost, únava nebo svěžest, souhra vnitřního prostředí, vliv žláz s vnitřní sekrecí, ba i řádná výživa, která udržuje tělo v dobré kondici.

V letech hospodářské krise, kdy sociální postavení pracujících bylo velmi dotčeno, pozname-

nali jsme v našem materiálu souhlasně se statistikami cizími nápadný vzrůst úrazů a poškození prací. V době politického neklidu byla opět ohrožena pozornost strachem o existenci, o to, jak bude zítra, jak je třeba se připravit, kdyby přišlo to a ono, práce ve své kvalitě klesala, výkonnost rovněž a trpěla kvalita. V těchto dobách vyšetřováním mistrů v textilních závodech zjišťujeme větší počet chyb, které mají za následek menší mzdu, spojitě s tím zhoršení možností výživy a bydlení, zkrátka je zde na podkladě příčin vnějších a existuje celý řetěz následků, který oslabuje a otupuje pozornost. Špatná tělesná výživa vedla rychle k vyčerpání a pozornost se nedala ničím vybičovat, nejméně alkoholem a nikotinem. Pokusně ji bylo možno zlepšiti, jak zjišťují ve svých pozorováních, podáváním žlaz s vnitřní sekrecí, Perandrenu nebo Androstinu, který nám byl dán v hojném množství výrobcí k dispozici.

Vliv terapie vápnem a fosforem byl už méně pregnantní, podávání čistého hroznového cukru dovedlo snížení únavy čili pozornost prodloužiti, a kombinace řečených prostředků se stravou vitaminy bohatou, nebo vitaminovými přípravky, zejména biokleinem, phytinem dovedlo uvésti organismus zkrátka do dobré kondice a vytrvalosti v práci přibývalo, chyb progresivně ubývalo. Nejméně byly výsledky patrné při pracích v prostředí velmi hlučném. Hluk otupoval pozornost nezpracovaných. Ovšem, záleželo velmi mnoho na inteligenci. Neinteligentní měli výsledky pozornostních testů daleko horší, také astenici, otlí, flegmatici. Zatím co už typ muskulární nebo celebrální hořel a dosahoval svého výkonu jako za dob normálních, řečené typy ještě pořád jako by doutnaly. Ženy předčily muže. Už proto, že houževnatě se snažily vyrovnati krok a tušily, že nadchází doba, kdy se budou moci dobře uplatniti. Přízpusobily se neobyčejně rychle změněným poměrům. Angell připomíná, mluvě o pozornosti, že tato je nejvšeobecnější schopností přízpusobením. A vidí v ní organizační činitel, který tmelí různé akční prvky v celek, aby bylo dosaženo budoucího cíle. D'Allones připisuje pozornosti komplex vnímání, představování a myšlení. Mueller ji zove prvkem kolektivisujícím, který se projevuje shrnutím mnoha početkových prvků. Tyto nemusejí vždy býti jen příjemného obsahu, naopak i nepříjemného, nebo ohrožující dokonce bezpečnost individua, číhají, kdy by jej mohly poškoditi přechodně či trvale. Dwelsahvers počítá pozornost k pochodům funkcionální syntézy. Burt vidí v úmyslné pozornosti činitele obecné inteligence. James Mill praví: Míti libý nebo bolestný vjem a věnovati mu pozornost, nezdá se mi, že jde o věci dvě, nýbrž jednu a tutéž.

Jakmile se pozornost probudí, je dán záchran-

ný a vůdčí provazec, jak asi charakterisuje pozornost W. Jeruzalem.

### *Pozornost, spojená s pochody citovými.*

Ziegler a jeho stoupenci ukázali, že citový přízvuk je důležitý pro vzbuzení pozornosti vůči určitému obsahu. Stumpf praví, že pozornost je totožná se zájmem a zájem je cit.

Pro tyto these máme ovšem velmi mnoho materiálu po ruce. Jakmile individuum kdekoli pracující najde svůj dobrý poměr k práci, pracuje dobře, spolehlivě a vytrvale. Taková práce jest kvalitní a vede k cíli. Zaměstnaný nevidí, neslyší, zapomíná sám na sebe, na své životní potřeby, nejí, nespí, jde pouze za tím, co vzbudilo jeho pozornost a sleduje myšlenku až do konce. Jiný svět kolem ztratil pro něho veškerý zájem. Ba, pocituje i jiné povinnosti jako potíže, utíká do nich do sféry svého zájmu.

Zde často jsou pracovníci vlastně nešťastnými lidmi, protože svým chováním a zájmem rozvracejí vlastní rodiny, vyvolávají bouři odporu ve svém nejbližším okolí. Jsou líčeni jako lidé podivíni, kteří nedbají sami na sebe. Do této kategorie patří mnozí vynálezci a umělci všeho druhu. Myslím tím lidi, kteří tvoří nějakou uměleckou práci, třeba by neměli ani speciálního vzdělání, kromě onoho, které si získali praxí, často teoreticky špatně podloženou. Jejich houževnatost je žene dále než průměrného člověka. Jsou to lidé, kteří se domnívají, že mají ocelové nervy, neznající žádné únavy. Do určité doby stáří, kdy se zhrouť a stávají se z nich pouze trosky. Často se bojí sami toho, že dojdou cíle; přáli by si, aby mohli stejným tempem jíti dále, jsou zvědaví, neustále zainteresovaní. Žijí, jak Erdmann ukazuje, neustále v určitém napětí.

Engová popisuje pozornost jako zvláštní cit. Nesouhlasil bych s tím. Myslím, že toto tvrzení je příliš specialisováno, aniž by mohlo býti zevšeobecněno. Neboť pozornost lze navoditi, lze ji také inteligentnímu člověku vypěstovati do podivuhodné hloubky a šířky.

### *Závislost pozornosti od vůle*

je předmětem tvrzení jiné řady autorů. Wundt na příklad tvrdí, že je to pochod, který vede ke zjasnění obsahů a apercepci považuje za výron vůle; vůle je základem všeho psychického dění. Kreibig pozornost definuje jako chtění, které je zaměřeno k tomu, aby vnější dojem nebo reprodukováná představa i její části se uvědomily zřetelně a jasně.

O daném úkolu, který se má zpracovati, je nutno mít představu jasnou a určitou. Musí se vě-



děť nejen jak začít, ale také k jakým koncům je třeba dojít, aby úkol byl řádně vyplněn. Čili na počátku své práce, ať jde o denní nebo déletrvající výkon, musí mítí zaměstnanec jasnou představu. Kdyby ji neměl, tápal by, spotřeboval by příliš mnoho času a nevykonával by často svou práci ke spokojenosti zaměstnavatele.

K tomu směřují také kursy a předvýchova průmyslová, která seznamuje ty, kteří do práce vstupují v hrubých rysech se všemi fázemi pracovního postupu. A mnozí nemohou ani dobře pracovat dříve, pokud nemají, jak sami se vyjadřují, aspoň hrubý přehled přes hlavní body, ke kterým musejí dojít, aby neztroskali. Řídí se jimi asi tak, jako turista, jdoucí za určitým cílem, ale hledající známé značky po okraji cesty, aby si ověřil čas od času, že jde dobře. To je důležité, protože tím podporuje mnohý duševní klid. Jen málo je těch, kteří se dovedou klidně vrátiti, když poznali, že zbloudili s pravé cesty. Většina pracujících odnáší to neklidem a nervositou. V tom okamžiku zhoršuje pracovní efekt a ztrácí jistě čas. Hledí dohnati promeškané, ale dopouští se chyb, které jsou kazem díla. A na to je třeba v práci průmyslové pomýšleti. Vhodné odstranění všech rušivých momentů, podporování koncentrace je tajemstvím úspěchu.

Angellivimu je pozornost rudimentární tvar chtění, ji jako poznávací činitel uvádí Shand, a Binet připomíná: Považuji pro svou osobu pozornost za obměnu vůle. Je to vůle, pokud působí na počitky, vjemy, vzpomínky a jiné stavy vědomí. Mac Dougall uvádí, že pozornost je spíše chtěním či snažením. Je to, jak jsem ukázal, snaha, která dovede vznéstí na sebe určitý úkol pracovní a dokončiti jej. Je to snaha zdolatí daný úkol chtění, dojítí s ním k cíli, to jest vykonati práci.

### *Pozornost ztotožněná s afektem.*

Mnozí autoři zdůrazňují afektivní stránku pozornosti, zejména ti, kteří měli co činit s člověkem jako s chorobnou jednotkou. V tom smyslu mluví Sante de Sanctis; Rignano ukazuje, že k pozornosti je potřeba určitých podnětů zrodu, afektů, v nichž se podle tohoto autora uplatňují přání a strach. Přání vyhověti zaměstnavateli a vykonati úkol, strach proto, aby byl úkol vykonán, pracující nebyl plísněn, nebo aby chyby či jiné nedostatky nezavdaly příčinu tomu, aby byl propuštěn z práce. Onen strach v pozornosti hrál velikou úlohu, jak jsme viděli v dobách poválečné krise hospodářské, kdy individuum se snažilo vydržeti na svém místě za všech okolností, aby nemuselo vstoupiti do tábora nezaměstnaných. A opět byl tento strach dvojího druhu, jednou

akcentován studem: jsem nezaměstnaným, protože jsem pracovně méněcenným, nemohli mne potřebovat a propustili z práce. Nemám potřebné kvalifikace.

Na druhé straně byl to strach před tím, přerušiti starou, leta vykonávanou práci a vypřáhnouti. Potají jsem na práci huboval, ale nemohl bych bez ní fakticky býti, protože se mně stala životem, náplní tolik a tolika hodin denně, které by byly pro mne trýzní, kdybych nevěděl předem, jak je mám prožít. Ti se báli onoho prázdna, které při nezaměstnanosti nastává a nemůže býti dosti kvalitně jinak nahrazeno. V pozorovaném materiálu je zřejmo, že tento strach houral vnitřní osobnost člověka a znervosňoval, utvářel individua, která se hleděla udržeti na místě za všech okolností, při čemž se neštítala ani mravních chyb, poklesků na účet druhých. Strach byl často příčinou sebevražd, méně vražd, projevů hystericko-neurastenického komplexu, melancholie, stavů paranoidních a psychos.

Psychoanalyticky byly tyto poruchy zajímavé. Jevily se už u vysokoškolského studentstva před skončením studií, v posledních semestrech dávaly vznik osobnostem zakřiknutým, zaraženým, nebo ironickým a přeplněným falešnými politickými hesly a sny. Peterman považuje pozornost za jev vnitřní, afektivní. Neumann ukazuje, že pozornost fixována představou má nejbliže k našemu „já“. Ona, jak vidíme, vtiskuje často určitému druhu práce, pokud je ji možno prováděti od počátku až do konce, jak tomu bývá u domácích prací, pečeť individuality výrobce, pracovníka, pro kterou je mnohý výrobek vyhledáván. Není tím řečeno, že je umělecký, jako spíše vtipný, životní, že my k němu nalézáme ihned nějaký poměr, zaujme nás. Tyto fixované představy blízké k našemu „já“, puncují mnohé umělecké dílo určitými stigmaty, takže dovedeme často na prvý pohled posouditi, kdo byl jeho autorem. Jsou to určité typy skla, porculánu, gobelinů, maleb, výtvarů sochařských různých škol, jež nám dovolují také časové zařazení. S jakou pozorností byly vytvářeny a jsou mnohé rytiny a malby miniaturní, o tom víme z vlastní tvorby současné a ze sbírek soukromých i veřejných. Zde vydala pozornost pracujícího podivuhodné květy a získala mu vážnost ještě po dlouhých staletích, kdy nemůže už historie určití nic bližšího z dat jeho bytí. Fortlage není daleko od toho, aby netvrdil, že pozornost je prapudem, který může ostatní pudy posilovat nebo tlumit. Ostatně i o tomto tvrzení se můžeme velmi snadno při vyšetřování našeho materiálu přesvědčiti. Zůstane jako prapud nejlepší prevencí všech průmyslových úrazů a otrav, protože je na stráží a v okamžicích nebezpečných okolností radí k opatrnosti. - Pokračování. *Primář dr. L. Riedl.*

# Katolicismus a hospodářský řád.

Dokončení.

## IV. Tragický vznik pokušení.

Otázka osobnosti však držela statečně kapitalismus v šachu. Osobnosti byly ještě nasáklé šťavou středověku, který byl pro jejich vývin neobyčejně příznivý. Středověk spojoval oblast duchovní s oblastí denního života náboženstvím. Katolicismus se osvědčil jako životná a silná náplň. Objevil se jako prvek, který dovede spoutat osobnost a funkci u každého. Každý našel v katolicismu svůj případ jako všemocný tmel pro krále i pro chudáky, pro prosté i pro filozofy. Dábel nemohl spáti v tuto chvíli a pokoušel se napadati se všech stran. Jenže na tomto díle nebylo všechno božské, bylo to dílo i rukou lidských, neboť takový je běh Božích cest a taková je milost Boží, že ponechává svobodu i za cenu katastrofy, kterou si přivodí svobody nehodní. Takový jest odkaz Pána o svobodě. A tam, kde bylo dílo v rukou lidských, byly obviněny nikoliv ruce, nýbrž dílo samo. Tam, kde byli nehodní katolíci, považovalo se to za skutek, který pramení nikoli z nich, nýbrž z katolicismu. Když se protestantismus potom ujal moci, musel odvrátiti pozornost od propastí, které v sobě choval, a přiklonil se hned k otázce funkční. Jestliže tedy katolicismus uchovával jako vzácný poklad osobnost, namáhal se Luther ze všech sil, aby ji zničil. Namátkou vybereme důkazy, jako: hromadná zpověď, podrobení Církve státu. Je zřejma další souvislost i mezi kapitalismem a mezi protestantismem už jen z toho, že nekapitalističtějšími zeměmi se staly právě ty, které se odtrhly od katolicismu. Kapitalismu byl na protestanství cenným prvek přínosu o funkci a podrobení Církve státu. Dalším zničujícím prvkem bylo rozšíření humanismu. Humanismus čistě lidsky pojímaný, zespolečenštěný a zdemokratisovaný, musel nutně skončiti v anti-humanismu. Ztrácí pojem pro dobro člověka samotného a obrací se jen k otázkám sociálním, které přetvořuje v hlavní a jediný problém. Za těchto okolností jej už nezajímá lidský osud jednotlivcův. Humanismus je vítězství prostřednosti a může vyústiti až v bestialismus.

Humanismus se namáhal, ač zcela marně, aby učinil snesitelnějšími podmínky pro výkon funkce člověka, nikoliv však, aby tuto funkci pojal a přetvořil k ochraně osobnosti.

Humanismus vytýčil svůj ideál starati se jen o lidské, a tak nutně zavrhl božské. Konečně bez božského zploštěl a vyústil jen ve vodopád řečí a ve zmatení pojmů.

Kapitalismus vznikl na troskách feudalismu přínosem strojů a soustředěním průmyslu dotud

roztržitého. S počátku byl zajisté jen obdobou středověkých řemeslných dílen, ale ponenáhlu byly uvedeny v život zcela jiné prvky. On první počal pracovati vědecky vyhraněnou organizací a vědecky vypočítanou ekonomikou. Zhoubné však nebylo toto, nýbrž jeho brzké sklony k protestantismu a k bezbožectví, které učinily z něj ohnisko, v němž se zrodil jeho protiklad - socialismus. Kapitalismus vstřebával do sebe ostatní složky feudalismu a cechovnictví, pokud se udržovaly, mohutněl a stával se složitější. Jeho průkopníci, kteří jej tvořili podle svých představ, odcházeli, ale podniky se dále soustřeďovaly a odkloňovaly od všeho živoucího, co drželo dříve pohromadě feudalismus.

Od individualistických počátků vzrůstají podniky tou měrou, že je nemožno udržeti je jednotlivci, tvoří se společnosti. Zprvu vzorem jsou vlastně společnosti rodinné, později přátelské, konečně mezi lidmi cizími a posléze i mezi lidmi, z nichž nezná jeden druhého. A tak dospíváme k anonymitě kapitálu, k bankám, trustům a syndikátům, k burse a ke všem neosobním vy-  
moženostem této doby.

Kapitalisté už ztratili tvář a pohybují se tu jen akcie, podíly, kuksy atd. Průmyslový kapitalismus se zvrhl v kapitalismus finanční, lépe bankovní nebo bursovní. Docházíme i ke zničení soukromého vlastnictví, které bylo zastoupeno závodem. V této době ani samotní kapitalisté nejsou spokojeni s vývojem událostí.

## V. Moderní útvary kapitalismu a socialismu.

Malthus a Ricardo první oddělili hospodářský život od theologického pojetí a postavili se na stanovisko užitekářství. Zažili počátky a vývoj kapitalismu a spatřovali jeho chyby přímo v praxi. Viděli však v kapitalismu jen nebezpečí vzniku třecích ploch a hleděli si z toho vyvoditi patřičné poznatky. Jelikož neuchopili zlo tam, kde mělo býti odstraněno, dospívají ve svých učeních ve víru ve ztrnulost tohoto pořádku, t. j. pořádku socialistického, a hledí jakékoliv vyšinutí z něho zamezit. Proto stvořuje Malthus svoji zruďnou nauku o rozplozování. Objevuje-li se tady víra ve ztrnulost *nově* zavedeného pořádku, obracejí se konservativisté (Sismondi) proti jakýmkoliv novým poměrům a poukazují na zlaté časy *staré*. Dopouštějí se tu omylu mechanisace, neboť není možno dřívější, takřka idylické poměry přenášeti na poměry nové, které jsou složitější. Tedy je to činnost retrospektivní, která se ohlíží stále jen dozadu. Není pak ovšem divu, že byli postaveni vždy před hotové věci a byli odbýváni úsměvem.

Přesto, že Sismondi doporučuje stavovství, chybí v něm prvek dynamiky. Konservativisté mají

zrak obrácený jen k hospodářství spotřebnímu. I z toho je patrna retrospektiva jejich počínání, trpnost jejich činnosti, že se obracejí na prvek, který je převážně pasivní v hospodářském životě a který je vždy jen výsledkem dřívější činnosti výrobní, byť by byl i činitelem významným. Theorie socialistická - theorie Marxova - theorie katastrof vyvozuje z chyb kapitalismu vážné důsledky. Katolicismus se necítil býti dosti silným dříve, aby účinně a *prakticky* napadl hrubý kapitalismus. Bojoval proti němu více na poli čistě duchovním a našival na hrubou látku jemnou záplatu. Theorie katastrof napadá kapitalismus v jeho nechráněných pozicích na poli hospodářském. Ačkoli je sama plna omylů, které rozhodně nemohou obstáti před pozorným okem, napadá úspěšně kapitalismus a způsobuje mu nepřijemnosti, mnohde dokonce nad ním vítězí, a sama pak propadá omylům vlastním.

Napadá kapitalismus právě ve znamení toho, co si vytkl - ve znamení hospodárnosti. A to: vytýká kapitalismu hromadění nadhodnoty, to jest rozdílu mezi mzdou a nákladem na suroviny a mezi prodanou cenou. Neuznává rozdíly v cenách, docílené obchodem, přemístěním tovaru z jedné země, z jednoho města do druhého.

Neuznává jakýkoli rozdíl mezi cenou a nákladem, vynaloženým na zhotovení výrobku, a tvrdí, že je třeba zameziti tuto nadhodnotu buď snížením ceny nebo přisouzením nadhodnoty dělníku, který tovar vyrábí. Jistě, že je to reakce na bezpracné zisky a renty. Omyl mechanisace a krátkozrakost jsou však zřejmy z vlastního dalšího pojetí. Rozdíl mezi cenou a nákladem pozůstává i z odměny za duchovní práci, a často pro produkt, jehož výroba je velmi laciná, byla nastoupena velmi obtížná cesta duchovní, aby mohl býti vyroben. Tedy takováto práce se neodměňuje. Dále odměňuje se ona práce, která pramení z toho, že dodávám výrobek na místa, kde je ho potřeba. Neboť velmi často je tovar v místě vyrobený neprodejný, nebo má cenu tam tak nízkou, že by prodej jeho bylo okrádání dělnictva a státu o národní důchod. Je třeba podotknout, že rozbíráme socialismus jen po hospodářské stránce. Jeho názor na dějiny, na duši lidskou, na dění duchovní nepatří do tohoto pojednání.

Přirozenou cestou od dřívějšího hodnocení dospívá socialismus k víře v soustředění průmyslu. Soustředěním hledí zabrániti všem zbytečným cestám od výrobce ke spotřebiteli, dále hledí vymýtiti veškeré tak zvané neplodné procesy při výrobě výrobou hromadnou, vědecky racionalizovanou. Že v tomto prostředí hyne duše lidská, je mu lhostejno. Že tyto celky stávají se ohniskem poruch celého hospodářského života, které jsou škodlivé a zbytečné, vysvětluje revolucí proletariátu a zavrhuje kapitalistické vedení tako-

vých celků. Není-li socialismu jasno, kdo je vlastně odpověden potom za tyto veliké celky hospodářského života, je nucen sáhnouti po autoritě všemocného státu, kterému dává do rukou moc tyto celky řídit. Nedůvěřuje jednotlivcům a uvrhá dělnictvo pod byrokraticky ztuhlou a nepružnou státní moc výkonnou. Stát stává se vykonavatelem vůle proletariátu, jejím ochráncem, ale zároveň i jejím potlačovatelem. Zachovávali si dělník v menších podnicích svoji osobní individualitu, je-li mu tu umožněn snadný a přístupný pohled na cíl podniku a na úlohu, kterou v podniku sám zastává, vrhá jej státní dohlizitel na-prosto a bez odvolání do bezzemků, do proletariátu větrného, bez kořenů a bez vztahů k podniku a k dílu.

Socialismus, vědom si svých chyb mechanisace a v tajné víře u některých v nesmyslnost revoluce, rozštěpil se ve směr revolucí násilných (Kautský) a ve směr revoluce vývojové (Bernstein). Směr druhý hledí uniknouti nesrovnalostem, že odkládá neustále provedení revoluce na doby pozdější a bere na vědomí jakoukoliv změnu k lepšímu v sociálním postavení dělnictva, ať už vychází ze zásluhy kohokoliv a ze směru jakéhokoliv, jako nutný důsledek a nový přínos kladu ve vývojové revoluci dělnictva ve smyslu socialismu. Tedy zajisté je toto eklektické stanovisko výhodné, jenže není s to někoho dlouho klamat.

Tedy oba směry, kapitalismus i socialismus, dospívají k zaměření zcela jinému. S počátku byl kapitalismus liberalistický. Mohl si dovoliti všechno, aniž se na něco někoho ptal. Byl vázán několika sporými zákony, které se na jeho činnost nehodily.

Vznikem moderního všemocného státu, který si osobuje dokonce moc i řídití vnitřní život jednotlivců, mění se úlohy. Moderní etatismus nemohl nechati kapitalismu shltnouti celý podíl, nemohl nechati takovou složku pro sebe nevyužitou; zařadil proto kapitalismus do svých služeb. Totéž udělal i se socialismem. Spojuje v sobě tedy moderní běžné pojetí státu tyto protikladné složky.

Pohlčení kapitalismu státem se jmenuje běžně hospodářstvím řízeným ve smyslu výroby, pohlčení socialismu státem se jmenuje prací na poli sociálním, hospodářstvím řízeným ve smyslu spotřeby. Je tedy v nynějším pojetí o funkci státu kapitalismus, pokud se udržuje, kapitalismem etatisovaným a pro své jiné vlastnosti anonymním, socialismus pak vládou lidu, mystickým symbolem rázu pouze funkcionálního. Sdružením obou směrů v moderním státě je vyloučena revoluce proletariátu, připouští se jen její určitý druh, a to revoluce hesel a provolání, je zamezeno i kapitalismu, aby se svobodně rozhodoval, a

přiznána mu jen úloha vykonavatele nejvyšší vůle státní, bez ohledu, zda jej stát zneužívá. Je-li vskutku snahou poměry zjednodušit a zpřístupnit kontrole výrobní a spotřební, je-li snahou oddělit dobro od zla, vyplniti výrobu i spotřebu

zdravým duchem plodné činnosti, je nesourodé sloučení obou směrů ve státním zřízení jen stavbou věže babylonské, která se chce pnout až k nebesům.

Ing. O. Strádal.

# Kritika.

## Psychologie a pedagogika.

*Dr. Otto Tumlirz, Anthropologische Psychologie.* Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin, 1939.

Ve svém úvodu autor poznamenává, že byl v psychologii všeobecný omyl všech směrů, navzájem se potírajících, mimo jiných důvodů také v tom, že se věda snažila vystavět nadrasovou a nadnárodní psychologii. Ve skutečnosti je psychologie více než jiné vědy věda světového názoru a tedy vázána na rasu a lid. Pro tuto vázanost nelze, aby německý psycholog zkoumal jinou než osobnost německého člověka.

Zároveň určuje autor ve své předmluvě vymezení předmětu psychologie, podle něhož předmět psychologie je duševní prožívání podle obsahu a formy. Hledáme-li původ duševních obsahů, docházíme k poznání, že jedinci jsou jen zdánlivě samostatní a v sebe uzavřený celek. Forma totiž a obsah prožívání je určován mnohonásobnou závislostí. Prožívající vlastní „já“ se obrací na svět mimo sebe jako na předmět, který ale znamená osobní spolusvět a zároveň nadosobní svět hodnot a dobra.

Svět vlastní „já“ a svět mimo nás se spojuje podle osobního způsobu prožívání, osobní prožívání je zase především závislé na rase, pohlaví a dědičnosti.

Autor nazývá zároveň svou psychologii anthropologickou z toho důvodu, že vlastní svět „já“ tvoří duševně-tělesnou jednotu se světem mimo nás „ne-já“, k němuž je postaven protikladně (v polárním napětí). Proto anthropologická psychologie nechce zkoumat všeplatné a formální jevy prožívání, nýbrž jen osobní, které zase lze seřadit do určitých skupin. Jsou důležité zvláště dvě skupiny lidských bytostí, t. j. rozdíly mezi rasami a mezi pohlavím. K tomu se druží rozdíly podle stupňů vývoje a věku.

S těmito předpoklady chce autor svou knihou spolupracovat na výstavbě německé psychologie.

Dílo rozděluje na osm částí.

První se zabývá historickým vývojem psychologických problémů, jak probíhal „čistou“ psychologií, tvarovou a dalším dělením, (probírá Sprangera, Kretschmera, C. G. Junga, E. R. Jaen-

sche a jejich typologii, pak charakterologii L. Klaglese a mnohého jiných autorů, přechází pak k W. Diltheymu, rozebírá Freuda, Adlera atd.).

Ze všeho, co předcházelo, autor chce vyvést nový úkol pro anthropologickou psychologii. Bylo nemožné spojit v jednotu přírodovědecké a duševněvědecké zkoumání dřívějšího způsobu, neboť jsou příliš vzdálené jejich filosofické základy, ale sjednocení nedosáhl ani Bühler v rozvrstvení psychologického předmětu; (tři hlediska připouští: Erleben, Benehmen, Werk, což znamená výkon objektivního ducha), vlastní odpověď o předmětu psychologie tím Bühler nedal.

Každý jedinec má svůj osobní způsob spojovat vnitřní svět („já“) se zevnějším („ne-já“); tento vlastní způsob závisí od rasy, pohlaví a dědičnosti. Žádné prožívání není totiž úplně neodvislé od pudů a při tom tato vázanost na pudy je u evropských ras a u obou pohlaví rozdílná; u jedné rasy převládají sexuální pudy, u druhé pud po moci, u třetí pud po sebezáchově a tak vnitřní obsah je ovlivňován.

Stejně je prožívání vnitřní vázáno na zevnější svět, na vztahy k lidem, na hodnoty a duchovní statky, ale i tento zájem o zevnější svět a způsob spolužití s lidmi, jakož i citlivost pro hodnoty různé podle rasových, pohlavních a rodinných rozdílů. Při tom zvláštní důraz klade autor na vývoj, neboť z něho pochází způsob a stupeň sjednocování ve vnitřním světě osobnosti obou prvků. Obsah a forma prožívání jsou podrobeny velkým výkyvům, osobní způsob a charakter lze chápat jen v osobním vývoji; pudy a svět hodnot zasahují stále do prožívání na př. mladého člověka, ale poněvadž není zralý, nedovede je spojit. Proto život mladých bývá rozdvojen na svět pudů s celou tíhou a mlhou fantasií a žádostí a na svět hodnot, jenž je vábí k vyšším věcem krásna, dobra a svatosti. Teprve cestami zrání nachází mládí cestu samo k sobě.

Další pozoruhodný závěr autorův je, zkoumání poměru mezi vnitřním světem a zevnějším přivádí nutně do metafysických pojmů; poněvadž však autor nechce se zabývat metafysikou, nýbrž jen psychologií, proto chce jen vysvětlit, jak lze pudy v osobním prožívání uplatnit.

Každá theorie osobnosti překračuje hranice

zkušenosti, ale psychologie si musí být vědoma, že má tam své meze. Proto chce autor budovat psychologii anthropologickou, jejíž závěry nemají být všeplatné, formálně vyjádřené poznatky, nýbrž snaží se porozumět osobnímu prožití a rozumět mu jako živé formě. Proto psychologie autorova, vázána na rasu a lid, může znamenat jen psychologii německého člověka. Při tom zaujímá autor kladný poměr k různým psychologickým směrům, které třeba jednostranně, ale přece přinesly kladné poznatky psychické.

I metodicky připouští autor širší možnosti ve zkoumání než připouštěly některé směry. Připouští pozorování a zkušenost, stejně jako intuitivní pohled na jádro věci (Wesensschau), vysvětlení a ověření.

První část knihy nejzajímavější ke konci, kde autor mluví o vlastní anthropologické psychologii, je z mnohých důvodů kladnější řešení než dřívější směry; ovšem některé z předpokladů autorových vyžadují kritičtější posouzení, zvláště část o všeplatnosti psychických poznatků.

Druhá část pojednává o dosavadním dělení duševního prožívání a proti němu klade vývojové dělení duševních zážitků. Odvolává se na výsledky psychologie celků a připouští, že jen vývojem od dětství až do zralosti osobnosti lze dáti spolehlivé odpovědi.

V tomto oddílu jsou pozoruhodné řádky, kde autor projevy duševního života u dítěte na př. radosti, bolesti, hněvu, zlosti, bázně, hrůzy atd., pokud se už u dítěte objevují, považuje za zděděné a mnohé z nich prý ztratily svůj přirozený cíl, t. j. udržování života. Spíše znamenají tyto projevy první úsvity duševního života, poněvadž už v dětství odpovídají plně psychickému stavu dítěte a jeví se u jednotlivců různě. Přitom autor přináší zásobu nových fakt duševních jevů u dítěte. Jejich výklad však vždy nese zabarvení osobního světového názoru. Hlavní bod, kolem něhož se druží psychické poznatky, je vývoj vědomí u člověka.

Autor označuje tento postup:

1. K daným instinktům se druží nové, které jsou už vyvinutější a proto je nazývá pudy.

2. Z počitků a smyslových vjemů se vyvíjí vědomí „já“, z neurčité záliby a nelibosti se vyvíjejí obsahově určitější pocity.

3. Z pasivní vnímavosti zevnějších popudů rozvine se aktivní činnost smyslová. Nejasné vědomí jakoby v celku se třídí na jasnější stavy vědomí, zevnější předměty jsou poznávány jednotlivěji a jasněji, činnost smyslová rozlišuje vždy více.

4. K tomu se přidružuje vývoj nových schopností, které nejdříve jsou sloučeny se smysly, pozornost a vnímání, obsahově určité představy, vnímání prostoru a času. Z impulsivních pohybů se vyvíjí první volní projevy, instinktivní a pudové jed-

nání se mění vždy přesněji na cílevědomé chtění a myšlením řízené jednání.

Pokud znamenají tyto věty jen popisný fakt vývojového přechodu, nelze nic proti tomu namítat. Je to prosté konstatování, že tak postupuje lidská činnost.

Otázka hlavní však se přesunuje na výklad vývoje a přechodu z dřívějšího období do nového. Této otázky se autor nedotýká, ale za to zdůrazňuje podstatný rozdíl instinktu u zvířete a u člověka, kde instinktivní jednání může být použito a zpracováno myslící schopností a vůlí. Obsah a forma pojmu instinktu není v obou případech stejná. Proto autor rozlišuje instinkt od pudu a staví vývojový postup z instinktu k pudu, z pudu k vůli. Úkon vůle označuje jako duchovní sebezpohybování k žádanému předmětu, které má v sobě jasný obsah. Spojuje tedy úkon vůle s vědomím a s určitým cílem. Mnoho prvků, jimiž určuje chtění lidské, znamená nesmírný pokrok k duchovnímu pojetí vůle, od něhož zbývá už malý krůček k pojetí svatého Tomáše Akv.

Pudové jednání je předchozí před volním, které na rozdíl od volního si neuvědomuje jasně svůj cíl, nýbrž je jen určeno samo sebou určitým směrem. Vývoj záleží tedy v tom, že vzrůstá jasnost, vědomí a určení k cíli. Otázka ovšem, týkající se světového názoru rozdílu vůle jako čistě duchovní schopnosti a pudovosti zůstává jen nadhozena.

Podrobnosti o pudovém životě jsou vesměs velmi důkladné, stejně i vývojové projevy, tak jak je autor soustředil do 4 bodů.

III. část pojednává o tom, co autor nazývá „Die Vorwelt“ a patří tam vlohy, dědičnost, okolí, rasové dědictví, dědičné rozdíly mezi pohlavím a vlastní, osobní dědičné sklony. Vědecká poctivost autorova doznává v této části, že duchovní vývoj není dán prostě jako součet předchozích podmínek a mimo to je řízen vlastní zákonitostí, kterou autor nazývá mimoosobní; (mimoosobní ve smyslu vysvětleném, neztotožněném s anthropologickým).

Duchovní vývoj není mechanický postup, má svůj ráz, zvláště třetí charakteristický bod, který autor uvádí, označuje duchovní vývoj nejdokonalěji, může totiž samostatně zasahovat do svého vývoje, nepodléhá nutně okolnostem, může je vybírat a uspořádat k svým cílům. O každé podrobnosti z autorovy knihy bylo by možné referovat zvláště, neboť je v nich plno nových námětů a přehledů v chápání duševního života.

Zvláštní pozornost zasluhuje pojednání o rasové dědičnosti.

Čtvrtý díl jedná o vnitřním, vlastním světě, rozdělen na další části o hledání a porozumění vlastnímu „já“, o těle, pokud se v něm projevuje duše, o osobním životním prostoru a času. V jed-

notlivé části je zase plno informačního materiálu i vysvětlení problémů, které s tím souvisejí.

Některé stati tvoří psychologický základ k etickým úvahám a k otázkám světového názoru, zvláště v části o těle, pokud je ožívováno duší. Autor jako psycholog se jich varuje.

V dalších částech probírá pudový život, sebezáchovy, udržení druhu a společenské pudy, poměr k zevnějšímu světu, k lidem, a konečně poměr k hodnotám. Samo rozvrstvení díla tkví hluboko v poznání lidské duše.

Podivuhodně mluví autor o pudu k zachování druhu a jeho podrobnostech. Zdůrazňuje důležitost duševní lásky, lásky jako výrazu osobnosti atd. Dává souhru všeho, co psychologie prozradila o lidské duši nejen v biologických funkcích, nýbrž zvláště v duševních jevech. V této věci se autor přidržuje duchovně vědecké psychologie na př. známé u Sprangera a j.

Tak velká kniha Tumlrizova odhaluje tajemství duševního života v nejmenších a nejvyšších projevech a je základem pro etickou a pedagogickou práci. I když některé podrobnosti nedospívají až k vrcholnému pojetí vznešenosti duchovní, přece je to kniha nedocenitelná pro hluboké a všestranné chápání duševního života.

*Miloslav Šefrna, Dědičnost a výchova.*  
Unie, Praha.

Opak důkladné práce Tumlrizovy o psychologických základech, které mají vztah k pedagogice, je charakteristicky jednostranná kniha Šefrnova. Vykládá sice podrobně teorie dědičnosti, při tom si ovšem neodpustí, aby kreationismus vyličil hodně naivně a nemožně, ale podle obsáhlého základu psychického v člověku, dědičnost je jen jedním z mnohých prvků duševního života a tedy i pro výchovu neznámá vše.

Zvláště v části přechodu z biologie k pedagogice se dopouští Šefrna vědeckého přehmatu a sofismatu. Přechod pro něho je snadný tím, že výchova je definována jako přeměna a vývoj tělesných a duševních schopností. Přechod vede přes pojem vývoje. Kolik nepochopitelné metafysiky vložil do těchto slov tak povšechně vyjádřených. Podrobnosti z toho nejsou jasné, zvláště ne, proč najednou z biologického vývoje se mluví o duševních vlastnostech lidských. Předpokládána snadnost a rozšířená teorie evoluční nedává přesvědčivých důvodů o vzniku lidského duchovního života a jeho zákonitosti.

V tomto bodě zůstává kniha Šefrnova daleko vzdálena za dnešní dobou a jejím stavem psychologie. Základem pro pedagogiku nemůže být biologie, nýbrž psychologie ve vlastním smyslu, nezúžená materialistickými předpoklady vývojové teorie. Tady ukázal Šefrna, jak je mu vzdálena

pedagogická práce, která má znamenat péči o vývoj duše. Biologii jako „klíčovou vědou“ si otevře nanejvýš přístup k tělu a jeho vývoji, až ne úplně, ale ne k duchu lidskému. Šefrna nevychází ve svých úvahách z faktického dění duševního, o němž vlastně je ponejvíce řeč v pedagogice, nýbrž z apriorního pojetí postupu evoluční teorie. Jak docela jinak jedná o výchově už toho nejmenšího lidského tvora, dítěte, metoda Montessoriové a j., která poukazuje na to, jak psychický svět už u dítěte je svérázný ve svých projevech a potřebuje ošetření, aby z něho vyrůstala zdravá osobnost budoucího dospělého člověka. Pro autora knihy „duševní a pak i duchovní život je jen zvláštním případem a jen docela nepatrnou a celkem velmi pozdní částí přírodní jednoty“. (Cit. z Fr. Krejčího.)

Tak myslí autor, že pedagogika se začleňuje do pevného rámce ostatních věd, ale nevidí, že jeho pedagogika neznámá vlastně nic, poněvadž ztratila vlastní půdu, t. j. výchovu duševního vzrůstu lidské osobnosti. Nelze výchovu odtrhávat od vážné psychologie, neboť byly by to jen trestuhodné pokusy, které způsobí více duchovní škody než prospěchu.

Ani další úvahy o pojmu vývoje a výchovy se nedostávají dál ve vybudování základny pedagogické. Neboť autor se omezuje výhradně na jednu otázku, kterou řeší Deweyovým instrumentalismem, t. j. na otázku pojetí výchovy, nebo spíše vychovatelnosti. Autor se ubírá vpřed ke svým závěrům těžkopádně přes citace mnohých autorů. Tím ale jeho cesta do oblasti ducha moc nezískává, jak dokazuje stat', kde autor rozděluje cizí názory a snaží se dát z nich syntesu.

Jsou pozoruhodné jeho závěry: Problém (o němž autor jedná) stojí na samé hranici nauk humanitních a věd přírodních a otázka jejich spolupráce je pro řešení problému (výchovy) rozhodující. Přes všechn souhlas, který autor dává mnohým rozborům jiných myslitelů, rozběhl se svým způsobem neodůvodněným k názorům o říši ducha a o říši našeho „já“:

Říše našeho „já“ je spíše „Ježíšovo království“, jež není z tohoto světa. Cesta k němu není vydlážděna vědeckým poznáním a nevede přes intelekt. Říše ducha není říší intelektu. To znamená, že se jí nezmocníme čistým poznáním, smysly anebo rozumem, že se nestaneme jejími občany pasivním nazíráním, rozšiřováním vědomostí a znalostí, nýbrž jednáním, prací, činem. Neobrací se k našemu intelektu o poznání, nýbrž apeluje na naši vůli, obrací se k našemu svědomí, žádá si rozhodnutí. Říše ducha nemá hmotné existence, není na tomto ani na onom světě, neexistuje, ale platí. Je říší norem, zákonů, příkazů a žádá si poslušnosti atd.

Všechny předchozí citace různých myslitelů

staly se pro autora čistě luxusním rámcem a zbytečným, nesouvislým pro tyto jeho poslední vývody, aby prohlásil jako platný obnovený voluntarismus.

To, co Kant provedl v noetice, Šefrna myslí, že dosáhl v pedagogice. Neuvědomil si při tom, že zavrnutím říše duševna jako říše světla a poznání, zavrhl vše, co by mělo smysl i v pedagogice. Popřením říše ducha v jeho práci světla a poznání jako vedoucí a popřením existence ducha, duch lidský ovšem nepřestává ani existovat ani hledat nejdříve smysl, světlo a poznání, aby na těchto základech mohl si říci i to, co má být v činech a ve vůli. Duchovní stránka zůstane vždy zdroj světla, pravdy a svobody vůle. Popření jedné nebo druhé části nebude znamenat nový rozmach pro pedagogiku, nýbrž nový zmatek. Stejně dosti zmatku bylo způsobeno i nejasně vyjádřeným poměrem dědičnosti a jejího vlivu na lidského ducha.

## Psychologické studium sv. XI.

*Dr. Jan Vaněk, Psychologické základy nové české a slovenské pedagogiky.* Brno 1930. Vyd. Úsju.

Studie dr. Vaňka je krátký soupis universitního soupeření o pedagogické směry u nás po 20 minulých let. Práce referuje o tom, co se událo, zvláště v boji o přechod z pozitivistického myšlení Fr. Krejčího k tvarové a celostní psychologii, pak o psychologické základy školské reformy; východisko je v amerických prouděch, u nás se to omezilo na boj o hodnotě testů a o globální metodu. Hlavní úlohu hraje škola Příhodova a Rostoharova s pomocníky. Studie dr. Vaňka je informační, ale postrádá kritický postoj jak k reprezentujícím osobnostem hnutí, tak k jejich dílům a zvláště k tomu, co čeští reprezentující přinesli vlastního do tohoto souboje. Takové kritické zhodnocení práce by postavilo do pravého světla jak V. Příhodu, tak M. Rostohara, tak F. Kratinu a j. s jejich přínosem do pedagogické vědeckosti.

*Hans Driesch, Alltagsrätsel des Seelenlebens.* Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.

Známý myslitel Driesch v novém svém díle se ukazuje zase v celé své velikosti a samostatnosti.

Už jeho úvodní pojetí a rozčlenění poznání vědeckého, filosofického a primitivního je mohutné. Znamená výsledek jeho životní práce.

Příroda a má duše jsou empirická skutečnost jako předmět zkoumání a to buď vědeckého nebo filosofického.

Driesch chce postupovat vědecky a někde s filosofickým doplněním. Pozoruhodný je pojem

Drieschův, co znamená řešit problém. Znamená to věcný obsah osvobodit z jeho izolace a zařadit jej do celkového obsahu vědomí. Toto řešení problému lze provést jen tam, kde se dá prokázat, že věcný obsah není nic jiného než nová modifikace předchozích už známých obsahů ve vědomí; pak lze říci, že nový věcný obsah byl ozřejmen. Řešení se tedy nedaří vždy. Tak na př. problém organického se nedá řešit uvedeným způsobem, poněvadž nelze ukázat, že se jedná jen o novou kombinaci různých forem dění, které známe z anorganické přírody. V takovém případě lze zkoumat závislosti, které však nejsou vždy řešením.

Driesch oproti fenomenistickému pojetí, jemuž vytýká apriorismus mnohých pojmů, zdůrazňuje, že pojmy, na př. vegetativního života, instinktu, inteligence jsou pojmy empirické. Empirická cesta je vlastní autorovi knihy, ale dovede zpřesnit své pojetí a rozlišovat vždy a všude tři stupně vědění, jak se o nich zmínil v úvodě. Dochází k filosofickým pojmům, ale empirickou cestou.

Driesch rozvádí ve svém díle řadu filosofických pojmů, jako na př. pojem psychické kauzality a vitalismu. Skutečnost je rozdělena na dvě části; jednu nazývá entelechiální - celkovost čili organičnost, druhou hmotnost čili anorganičnost. To jsou Drieschovy pojmy známé už odjinud. Teď rozlišuje ještě vitalismus prvního stupně, který uznává tuto dvojí oblast skutečnosti a vitalismus druhého stupně, který doplňuje, že tyto dvě skutečnosti jsou dvě různá od sebe přesně se lišící entia.

Svým postupem tak zvláštním Driesch se dopracoval v posledním díle k nejvyšší skutečnosti člověka, pokud člověk je osobnost („já“), a pokud toto „já“ má svůj úkol získat si vědění a poznat i etický život. Tento úkol osobnosti lze pochopit jen potud, pokud je duch nesmrtelný. Při této výstavbě pojmů a pravd Driesch se drží nesmírné přesnosti metodické; jeho pojednání o duševních skutečnostech je plné odpovědnosti vědce.

M. H.

*Dr. H. Hadlich, Die Idee des Gesetzes in der praktischen Vernunft,* Ost - Europa - Verlag, Königsberg (Pr.) 90 str., cena RM 4 - , 1939.

Hadlich si všímá především, jak určil Kant smysl lidského života položením svého „čirého zákona“. Rozebírá tuto otázku spíše s hlediska historického. Ukazuje, že Schopenhaer byl vlastně závislý na Kantovi, třebaž zavrhoval mravní zákon jako vliv zkostratělého mosaismu. Právě tak Fichte a novokantovci. Kniha je určena nejen odborníkům, nýbrž všem. Dokazuje totiž zhoubnost subjektivního formalismu a nutnost řádu celku, hlavně živého, t. j. národa. Tohoto řádu se

dosáhne uznáním zdravého přirozeného zákona, jež určuje rozum. Poměru zákona a čínorodého rozumu si Hadlich všímá odborně a ukazuje, že zákon nezmenšuje ani svobodu ani nezasahuje rušivě do smyslu existence. Jest ovšem otázka, zda je možno přijít k těmto závěrům jen na základě Kanta. R. E.

*Naturphilosophische Betrachtungen I.*  
*Eine Allgemeine Ontologie* von Paul Häberlin, Schweizer Spiegel-Verlag, Zürich I.

Už podle všeobecného nadpisu je patrné, že nejde v přítomném díle o scholasticky pojatou ontologii.

Hlavní centrum otázky a tajemství celého díla autor soustřeďuje na to, jak lidé, kteří jsou vlastně jednotlivci oddělení, si rozumějí a tedy stávají se tak v určitém smyslu „ne-oddělení“. Ve sdílení vzájemném jako by individuace mizela.

Autor se zabývá významem slova rozuměti, především v určitém smyslu, pokud se projevuje už u zvířat. Zkoumá různé teorie mechanistickou i natalistickou a k výkladu své první záhady klade novou teorii, že totiž koordinace a komunikace je věcí nadindividuální. Tím se dostává do tajemného světa, o kterém jeho postup dosud nedokončený (neboť autor se odvolává na delší práce) přes všechnu snahu použití přírodovědeckých metod, nepřesvědčuje.

*Konrad Dürre, Menschenkenntnis*, Berlin Verlag für Standesamtwesen G. m. b. H.

Kniha probírá nesprávné i správné způsoby a typologie k poznání lidí. Nejzákladnější princip, na němž buduje autor svou práci, je poznatek z celkové psychologie, že poznání člověka musí vycházeti z duševně-tělesného celku. Jednotlivosti mají svůj vztah k celku. Připouští k tomu jakousi celkovou intuici. O celkovém poměru duše a těla s filosofického hlediska autor však mnoho neříká a odbývá to krátce a nepřesně.

Autor vychází z Kretschmerova rozdělení konstitucionálně-biologických typů, jejichž pravdivost se mu zkušenostně ověřila. Vážnost pojetí je dána jednak základními principy (až na některé výjimky), jednak na Kretschmerově dělení typů. Mimo jiné snaží se použít i nových nauk o rasičtém prostředí a vlivu na typy lidské.

Noëtika.

*Dr. B. von Juhos, Erkenntnisformen in Natur und Geisteswissenschaften*. 1940, Rudolf Birnbach, Abt, Pan-Verlag, Leipzig.

Kniha řeší řadu velmi zajímavých problémů, týkajících se poměru filosofie a přírodních věd.

Autor ukazuje, že obtíže, třebas zdokonalených metod fyzických, jsou řešitelné ve spojení s noetickým a logickým postupem, a tím poukazuje, jak i fyzika svými kořeny tkví ve filosofii. Tento kladný poměr, alespoň k některé části filosofie, je určitým kladem, i když podrobnosti této práce svědčí více o přednosti, kterou dává autor přírodním vědám, zvláště fysice a její přesnosti.

Autor rozlišuje zákonitost prvního a druhého stupně. Zákonitost druhého stupně je cílem přírodních věd, kdežto duchovní vědy podle něho nemohou dospět k zákonitosti 2. stupně. Se svého stanoviska přírodovědce jde autor velmi důsledně. Pro historii na př. připouští pro komplikovaný stav historických událostí vedle metody přírodovědecké, metodu dodatečného prožívání („Nacherlebens“, „Sichhineinfühlens“). Nakonec poukazuje na funkci, kterou mají přirozené zákony v empirických vědách. Kdyby byly všechny předpoklady této studie správné, logická stavba knihy a důslednost by zaručovaly uznání. Nelze však připustit jednu metodu přírod. věd na všechny obory, tedy i na obory duchovní.

*Wilh. Kelles, Der Sinnbegriff als Kategorie der Geisteswissenschaften, (I. Teil)*. Verlag Ernst Reinhardt, München.

Rozdělení věd na přírodní a duchovní má svůj původ v Heglovi. Duchovní vědy podle autora tkví hluboko v idealismu. Práce duchovních věd na rozdíl od pozitivistického pojetí má proniknout nejen k jevům, jak se odehrávají, nýbrž i k jejich „co jsou“ a „proč jsou“. Předmět duchovní vědy na rozdíl od přírodní vědy znamená výraz a smysl. Zkoumání duchovních věd spolu se všemi pojmy vychází ze základního pojmu duchovního bytí.

Pojetí poznání a tím ostatních nutných pojmů pro svou thési vyvádí autor konkrétní dialektikou, která nevychází ze zevně, nýbrž zevnitř a tím se varuje výstředního pojetí idealistického i realistického. Zda však skutečně pojetí autorovo je středním mostem mezi dvěma extrémy, nelze plně říci z jeho dalšího určování. Předmět, pro něho, je funkcí ideje v čase. Je-li však předmět něco daného nebo spíše až výsledek poznání? Připouští, že předmět je dán jako materiál, na který je vázáno každé poznání. Poznání však není jen zrcadlení, nýbrž má tvořivou sílu. Znamená však tvořivé poznání skreslení daného, je to pak poznání skutečnosti? Poznání už by nebylo poznáním. Všechna obtíž pochází z toho, vykládá autor knihy, že určitost a neurčitost se přiděluje danému. Je třeba zanechat v poznání teorii pouhého zrcadlení a připustit produktivitu v objasnění a konstruktivnost jako podstatnou poznání.



Klíč k řešení udává autor v tom, že skutečnost daná má poměr k ideji jako možnost určení. To, co je dáno, má melodické určení, jako už řízení ideou a lze to určovat dále jako možnost ideového zpracování. V tomto smyslu je celá skutečnost funkce působící ideji, která se soustřeďuje do jednoty.

Předmět duchovní vědy je tedy obor toho, co lze určit, aby to mělo smysl. Smysl je idea, která

určuje metodicky dané. Je zároveň kategorií. Ideu smyslu lze poznat jen filosoficky.

Autorova kniha postupuje fenomenologickým a tedy těžkým způsobem k určování duchovní skutečnosti. I když snad přesnost některých součástí zůstává jako otázka a více se kloní k idealismu, přece jenom toto dobývání vědecké duchovní skutečnosti má svou důležitost.

## Poznámky.

*Jan Vilikovský: Próza z doby Karla IV.* Vyšlo v edici Slavín, str. 265. Pro své členy vydal Elk.

Bibliotéka Slavín zahájila tímto svazkem své vydávání a hned můžeme říci, že měla při výběru zahajovací knihy obzvláště šťastnou ruku. Tím, že vybrala právě prózu doby Karla IV., splácí - a my s ní - aspoň částečně dluh veliké době Karla IV.

Autor sbírky Jan Vilikovský nepojal do své anthologie všechny úseky bohaté středověké literatury. Až na nepatrné výjimky, vyloučil s ohledem na čtenáře, všechny práce naukové, didaktické, drama, právnictví, cestopisy, historii a věnoval svou pozornost hlavně dvěma námětům, které ovládají jeho sbírku hagiografii a antice. K těmto dvěma hlavním námětům přidružil povídky, čerpané ze všedního života, staročeský snář, úvahy o světské marnivosti, o lásce k bibli atd. I když vyloučil všechny již zmíněné literární druhy, přece z tohoto stručného přehledu vyniká jasně bohatství staročeské literatury.

Výbor zahajuje „Život Adama a Evy“, který je nám tu vylíčen od vyhánění našich prarodičů až do smrti Eviny. Pak následuje „Život Josefa Egyptského“ a povídka o Aseneth, vypravující, jak se dcera Putifarova stane chotí Josefovou a jak potom tento po smrti faraonové vládne v Egyptě. K těmto duchovním románům možno přičísti orientálními prvky zabarvenou povídku o Barlaamu a Josafatovi, kde se rozvíjí nauka křesťanská. „Život Krista Pána“, složený neznámým dominikánem z velké části podle *Meditationes vitae Christi*, je dosti pozměněn od latinského originálu. Neboť meditace, v nichž si latinský autor zřejmě liboval, náš dominikán opustil a nahradil je epickými vložkami, při čemž však dbal, aby nesetřel původní ráz díla. Z další náboženské prózy beletristické zařadil sem pořadatel české anthologie velmi tehdy oblíbené Životy svatých Otců a Pasionál, volné to zpracování Zlaté legen-

dy italského dominikána Jacoba de Voragine. Cílem tohoto díla je „vzbudit náboženskou emoci vypravováním o světcích, jejichž život je konkrétním uskutečněním ducha evangelií“. Autor českého volného přepracování přidal do Pasionálu i české světce. Tak i v naší sbírce se shledáváme se Životem svatého Prokopa a s Životem svatého Václava od Karla IV.

Antický námět má především „Povídka o Alexandru Velikém“, kde se vypravuje o jeho výpravě do Indie. Celé vypravování je propleteno fantastickými báchorkami. Alexandr Veliký je tu středověkým spisovatelem pojat jako vzor středověkých rytířů. Ještě oblíbenější nežli povídka o Alexandru Velikém byla Kronika Trojanská, vypravující o velikých bojích před Trojou, a složená podle latinské předlohy Quidona z Columny Messanské. (První dochovaný tisk český.) Konečně sem patří román o Apolloniovi, králi tyrském, složený přesně podle receptu starověkých románů dobrodružných. (Milenci jsou odloučeni, oba prožijí řadu dobrodružství a nástrah, v nichž dobře obstojí, a nakonec se šťastně shledají.)

Z mystických spisů, usilujících o prohloubení náboženského života, uvádí Vilikovský Štítného překlad „Zjevení svaté Brigity“, kde v úvodě se zabývá Štítný otázkou, zda může křesťan věřití snům. Podobný úvod předeslal svému „Snáři“ také Vavřinec z Březové. - Matěj z Janova je zastoupen výňatkem ze svého spisu O pravidlech Starého a Nového zákona, kde doporučuje bibli jako zdroj pravého křesťanství. Konečně jsou tu uvedena četná Exempla, jejichž účelem bylo zpřístupnit parabolami dogmatické pravdy. Závěr pak tvoří Tkadleček, sestavený podle německé skladby Ackermann aus Böhmen“. Je to hádka mezi milencem, jímž je sám skladatel, a Nešťastím, které je vinno nevěrností jeho milé Adličky Pernikářky.

Celá tato doba nese po právu titul Doba Karla IV., poněvadž Karel IV.

byl osobou celého literárního a uměleckého dění. Na jeho nepřímé podněty vznikla řada děl literárních a on sám bral podíl na literárním dění staročeském. Z jeho literárního tvoření uvádí Vilikovský Legendu o svatém Václavu a vlastní životopis Karlův.

Z tohoto stručného a neúplného přehledu je zřejmý bohatý kaleidoskop staročeské literatury, k němuž Vilikovský dodal velmi cenný informativní doslov. V něm nás především zaujme analýza středověké literatury a srovnání, jak se tato literatura liší od soudobé. Účelem středověkého autora bylo typisovat, být objektivní a nikdy nezasahovat svým - já - do děje. Středověký autor typisoval při přelíčení krajiny, typisoval při životopisu světce, typisoval všude. Tak Karel IV. v životopise svatého Václava má na mysli ideálního křesťanského panovníka, tak Vojtěch Raňkův ve své řeči při Pohřbu Otce vlasti nelíčí Karlovy individuální znaky, nýbrž ideálního panovníka atd.

Každá anthologie je dílem velmi ožehavým a každému pořadateli anthologie může býti předhazována subjektivnost. Uvážíme-li, že cílem Vilikovského bylo „ukázati thematickou a výrazovou pestrost naší staročeské prózy a získati pro ni zájem dnešního čtenářstva“, můžeme říci, že se mu to plně zdařilo, a že po této stránce nelze jeho anthologii nic vytýkati. Aby čtenáře co nejvíce zaujal, věnoval téměř celou knihu beletristické próze: duchovním románům, prozaickým legendám a románům rytířským, které nikterak neztrácejí na svém půvabu. Jeho práce je v tom ohledu záslužná a mnohdy i průkopnická. Vydavatelstvu patří zásluha za jemnou úpravu knihy, jejíž úroveň je zvýšena šestnácti barevnými přílohami. Knihovnu Slavín tato vstupní kniha nejen pěkně uvádí, ale zároveň zavazuje, aby v budoucnu měla při výběru také tak šťastnou ruku. A. Z.

**Plody českého myšlení.** Jan Uher: Středoškolský student a jeho svět.

Velmi sympatická je každá poctivá snaha přinést světlo do duševního života mládí. Práci dra Uhra lze zařadit mezi poctivé práce z mnohých důvodů, ale ne po každé stránce. Již metoda jeho zkoumání tak, jak ji uvádí v Úvodu, nemůže býti brána za dostatečnou, aby řešila duševní situace mládí. Hledá konkrétní psychologii, odmítá jiné práce, postavené na možnosti stanovit obecné závěry, nebo na obecné psychologii mládeže. Mezi takové psychology řadí W. Sterna, Sprangerera, Bühlera i Bühlerovou, Tumlrize atd.

Autor sám chtěl postupovat Baconovou cestou induktivního zjišťování. Mimo toto zjišťování jsou, podle autora, jen domněnky místo skutečných znalostí. I když zdůrazňuje užití všech užitečných metod, rozumí tím vždy metody induktivní.

O metodě povšechně napsal už Aristoteles, že každý předmět potřebuje takovou metodu, jak to vyžaduje vlastní povaha věci. Duchovní věci vyžadují i jiné metody než pouze induktivní. Mimo to konkrétní psychologie by znamenala v nejdokonalším vzoru psychologii jen jednoho jedince, a o každém zvláště, což by znamenalo spíše psychoanalýzu. Přesto však soustřeďuje i dr. Uher své poznatky do obecnějších forem a shledává společné znaky. Tedy ani jeho kniha není knihou konkrétní psychologie, což je vůbec nemožná věc.

Nelze podceňovat zjišťování podrobnějších dat v duších mladých, aby poznatek o nich byl dokonalejší, ale nelze též omezovat metodicky zkoumání o psychologii mladých jen na induktivní metodu. Toto omezení metody je samo sebou nemožné a zároveň násilné. Každý jev duševní prochází nejdříve vnitřním světem jednotlivce, a pak zase v poznávání vnitřním světem badatele. Jak jest možné omezit zkoumání duševních skutečností na metodu induktivní. Tento idol indukce moderní vědy je nemožností, skrývá se v něm noetický základ empirický a tedy dávno obviněný z nepoctivosti vědecké. Jsou společné znaky duševního života a jiné, které lze nazvat ideální stav duše, mimo to jsou společné překážky a příčiny, zdržující vývoj duševní, jsou společné celé vývoje schopností a vlastností duše, a nakonec i mnohé okolnosti, v nichž se duše utváří, jsou podobné a společné, a proto nelze zavrhnout práce psychologicko-pedagogické, budující na těchto společných znacích. Individualisace jejich se děje denním prožíváním v duši jednotlivcově. Tak i když jsou společné, přece jsou rozdílné, ale denní život sdílnosti ukazuje, že jsou obecné.

Proto lze vítat poctivý příspěvek dra Uhra, ale bez schválení jeho výhrad pracovních. Pracovní metody jsou široké, jako je široký duch lidský sám. Jeho práce má přispět k lepší výchově a na odstranění zmatků, které působí rušivě. Sám tedy touží po obecnosti!

Nejpodatřejší příklad teoretické i praktické práce pro výchovu a vyučování u dětí je rozhodně metoda dr. Montessoriové, která při tom buduje svůj systém na společných znacích života duše.

Materiál, shromážděný v práci dra Uhra, je značnou pomůckou pro poznání mladých duší, ale seskupení a závěry jeho nedospěly ani tam, kam už dospěla psychologická metoda jiných pracovníků, a to právě pro základní chybu metodickou, to jest pro zneuznání obecných znaků duševního života.

Materiál dra Uhra v rukou Sprangerera nebo Bühlerové, Montessoriové a jiných by objevil hlouběji tajemství mladé duše, prozrazující se dost přesně a poctivě experimentu autorově. Nelze opomíjet duševní věci zkoumat metodou vnitřní, duchovější, než je pouhý statistický a popisný postup. Nepohne-li se oficiální věda směrem k duševnu v plném významu, pak sebe poctivější práce konkrétní a zkušenostní psychologie (ve smyslu zevnější zkušenosti) se nedopracuje k výsledkům, k nimž by mohla dospět.

*Pojem filosofie u profesora Krále.*

Nezdárně pojmáná filosofie ztratila v mladých duších odezvu a vypudila touhu. Oficiální filosofie univerzitní, reprezentovaná profesorem Králem, je opravdu schopna zaplašit jakoukoliv myšlenku na to, aby se někdo věnoval filosofii z radosti nebo z přesvědčení.

Informativní listy o filosofii z přednášek profesora Krále jsou historicky neúplné, v některých názorech nepřesné. V tom byla jakási soustavnost u prof. Krále v přednáškách i ve spise o české filosofii.

Nejubožeji vždy vypadá charakteristika středověku. Všimneme-li si literatury, z níž čerpal poznatky o středověké filosofii a theologii scholastické, je patrné, že profesor Král zanedbal poznání celé generace o scholastickém proudu. Nezná nic z velkolepých studií Grabmannových, nebo Pelzerových, nic o Mandonnetovi a Therym a jiných badatelích o středověku, nezná ani nejzákladnější informativní spis od Mansera; jeho informace se vyrovnají slovníkům naučným nebo příručkám velmi zkráceným, kde nelze pochopit jasně žádný vztah a pojem, kde se činí zamítavé a pohrdlivé gesto nad látkou úplně nebo z větší části neznámou.

Celá obdoba velmi plodná ve středověku si zasloužila v poznámkách prof. Krále 12 řádků, samozřejmě o filosofii scholastické ví jen jednu charakteristiku, ví, že byla „ancilla theologiae“. Že však tato harmonie filosofie s theologií byla zpracována velkými a přemýšlivými duchy, kteří pronikli do filosofických poznatků, jak je tvořil rozum po celá staletí, a že syntéza filosofie a theologie je plodem poctivě myslících duchů o pravdě, že vlastně scholastické myšlení filosofické se stalo základem filosofického myšlení i moderního, to vše se nebere v úvahu.

Souhrn o filosofickém poznání i v moderním pojetí je velmi povrchní a heslovitý.

Pojetí samo, pokud je dává profesor Král, že filosofie je jako jednotný výklad světa a života na základě jednotlivých věd, se nedostává z uzavřeného kruhu pozitivistického.

Při tom si neuvědomí autorové stejného ražení, že si nesmírně odporují, že vyžadují stále opravovat obsahově filosofii zkušenostním poznáním a že všechny výsledky myšlení nelze ověřovat zkušeností, ale zároveň i v tom, že jednotlivé vědy úsekové skutečnosti nejsou s to ani metodou, ani svým předmětem dáti základ k jednotnému výkladu světa a života, že je to práce metodicky i obsahově nadzkušenostní, to jest myšlenková.

Myšlenka svým reflexním postupem dovede zjistit i nesprávnost a neúplnost přírodních věd a ne naopak. Neuzná-li se význam filosofie pro její vyšší stupeň abstraktivnosti v jejím vlastním díle výstavby pravdy metodami i předmětem vlastním, *spojeným sice, ale i nezávislým* na přírodních vědách, nemůže se obhajovat, ba ani přednášet filosofie.

Každá věda odborná staví a buduje své teorie a neohlíží se na filosofii, aby jí ze své pochybné (podle pozitivistického pojetí) základny udávala teorie, které se musejí nejprve zkušenostně ověřit, aby byly vědecké. Jediný zdroj vědeckého poznání není jen zkušenostní ověřování a jeho syntéza, nýbrž i myšlenkové syntézy jsou vědecky platné, mají-li objektivní jasnost. Mysl sama může tvořit svou duchovostí větší a univerzálnější syntézy pravdy, než zkušenostní ověřování na jedincích.

Jen syntéza myšlenkového poznání jsou filosofické a tím více vědecké. Neboť i syntéza ze zkušenostního řádu se stávají vědecké, ať jsou vyjádřeny myšlenkově a universálně. Takže vědy mohou skýtat problémy pro další ověření filosofické a pro další výstavbu filosofickou, ale ne naopak.

Nedostaneme-li se s filosofickým

pojetím za tyto omezené hranice pozitivismu, budou stále chudé výsledky duchovních věd filosofických, na příklad ethika, esthetika, metafysika, psychologie i pedagogika atd. Jen pozitivistická filosofie se pak vyznamenává znaky, které uvádí profesor Král, na příklad větší hypotetičnosti, větší subjektivnosti než vědy.

Podle názoru prof. Krále nese na sobě filosofie ráz myslitele, tedy subjektivnosti. Ale jeho filosofie o filosofii nemá ani tento pozitivistický ráz myslitele, neboť nemá nic hlubšího ani přesnějšího, než co obecný pozitivismus vynalezl.

**Filosofická revue** referovala o sporu na filosofické fakultě. Přítomné prohlášení potvrdilo tehdejší názor Filosofické revue. Prohlášení:

Obžalovaní dr. Josef Váňa, dr. Václav Příhoda, dr. Karel Tríska, MUDr. František Soukup a dr. Ludmila Koutníková prohlašují tímto, že vydáním brožury Josef Váňa „Literární činnost Dr. F. Šerackého“ z roku 1938, která vyšla nákladem Psychologické společnosti v Praze v roce 1938, a článkem dra Václava Příhody, vytištěným v periodickém tiskopisu „Demokratický střed“ ze dne 13. srpna 1938, roč. 15., čís. 30.—31., na str. 468 až 471, v rubrice „Duchovní tvorba“ a nadepsaný „Univ. prof. dr. V. Příhoda: Případ Šerackého“, neměli v úmyslu dotknouti ke cti pana Dr. Ph. Františka Šerackého, že sledovali pouze zájem věcné kritiky a že, pokud tvrdili, že dr. Šeracký užíval metody nejen vědecky, ale i právně a mravně nepřijatelné, že vlastně celá jeho vědecká a literární práce je zcela anebo z největší části pouze překladem, opisem a plagiátem nebo kompilací, resp. parafrází cizích děl, slepenou dohromady jalovými frázemi, dále, že přijetí dra Šerackého do universitního svazku zakládalo se na plagiátech a kompilacích, tato svá tvrzení se zřetelem na všechny posudky, vydané v této věci i civilní věci mezi stranami běžící, odvolávají a tímto mu dávají plné zadoostiučinění.

Zároveň prohlašují obžalovaní:

Náklady tohoto trestního řízení vzniklé - jak bude zvláštním usnesením stanoveno - hradí obžalovaní rukou společnou a nerozdílnou, jakož i útrapy právního zástupce soukromého žalobce, vzniklé soukromému žalobci dru Šerackému.

Podepsáno: Dr. Josef Váňa v. r. V. Příhoda, v. r. Dr. J. Nebesář, v. r. MUDr. Fr. Soukup, v. r. Dr. Karel

Tríska, v. r. F. Šeracký, v. r. Dr. J. Heyer, v. r.

„Zároveň prohlašují obžalovaní, že soukromý žalobce dr. Fr. Šeracký je oprávněn toto prohlášení dáti si uveřejniti v odborném tisku na svůj náklad.“

Obžalovaní se zavazují, že nebudou rozšiřovati brožuru Josef Váňa „Literární činnost Dr. F. Šerackého“, vydanou v roce 1938, která byla usnesením tohoto soudu č. j. Tk XIX 3893-38 ze dne 7. května 1938 zabavena, a obě strany souhlasí s tím, aby výtisky, deponované u soudu této zabavené brožury, byly soudem zničeny.“

**Leontij V. Kopeckij: Rusko-český slovník.** Nákladem Čsl. grafické Unie a. s. v Praze, 1937. Str. 1370, cena 160 K.

Můžeme se pochlubiti, že u nás vyšel tak dobrý a obsažný rusko-český slovník, jenž svými 65.000 slovy vyčerpává z velké části hlubokou jazykovou pokladnici našeho bratrského ruského národa. Autor pečlivě vybral slovní materiál všech odvětví, jak z periodických časopisů, umělecké a odborné literatury několika posledních let, tak i z mnoha slovníků a gramatických děl, takže slovník je skutečně dokonalý a všeobsáhlý.

Br. J.

**Kulturní zprávy. Škola v duchu národním a křesťanském.** Sborník statí odborných a praktických; uspořádal Ant. Slezáček, dr. Fr. Müller, J. Kunček, 1940; vyšel už ve druhém vydání. - Kniha obsahuje souhrn vědomostí pro učitele; jednotlivé statí jsou přesné a velmi důkladné, jsou tam i vzácné dokumenty Pia XI. o výchově a mnoho jiných kladných prvků. Rozdělení knihy trpí sice nelegičností, ale jako sborník neztrácí tím na ceně, neboť jde především o jednotlivé studie a práce, a ty jsou jednotné.

**Svazky úvah a studií.** Nakl. Václav Petr, Praha, vydává řadu nových publikací: *Boh. Sekla: Růst národa.* Strízlivost a vyrovnanost autorova nedělá velikých závěrů, ale informuje a povzbuzuje. Bylo by však třeba, aby i ethická stránka života a jeho problémů byla respektována jako vážná součást, bez níž je těžko vyplnit odpovědné funkce života. Vada liberálního myšlení je v bezohlednosti na morálku.

**Bedřich Václavěk: Lidová slovesnost v českém vývoji literárním.** Stu-

die Václavkova je krásný souhrn informativní o jednom z mnoha úseků české kultury. Auto: se spojuje s názorem, dnes už dosti širokým, že na příklad Máchův a jeho duševní svět má svou kontinuitu v české kultuře barokní a mnoho jiných pozoruhodných podrobností. Dnešní snaha objasnit českou kulturu po všech stránkách, je cenným studijním materiálem pro lid a mládí, aby zmizely nepřesné informace dřívějšího o době „temna“.

**A. M. Brousil: Film a národnost.** Podivuhodně se krystalisuje v těchto drobných studiích pojem prvku národního v uměleckém díle a životě. Nové pojetí je oprošťováno nejen od stranickosti a zájmovosti, ale především od umělecké lajdáckosti, která se projevovala v mnohých filmech „zelených loukách“, „našich písničkách“, sentimentálních idylách atd., jak autor je všechny dobře zachytl. Šíří se duchovní zdraví, neboť se hledají v přítomné studii i vnitřní příčiny a rysy národnosti.

**Václav Vojtíšek: Česká města - uvádí přehled historického vývoje měst.** Krátkost studie nedovolovala podrobnějšího hodnocení.

**A. Birnbaumová: Ženy doby přemyslovské.** Tento předmět je v rukou autorčiných posvátný a dovedla jej podat opravdově. Ukazuje na postavu několika velikých žen s téměř mimořádným posláním dobovým a s duchovním úkolem, který provedly dobře. O přemyslovské době referuje autorka i na jiných místech vždy s porozuměním.

**Ferdinand Pujman: Zhudebněná mateřština.** Pujman pohlíží okem hlubokého umělce na obřady, na píseň a na chorál chrámový jako na tvořivý zdroj umělecký. Historicky i myšlenkově pronikl autor do tajemství ducha, z něhož jako ze zdroje vytéká kultura a umění, zvláště vývoj umělecké řeči. Jak neobvyklý a hluboký je pohled duše umělce mistra hudby Pujmana na zdroje kultury; je to nový jas nad českým obzorem.

**Praktická učebnice jazyka ruského,** napsal *Evgenij Ljackij.* Vydal Vesmír, Praha 1936. Str. 300, cena 36 K.

Upozorňujeme na jednu z nejlepších u nás dosud vydaných učebnic ruštiny. Je pracována už podle nového ruského pravopisu. Největší přednost má ve svém psychologickém postupu zpracování, v užití přímo vzbudí chuť k učení se ruštině, čímž se sama nejlépe doporučuje.

# Doslov k velikému dílu.

Dokončiti český překlad *Theologické Summy* svatého Tomáše Akvinského je dokončiti veliké dílo. Svatý Tomáš říkal: *Tripliciter - trojmo*. Nejprve hmotnou velikostí práce, protože český překlad vyžadoval devět let usilovného spojeného úsilí sedmi lidí a vytištěné dílo obsahuje 5500 stránek veliké osmerky.

Za druhé všeobecně důležitým významem díla pro duchovní kulturu. Na obálce první dávky překladu bylo napsáno: „Život Tomáše Akvinského byl život genia, cele zasvěceného vědecké práci v oboru filosofickém a theologickém a ve všech oborech, ve kterých lze obou užití. Dověřil dílo, započaté Albertem Velikým a dal celé budově západní kultury nový směr, postaviv duchové vědy na základnu upravené a opravené filosofie Aristotelovy.“

Tato nová orientace, a to orientace skutečně „západnická“, která vědomě upravuje pro západnickou mentalitu prvky filosofické, přichází z východu, osvědčila se jako nezníčitelná, jednak z teoretických důvodů nezníčitelná, protože pochopil Tomáš v zásadách „východní“ filosofie nejhlubší věčné hodnoty, zbavil je zabarvení ducha východního. Jednak se ve skutečnosti ukázalo, že přes všechny nejradiálněji odchylky od filosofické soustavy Tomášovy, přes všechny okázalé příklony k opačným směrům, třeba k platonismu, nikdy se nemohla západní kultura vybaviti z ducha, jehož Tomášova filosofie vložila nasmazatelně do myšlení západu. Má tu svatý Tomáš cosi společného s křesťanskou kulturou, která nevykořenitelně ovládla duchy, kteří se s ní setkali.

Ačkoli je přeložené dílo *Soubor Theologie*, musí v něm býti všechny zásadní prvky

filosofie. Plyne to z Tomášova pojetí *theologie*, která pomocí filosofických pouček rozvíjí pravdy víry zjevené do jejich důsledků podle pravidel lidského myšlení. Bylo na to skoro soustavně poukazováno na obálkách vydávaných dávek překladu, a koho věc zajímá, tomu dostačí jen prohlédnutí seznam jednotlivých článků na konci každé Části *Summy*; není takřka v celé *Summě* otázky, kde by v některém článku nebyla projednávána filosofická myšlenka, sem patřící. Zvláště je to poslední oddíl První Části *Summy*, v pojednáních o duši lidské v její bytnosti, dále Druhá Část v obou svých dílech, kde zase je předmětem lidská duše ve své činnosti, psychologicky pojaté a zařazené do mravního oboru. Ve všech těchto názorech svatého Tomáše lze nalézt poučenému spojitelnost nauky se všemi výsledky posledních prací vědeckých badatelů i experimentálních. Na to bylo ostatně též na obálkách po všech devět let vydávání překladu poukazováno s příslušnými doklady.

Třetí velikost díla překladu je národní. Ukázalo se totiž, že netřeba hledati ani pro filosofii umělých výrazů odborných, že se lze obejít bez cizojazyčných výrazů v základních filosofických a theologických. Ukázalo se, že lze srozumitelně podati doslovný český překlad veškeré Tomášovy slavné *Summy* nejen v přesnosti vyjadřování, nýbrž i ukázněnosti vyjadřování. To zajisté bude zhodnoceno teprve po letech, ale hodnota pro toto zhodnocení je tu, a překlad se může směle postaviti vedle ostatních překladů do evropských jazyků, jako aspoň dílo stejné hodnoty.

Odevzdává se veliké dílo duchům, jimž nade vše jest pravda a záře pravdy a plodnost paprsků pravdy.

Prof. Em. Soukup O. P.

# Duše vno.

**K**aždý jedinec začíná, pokračuje, dozrává v samostatném prožívání života, sebe sama, okolí, hodnot, radosti, smutku a bolesti, hledání pravdy, touhy po kráse, dobru atd. Každým jedincem proběhne vědomí problémů na př. nesmrtnosti, spravedlnosti, povinnosti a j. Staré věci, ale vždy nový projev života duchovního v jedinci! Člověk začíná vždy znova objevovat vnitřní svět v době dospívání, tajemství citů, myšlenek a krásy; z vlastního vnitřního pramene duše prožívá nově sebe sama a skutečnost mimo sebe. I když člověk nedospěje k pojmovému a přesnému pojetí duchovního poměru ke skutečnosti a duše samé, přece nosí a prožívá v sobě dost problémů života, které odhalují jeho duševní jádro. Existence duševna jako samostatné říše v člověku nachází své vyjádření mnohonásobným způsobem. Život lidský sám sebou přechází hranice fyzického mechanismu a vyžaduje filosofického zkoumání; psychologie, která se chce dostat až k jádru projevů duševna, musí být filosofická, nestačí jen empirická psychologie, tím méně jen biologie.

Nejvýraznější projev samostatnosti a svébytnosti duševna se ukazuje v tom, co Spranger nazval „*Totalgefühl des Daseins*“, jakýsi začátek filosofie, který člověk nutně prožívá, protože je rozumný tvor. Je to vědomí a prožívání celé nové bytosti, projevující se touhami a hledáním smyslu, ideálu a jiných problémů světového názoru. Je to nerozvinutá filosofie spojená s lidským bytím často dost naivní v prvním vyjádření, ale prozrazuje v člověku princip účelnosti, který pracuje nejen biologicky, nýbrž i ve vědomí lidském a v lidských schopnostech orientační - poznávací a volní, i tedy v lidské svobodě. Celá osobnost lidská uvědomující si sebe samu hledá smysl a účel života.

Tento základní projev ducha může nabýt rozmanité formy, jimiž člověk zaujme své osobní stanovisko k životu a jeho účelnosti. Může to být optimismus nebo pesimismus, může to být smysl pro estetickou stránku skutečnosti nebo touha po činech, někdy i nízkost nebo vyšší zanícení, třeba i náboženství, může to být strohý nebo lehký způsob života s touhami po všemožném zadostiučině-

ní nebo snaha po síle ducha a vědeckosti atd.

V mladých lidech tyto totální dispozice celé osobnosti se mohou i střídát podle převahy silnějších okamžikových zážitků, ale znenáhla se v člověku ustálí některý z možných postojů. Avšak v každém se hledá duševní poměr, duševní zadostiučinění, t. j. duševní stránka života. Filosofické vyjádření, někdy i poetické je jen prostředek vyjádření tohoto hledání, formování a ujasnění sebe. (Spranger.) V myšlenkovém vyjádření touží člověk najít určité „maximum“ jasnosti a orientace.

V každém postoji člověka ke skutečnosti, ať už je to naivní mladistvý názor nebo zralejší a filosofický, je patrné vnitřní jádro lidského vědomí. Z něho lze vyvést charakteristické rysy mladých lidí, jaké zaujmou postavení v budoucnosti, neboť pochází z pramene samého života jednotlivce, z jeho duše. Mnoho lidí, zvláště mladých, nedospěje až k filosofickému vyjádření světového názoru, ale prožívají jej, žijí z něho, poněvadž je spojen s vývojem lidské bytosti. Nelze jej oddělit od hledání posledního smyslu života. V duševním hledání orientace je hluboce vepsáno hledání posledního smyslu. Poslední smysl života a práce má už svůj přirozený poměr k ideálům. Ideje a ideály jsou plody duchovního pohledu na svět, na dění a na život, neboť v ideálech si vystavěl duch lidský nejvyšší hodnoty a platnost života, práce a všech jednotlivých projevů. Život přirozeně hledá své „maximum“. Skutečnost denních projevů v člověku i mimo něj neskýtá vždy ideál, t. j. „maximum“ čili nejlepší projevy. Proto život je plný nedostatků. Mysl lidská není téměř schopna vyloučit všechny omyly a nesprávnosti, vůle se nezbavuje vší slabosti, nerozhodnosti. Aristoteles (*Ethika Nikom.*) označuje za „maximum“ lidských projevů života a síly duše, kterého je schopna, ctnostné jednání. Ctnost tedy značí vrcholné rozpětí duševní síly jak v mysli (v ní jsou síly čili ctnosti myšlenkové, na př. moudrost, vědění, rozumění), tak ve vůli (v níž jsou mravní ctnosti, čtyři základní, rozumnost v jednání, spravedlnost, statečnost a umírněnost).

Konečné projevy života, do nichž ústí všechny

ostatní jsou (Aristoteles) radost nebo smutek. Radost se týká všeho, co oblažuje, zvláště rozkoše, v ní se prožívá nejsilněji smyslově nebo i duševně přítomnost dobra skutečného nebo zdánlivého. Přináší tedy zadostučinění.

Vrcholné rozpětí duševní síly v člověku má tedy co dělat se všemi uvedenými prvky, má dosáhnout „maximum“ v myšlenkové i volní činnosti. V tomto „maximu“ lidské činnosti dochází člověk k blaženosti. V konečném stadiu svých projevů člověk buď má radost nebo smutek. Tak se mu soustředí všechna snaha o dosažení „maxima“ životních projevů na radost a smutek. Radost vzniká z přítomnosti dobra, smutek je pasivní podlehnutí přítomnému zlu. Vrcholný život znamená tedy dovést žít tak, aby život svými projevy a činností dosahoval radosti, zvláště duševní, (neboť duše je mocnější část v člověku) a přemáhal smutky neodůvodněné nebo dovedl použít smutku správně tam, kde to patří (na př. rmoutit se nad zlem, které potkalo přítele atd.). Nejde v pojetí ideálu o laciné radosti smyslů, nýbrž především o duševní radost, již se mohou na př. v krásnu účastnit i smysly. Duševní radost jako stálý a trvalý stav je však konečnou fází dokonalých projevů duševních, zvláště projevů ctnosti. Mravní ideál tedy klade na člověka velký požadavek „maxima“ nejlepší činnosti, nejlepších projevů a skutků. Každý obor činnosti může dospět k svému „maximu“, t. j. k nejlepší činnosti, která na př. v práci dělnické neznačí vyčerpávající a mechanickou práci, nýbrž takovou, do níž i dělník jako umělec svého druhu vloží svou duši, svou lásku a svou dovednost, které nabyt dlouhým cvikem. (Ideálem dělnické práce je řemeslo; ideál výchovné práce vyžaduje myšlenkovou a charakterní zdatnost ve vychovateli, vyžaduje vlastní zkušenost a lásku k duši, v níž se má vychováním vypěstovat vysoká úroveň duchovní, myšlenková i charakterní; ideál umělecké práce je stvořit krásu ve hmotě; jakýkoliv obor má svůj ideál.) Plato, i když poněkud přehnal skutečnost, mluví svým způsobem o světě idejí. Naše myšlenky podle něho mají znalost o ideálech z dřívější víse vznešenějšího a vyššího světa idejí, které duše nazírala.

Ideální pojmy tvoří duch lidský, aby podle nich vytvářel svůj každodenní život a své proje-

vy. Svěží duše mládí zvláště je plodná na ideální víse života a budoucnosti. V ní je ještě nepoužita tvůrčí síla ducha a podobá se síle jara. Svět a skutečnost jsou v ní pozorovány ideálem krásy, pravdy, spravedlnosti, dobra atd. Takové světlo vznešenosti skutečného světa dodává odvahy a sebe-důvěry překonat odpor překážek. Věří se na ideální lidství a na šlechtictví duše, vše je proniknuto nadšením. (Spanger.) Vnitřní pramen ideálnosti, t. j. duše ve svých prvních dozrávajících projevech působí, že se vše vidí ideálně, že se věří na dosažení ideálu. Přírozenost lidská připravuje člověka na nejlepší a nejvyšší možnosti života a jeho hodnot, na nejideálnější radost duševní. V této posvěcené době ideálu i smutek sám se odívá do tajemnosti života a je plodný svým vnitřním působením, že si člověk uvědomuje ještě hlubší stránky své duše. Život tedy spěje nahoru, je srážen sice překážkami a neporozuměním, ale základna duševního života je zcela jasná.

Duševno má nesmírné způsoby projevů a snah dosáhnout cíle života. Z prvních a někdy dost nejasných projevů ideálnosti vyrůstá životní postoj a názor. Ideálnost se setkává s neurovnanými projevy a s nízkostí, která je též v člověku a tak se zjevují slabosti lidské přírozenosti. Pro některé zvláště slabé stačí sebemenší protivný náraz, aby je zbavil ideálnosti ať ve smýšlení nebo v lásce. Často se tak dost záhy se ztrátou čistých projevů lásky ztrácí i celá lepší stránka duše pro démonickou sílu vášně a pudovosti. Vývoj ve vytváření názoru a postoje na život a skutečnost se tak dostává na jiné koleje, na zcestí, plné zmatků a otřesů, života bez hlubšího smyslu a porozumění, života plného negace a skepse vůči všemu vyššímu a duševnímu. Mnozí se už z toho nevzpamatují. U jiných vyvolává nový rozmach života duše (zvláště v křesťanství) projev lítosti nad poblouzněním. I tento vznešený a uzdravující projev je výrazem duše, neboť animální poměr k životu nezná projevu lítosti. Lítost je prožívaná bolest duše nad mylnými kroky, duše, která si uvědomila ztrátu pravého směru životní cesty a ztrátu nebo ochromení vyššího života. Lítost je reparativní projev duše a ukazuje stejně duševní velikost jako porozumění pro ideálnost.

Neobrátili-li se člověk v čas, je-li pád příliš hluboký, vzroste v člověku hrůza, odpor a touha po

zničení sebe, po sebevraždě. I takové projevy prozrazují původní pramen duše, ovšem téměř už nenavratitelně poblouzené. Čím více se ozývá v člověku metafysická stránka života, tím více se přátelí i s myšlenkou možnosti blízké smrti. I smrt je odívána do ideálnosti vysvobození, zajímavosti, zdánlivého hrdinství atd. Touha po tom, aby člověk zanikl úplně, je v takovém stavu velká. „Zdi k tomu, aby se stal člověk „nic“, jsou zvláště v mládí ještě zcela tenké a jemné. (Spranger.) To vše prozrazuje, jak velmi lpí člověk svou duší na ideálnosti života, a jak duše lidská celou svou bytostí touží po metafysické skutečnosti, poněvadž sama svou duchovní povahou má k tomu přirozený poměr. Intelektuální schopností má přirozený poměr k poznání duchovních skutečností, vůle má touhu po náplni blaženosti, jejíž skutečnost poznává rozum a jejíž povaha je duchovní.

V mladých lidech je toto duchovní dění živější a patrnější pro duševní svěžest a novost duchovních věcí a ideálů a proto i poměr k duchovním hodnotám je větší a pochází z přímého pramene lidské bytosti. Proto mladý člověk dovede být i důslednější v uskutečňování duchovních hodnot, zvláště poměrem k poslednímu smyslu života a existence.

Duchovních projevů je nesmírně mnoho. Patří mezi ně snaha o smysl bytí, vědomí vlastního „já“ a osobnosti, láska, poměr k smrti, touha po štěstí, úzkost a utrpení vnitřní, pocit osamělosti, poměr k náboženství a k Bohu, vědecké a filosofické poznání, ethický život a hodnoty, svoboda vůle, reflexe nad sebou, zkušenost z duchovního prožívání hodnot, duševní radost a smutek atd. Psychologie filosofická i ethika se nutně dotýkají duchovních skutečností a mají je vyjádřit intelektuálním způsobem. Na celou duchovní skutečnost nestačí jen zkušenostní postup, pokud zkušenostní se ztotožňuje se smyslovým. Na duchovní skutečnost, na její hodnoty a jevy má člověk myšlenkovou reflexi.

Osobnost a individualita člověka je význačnější duchovními snahami než organickými. (U lidí, jichž vědomí je velmi slabě vyvinuto, podobá se jeden člověk velmi značně druhému. Čím je osobitost t. j. duchovní znaky rozvinutější, tím větší jsou i individuální rozdíly.) (Carrel.)

Duševní faktory mají mohutnější účinek na jedince. Jimi nabývá náš život intelektuálnosti a morální náplně svého obsahu, kázně nebo roztržitosti. Jedinec je zřejmě středem zvláštních energií. Zřetelně se odlišuje od neživého světa i ode všech ostatních živých bytostí. Pokládati anatomické obrysy za konečné je do jisté míry klamná představa. Jistě každý z nás je mnohem větší a rozsáhlejší než jeho tělo. Anatomická hranice neobsahuje naši duchovní osobnost. (Carrel.)

Tvrzení Carrelovo, že člověk přesahuje své anatomické hranice, i když Carrel tím myslí ponejvíce jen citové svazky, je oprávněné z duchovní skutečnosti člověka.

(Kdybychom mohli všechny nehmotné svazky učiniti viditelné, nabyli by lidé nového a zcela zvláštního vzhledu, Někteří by stěží přesahovali své anatomické hranice, jiní by dosahovali aspoň k bezpečnostní schránce nejbližší banky, k pohlavním ústrojům druhého člověka, k některým jídlům nebo nápojům, nebo snad k některému psu, klenotu nebo uměleckému dílu. Jiní lidé zdáli by se bez hranic; byli by spojeni jakýmsi dlouhými tykadly s vlastní rodinou, okruhem přátel, starým domovem, s oblohou a vrchy své domoviny. Vůdcové národů, velcí lidumilové a svatí byli by jako obři v pohádkách.)

Taková je skutečnost duchovního života v lidech. Její úroveň bývá nízká, neboť lidé se těžce dostávají k chápání a uskutečňování duševní říše. Tím však duševno není vyhlazeno ani zmenšeno z lidského života. Není-li dosažen větší rozvoj duševna v lidském životě, život ztrácí na ceně a smyslu a stává se zmateným pohybem. Každá jednotlivost duševnosti je význačná svým způsobem a má přirozený poměr k celku lidské osobnosti. Ze všech jednotlivostí vzniká totalita krásy a bohatství duchovní stránky člověka. Je v té faktické souhře jednotlivostí do celku přirozená a vnitřní účelnost.

Modernější proudy psychologické přicházejí k tomu, že se setkávají ve zkoumání duševna s projevy, které překračují hranice smyslové zkušenosti, že na př. osobnost lidská je daleko za těmito hranicemi, že duch zasahuje podle svých zákonů do duševního dění, i když se chtějí omezit na zkoumání obsahu a formy duševního prožívání. Postaví-li se člověk jako „já“ duševně-organická

jednotka a celek se všemi přirozenými vztahy a stupni vývoje, neubrání se faktu zákonitosti duše, jako činitele soustředujícího a vedoucího vše k vnitřnímu cíli živé bytosti, a k dokonalosti lidské osobnosti. Zvláště v duchovním světě lidském účelnosti lze dosáhnout nejen instinktivním jednáním, nýbrž svobodným rozhodováním podle intelektivního vedení. Tak člověk spolu s přírodou se stává odpovědným činitelem za dosažení cílů nejen bezprostředních, nýbrž i posledního a za vyplnění celého smyslu života. Obsah a forma duševního dění pochází z jeho zdroje a principu, z duše. Forma je svou přirozenou povahou určitý řád, řád je zase svou povahou seskupení jednotlivých věcí nebo prvků z určitého důvodu a pro cíl. Každá věc je poznatelná jen pro svou jednotu a formu. Obsah nabývá výrazu ve formě. Duše tedy celou silou působení jako zdroje života vede vše k určitým formám a řádu, je principem vedoucím a řídícím životní běhy za účelem a cílem, k dosažení celku a dokonalosti živého jedince.

Složitost průběhů životních nemůže být na závadu, neboť vše pochází z jednoho zdroje, z duše. Z ní pocházejí průběhy biologické i duševní. První funkcí duše jako zdroje života je tělo oživit. Oživené tělo je uzpůsobeno k počítkům a vnímání a tak se duši dostává materiál k myšlenkové a volní činnosti. Duše tedy vytváří formy

biologické i psychické. Biologické formy tvoří organický celek, psychické formy tvoří duševní svět plný duševní krásy a účelnosti, v němž si člověk uvědomuje vnitřní smysl a cíl života lidského, t. j. rozumného a svobodného. Na tyto skutečnosti nelze zapomínat, jedná-li kdo o „zamyšlení nad životem“. (Dr. Úlehla.) Finalita života se ztotožňuje s životem samým; nevidět ji znamená zastavit své pozorování života jen na určitý jeho úsek dění. Splývá však zvláště s lidským životem a jeho činností. Lidská činnost svobodná je celou svou povahou ethická, t. j. účelná. Mravní krása je dokonalá forma lidského jednání a takové je tehdy, dosáhne-li nebo vede-li k dosažení cíle lidského života. Struktura lidské svobodné činnosti je tedy jasná, je celá zaměřena k cíli života, je účelná.

Tyto skutečnosti života přesahují oblast mechaniky. Proto podotýká Carrel, že moderní doba používala na člověka definice patřících do oblasti mechaniky. Zanedbali jsme myšlenku, mravní utrpení, obět, krásu, klid. Jednali jsme s ním jako s chemickou látkou, se strojem nebo strojovou součástí. Oddělili jsme od něj jeho mravní, estetické a náboženské cítění.

Tak se ovšem přirozeně nepoznal člověk. Autor knihy „Zamyšlení nad životem“, šel též po těchto cestách, proto nepochopil smysl lidského života.

*P. Mag. M. Habáň O. P.*

## Poznámky k dějinám vývoje českého portretu.

### *A) Systematika.*

V dnešním stavu znalostí a přehledu o příslušné literatuře a její dalekosahající nedostupnosti znamená i pouhý pokus o dějiny vývoje českého portretu zvláštní odvážnost, i když by šlo jen o zběžný pohled nebo prozatímní náčrtek. Přece však působí to pro nevyhnutelně potřebnou a doma nevykonanou předchozí práci povzbudivě a užitečně nakreslit takový náčrtek myšlenek, i když možnost omylu je přitom tak velká a dříve vytyčený a určující směr se od dnešního značně liší. Mnoho předchozích otázek přichází nut-

ně v úvahu. Proč má portret u sběratelů a znalců, u badatelů a vykladačů tak malou oblibu? Kdo teprve koupí portret jemu neznámého a cizího člověka z lásky k umění? Bílé vrány! Každý umělecký obchodník potvrdí špatný prodej obrazů tohoto druhu, jemuž musí přijít na pomoc alespoň slavné jméno buď umělce nebo namalovaného, aby klatba byla alespoň zmírněna nebo odstraněna. Ani tvořící umělci nedělají v tom výjimku. Podle známého rčení Viléma Leible, umělci uznají a poctí portret jen jako parádní krok v malířství. Odjakživa největší mezi nimi, Rafael, Lionardo, Tizian, Rembrandt vložili do



portretu to nejkrásnější, poslední a nejvyšší, co chtěli uměním o člověku vyjádřit.

Portret, jeho ocenění a porozumění klade totiž na pozorovatele značně větší požadavky než obraz kultu nebo historický, než námět, krajina nebo zátiší. Potřebuje především důkladnějšího zkoumání, větší trpělivosti a práce než se oko vyzná ve zmatku v tak bohatém a mnohonásobně odstupňovaném oboru portretu. Takový nedostatek trpělivosti, soustředění a vytrvalosti v pozorování způsobuje známé zarážející mlčení, trapné rozpaky při darování portretu od nejlacinějších světelných obrazů až po díla opravdu znamenitých umělců. Téměř nikdy neuspokojuje portret objednávacího buď znázorněním nebo jeho okolí, neboť o vlastním úkolu portretu, o jeho mezích a možnostech naplňují mysl a nitro lidské nejnejasnější a nejzmatenější představy. Především je třeba si všimnouti kolmé škály možností s nespočetným odstupňováním a nejméně třemi hlavními částmi. Na každém možném stupni technické zručnosti a dokonalosti nebo nedokonalosti může portretista docílit formou a barvou představy pouhé tělesnosti na bytosti lidské; může svou představu vědomě nebo nevědomky na to omezit, co smyslový, i když je vycvičený, a citlivý orgán, to jest oko skutečně opticky vidět. Umělec i jeho dílo je uzavřeno do úzkých mezí pouhé tělesnosti. Někdo jiný může z každého hmotného vidění a ze všeho, co oko opticky vidí, čerpat duchovní a živé hodnoty a naopak všechno duševně prožívané může uvést na nějakou hmotně-tělesnou věc. Na výši své možnosti může takový umělec dosáhnout a uskutečnit dokonalé a navždy nerozdílné a vzájemné prolévání hmotnosti a duchovnosti. Pozorováno čistě umělecky znamená tento oddíl nejvyšší dokonalost portretu. Oproti tomu náboženský, ethický a filosofický způsob pozorování a prožívání bude vidět spíše konečný bod v třetím oddíle. Tento způsob bude se snažit spálit poslední zbytek země v záru touhy po nebi, vše viditelné, pomíjející se snaží pozorovat jen jako podobenství bez vlastní hodnoty. V tomto bodě se poněkud rozcházejí náboženské a umělecké zaměření.

Vedle a mimo tuto vertikální možnost portrétní je druhá vodorovná, horizontální. Člověk ve své celistvosti a totalitě není jen to, co vnímáme

smysly. Totalita lidská je myšlený a duchovně viděný souhrn jednotlivých rysů. Počet a náplň těchto jednotlivých rysů je fakticky bezkonce a nevyčerpatelný. Tím každý portret je přirozeně jen výsek a nemůže být ani nic jiného. Podařenému výběru z celku jednotlivostí, jeho uspořádání, zdůraznění a navazování ve skutečnosti neodpovídá člověk z masa a krve. Portret tedy představuje vždy jen subjektivní a potud i metaforické prožití dojmů, pokud mu přispívá na pomoc v úkolu v plném rozsahu nedosažitelném část za celek (*pars pro toto*).

Stejně ani podoba člověka není časově něco daného, určitého a trvalého. Je to spíše abstrakce uvedená zpodobizňovatelem na společného jmenovatele střední úrovně ze stále se měnících a znovu utvářejících jednotlivých pozorování. Ani světelnému obrazu neodpovídá nic ve skutečnosti, neboť jeden za druhým vyhlazuje všechny rozdíly barvy a struktury a tak se dostává přechodnému a mžitkovému pohledu libovolné, náhodné a proto falešné trvání. I když odezíráme z praktických potřebných důvodů od faktu, že se lidské vzezření a podoba bez ustání mění a přiřkneme-li skutečnou platnost abstrakci zirájícího ducha, zůstanou přece vždy dvě omezení každé platnosti portretu, od nichž odezírat nemůžeme a nesmíme. Znázorněná osobnost se hluboce vždy mění ve smyslovém výrazu, kdykoliv se mění její prostředí a stupeň napětí, které v ní proudí. I když určitý aspekt jevu uznáme za trvalý, změní se, když jí na př. místo dosud převládajícího žlutého pozadí dáme převládající červen, zeleň nebo čern, když vyneseme postavu z tlumeného světla světlice na pronikavé světlo sluneční a za ní se otevře místo uzavřeného prostoru nekonečnost moře. Ba i jak často pozorovatel nebo znázorňující seabeměně sám změní své stanovisko, zjevuje mu osobnost, která má být znázorněna, vždy novou, jinak vhodnou abstrakci k portretu. Konečně podléhá lidská bytost mohutným přeměnám vnitřního napětí a jeho odstupňování. Čím je bohatší a větší, znamenitější a mocnější osobnost, tím větší je i v podobě vzdálenost mezi stavem nejhlubší ochablosti a nejvyššího napětí. Ani zde není společný jmenovatel normální střednosti viditelná skutečnost, nýbrž odraz zirájícího ducha. Proč jsou tak nevyřetelné

směšné obrazy, třeba památnosti všeho druhu, jak bývají denně rozkládány v novinách nebo v kinech pro pozorovatele náročné a myslící?

Jen proto, že skýtají kameramanovi pohled nesmyslné a bezobsažné ochablosti. On však chce poskytnouti zevlounům nejvyšší napětí rozhodnutí na tváři vládcově, tvůrčího oduševnění na tváři umělcově nebo vědcově, přetékanosti na tváři ušlechtilé matky; a nejen poskytnouti, nýbrž i důkladně rozmazati. On chce nanášeti prchající, v neslyšitelné vteřině omilostnění jemně přes obličej přeletuvší stupňování napětí hrubým smyslem svých zákazníků pochopitelně a tlustě a hrubě podtrhnouti. Ponejvíce pracují ruku v ruce proslavenost a kameraman, aby podvrhli grimasy vysokého napětí, vzrušeného okamžiku, které nelze dosáhnouti podle libosti. Z arsenálu přehnaných tragedů kočující divadelní společnosti používá se hluboké, vodorovné až ke kořenu nosu sahající rýhy myslitelů na čele, kroučících očí, lstivých rtů, krajní odhodlanosti a jiné zkomoleniny, nebo (přátelsky míněno) od provinciálních fotografů, aby se publiku nalhávalo, že se mu předkládá nejvyšší stupeň napětí, nikoliv lhostejný okamžik ochablosti. Existují, odezíráme od fotografů, mnozí slavní portretisté v přítomnosti i v minulosti, kteří nedělají nic jiného, než že používají téhož ubohého receptu rafinovaněji, jemněji a uměleji, aniž by se osvobodili uvnitř od nepravého základu.

Odezíráme-li úplně od subjektivity znázorňujícího umělce, vidíme, že jsou čtyři hlavní činitelé, určující portret: představující „já“, jeho napětí, prostor a čas. Malířství a plastika postupuje vůči těmto obtížím od základů různě. Každé dvojrozměrné znázornění plochy vyobrazuje „já“ v jeho prostoru. Obraz plošný (malířství, kreslení a v určitém smyslu i relief) sestává tedy podstatně ze dvou o sobě stejně hodnotných, v praxi však velmi rozličně zdůrazňovaných součástí: z postavy a pozadí. Filosofie to nazývá „já“ a „ne-já“. Umělec plošných obrazů představuje „já“ v souhlasném nebo protichůdném poměru k „ne-já“. Malířsky řečeno znamená to: buď vkládá malíř postavu měkce, jemně, přechodně, pokud možno neodděleně do pozadí, nebo ji staví tvrdě, protikladně, doplněně, ostře vybíhající proti němu. Ostrost nebo měkkost, uzavřenost nebo oprostě-

nost, převládající linearismus nebo kolorismus, jemnost nebo ostrost přechodů světla, to jsou nejčastější malířské a kreslířské prostředky vyjádření souhlasu nebo protikladu „já“ se svým „ne-já“. Trojrozměrný plastik naproti tomu, výtvarný umělec vytváří k těmto okolím, částečně podobný, částečně jiný postoj. Jako stavební plastik (tvůrce figur na kostelích, stavbách a oltářích), má dvě cesty před sebou. Může figuru co možná nejvnitřněji spojit se stavbou nebo ji co nejostřeji oddělit nebo vnitřně odůvodnit některý z mnohých mezistupňů. Monumentální plastik se snaží svou postavu od okolí oddělit a vyloučit ji z díla. Chce postavit na nohy určitým způsobem abstraktního člověka. Dvojitosti plošného obrazu: postava a pozadí „já“ a „ne-já“ v monumentální plastice odpovídá postava a podstavec. Velcí mistři, především Michelangelo, si toho byli vědomi, že jen uměleckou formou podstavce povyšují postavu do ideální sféry, že mohou okolí vyloučit jenom dokonale upraveným podstavcem. (Viz Medicejské hrobky ve Florencii.)

Zde nevládne tedy mezi „já“ a „ne-já“ souhlasný nebo protichůdný poměr, nýbrž jen oddělující, výlučný a izolující. Monumentálně plastický obraz vylučuje „ne-já“, okolí ze svého znázornění.

Ne pro tvořícího umělce, ale pro pozorovatele je třeba určit ještě jeden pojem. Jakékoliv znázornění člověka není ještě zpodobnění, na druhé straně zase mnohá znázornění jevů a stavů jsou buď částečně nebo úplně zpodobnění: Lidé v Corregiově „Svaté noci“, v Poussinově „Ideální krajině“ nejsou znázornění jako samostatné osobnosti. Jsou jen součástí na obraze znázorněného celku, krajiny, prostředí nebo nálady, jako hory, stromy, stavby, řeky, světla a stínů. Tito lidé nejsou znázornění jako podoby, díla tohoto druhu nejsou portréty, i když obsahují mnoho krásných lidí. Tak tedy mnohá vyobrazení lidí, často i charakteristická nizozemských mistrů, kteří jinak vytvořili vynikající portréty (Frans Hal, Tennier, Brouwer), nejsou portréty. Oproti tomu vytvořili velcí italští i nizozemští mistři fresek a monumentálních maleb velký počet pravých a pravdivých portretů jako umělecké dílo, na nichž náboženský nebo jiný námět (Poslední večeře, Svatha v Káně, Mše v Bolsenu atd.) tvoří jen jednotící

rám. Hodně příkladů pro to je u Giotta, Ghirlandaja, Van Eycka, Rafaela, Rembrandta a u mnoha jiných. Mnohdykrát byly zobrazeny určité jednotlivé osobnosti s plným obsahem „já“ jako svatí nebo andělé, jako apoštolové, proroci, biblické postavy atd., při čemž Rubens vyniká. Neboť pro postavu Boha-Otce nenašel vhodnějšího modelu než sebe sama. Jeho volba umělecky je nesporně dobrá. Je všeobecně známo, jak drahé si získávali velcí a mocní ve Florencii a i jinde svá místa na obrazech slavných mistrů, ať už znázorňují narození Kristovo nebo Marie Panny nebo cokoliv jiného, jak žárlivě pomýšleli jako spoluúčastníci nebo jako donatoři, aby bezpodmínečně žádali portretovou podobnost a nad tím bděli. Jeden případ stačí za tisíce: Za panování českého krále a císaře Zigmunda na všech obrazech klanění tří králů, které pocházely z hornoněmeckých a českých dílen a škol, jedna královská postava musela být věrnou podobou Zigmunda. Císař-král se svými plavými vlasy a modrýma očima byl nesmírně krásný muž. Byl si své krásy nejen plně vědom, počítal s ní i jako s účinným popudem k potřebné popularitě.

Z toho, co bylo řečeno, plyne pro pozorovatele bezpečné kritérium portretu, jehož nepotřebuje umělec, neboť je si jistý podle svého citění dopředu nosnosti „já“ nebo protikladu svého díla. Portret je podle toho jenom takové znázornění člověka jednotlivce nebo i více lidí, které zobrazuje osobnost jedince nebo mnohých v jejím kladném, protichůdném nebo výlučném vztahu k jejímu obyčejnému, stálému, osudově označenému „ne-já“. Vyobrazení lidí, na nichž „já“ (osobnost) splývá s „ne-já“ (s okolím), na nichž jev nebo děj nebo nálada „já“ (osobnost) pohlcuje, nebo na nichž toto „já“ (osobnost) má cizí a k okolí nepatřící, nebo jen náhodou k němu přilepený poměr, nebo kde okolí převládá, nelze nazvat pojmem portretu.

Český portret je třeba nutně brát relativně nikoliv absolutně. Znázornil-li český mistr českou osobnost na naší půdě a v duševním prostředí, pak je to plně český portret. Je-li jenom mistr nebo vyobrazený Čech, nebo vyrostl-li obraz jen z našeho zdejšího života, pak je jen více nebo méně český.

## B) Něco z dějin.

I když znázornění „já“ (osobnosti) v našem smyslu, prožití tragického protikladu mezi „já“ a „ne-já“ nebylo běžné ve středověku, přece už středověk zhotovil vynikající portrety. Od doby tabulového obrazu mohl tento zvláštní druh vývoje, jako vůbec v severním malířství, vzniknout stilisticky jen z ilustrací a z knihomaleb. Plně uznávaný portret mistra Theodoricha na Karlštejně lze postavit jen s malou výhradou do popředí. Odezíráme-li od příliš hojných, ne vždy nejšťastnějších restaurací, je to přece spíše důkladná školní práce podle vzoru byzantýnského Ikonu, než vlastní česká práce. Oproti tomu nádherný votivní obraz Očka z Vlašimě (státní galerie v Praze) lze nazvat vrcholným svědkem boje, jímž se osvobodilo umění od iluminativní stránky knihy evangeliáře a dospělo k velké prostorné ploše oltářního obrazu. Postava biskupa, přes vhodné ostré tahy obličeje, přes všechny zbožnou usebranost ve tváři a výraz, který tehdy převládal a byl důstojný podle sienské školy, ale vysloveně neportretní, na černém pozadí, jako ilustrativní profil je bez těla a bez osobního vzhledu. I bohaté barvy vyplňující kontury působí jen rytmus duchovního ornamentu a dusí spíše tělo, člověka a osobnost pod ornátem, než aby tomu, ostatně úplně ve smyslu tehdejší kultury, daly vyniknouti. Oproti tomu přímo soptí a třaská na témže obraze v Karlu IV. elektrický proud osobnosti, který nevědomě, ale mocně se blíží k portretu. Přetížené tahy v obličeji pod mocným životním napětím mladého panovníka popohnaly umělce dopředu v tomto směru. Neméně slavný a neméně kněžský ornát císařův není na úkor teplé přímosti lásky a tvářnosti. Na profilu téhož panovníka v karlštejnské kapli prostředí osobního vzhledu zahání tak velice ceremoniální pathetiku, že koruna na hlavě má spíše ráz pokrývky na hlavě než posvěceného symbolu. Na tomto profilu tkví ohnivý a ironický rys, potměšilý úsměv skeptika, jenž se sice nutnosti nejvyšší hodnosti podrobuje, ale ne bez citu vnitřní převahy. Jak je tento tichý úsměv rozdílný od vesměs studeného šklebení portrétních bust v triforiu sv. Víta. Jen vážná hlava umělce Petra Parléře nepodlehla ztrnutí, šklebící se masky, což

bylo v té době stereotypním výrazem dvorní zdvořilosti, jako kdysi v řecké ranní době u stejně dvorních bohů. (Viz Apoll von Tenea.)

I kdybychom sebevíce cenili tyto počátky portretu v dějinném vývoji, portrety v našem smyslu jsou jen částečně a s výhradou. Ve všech zůstává člověk především jako symbol, ztělesněný výraz úřadu, nositel kultického vzrušení, spoličinitel určitého děje, jako nádoba nadzemského citu, co kdo chce, jen ne „já“, které se rozhodlo stát vědomě a svobodně oproti „ne-já“, nebo se k němu připojit nebo vyjít bez něho. Teprve v zevnějším a módním napodobení cizích vzorů se uplatňují taková hlediska. Vysoká šlechta se učí na cizích dvorech poznávat zvyky získávat vlastní obrazy nebo svých předků. V rodinách Lobkoviců, Kolovratů, Rožmberků se dovídá o takových obrazech, které ve Ferrare, v Miláně, v Nürnbergu nebo v Bruselu zvěčňují buď Sforzu nebo Františka I. z Francie, Karla V., Maxmiliána, medicejského papeže a j. v mistrovských dílech. Tak velké oběti se nechce a snad ani nemůže přinášet a pro vnitřní kvality malířství není oko školené.

Prakticky a laciněji při nejbližší příležitosti se vezme domácí nebo dvorní malíř na cestu, který měl jeden nebo druhý slavný obraz rychle a hrubě obmalovat a kopírovat. Často jen po krk ve vší rychlosti, domalovat hlavu podle modelu, je doma času a talentu dost. Tak povstaly nesčíslné portrety až nejpozději do 16. stol. přes všechno s velmi rozmanitou hodnotou. V jádře byly však příbuzné s pověstnými novinami na rozloučenou devadesátých let, které si mohl koupit pyšně se vracející vojín po skončené vojenské službě v nejlepších papírnických obchodech města. V pestrých barvách tam byl zobrazen návrat domů od některého jízdního pluku vysoko na koni, s hrdinsky tasenou šavlí a s přesným znamením pluku. Chyběla mu jen maličkost: hlava. Tu vystříhl náš hrdina z fotografie a posadil ji přesně do límcového otvoru. Lze si představit, jak zapůsobila taková apotheosa milého na snoubenku doma na vesnici.

Tímto způsobem přes neuvěřitelně nízké a hru-

bé umělecké cítění povstaly někdy přece pozoruhodné portrety, jejichž hodnocení bude však možné teprve tehdy, až se zjistí nejen mistr, nýbrž i předloha a poměr mezi napodobením a vzorem v jednotlivých případech bude jasný. Tak a ne jinak pracoval domácí umělecky školený a vzdělaný a též nadaný řemeslník-malíř, žák Cranachův, Hans Kroll. Jeho portret (kolem 1570), Ladislava Popela z Lobkovic (zámek Lobkoviců v Roudnici) dokazuje nesporně, že už přesně věděl, oč jde v umění jeho mistra, a že byl s to obkreslit nejenom jednotlivý obraz, nýbrž i umění Cranachovo. Po těchto cestách mohl vzniknout v nejkrásnějším případě uznáníhodný portret, ale nikdy nemohlo povstat české umění portretské jako takové. K tomu bylo třeba, aby naši umělci byli spolu zasaženi onou hlubokou kulturní přeměnou, která na jihu a na západě zúrodnila téměř už od dvou set let duše velkých mistrů a která se neděla v malířském, nýbrž musikálně-náboženském oboru. Již na přechodu středověku začíná kontrapunktická polyfonní církevní hudba vždy více zatlačovati dosavadní jednohlasný vokální zpěv. Tento největší duchovní čin přecházejícího středověku prorážel jak na jihu, tím více na severu jen znenáhla, jako ostatně všechno velké. Boží mlýny melou pomalu! Časem se ujímala tato změna, jak je patrné už v nesrovnatelném koncertu Bellini-ho v celé sladké zralosti! Závratný vývoj moderního cítění „já“. Pouhé ornamentální znázorňování člověka uzavřené do kreslířské kontury, které používá barvy jen jako výplně plochy a obrazovou plochu považuje jen za zvětšený list knihy, zasahuje do té míry do hloubky, do oblasti a plnosti těla a duše, do jaké se člověk učí poslouchat nejen jednohlasnou, nýbrž i mnohohlasnou všeobsahující líbeznot. Teprve, až začali naši lidé kontrapunkticky a polyfonně poslouchat, vznikal v nich smysl pro „já“ a tonální hodnota barvy. Snad budeme moci jednou stanovit, že neznámý mistr portretu Jana Bezručického z Kolovrat (u hraček Zdeňky z Kolovrat-Krákovského z Rychnova n. Kn.) byl jeden z prvních, který prožil tento vliv a malířsky ho použil.

*Dr. Rich. Messer.*

# Hospodářství a mravní zákony. (Díl II.)

Člověk na zemi potřebuje hmotné statky k udržení a k rozvoji celého lidského života. A rozum nutí člověka nakládati s hmotným bohatstvím podle určitých zákonů, podle promyšleného plánu, hospodárně. Nutnost plánovitého, uzákoněného hospodářství znalo lidstvo od začátků kultur, a vytvořilo proto různé druhy teorií správného hospodaření, soustavy hospodářských nauk (ekonomie, lépe: ekonomika). Tato teorie jest složitým útvarem.

My ji dělíme na tři stupně podle stupně odtažitosti (abstraktnosti) vlastního předmětu každé skupiny. Tak rozlišujeme teorie průmyslu (technologie, ars), dále vlastní hospodářskou vědu (ekonomika, scientia) a filosofii hospodářství (část metafysiky, sapientia). Poměr hospodářství k mravnímu zákonu může vyřešiti jen filosofie hospodářství. Filosofickým rozbořem hospodářského života a jeho jevů a zákonů se však zjistí, že hospodářství podléhá nejen zákonům hospodářským, nýbrž i mravním, a dokonce, že jejich vliv proniká každou konkrétní hospodářskou činnost, neboť nedbá-li se v hospodářství mravních zákonů, vzniká pomalý nebo okamžitý rozklad celého hospodářského života jedinců i společnosti (krise). Proč tomu tak je, proč každý lidský skutek předpokládá myšlenku, míru (normu) a zákon rozumu, to se jasně ozřejmí jedině metafysickým rozbořem vnitřní stavby, vnitřního složení lidské bytosti, dále zkoumáním přirozeného poměru člověka k řádu hodnot ve světě, a konečně vysvětlením pojmu mravnosti v lidském životě.

§ 1. *Strukturu člověka* a vlastního lidského života (duše, rozum a jím vedená vůle) jsme načrtli (Filosofická revue 1940 č. 1, „Tento člověk“). Viděli jsme tam, *co je vlastně člověk* a přirozené základy jeho života. Z toho může býti zřejmé,

§ 2. *co není člověk,*

se zvláštním zřetelem k hospodářsko-sociálnímu životu.

*A. Člověk není a nemůže být otrokem hmotných hodnot, neboť lidská osobnost jest nejhodnotnější skutečností ze všech viditelných věcí, a*

*jest podřízena jenom své První Příčině, Bohu. A hmota není Bůh, neboť sama ze sebe je beztvárná, nehybná, nečinná, a předpokládá činitele, jenž by jí dal tvar, život a činnost (I, 3, čl. 1-2). Bůh však je čirá dokonalost a síla. Tím jsou vyvrácena všechna materialistická pojetí člověka, společnosti a hospodářství, na prvním místě dnešní materialismus dialektický.*

*Dialektický materialismus* vznikl z Hegelova filosofického idealismu a Feuerbachova materialismu. Stal se milionům lidí filosofií, náboženstvím i sociálně hospodářským programem, a tak celým životem duše. Je totiž nemožné mysliti jinak filosoficky a jinak v životě sociálním, jako jest „nepřijatelný katolicismus, abstrahujeme-li od dogmatu víry a mravů, a podržíme-li jen sociální a politicko-hospodářské učení Církve“ (Ducatillon). Dialektický materialismus má vlivem Hegelovy metody myšlení dialektický a revoluční ráz. Zprvu byl revolucí vlastně jen v řádě myšlení, avšak později se stal revolucí i v životě politickém a hospodářském. Podle Hegela totiž se dá chod lidského myšlení vyjádřiti jedině protiklady (antithese), nikoliv skladným zákonem totožnosti (ens est ens). Protikladová dialektika idealistická je tedy dynamickou logikou, podle níž není v lidském myšlení nic neměnného, ukončeného. Jistý jest jen pohyb; poznání znamená cestu, vývoj antithesí od nižšího k vyššímu, avšak bez možnosti stanutí v pevné, naprosté pravdě. Podle Hegelova idealismu zachycuje se dialektickým myšlením vlastně Idea, která je nekonečná, věčná, jakási skutečná, živá duše světa. Život v přírodě a běh dějin není než odraz jejího věčného, nevymezeného tíhnutí k rozumem neurčenému cíli. Podle Hegelova idealismu věci jsou ideové pojmy, promítnuté mimo rozum (denken ist schaffen). Myšlenkový proces je tvůrcem skutečnosti.

Proti tomuto poslednímu tvrzení se staví ostře dialektický materialismus a učí, že „idea, myšlenka je hmotný svět, přenesený a přeložený do lidského mozku“ (Marx). Tedy pravý opak idealistického pojetí skutečnosti. Dialektiku však přejímá, a proto tvrdí, že jádrem a podstatou všeho

skutečného je protiklad. Proto také jest jádrem skutečnosti pohyb, dění a změna. Tato změna se neděje podle pravidelných zákonů, nýbrž nepravidelně, a nejlepším jejím označením jest slovo katastrofa, revoluce. Tím se projevuje sama přirozenost skutečnosti. Revoluční autodynamika jest jediné absolutno, přípustné v tomto světovém názoru (Engels).

Závisle na Feuerbachovi učí dialektický materialismus, že nejvyšší, vše určující činitel jest hmota, jako jest jím pro přirozeně myslící rozum Bůh. Tento materialismus však neznamena vždy hmotarství v mravním buržoasním smyslu, neboť mezi stoupenci dialektického materialismu jsou také čisté charaktery, ano i typy přísně asketické, dosahující jakési nové „svatosti“ dokonce i hrdiným mučednictvím za věrnost hlásané myšlenky (A. Gide). Dialektický materialismus nepopírá jsoucnost ducha a duše, avšak tvrdí, že duch bez hmoty není schopen samostatného života: Bůh - čirý duch - a nesmrtelná duše jsou vysněné domněnky z minulých dob. Mimo lidstvo a přírodu není nic... Hmota je podstatou vši skutečnosti, je nejvyšší příčinou sobě i duchu... duch je nejvyšším účinkem hmoty, nejdokonalejší obměnou síly hmoty (mozku). Jejím projevem jest na př. myšlení, které dává člověku možnost určit si cíle, a proto lidská práce není jen změnou tvaru hmoty, nýbrž též uskutečněním člověkových cílů mimo svět jeho myšlení. Z toho plyne, že dialektický materialismus není naprostý determinismus, a že vidí v člověku vrchol viditelné skutečnosti (humanismus). Dialektický materialismus, chápaný jako filosofie, vznikl vlastně jako zdravá reakce proti agnosticizmu (Hume, Kant) a proti filosofickému idealismu. Upadl však zase do opačné krajnosti a je tím nebezpečnější, že je promyšlený a lákavý, a že „bojuje proti idealismu ne pro jeho subjektivismus, nýbrž proto, že hodlá zasaditi ránu všemu duchovnímu“ (Ducatillon).

Pravda a omyly nejvyšších zásad přecházejí do závěrů všech nižších oborů vědeckých, které na zásadách závisí, ano i do příslušné činnosti a do života, jde-li o vědy čínorodé. Proto také theorie a prakse státovědy (politiky) a národohospodářství (ekonomie) podle zásad dialektického materialismu se vyznačují týmiž známkami jako jeho filosofie: revolucí a popřením samostatné du-

chovní podstaty, a tím zmaterialisováním člověka na pouhého výrobce.

Revolučnost je dána třídním bojem. Přírodními základními jednotkami společnosti není rodina, národ a stát, nýbrž společenské třídy. Ty stojí proti sobě jako antithese v dialektice. Vznikají různou, nerovnou účastí lidí ve výrobě (zaměstnavatel a dělník, kapitál a práce, buržoasie a proletariát), a znamenají nesmířitelné přirozené protiklady. Jejich boj je nejvyšším zákonem vývoje společnosti. Třídy nelze smířit, je nutné je zničit, a tím padne současně celá buržoasní nadstavba společnosti (morálka, náboženství, filosofie, stát atd.). Nastane *dokonalý stav* společnosti, vyjádřený beztrídními *výrobními vztahy*, jehož počátkem jest přebrání a vykonávání veškeré moci proletariátem (Manif.)<sup>1</sup> Jde zde tedy o jakýsi mesianismus, imperialismus, který se uskuteční až v budoucnosti, avšak o který se snaží vždy část lidstva od nejstarších dob, třebaže ne vždy týmž způsobem. A ono zničení tříd znamená soustředění a zjednodušení obrazu světa a života, odstraněním vykořisťování dělníků (nadpráce, nadhodnota atd.)<sup>2</sup> A jako dialektický materialismus vybudoval nový pojem cíle lidstva, tak musil nutně stvořit i nový pojem dějin, společnosti, soukromého vlastnictví a *člověka*.

Pojem člověka se kryje svým vnitřním obsahem s pojmem *výrobce*. „Můžeme rozlišovati lidi od zvířat vědomím, čím chceme. Sami se začínají lišiti od zvířat, jakmile začnou vyráběti své existenční prostředky“ (Marx). Tato činnost je tedy lidskou činností po výtce. Čím více a lépe rozvíjí člověk svou produktivní činnost, tím více a lépe je člověkem.<sup>3</sup> Ten, kdo nepracuje, není člověkem, nesplňuje svůj důvod k bytí, nemá práva jísti, ani žíti. Nejen proto, že bez chleba nelze žíti, nýbrž hlavně z toho důvodu, že tento způsob produkce jest promítnutím života každého jedince.

<sup>1</sup> Viz o tom česky podrobně na př. důkladnou práci dr. B. Vaška „Z problémů dnešní společnosti“ (str. 187 až 290) Olomouc 1926. — Goetz-Briefs „Le prolétariat industriel“ (Yves Simon), Desclée de Br. Paris. — „Questions Sociales“ Paris 1933 (Montmartre — S. Coeur).

<sup>2</sup> Viz Theod. Brauer „Der moderne deutsche Sozialismus“ (Herder 1929).

<sup>3</sup> P. Vincenc Ducatillon O. P. „R. pl. nad Ev.“ přeložil dr. Rud. Voříšek, Praha, 1937 (Vyšehrad). — De Rooy „De prosperitate populi“ (str. 122—186).

A způsob projevení života navenek činností jest definicí člověka. „Co člověk je, to závisí od toho, co vyrábí.“ (M.) Základní lidskou činností je tedy hospodářská výroba. Všechny ostatní ji předpokládají, jsou jí podřazeny, jí určovány, nevyjímajíc ani činnosti nejduchovější (náboženství). Neboť jenom jejím zdrojem jest skutečnost, kdežto ostatní jsou závislé na osobním vědomí (fantasie). Výroba je měřítkem ceny člověka a jeho života. A říká-li se, že hospodářský život jest vyvoláván snahou utišiti potřeby, patří mezi ně především vrozená potřeba výroby. Z přirozené nutnosti výroby vzniká i společnost, která jest zorganizováním obchodních styků. Společnost je nutná, poněvadž jedinec nestačí sám na všechny široké možnosti výrobní práce. Výrobní styky jsou jedině skutečné a přirozené, vše ostatní je t. zv. „nadstavba“ hmotného života, a dostane-li se s výrobou do rozporu, dochází téměř pravidelně k revoluci. Tento hospodářský materialismus jest vlastně skrytý determinismus, neboť jest v něm téměř všechno závislé na neurčitelném vývoji hmoty.<sup>4</sup> Metafysicky je zřejmě nemožný, a mimo to má mnoho obtíží praktických, pokud jde o jednotlivé druhy výroby, o způsob rozdělení statků a o řešení směnného oběhu hodnot.<sup>5</sup>

Dialektický materialismus jako společensky-hospodářská theorie byl širokým a vášnivým vzepřením proti liberalistickému kapitalismu, který omezil pojem dokonalého člověka na pojem dokonalého hospodáře (*homo oeconomicus*), který je tu, aby prostě hmotně těžil ze všech lidí a hodnot a za všech okolností i na úkor druhých. Vidíme však, že dialektický materialismus zúžil pojem člověka ještě více než liberalismus, neboť omezil podstatně lidskou přirozenost jen na *jeden druh* hospodářské činnosti - na výrobu, a popřel v řádu bytí i činnosti převahu ducha nad hmotou. Tím ovšem nehájíme liberalismus. Naopak.

### B. Člověk není jen hospodář (*homo oeconomicus*).

To tvrdí liberalismus.

Liberalismus začal vlastně již u Locka<sup>6</sup> a u fyziokratů (Frant. Quesnay, † 1774 a j.). V klasické

<sup>4</sup> Ducatillon, uv. dílo str. 69—80.

<sup>5</sup> Viz na př. Alb. Müller S. J. „Notes d'économie politique“ I, str. 313—321, Paříž 1928 (Spes).

<sup>6</sup> Vialatoux „Philosophie économique“ pg. 117—156.

formě jej však podal Smith († 1790) a jeho přítel Hume. Podle Smitha stvořil Bůh svět, aby byl člověku zdrojem štěstí, k němuž vede přirozený zákon, vedoucí člověka k jeho cíli v podobě sklonů, téměř neuvědomeně. Sklony jsou projevem vůle Boží, a tedy normou mravního života, nikoli rozum. Rozum se musí řídit poznatky z pozorování sklonů (instinktů). Mezi sklony vyniká nejvíce sklon k úsilí o dosažení vlastního blahobytu, a jeho předmětem jsou hmotné statky.<sup>7</sup> Podmínkou k dosažení blahobytu jest *co největší svoboda práce, kapitálu a soutěže* (konkurence, competition). Tato svoboda umožní rozvoj hospodářského života a prospěje všem. Úsilí o blahobyť se musí dít rozumně, spravedlivě a s určitými ohledy. Stát nemá omezovati toto úsilí, nemá zasahovati do hospodářského života jedinců, má se starat o jeho rozkvět. K tomu je nutná dělba práce, již se dostane všem účasti v blahobytu, který záleží především v nahromadění kapitálu.<sup>8</sup> Mzda se neurčuje vlastní hodnotou práce, nýbrž vzájemnou dohodou.

Omyly Adama Smitha jsou: *Naturalismus*, pokud jde o smysl a způsob života; *přílišný optimismus*, jako by stačilo ke zvládnutí života jíti za osobními sklony; a konečně požadavek naprosté svobody (*liberalismus*), z něhož plyne sobecký *individualismus*, rozkládající společnost, stát a svět v neuspořádaný součet bytostí, ženoucích se za osobním blahobytem.<sup>9</sup>

Také my připouštíme, že hybnou silou *soukromého* hospodářství jest úsilí o zisk (II-II, 77, 4). Avšak toto úsilí má své meze, určované přirozeným zákonem, *rozumem a vírou*. Neboť rozum vládne v člověku, poručí všem ostatním schopnostem a mohutnostem, a podle rozumu se musí řídit všechny přirozené lidské sklony. (I-II, 94, 4, k 3.) Sklony lidské jdou často proti mravnímu zákonu (dědičný hřích!). Nadto je nutné uznat i oprávněnost zákroku státní moci, kdyby nemírné úsilí o osobní blahobyť bylo na úkor blaha celku a rušilo soulad života společnosti.

Pokud jde o svobodu, o volnost práce, kapitálu

<sup>7</sup> The Wealth of Nations, Book IV, ch. V. (pg 40).

<sup>8</sup> Tamtéž, Book II, ch. II (pg 253—4). — Dr. Vašek, „Rukojeť křesťanské sociologie“, str. 165 aj. (Olomouc 1937).

<sup>9</sup> J. Vialatoux „Philosophie économique“ str. 1—68.

a soutěže, také zde se musejí učiniti určité výhrady: svoboda práce je nutná, a to na ochranu dělníka, zaměstnance, který často z nouze musí přijmouti práci jakoukoli, za jakýchkoli podmínek, aby neumřel hladu. A poněvadž zaměstnavatel by mohl zneužítí tísně zaměstnancovy ve svůj kapitalistický prospěch, je zde zřejmě nutný dohled vládní moci.<sup>10</sup> Podle Smitha totiž stačí (theoretická) svoboda k uzavření pracovní smlouvy nebo k odmítnutí práce. A jakmile dělník jednou souhlasí se mzdou, je mzda spravedlivá, i když hodnota práce je větší. To však není spravedlivé, a je tu skryté umožnění útlatu chudých vrstev (proletariátu). Právě tak není možno hájiti naprostou svobodu kapitálu ani bezmezně volné soutěže. Státní moc musí i zde zakročovati ve prospěch slabších a na ochranu všeobecného dobra proti nespoutanému sobectví několika boháčů. Normou jí jest zákon přirozený a Boží.<sup>11</sup> Jinak se promění život jedinců a států v krutý, tvrdý, bezohledný hospodářský zápas.

Omyly základních pravd každé myšlenkové soustavy se objeví jasně teprve v jejich podrobném uplatnění. To lze říci i o Smithovi. Jeho žáci se rozdělili na dvě školy: na pesimisty (Anglie), kteří předvídají srážku a trvalý boj mezi zájmy jednotlivců v hospodářském životě a hrozí se, že bohatství země neuživí rostoucí lidstvo. (Robert Malthus 1766—1834, St. Mill, Rossi atd.)<sup>12</sup> Francouzská škola Smithova naopak věřila pevně v optimismus svého mistra, a příčinu neúspěchů jeho nauky viděla hlavně v tom, že dosud nebyla dána člověku plná hospodářská svoboda.<sup>13</sup> Obojí je nesprávné.

Celá zhoubnost nauky liberalismu, snad dobře míněné, se však ukázala v tom, že rozdělila zvolna lidstvo zhruba na dvě hospodářské třídy, *na kapitalistickou buržoasii a strádající proletariát.*

Marx praví: „Všude, kde přišla k vládě, zničila buržoasie všechny feudální, patriarchální a idylické vztahy. Roztrhla nemilosrdně mnohobarevná pouta, která spínala feudálního člověka s jeho přirozenými představenými, a neponechala mezi lidmi jiná pouta než studený zisk, bezcítěné

placení hotovými. Utopila svatou hrůzu náboženského blouznění, rytířské nadšení a maloměšťáckou sentimentalitu v ledově chladné vodě sobecké vypočítavosti. Změnila osobní důstojnost ve směnnou hodnotu a místo nesčetných, těžce nabytých svobod, dosadila jednu jedinou, bezohlednou svobodu obchodu. Dosadila zkrátka na místo vykořisťování zahaleného náboženskými a politickými klamy, vykořisťování otevřené, nestydaté, přímé a násilné. Buržoasie zbavila posvátné záře všechny dosud ctěné a se zbožnou bázní chápané činnosti. Proměnila lékaře, právníka, faráře, básníka, vědce ve své placené námezdné dělníky. Buržoasie strhla s rodinného poměru dojmavě tklivý závoj a uvedla jej na pouhý poměr peněžní atd. . . .“<sup>14</sup> Viděli jsme však, že pokus o záchranu důstojnosti člověka, učiněný dialektickým materialismem proti kapitalismu, nedopadl také příliš šťastně.

Jediným správným východiskem z hospodářského utlačování člověka člověkem zůstanou encykliky svaté Stolice, na příklad Pia IX., „Qui pluribus“ (1846) a „Quanta cura“ (1864); Lva XIII. „Quod apostolici muneris“ (1878) a „Rerum novarum“ (1891). Tyto okružní listy líčí výstižně útlak dělníků a usilují o zlepšení poměrů sociálních, avšak slovo „proletář“ s celou svou palčivou problematikou se objevuje teprve u Pia XI. v encyklice „Quadragesimo anno“. Tam se ostře vytýká kapitalismu, že pohrdá lidskou důstojností dělníka a sociální spravedlností, že nedbá na organické včlenění hospodářství do života společnosti, že hromaděním bohatství sesoustředuje i úžasná moc a tyranská hospodářská diktatura v rukou několika lidí . . ., kteří dravým ovládnutím kapitálu mají v rukou takřka krev, jíž žije celý hospodářský řád . . . a proti jejich pokynu nesmí nikdo ani vydechnouti. Toto nahromadění moci a sil . . . je přirozený důsledek neomezené svobody v soutěži . . ., jež ponechává na živu jen ty, kdo bojují ze všech nejnásilněji, kdo jsou nejnesvdomitější . . .“ Bojuje se o vlastní hospodářskou diktaturu, dále se bojuje o dobytí moci nad státem, aby se mohlo jeho sil a vlivu zneužítí při hospodářských zápasech; a konečně se zápolí mezi státy - které chtějí pomoci jednak svým příslušníkům, jednak ovládnouti svět.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> K. M. (Ducatillon, uv. dílo str. 106—107).

<sup>10</sup> Lev XIII. „Rerum novarum.“

<sup>11</sup> Pius XI., „Quadragesimo anno“ (str. 36—41).

<sup>12</sup> Vialatoux, uv. dílo, str. 157—222.

<sup>13</sup> Viz De Rooy, uv. dílo str. 67—120.



Lačné a žravé vykořisťování dělníků se děje hlavně tím, že dělník si svou nízkou mzdu odpracuje na př. za tři dny v týdnu a zbytek práce tvoří růst kapitálu zaměstnavatelova (nadhodnota).

Téměř všechny omyly klasického liberalismu vyplývaly z jeho *metody*, která hřešila přílišnou, jednostrannou abstrakcí a dedukcí při tvoření pojmu *člověka*. Ze všech konkrétně existujících lidí abstrahuje klasický liberalismus pojem „člověka“ jako pojem „hospodáře“ (homo oeconomicus) a nedbá na žádné jiné složky a činitele. A z této smyšlenky vyvozuje a stanoví apriorně povšechný přirozený zákon lidského jednání i hospodářské činnosti. Pak ovšem chápeme, proč základní sklon této skreslené přirozenosti je snaha o osobní blaho a útek před strádáním a prací. Chápeme, že zde jiné vášně, zájmy a mravnost mají místo podřadné.<sup>16</sup> To ovšem znamená ontologické znehodnocení lidské bytosti; ochuzení a zúžení lidského života jen na hospodářské pole, nebo aspoň odtržení hospodářství od náboženství, mravnosti, politiky, lásky atd., a proto odloučení hospodářských věd od celku lidského poznání, hlavně sociálního, jemuž ekonomika má vlastně sloužiti.

Člověk je hospodář a musí jím býti, ale není *jenom* hospodář. Zkušenost přece učí, že jsou ještě jiné sklony a zájmy než hmotný zisk, a že větší hospodářské zájmy vyvěrají na př. z lásky k někomu, z vědomí povinnosti atd.<sup>17</sup> Třebaže se mohou vyskytnouti mezi lidmi typy čistě ekonomické, jak je líčí na příklad Spranger, přece nejsou ještě mírou celého, dokonalého člověka.<sup>18</sup>

Pojem „čiré ekonomie“ (oeconomia pura), k níž se touto metodou, tímto chápáním člověka dojde, je kontradiktorní a vyvrací se sám.

### C) Člověk není naprostým pánem světa a jeho bohatství.

To je proti Nietzschevu biologickému monismu. Podle něho je svět i člověk nepopřítelnou skuteč-

<sup>15</sup> „Quadragesimo anno“, česky od dr. Vaška.

<sup>16</sup> De Rooy, uv. dílo, str. 24—25, 103; Vialatoux, uv. dílo, str. 44, 73, 113.

<sup>17</sup> Viz Filosofická revue 1939 č. 4, konec § 5. (str. 162—3).

<sup>18</sup> Viz Filosofická revue, 1939 č. 3. str. 121—125.

ností a člověk je tu, aby se stal pánem všeho (Wille zur Macht). Musí odstraniti vše, co mu stojí v cestě, i samého Boha, který omezuje lidskou svrchovanost a ukládá zákony sebezáporu a sebezničení (Nietzschovský heroismus). Musejí zmizeti všechny filosofie, které učí opaku tohoto heroismu, neboť maří poslání lidstva. Pozorováním života přichází Nietzsche k závěru, že jeho podstatou jest úsilí o nadvládu (Wille zur Macht). Nejryzejší tvar tohoto pudu jest v živočišném řádě, který je podle něho nejvyšší hodnotou skutečnosti a nositelem všeho ostatního. Duše a duch stojí v jeho službách a jsou vlastně nejpozdějšími a proto nejnezralejšími tvary vývoje biologických sil (biologický monismus). Všechno, co umožňuje rozmach moci typu dokonalého člověka (Übermensch), jest dobré a dovolené. Tento typ si stačí sám, nepotřebuje Prozřetelnosti. Víra v ni působí ochromení a hnutí sil. Právě tak ochromuje rozmach moci myšlenka rovnosti všech lidí, vynalezená podle Nietzscheho mrzáky a nemožnými jednotlivci. Učiti rovnosti a bratrství všech lidí znamená tedy podlamovati v nadčlověku úsilí o moc, vypěstiti z něho stádového, dobráckého, průměrného tvora bez skutečného života. Volá proto: „Bůh umřel! Vy vyšší lidé, Bůh byl vaším největším nebezpečím! Od okamžiku, kdy on leží v hrobě, jste znovu vzkříšeni. Nyní teprve přichází veliké poledne, teprve teď se stane vyšší člověk pánem!... Jste zděšení? Srdce vaše se chvěje? Šklebí se na vás zde propast? Kdepak!... Bůh zemřel: nyní chceme, aby žil nadčlověk!“... „Kdyby byli bohové, jak bych vydržel, abych se sám nestal bohem. Není tedy Bůh —“ ... Nadčlověkova krása přišla ke mně jako stín. Ach, moji bratři! Co mi ještě může záležeti na bozích!...<sup>19</sup>

Nietzsche si neklade metafysických otázek. Není skloubeně myslícím člověkem, je básník, klaudoucí prostě vedle sebe obrazy a aforismy. Jeho psychologie a mravní nauka není stavěna na ontologii ani na theodiceji. Plyne to z jeho chápání člověka jako naprostého pána všeho světa. Nenávidí mravní zákon, poněvadž nenávidí každé omezení moci nadčlověka. Snaží se zoufale sesta-

<sup>19</sup> Fr. Nietzsche „Antikrist“, str. 20—21, přeložil Jos. Fischer, Praha 1929 (Srdce); „Also sprach Zarathustra“ (Kröner, Lipsko); Dr. W. Pfeil, Nietzsches Gründe gegen Gott (Phil. Jahrbuch, Gör-Ges. 1940, Bd 53, Heft 1.).

viti řád a ideál člověka mimo morálku, ano proti ní. Nemá k tomu důvodů ontologických, proto musí mnoho skreslovati a mnoho lhát, aby mohl „zabít Boha a morálku“. Nietzsche je spíše zrůda než rouhač. V jeho boji proti morálce je vlastně vášnivé volání po nové lepší morálce, než byl tehdejší kantovsky subjektivistický a luthersky ochrnlý moralismus.<sup>19</sup> „Nenávidím tě nejvíce, poněvadž mě nejvíce táhneš k sobě,“ praví v Zarathustrovi. Byl to vlastně duch, žíznicí s chorobnou vášní po naprosté čistotě a pravdě, zbožňující celou duší to, v čem viděl Boha, ale stejně pak nenávidící, když zjistil, že je to jen modla.<sup>20</sup> Nakonec mu zůstal jen nadčlověk.

Jako neřešil správně otázku, co je Bůh a člověk, tak nemohl správně určit ani smysl lidského života. Jeho morálka je vlastně antimorálním individualismem a zvířecím dynamismem, a tím se určuje poměr člověka ke všemu ostatnímu. Znásilňuje nejzákladnější pojmy a soudy zdravého rozumu. Neřídí se vnitřním řádem skutečnosti, nýbrž zážitky obrazivosti. Byl chorobně

výstřední, a proto zavrhoval etiku přirozeně zdravé střední cesty (*Medium rei, rationis*). Chce naprostou absolutnost i pro člověka, což je metafysicky nemožné. Prohlašuje-li řád a účelnost v přírodě a v člověku za zmatek, je to tím, že nerozlišuje zákonitost od nahodilosti (*per se, per accidens*). Nietzsche se bojí věčných, neměnných hodnot. Chce mít všechno živé, šumivé, výbojné, horké, neomezené, i Absolutno. Proto je vtěluje do živočišného života v člověku.<sup>21</sup> Ale tím vlastně zabil i tohoto svého posledního boha, poněvadž jeho nadčlověk se tím stává denaturalisovaným, a definalisovaným otrokem své živočišné vůle.

Z nesprávného chápání člověka plyne i nesprávné určení poměru člověka k řádu hodnot ve světě. Pokusíme se nyní na základě přirozeného vysvětlení otázky, co je člověk (§ 1), o vyřešení přirozeného postavení člověka k řádu přirozených hodnot ve světě, hlavně s hlediska ontologickohospodářského.

*P. Jiří Maria Veselý O. P.*

## Rousseauův boj o uznání jeho víry v Boha.

Vždy a všude bojuje Rousseau za *synthesu* křesťansko-náboženského a sociálně-revolučního vědomí s reálným bojem. Jeho „*Nová Heloisa*“, vyd. 1761, je sice především útokem proti feudální pohlavní výstřednosti, proti níž staví pravou vášň lásky, podstatným však účelem knihy bylo, jak ostatek Rousseau sám vyzdvihuje v dopise ženevském pastoru Vernesovi ze 24. června 1761, „sblížití vzájemnou úctou dvě nepřátelské strany: ukázat filosofům (čti: ateistům), že lze věřit v Boha a nebýt pokrytcem, a ukázat věřícím, že lze být nevěřícím a nebýt ničemou.“

Už r. 1755, při příležitosti katastrofálního zemětřesení v Lisaboně, pod jehož dojmem přesycený buržoa Voltaire změnil rázem své dosavadní optimistické pojetí života v pojetí opačné, „že zde vládne nepopíratelně zlo“ (v básni *Désastre de Lisbonne*), namítal mu sociálně kritický Rous-

seau, že pramen lidských utrpení vyvěrá daleko více ze zneužívání lidských dober než z uspořádání přírody: a skutečně dokázal průběh velkého japonského zemětřesení z 1. září 1923, (které se vyrovnalo velikostí lisabonské katastrofě z roku 1755), že 1. daleko více ztrát na lidských životech dlužno přičíst na vrub reakcionářskému postupu tokijské policie než samotnému zemětřesení (30.000 proletářů zahynulo její vinou ve vodě a ohni), 2. že čtvrt proletářská se svými špatně stavěnými domy utrpěla daleko víc než domy boháčů a vlády; 3. že by se bylo nebezpečí dalo redukovat zajištěním staveb proti zemětřesení na minimum.

Ostatek R. sám, jak jsem dodatečně zjistil, když už tyto řádky byly dávno napsány, vyslovil se proti Voltairovi, dokazuje úplně analogicky: v dopise, adresovaném mu s datem 18. srpna 1756, který byl vlastně složen, aby potřel voltairské hledisko na lisabonské zemětřesení, zmiňuje se R. šíře o původu zla na světě: „Předhazujete Leibnizovi a

<sup>20</sup> G. Thibon, *Le moralisme de Nietzsche* (*Revue de Philosophie* 1935 str. 202—228).

<sup>21</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral.* —(Kröner).

Popovi, že si dělají dobrý den z našich utrpení tvrdíce, že vše je dobré, a vy přeháníte obraz naší bídy natolik, že nám ji dáváte pocítovat ještě bolestněji. Místo útěchy, v níž jsem doufal, plníte mne chmurou... Nemylte se, pane, dostavuje se pravý opak toho, co jste chtěl. Optimismus, který se vám zdá tak krutým, utěšuje mne přec jen v těchže bolestech, které mi líčíte jako nesnesitelné. „Člověče, buď trpělivý!“ říkají mi Pope a Leibniz. „Tvá utrpení jsou nutnou výslednicí uspořádání světa. Věčná, dobrotivá bytost, řídící svět, by tě jich ráda byla ušetřila. Ze všech plánů světa zvolil ten, který spojil nejmenší zlo s největším možným dobrem.“ A co mi praví vaše báseň? „Trp jen stále, nešťastníče! Kdyby byl Bůh, který Tě stvořil, byl by jistě všemohoucí, byl by mohl zabránit Tvým utrpením. Nedoufej tedy, že se kdy skončí! Aniž nahlížíš, proč tu jsi, leda že k utrpení a umírání.“ — Nato obhazuje R. svůj „Contrat social“ jako dílo, jež právě ukázalo lidem, jak sami si přivodí svá utrpení a jak by se jich napříště mohli vystříhat. Netřeba hledati původ zla nikde jinde než ve svobodných, zdokonalujících se, posléze pak zkažených lidech. Pokud jde o fyzická zla, nelze se jim ubránit v žádném systému, jehož je člověk členem. Není pak otázkou, proč člověk není dokonale šťasten, nýbrž proč tu vůbec je. Myslím pak, že jsem ukázal, vyjímajíc ovšem smrt, která je zlem takřka jen pro své přípravy, že nejvíce zel je naším dílem. Vezměme zrovna to lisabonské zemětřesení, nebyla to přece příhoda, která tu sesula dvacet tisíc šesti až sedmipatrových domů. Jako obyvatelé chýší, sídlící rozptýleně v pustině, byli by snadno přečkali zemětřesení. Voláte po tom, že se zemětřesení mělo udát někde na poušti, jenom ne v Lisaboně. Řád světa se má tedy podrobit lidské libovůli a my mu smíme zazlívati, dopustí-li zemětřesení zrovna tam, kde jsme si postavili město!“

Oním poukazem na zneužití, odpovídající třídní organizaci historicko-materialistické společnosti, chtěl Rousseau ukázat na perspektivu správného využití všech lidských schopností k odstranění možných utrpení; použil zde tedy vpravdě marxistického argumentu proti tvrzení o nevyhnutelnosti lidského neštěstí zásahem mimořádných přírodních zjevů, které jsou lidmi označovány jako přírodní katastrofy. Když nic jiného, dokázal vývoj hospodářské a společenské organizace socialistické sovětské Unie, že takové mimořádné přírodní zjevy jako kobylinky nebo hlad, vyvolávaný periodicky v určitých krajích suchem, dají se odstraněním zneužití přírodních statků, jak je představuje zrušení soukromého majetku, organizace to socialismu, skutečně a stále více ovládnouti. (Tak na př. odstranění sucha ve Střední Asii stavbou Turksibu a s ním spojených zavlažovacích ploch pro zvýšení pěstění bavlny, odstra-

nění sucha stavbou Volgastroje a s ním spojených zavlažovacích ploch pro území střední Volhy, trpící od 11. stol. suchem a mn. j.

Zlo v jeho jak se říká démonické podobě nemá na svědomí Prozřetelnost, Bůh - tak zdůrazňuje Rousseau: Zlo je plodem lidského zneužití, t. j. třídního uspořádání.

Zjišťuje totiž právě tak odpovědnost historického materialismu za zlo, vyskytující se ve světě, jako zas zobrazuje zraku, zkalenému historickým materialismem, jasné poznání absolutně dobrého Boha. A toto konat bylo Rousseauovým úmyslem a záměrem. S tímto světově dějinným výkonem se opět a opět v jeho díle shledáváme, táhne se jím jako červená nit. Rousseauův „Emil“ a „Společenská smlouva“ vycházejí v témž roce, kdy se ve Francii chystali vypuditi jezuitský řád, 1761. Vyšly uprostřed proudu publikací encyklopedistů: tyto dvě skutečnosti určily osud a přispěly ke špatnému výkladu Rousseauových názorů. Politickým reakcionářům bylo snadné - tím že Rousseaua házeli do jednoho pytle s encyklopedisty, které tento přece zásadně potíral - představovati jej jako popirače Boha, v nejpříkřejším rozporu s jeho pojednáním o víře v Boha a z čeho nepochybně poctivým přiznáním ke křesťanství. Podářilo se jim na jedné straně zbavit se Rousseaua revolucionáře, na druhé straně inscenovat proti klerikálnímu rozčilení pro utlačování jezuitského řádu svatouškářský klerikální manévr na odvrácení pozornosti. Odsouzení a spálení „Emila“ pokrytectví nedovolilo učinit tak se „Společenskou smlouvou“, čímž by zjevila politicko-reakcionářská povaha zásahu širokým masám nad slunce jasněji - rozsudkem pařížského parlamentu 9. června 1762 mělo být protiváhou stejnému opatření, jež postihlo 8. července 1761 většinu děl Jesuitů; mělo se postupovat stejně proti „pravici“ jako proti „levici“. Nebylo jen náhodou, že rozhodující politický činitel, vrchní státní zástupce Omer Joly de Fleury, pronásledoval právě tak Jesuity jako Rousseaua: bylť hlavou jansenistů, chmurných náboženských zeletů, jimž nebyla trnem v oku toliko pružná, historicko-materialistickým poměrům přizpůsobivá mravouka Jesuitů (kasuistika, probabilismus atd.), ale také Rousseauovo sociálně-revoluční theologické hájení člověka jako bytosti od přírody

dobré. Tato nauka jim byla zvlášť proti mysli, neboť podle jejich učení - právě tak podle Luthe- ra a Kalvína - člověk se stal prvotním hříchem úplně špatným. Dědičný hřích jim nebyl leč žádostivostí, a tak každý lidský skutek, ba každé hnutí je od té doby těžkým hříchem. Tuto pokroucenou absurdnost si snadno vyložíme jako jednu z ideologií, vzešlých z temných nálad ma- loměšťáctva za ranních červánků kapitalismu (konec 16. stol!). Tím epochálnější musí nám býti historický význam rousseauovského názoru, který prostupuje celé jeho dílo, obzvláště však vyniká v „Emilu“: „Člověk je bytost od přírody dobrá, milující spravedlnost a mravní řád; srdce lidské je prosto vši vrozené zkaženosti a prvá hnutí přirozenosti jsou vždy správná.“ (Z dopisu Rousseauova Chr. Beamontovi). Na první pohled se zdá, že toto hledisko základní křesťanské myš- lence o dědičném hříchu odporuje. Zkoumáno však zevrubně, dovršuje ji jako pozadí, od něhož se odráží: třebaš je dědičný hřích jakožto „prvot- ní hřích oloupením a zbavením původní sprave- dlnosti“ (formaliter“ podle sv. Tomáše S. Th. I. 2, qu. 82, art. III.), přece jen předchází v prv- ním člověku a podle přirozenosti též v každém potomním člověku dobrota jeho přirozenosti a aspoň láska k původní spravedlnosti jakožto první hnutí před zděděně hříšným odklonem od této původní spravedlnosti.

Lenin nás upozornil na to, že *zrození války je tajemstvím*: přesněji nazíráno, je vůbec *zrození třídní společnosti in concreto temným tajemstvím* dějin! „Legenda o theologickém pádu do hříchu“, jak je vyjadřuje Marx v Kapitálu I, 7 odd. 24. kap. tak zvaná „původní akumulace“, nemá to- liko účel vysvětlit, „proč byl člověk odsouzen jísti chléb svůj v potu tváře“, jak Marx míní; ukazuje spíše na původ „lidí, kteří toho nikterak nemají zapotřebí“, aby představovali prapočátek vykořisťování a utlačování člověka člověkem který leží daleko za okamžikem, o němž Marx sám mluví jako o „záhadě původní akumulace“ - a separátní zdroj kapitalistického třídního pan- ství. Ztrátě původní spravedlnosti, v níž byl člo- věk poddán vůli Boží, odpovídá podle Tomáše Aq. (sr. hoř. cit.) jakožto formálnému prvku prvotního hříchu materiální moment nezřízené náklonnosti k ponižujícímu dobru, kterou lze vše-

obecně nazvat žádostivostí. Ve svém původu a jád- ře je člověk dobrý, milující spravedlnost a řád - tak praví R.: lidské poměry se však utvářely tak, že vůle člověka neposlouchá spravedlnosti, že za- vádí místo milovaného řádu ve vztazích k sobě i bližním nepořádek slepé žádostivosti po sobec- kém požitku hmotných dober. Tomáš Aq. označu- je v Summě (I, 2, ot. 84, I.) žádostivost jako „ko- řen všech hříchů“, odvolává se na slova sv. Pav- la v 1. listě Timotheovi, VI, 10 „Pramenem všeho zla je žádostivost.“ Tím však nemíní Pavel a s ním Tomáš nikterak jakousi obecnou touhu po po- zemských dobrech, nýbrž oba označují přesně so- ciálně kriticky právě tuto žádost po kapitalistic- kém obohacení za onen kořen všech hříchů a zel! Pavel: „Kdož pak chtějí zbohatnouti, upadají v pokušení a v osidlo d'áblovo a v mnoho žádostí nerozumných i škodlivých, které vrhají lidi ve zkázu a záhubu.“ (Tim. I., VI., 9.) Tomáš uvádí si- ce trojí druh žádostivosti (cupiditas); 1. nezřízená snaha po obohacení; 2. nezřízená touha po kaž- dém oblíbeném časném dobru jako druhový po- jem každého hříchu, 3. náklonnost zkažené přiro- zenosti k pomíjejícím statkům: sám však chce proti tomuto trojímu dělení žádostivosti u ně- kterých církevních Otců uplatniti při nejvlast- nějším pojmu žádostivosti ono první, totiž kapita- listické nezřízené dychtění po obohacení, dovolá- vaje se citovaných slov Pavlových. Zatvrzele hájí proti všem nejasnostem právě tento názor, odpo- vídající sociálně ethicky materialistickému po- jetí dějin v marxismu.

Proti této autoritativně stanovené katolické na- uce slyšíme klerikálně-reakční mínění nafouklé prázdné hlavy Donosa Cortesa, rozčilujícího se v neurčitých frázích nad poznatky Gianbattista Vi- ca (1668-1744), které odpovídají úplně pavlin- ským a tomistickým názorům: „Vico byl blízek poznání pravdy, přece však ztratil brzy světluou stopu a byl obklopen temnotou. Věřil, že najde v nekonečné rozmanitosti lidských dějů jednotu, která by byla vždy určována a omezována vněj- šími jevy politickými a sociálními.“ Když pan Cortés, ostatně „markýz de Valdegamas“, takto postavil pravdu na hlavu a když odbyl jasný kato- lický a marxistický poznatek Vicův jako „tem- notu“, a „omyl“ atd., věští blahorodý pán, prý ve jménu „katolické civilisace“, takto ze svého mlž-

ného oblaku: „Abychom vysvětlili jeho omyl, stačí, vrhneme-li pohled na Spojené státy, které se nehodí na žádnou z těchto forem. (??) Kdyby byl vnikl hlouběji do tajemství katolické víry (kterou si pan „markýz“ zřejmě pronajal, proti sv. Pavlu a Tomáši Aquinskému!), pak by byl poznal, že pravda je sice obsažena v této základní myšlence (tedy přece! Hled'me!), avšak pouze vezmeme-li ji z rukou(!). Pravda je v podstatné totožnosti událostí, leč zahalena a skryta nekonečnou mnohostí vnějších forem.“ - Za tento galimatyáš měli bychom vzítí pana markýze „za rub“ místo za hlavu, pak by jeho „základní myšlenka“ teprve v „pravdě“ vystoupila ze „zahalení“ a „skrytu“ . . . Tato jeho základní myšlenka - vpravdě klerikální a zcela nekatolická - záleží v tom, že lidská přirozenost je po pádu „ve všech svých částech“ tak zeslabena, že „lidský rozum nemůže pravdu ani vymyslet ani objevit a bez autority shora - což Tomáš Aquinský výslovně popírá; neboť Tomáš praví, S. Th. I., 2, qu. 85 zodpovídá otázku: Zda může býti celá dobrá přirozenost hříchem zrušena: „Hřích neruší úplně dobrého založení přirozenosti“ a jmenuje *rozum a sklon přirozenosti k dobrému* jako tento základ. Tomáš udává jako počátek každého hříchu „*pýchu* (superbia), nespořádané usilování o vlastní výtečnost. Nemělo by se to napsat za uši i *třídní nenávisť Cortésově*, který se roku 1849 v dopise z Berlínu vyjadřuje jak svrchu uvedeno? Týž Tomáš Akvinský pokládá v S. Th. I., 2, qu. LXXXIV, art. I. „žádostivost“, definovanou jako „bezuzdné úsilí po obohacení“ za „kořen všeho zla“. Tutéž nauku zastávají již apoštol Pavel (I. Tim. 6, 10), církevní Otcové Jan Zlatoústý (ve svých komentářích), Theodoret (dtto), Jeroným (Epist. XXII., kap. 14), Ambrož (Sermones 59), Augustin (hom. 8 inter quinquaginta, sermon. 110 De temp.) a jiní. - Rousseau doplňuje a podkládá tuto nauku pouze poukazem na to, že „jediná vášně, která se s člověkem rodí, láska k vlastnímu Já, není o sobě ani špatná, že se vnějšími vlivy dobrou nebo špatnou stává, podle poměrů, za nichž se vyvíjí. R. se snažil ukázat, že tak zv. vrozená zla - jak říkají reakcionáři - vznikají sekundárně, zkrátka stanovití jejich „genealogii“. Totéž, totiž sekundární vznik proti původní dobrotě, je naukou Církve, jak jsme ukázali. Nesouhlasí tedy s reak-

ční interpretací, nýbrž je exaktním východiskem pro sociálně kritickou analýsu historického materialismu třídní společnosti. Sklon ke zlému, který je v jedinci jen potenciální, vyvíjí se teprve, má svou genealogii teprve za působení vnějších, konkrétních sociálně historických faktorů: toto je pak historicko-materialistická dialektika, subjektivní a ideologická stránka historického materialismu! Původcem aktuálního zla je objektivní historický materialismus, konkrétní jedinec je jen nástrojem, instrumentální příčinou. Úloha individuální žádosti, které se tak teprve aktualizuje, je při tom úlohou teprve sekundární materiální příčiny; materialismu, odvození celkové dialektiky z materiálního zájmu jednotlivce, je tedy nesprávný, je optickým klamem, neboť primárním momentem vnějšího působení je objektivní historický materialismus, který nemá kořeny v sečítání oněch jednotlivých zájmů, nýbrž v aktuálním prvotním hříchu. *To je ono tajemství zrození třídní společnosti*. Není nikterak bezobsažné, nýbrž pracemi kulturně historické ethnologie odkrývá, část po části, celé bohatství jeho mnohých jednotlivostí. Třídní dějiny se tak osvětlují vědecky dějinami národů.

Leč jak Rousseau právem zdůrazňuje, předpokládá tvrzení o původní dobrotě člověka, že uznáme skutečnost, že „člověk není bytost jednoduchá, nýbrž složená ze dvou substancí.“ (Dopis arcib., str. 14.) Z toho se vyvozuje dvojíto lásky k vlastnímu Já: „Žádost smyslů touží po uspokojení těla, žádost duše po lásce k řádu.“ Z povinnosti společnosti, pěstovati v každém člověku tuto lásku, vyvodil Rousseau důsledky ve svém pojednání „O nerovnosti sociálních poměrů“: Jen pěstováním duševního poznání může se rozvíjeti svědomí, jen věděním lze tvořiti, aktualizovati svědomí. A to je právě první krok k likvidaci sociální nerovnosti. Rousseau tu tedy ukázal cestu pro rozvoj socialismu jako vědy a propagandy; neboť nebyl tak naivní, aby hned nepřipojil, že na této cestě „budeme vidět i zla“, leč míní, že „pouze proto, že se zájmy kříží“, zatím co „poznání se rozšiřuje“. (Dopis, str. 15.) A hned stupňuje obraz společenského vývoje: „Když se konečně vzbuzené zvláštní zájmy setkají, když láska k vlastnímu Já se stane sobectvím, když každý myslí, že musí mít sám celý

vesmír a tím všichni se stanou rozenými nepřáteli všech, když každý vidí své blaho jen v neštěstí druhého, pak svědomí - protože je slabší, než vzbuzené vášně - se zdusí a zůstane v ústech lidí jen prázdnou frází k vzájemnému klamání. Každý pak předstírá, že své zájmy obětuje zájmům celku, a všichni lžou. Nikdo neusiluje o veřejné blaho, nekryje-li se s jeho vlastním. Proto je také tato shoda cílem poctivých politiků, kteří chtějí učinit národy dobrými a šťastnými.“ (Dopis, str. 15.) I když tu Rousseau míní, že „není dalšího vývoje“ přes tento stav války a lži všech proti všem, který ukazuje, jak „lidé se stali zlými, ačkoliv člověk byl dobrý“, přece se sám snaží „hledat prostředky, které by jim zabránily, aby se stali zlými“, při čemž zdůrazňuje, že netvrdil, že je to za současného stavu možné“ . . . Tím jistě naznačuje, že hledá východisko revoluční. Ještě zřetelněji, i když fingovaně z cizích úst, vyslovuje se o tom na pozdějším místě: „Předpokládejme, Důstojnosti, že by někdo takto mluvil k lidem: „Snažte se namáhavě nalézt spravlivé vlády a dáti si dobré zákony. Já vám předně dokážu, že právě vaše vlády jsou pramenem zla, která jimi chcete léčit. Ukážu vám dále, že je nemožné dosáhnouti vůbec kdy dobrých zákonů nebo spravlivých vlád. A pak vám udám pravý prostředek, jak byste se zbavili bezvládí všech zla, na něž si stěžujete.“ Chytrý Rousseau se nechce „ptáti, zda by onen systém byl dobrý a prostředek upotřebitelný“. Jestliže ne, byl by řečník jistě zavřen mezi bláznů - jestliže však ano: „kdyby však na neštěstí měl pravdu, bylo by s ním ještě horší . . . Nebylo by dost hranic a kol na potrestání nešťastníka, protože má pravdu.“ (Dopis, str. 21.) V dalším je však přece tak odvážný, že se s řečníkem ztotožňuje. Dává mluvit „vážnému muži“, t. j. arcibiskupovi, „v samých řečích a urážkách“: „Jak, nešťastníče, Vy chcete odstranit vlády a zákony, když přece jedině vlády a zákony drží zlo na uzdě a ještě mají dost práce, aby je ztlumily. Bože můj, co by se bez nich stalo! Berete nám šibenici a kolo, chcete způsobit všeobecnou bezuzdnost, jste ohavný člověk!“ Avšak „ubohý člověk“ - „kdyby se odvážil mluvit“ - by řekl: „Nejdůstojnější pane! Náзор Vaší Milosti spočívá na falešných předpokladech. Netvrdím, že se zlo nemá potla-

čovati, ale míním, že by bylo lepší, zabrániti jeho vzniku. Chci odstranit nedostatečnost zákonů a Vy uvádíte právě nedostatečnost jako námitku . . . Kdyby byl prostředek, jak zůstati stále zdrav, musili bychom jej zahrnouti z obavy, že lékaři budou bez zaměstnání? Vaše Milost chce stále vidět kolo a šibenici, a já bych raději již neviděl zločinců.“ (21/22.)

Tato nádherná persifláž reakčního politického užití, t. j. *zneužití* myšlenky dědičného hříchu arcibiskupem<sup>1</sup> vychází však u Rousseaua vědomě z jeho náboženského názoru, z jeho víry v lidskou přirozenost, danou *dobrym* Stvořitelem a proto v nejhlubším základě nezničitelně *dobrou!* Tato víra je tak upřímná, že Rousseau přes anti-

Chr. de Beaumont byl od r. 1746 arcibiskupem pařížským. Byl smýšlení přísně římského a proslavil se bojem proti jansenistům. Byl též odpůrcem gallikanismu, tedy pravý opak pseudonáboženského klerikálního sluhu moci státní. Tím věrohodnější je proto R.-ovo ujištění, že oficiální arcib. pastýřský list *není Beaumontovým dílem*: „Nemohli se dopustit větší hlouposti; jeden z jeho vikářů, kterého osobně znám, je sestavil. Pan de Beaumont je příliš dobrý, aby mne úmyslně urazil; ale jak je dobrý, nemohl po přelíčení soudního dvora jinak, než vydati pro svůj církevní obvod takový výnos.“ Beaumont byl opravdu všeobecně vážen jak pro čistotu mravů a pevný charakter, tak pro účinnou lásku k bližnímu. Byl tak duchaplný, že Fridrich II. Ruský a carevna Kateřina II., knížecí intelektuálové 18. století, vyhledávali s ním korespondenci. R.-ovi nestačilo jeho vlastní mínění, které si podle stavu věcí docela věrohodné, totiž že tu rozhodl tlak státního aparátu a klerikálních kruhů, které po vyhnání jezuitů toužily po opačném pronásledování; praví („Vyznání“ II, Reclaur 426), že „nepochybuje o tom, že tento výnos byl věcí jezuitů, a ať tehdy byli sami nešťastní, poznal jsem v něm přece jejich starou zásadu, nešťastně zničit.“ O osobě Beaumontově nato praví: „Mohl jsem proto zůstat věren své staré zásadě, předstíraného původce ctíti a dílo rozdrtili. A to myslím jsem učinil s úspěchem.“ V sebraných spisech R.-ových z r. 1822 je poznámka vydavatele: „Tento dopis Jeana Jacqua panu Beaumontovi byl pro něho kyjem Herkulovým; a ten, který vzdoroval králům a parlamentům, byl sražen k zemi ranou, kterou nevolky vyprovokoval. Zpozoroval jsem též, že pan de Beaumont, který rád mluvil o Voltairovi a jeho dílech, který i citoval nejkrásnější verše z Henriady, nikdy nemluvil o R.-ovi, nebo, když o něm řekl několik slov, stalo se tak, aby chválil jeho charakter a ctnosti v protivě k jeho soku ve slávě. Jeho přímá, pevná, blahodějná, statečná duše cítila zásluhu mudrce ženevského: měl úctu k jeho dobrovolné chudobě, jeho genu a jeho dobré víře.“ (Jean Jacques Rousseau, Oeuvres, Paris, 1822, X, p. 138.)

klerikální poukaz na špatné zkušenosti s farářskou výchovou „kněze (z výchovy) nechce vylučovat“ (25). „Ať mládež vychovávají, jsou-li k tomu způsobilí. Já nemám nic proti tomu.“ (25.) Pouze nechce tendenční ovlivňování mládeže, žádnou v tomto smyslu „positivní“, nýbrž jen „negativní“ výchovu (v tom se Rousseau zásadně mylí), to jest uvolnění vývojových zárodků v dítěti, úplný nezkomolený rozvoj specifické a individuální lidské přirozenosti. Opět důsledek důvěry v dobrou lidskou přirozenost, stvořenou dobrým Bohem! Z téhož myšlenkového okruhu, ze zdůrazňování příslušnosti člověka k Bohu, je i Rousseauovo ostré, třídní rozlišení lidí ve dvě skupiny, které příslušnost k Bohu ve svém vědomí neuznávají a nemají poznání Boha. „Člověk, který až do stáří nevěřil v Boha,“ „lidé, kteří od dětství byli odloučeni od lidské společnosti, žili život divochů daleko od jakéhokoliv společenství a proto nemají poznání, jakého se nabývá jen v obcování s lidmi,“ takoví lidé jsou nezaviněně slepí pro poznání Boha; neškolené mozky odůvodňují u nich „nepřekonatelnou nevědomost“. Tak tomu však je i u nesmírné většiny moderního proletariátu, jenž vegetuje v životních podmínkách „divochů“, k tomu ještě je zmaten kapitalistickým polovzděláním. Leč tento vývoj mohl Rousseau leda tušit, a účinně potírat v předchůdcích, materialistech buržoasie a maloburžoasie předrevoluční Francie, té feudálně-buržoasní země velkopachtýřů a podpachtýřů s mnohonásobným vykořisťováním lidu. Právě že každou falešnou „kulturu“ - která vychází z protikladů třídní společnosti - z duše nenáviděl a zavrhoval, pranýřoval také „nevěřící, jejichž srdce se uzavírá pravdě.“ (Dopis 33.) To jsou ti, jejichž rozum je dosti školený, aby pochopili důkazy existence Boží, filosofové. Jejich chápavost je vyvinuta, ale zvrhla vlastní vinou. - Tak staví Rousseau obě třídně protichůdné kategorie nevěřících také do patřičného protikladu mravního: „Člověk, který je zbaven pomoci bližních a neustále usiluje, aby obstaral své životní potřeby, je ve všem odkázán na vývoj vlastního rozumu a dělá na této cestě jen pomalé pokroky. Stárne a umírá v dětském stadiu rozumu. Věříte opravdu, že z milionu lidí, kteří projdou tímto vývojem, vůbec někdo přijde k tomu, aby myslel

na Boha? Řád vesmíru, jakkoliv je podivuhodný, se také každému nezjeví. Lid mu věnuje málo pozornosti, neboť postrádá potřebných vědomostí, a protože se nenaučil přemýšlet o tom, co vidí. Není to ani zaraženost, ani zlá vůle, je to nevědomost a duševní lenost. Nejmenší přemýšlení tyto lidi unavuje stejně jako nejmenší fyzická práce paži duševního pracovníka.“ (34/35.) Proti tomu vyzdvihuje Rousseau, že „v očích každého myslícího a rozvázného člověka Bůh se zjevuje v dílech; že se osvíceným lidem v přírodě, že ten, kdo má oči otevřeny, je musí zavřít, aby Ho v nich neviděl, že každý atheistický filosof je buď nepoctivý demagog nebo zaslepený pýchou“; dodává ještě, že však také nevzdělaný a hloupý, při tom však upřímný a poctivý člověk, duch prostý omylu a zla, se pro nezaviněnou nevědomost nemůže pozvednouti k svému Tvůrci, nemůže pojmuti myšlenku na Boha, aniž ho tato nevědomost učinila provinilým chybou, o níž srdce nic neví. Tento člověk není osvícený, druhý jím nechce býti. V tom se mi zdá být velký rozdíl.“ (36.) Tedy: nevěřící proletář je jen nezaviněně nevědoucí, avšak atheistický ideolog, vlastní vinou nechce přitakat víře v bytí a v tvůrčí a spasitelnou moc Boží! Právem se může Rousseau odvolávat na dopis apoštola Pavla Římanům I., 18-32, zvláště 19-21, a potříti hrdého arcibiskupa, který mu z jeho obhajoby nezaviněně nevěřících proletářů v „Emilu“ chtěl plést provaz a jeho samého obviniti jako nevěrce, tím že tuto obhajobu zfalšoval ve prospěch atheistických ideologů. Leč Rousseau praví již v „Emilu“: že „každý nevěřící filosof se mylí, protože zneužívá svého rozumu, který rozvinul k přemýšlení, a zavrhuje pravdu, kterou je schopen poznati.“

Rousseau dokázal, že víra v Boha zdaleka není výrazem zotročení dělnických tříd, spíše že ji musíme pokládati za výraz protestu proti tomuto zotročení, za stálý, vědomý odpor *proti* třídnímu utlačování! Myšlenka přírodního řádu a božské spravedlnosti, která ho unáší, nemůže býti chápána jako pouhý ilusorní obraz zvrácených světských poměrů, jak by to tak ráda činila atheistická ideologie, nýbrž ukazuje se v dějinách křesťanství vždy znovu a vždy silněji jako síla, která rozhodujícím způsobem popohání a okřídluje revoluci pracujících, často a stále více neviditelně pro po-

vrchní pozorování, leč tím mocněji a obsáhleji ji utváří z hloubi své živé působnosti. Právě zpracování myšlenky křesťanství v historickém teoretickém výkonu. J. J. Rousseau pro přípravu Velké revoluce je pro to zářivým příkladem. Rousseau se v žádném směru nenechal oslnit historickým materialismem, i když mu tak jasně předstupoval před oči: klerikalismus jako subjektivně historický representant třídního zneužití křesťanství neoslepilo jeho poznání základních myšlenek křesťanské víry do té míry, že by na ně nazíral jen v onom skreslujícím obraze, v němž

právě podávají ateistické ideologii své historicko-materialistické bytí. Viděl je *objektivně a nezaujatě*. Odměnou mu za to bylo jeho revolučnětvůrčí zpracování těchto základů, kdežto ateisté v nejlepším případě jen učinili různé obměny své buržoasně-kapitalisticko-materialistické psychologie *subjektivním* podkladem pro nastávající kulturní změny. Budeme mimo to ještě moci ukázat, že ateismus opravdu v rozhodné fázi Francouzské revoluce hrál jasnou kontrarevoluční úlohu. Dokončení.

*Herschmann.* (Přel. dr. Frant. Müller.)

## K tvarosloví pobožných her, zvláště českých, z věku středního. (Pokračování.)

**D**ramatický vrh a výstavebný rozhled, kterým dávné české hry víc vynikají, nežli obrazností slovesnou, v Mastičkáři Musejním se připjal k řeči téměř stále jadrné a rabelaisovštější, nežli potom u samého Rabelais. Křest sv. Vladimíra sem tam hodí slůvkem, které vytečkuje. Mastičkář však jimi oplývá a bez ostychu postihuje jimi postavy, jež z lidí znají nejlíp jejich živočišnou půli: rodidla a všeho druhu vyměšování.

Až do samého umučení stihá Krista, *léčitele duší*, který vstoupí do *Abrahamova lůna*, posměch: „Králi židovský.“ „Ztratily jsme *mistra* svého,“ nařiká Marie a „*mistrě*“ osloví jej Magdalena, když vstal z mrtvých.

V Mastičkáři *nadejde zvrát oněch dějů, oněch hodnot duchových*. Zvrát dramaticky mistrných. Zvrát náboženský snad až do rouhání opovázlivý, kdyby nebyl protějškovým polem posvátného děje hlavního, jenž plánovitou jeho nízkost přechází tím víc. V ději o „Posvátném Parnasu“, kde objasňuje Calderon pří otců církevních, „oč božská krmě krmi tělesnou zde předčí“, skepse zalegorisovaného Židovstva zní z veršů: „Jak se těším / o něm Augustinus že má / první mluvit . . . Jistě jim těm zkaží svátek.“ „Umřelo bych zoufající / kdyby oni oslyšeli / důvody mé *oposice*“ / pokračuje židovstvo. Prosba Abrahama, příslušníka gheta, k mistru Mastičkáři: kaž „*mému synu z mrtvých vstáti*“ koná dvojí úděl, a to dílčí,

přímý: Postihuje calderonskou oposičnost plemene již před Calderonem. Z té výzvy plyne však tu sama *skladba děje inverzního, parodujícího posvátný děj hlavní*, který udál by se před Marií Magdalenou v básni (kdyby nezbýval z ní zlomek) po nákupu mastí. Tuto dílčí parodii uvozuje česká variace latinského trojverší: „Sed eamus unguentum emere.“ Variace čítá veršů šest a z posledních dvou - které v jiných hrách tří Marií se *nevyskytly* - vyklube se právě k parodii záminka: „ježto nás často *utěšoval* / a mnoho *nemocných uzdravoval*.“ Tuto dílčí parodii dovršují rýmy hromaděné: „Předivné bješe děťátko / *bílý chléb* jeděše / . . . a když na kamna vse-děše / tehdy viděše *cosie* / co se v prostřed jizby děješe; / také dobrú vášnu *jměješe* / . . . *na vodu* oka neprodříeše“ /. Je řeč o vševědouce, všudypřítomnosti parodicky brané v pochybnost. V parodii pokračuje „*mistr*“ (městr!) Mastičkář. „Ve jmě boží já tě mažu, / *južť chytrosti* vstáti kážu“ /. „I co ty ležíš Izáku / čině otcí žalost takú /.“ A pokračuje Izák: „Kakto *mistrě* dosti spach / avšak *jako z mrtvých vstach*“ /. Izák, v bibli Mesiášův předobraz, pak líčí potíže velmi tělesnou. Dále: Rubínova posměšková píseň o pánovi-„*mistru*“, vznikla, po svědectví znalců *parodickou variací* nápěvu her zbožných, kterým zpívalo se stejně dvojí oslovení: „*Maria*“ a „*Rabonni*“. Rubín mastičkáři poklonkuje nepřetržitě,



je samé: „mistře“. Názviskem tím pošklebuje se hře obřadné. Zaměstnavateli svému; nebi, zemi, peklu; totiž Luciferu. V Magdalenském zlomku, dále ve hře Z mrtvých vstání Páně ze začátku 16. věku, d'ábli Luciferovi se hlásí slůvkem právě tím a poctívají ho jím, jako Mistra pravého. Jak oba skončí, Rubín mastičkáři předpovídá: „potom náma d'ábel shude“; táhnou za týž provaz; „aby zbohatli v ten čas“. Budou mezi hřešníci, jež satan dodá peklu, vytrhnuv je zprostřed hříchů. „Milovali zlato více nežli boha.“ Dále: Rubín pitvoří se po d'áblech z her nábožných: „Abych po tobě vešken lud obrátil.“ Lucifer praví v Magdalenském zlomku: „a neste sem hříšné duše“. Mercator praví: „A cestu ukažte ke mně jim. / Vstaň Rubíne, volej na ně / těmto paním na pokušeně. / A jako d'ábli ve hře o Adamu, ve hře o Marii Magdaleně a kde všude jinde, tak i Rubín currit inter homines, kde *parodickým zvratem* na práci se vydělá. Z těchto narážek a nápovědí vyplétá se stavba *ornamentická*.

Dále: *Slovesná i posunková skladba musejního mastičkáře navzájem se jednotí*. Napomáhají si osnovami stejně členěnými, v drobnostech i ve velkém. Řád básně střídá díly posměšné a vážné. 1. Po satyrské *předehře* (po *předehře* satyrské!) jde 2. Mariánský výjev posvátný a pronášený latinsky i česky řečí obřadnou. Nářky. 3. Následuje jeho *parodický zvrát*; kluk Izák vstává „z mrtvých“. 4. Další vážný Mariánský výjev, kdy jme mastičkáře soucit; sleví s ceny zboží, 5. nastupuje *parodický převrat* ornamentický: mast k posvátnému pomazání určená má namastiti kapsu. Mastičkářka znectí ženy, které mastí nezamýšlejí využití pro zisk; právě jim však vyčte prodejnost. Oddíl obsahuje opět dílčí parodické inverse, jež odkazují k apoštolské při a Tomášovým pochybám, jak čtou se potom v Klementinském z mrtvých vstání ze začátku 16. století. Tam Tomáš: „ale co tu, Maria, bájíš“ /; a zde mastičkář: „mnohé ženy ten obyčej mají / kdy se zpíjí, tehdy mnoho bájí“ / s dvojím cílem: na ženu i na Marie. Zlomky hry se uzavírá 6. parodickou hádkou sluhů mastičkářských *o rod* jejich, hádkou, podnícenou dvěma verši Mariánských nářků: „Angelorum rector mitissime.“ „Jesum Christum, Marie filium.“

*Samá předehra* (až po výstup Tří Marií) má

stavbu pravidelnou: z šesti dílů podvojných A B. *Silete* / konečný verš dílu: „l můžete jej kyji bítí“. *AC silete* „abych po tobě veškerý lid obrátil“. 3. *AD silete* „po tom náma d'ábel shude“. 4. *AE* „I vši nemoci zbaví“. 5. *AF silete* „a z těch učiníš, co chceš sám“. 6. *AG silete*: „u mého mistra plný krám máte“. V hlavních větách označených A si mastičkář a sluha přihazují slovní refrény: „Rubíne“ a „mistře“. Svolávání, pobízení liknavého pomocníka, který *na začátku věty* v divadelním smyslu udělá se pro sebe, odebíhá, oddálí se z lenosti a vzdoru, z předstírané práce: *Během věty* přiblíží se z dálky velké nebo menší - tento prvek herecky se obměňuje zvětšením i zdrobněním - i láká koupě chtivé proslovem. B, vymlouvá se pánu (C) smíří se s ním (D) znova stručněji však vábí kupce (E), snáší masti z pytle do krámečku F. A v této páté větě *parodickým dílčím zvratem* odzvaní a zároveň však vyposuňkuje si skladbu *ronda zdrobnělého*. „To to je mistře prvá / druhá / třetí / čtvrtá / puška.“ „Totot' jest mistře mast z Babylonie / tak drahá / nejlépe voní; / nade vše masti / předstíraně vážný refrének, jenž obrací se k pánu. Ihned, vždycky za ním, pošklebačná douška, namířená k obecnstvu. Na vedlejší větě šesté Rubín krátce oslovuje Marie (G). Příznakovou stavbu *dějového ronda* dotvrzují výzvy: „silete“, nejenom „ticho!“, ale „pozor“ volá tímto slovem pořadatel představení, aby divák nepropásl *obratníky* příběhu.) Po druhé a šesté větě (po D, po F) oddálení Rubínovo herecky se *augmentuje* Rubín currat inter populum: tím nápadnějším hnutím doprovází mastičkář své volání. *Mastičkář ač sprostný, neúpravný při povrchním zahledění, ukazuje po rozboru (právě jako posvátné hry české ze středního věku) plán svůj; důmyslný, odtazitý, ornamentální, jenž rozkládá se jako neznatelné útky pod srostitým slovným vazivem*

Rubín to je Čech; „biřicův syn z Českého Brodu“ podle zlomku Drkolenského. Jeho pán však se svým „wo pystu?“ Čech není; ani Pustrpalk, jak jméno svědčí, třeba tento druhý sluha narodil se v Praze. Pán neovládá český jazyk docela. A vyšklebačný sluha uleví si často na jeho vrub nectně. Patrně ho prokoukl. Má proč být k němu nedůvěřiv. Mezi d'ábly Luciferovými, mezi mastičkáři vládne přibuzenství doložené Magdalen-

ským zlomkem: „Známt' jsem v Čechách i po Vlaších / v Rusech, Flandřích i po Sasích /... Jednoho dne vše steču / honosí se v pekle demon secundus. „Přišelť je host ovšem slavný. / Právě všude jeho jmě svítí.“ / kratší: „stkví se po všem světě,“ / vykládá se paralelou o mastičkáři. Lucifer a přídvěrníci jeho padělají církev *obecnou*. Minestrelům přičítá se zásluha, že putováním, rozséváním jednotili vlast. I šlechtí Rubína, jak v něm citem územním a krajanským se váží Český Brod a Dobruška i Náchod s Míšní tehdy naší. Tu se klube středověký romantismus politický, jak ho Dante předznamenal.

Ale dílo nejmistrnější a nejúchvatnější, jež vzniklo tvárně z variací nápěvového i slovesného příznaku; jež z hoře Boží rodičky a Matky syna-člověka si vytvořilo sloh, jenž důvěřivou hřejivostí, neustavičností svou se od hieratických zkratk liší, ale zachovává při tom tvárnost pomníkovou - dílo vesměs české jazykem je *nářek P. Marie z 2. půle 14. století*.

1.	1 Pláči mému hodina	A	a
	2 Když já vízi svého syna	A	a
	3 na kříži stojíce.	B	b
2.	4 Túho moje veliká,	A	c
	5 veselé mé vše poniká	A	c
	6 na tvé muky zřiece.	B	b
3.	7 Synu můj jediný,	C	d
	8 trpíš muky bez viny,	D	d
	9 a jsa tvořec nevinný,	E	d
	10 tvůj živótek pravdy plný.	B	d
4.	11 Auvech, moje žalosti	C	
	12 i veliká pakosti,	D	
	13 južť já hoře mám dosti	E	
	14 přestanúc mé všě radosti.	B	
5.	15 Synu můj jediný,	F	d
	16 kakú máš muku;	B	f
	17 kvietku můj, svádúcí,	F	ch
	18 jezvy máš v rukú.	G	f
6.	19 Vzezři na mě jedinú,	F	g
	20 srdce mé hoří;	B	h
	21 na svú matku smúcenú,	F	g
	22 oči otvoři;	G	h
7.	23 na svú velmi smúcenú	C	g
	24 i přieliš pohubenú;	D	g
	25 synu můj laskavý.	H	.

8.	26 Když já vízi tvój bok proklaný	B	j
	27 tvoje tělo svaté,	C	k
	28 na kříži rozpaté;	D	k
	29 veliké máš rány,	H	j
	30 za ny, hříšné křesťany.	B	j
9.	31 Jemu odpustite,	I	l
	32 mě samu jměte,	D	l
	33 mě zaň ukřížujte.	C	l
10.	34 Chciť ráda trpěti	D	m
	35 za syna milého,	I	n
	36 boha pravého;	D	n
	37 pyčte všichni hoře mého;	C	n
	38 němohuť skončeti.	D	m
11.	39 Auvech, kako sě zapala,	D	
	40 syna mého čest i chvála,	D	
	41 pakost mi sě jest stala,	H	
	42 když sem toho doždála.	B	
12.	43 Pyčte všichni hoře mého,	D	n
	44 syna mého laskavého,	D	n
	45 Jezu Krista nebeského,	H	n
	46 jenž chce umřieti za ny,	B	j
	47 za vše křesťany.	B	j

Rozbor slovesný: Nářek P. Marie se skládá ze 12 slok, o 3, 4, 5 verších, celkem z 47 veršů. Zní a zvučí prostně, po lidovém; poděluje všechny smysly vjemem, štědře, nenápadně; něžně, tklivě vydechuje vůni doušky mateří. Ale básníková vložka sluchová a tanečnická prostnosti té dostihuje *nejdokonalejším tvarem, který čte se v české hudbě, v českém písemnictví za středního věku, ne-li v českém písemnictví vůbec*. Tato báseň změřitelná jedině snad dílem světce Assiského Františka a druha jeho Giotta, měřitelná doma jenom Smetanou, tkví ve výlevu; v řádu psychologickém a příčinnostech jeho. Ukazuje lidstvu Matku Trpitele, *jako jednu z nás*. Jako by se nepřetrhla vlákná růže, z které vykvetl „květ svádúcí“, a jakoby se záchvěv muky jeho uvadání, jeho zavíjení sdělovaly po závanech mateřímu dřívku, jež se rozševlí souzvučením. Čarující básníková vložka sluchová, a nadýchaně, po tanečním obratlivá, *naplňuje středověký výměr o konsonanci, o souzvučku*. A to verši, slovy, slabikami, hláskami, jež navzájem se svolávají jako příbuzenstvo, mnohonásobí se jako vlny *ozvěnami vnitřními* a vzbouzejí resonanci ze strun na citlivých, na čitelných polohách a místech verše. *Jemná tkáně zvukového ornamentu* prostupuje tuto báseň. *Tkáně zvukového*

*ornamentu*. Hlášky vůdčí nabývají prvenství. Jsou zřejmě ve sluchové obraznosti prvorozené. Ostatní jim tvoří odrazové pozadí. Dol vlny; odliv její. *Krajní srostitost i odtažitost; snadná sdělnost, při nesnadném plánu skladebném*, v této básni sdružují se navzájem, zároveň si čelí, zároveň se podpírají, účinkují dvojím řádem, dvojím rytmem: jako písmo, které nahlas čteno člení hlaholy, a při tom nazíráno, člení vztahy bílých ploch a černých čar.

Báseň účinkuje *návratnými verši přísně opakovánými* (synu můj jediný, verš; 7, 5. Pyčte všichni hoře mého 37, 43), nebo *obměňovanými polohově!* *za ny* hřešné křesťany / 30 *za ny* / za vše křesťany / 46, 47. Ne-li *výměnou a střídou slůvka*, (*na svú matku smúcenú*, 21, *na svú* velmi *smúcenú* synu měj laskavý 25, syna mého laskavého 44). Báseň účinkuje *návratnými vazbami půl verše obsahujícími*. / Když já vizi 2, 25 syna mého 40, 44, synu můj 7, 15, 25. / Všemi druhy rýmů *závěrečných*, sdruženými, střídavými, obkročnými; *souzvukem slov* dvou, tří, čtyř, jak plyne z rýmového vzorce: tedy zevnějšími rýmy *hromaděnými*. Hudbu vyluzují dále nejen *vnitřní rýmy* zasunuté mezi 2, 3 rýmy okrajové, rány, / *za ny* hřešné křesťany; 29, 30. Hoře *mého* / syna *mého* laskavého / Jezu Krista nebeského. / 43, 44, 45. Hudbu vyvozují *shody slůvek, slabik, hlásek*, položených dovnitř stejně utvářených slov a veršů, jako drobná součást tužby ve výplni těchže zalomených oblouků; A jsa *tvůrce* 9, *južť já hoře* 13 Avuvech *kako* 39, *Pakost* mi sě; 41 *čest* i *chvála*, 40 sě *jest* stala 41. Kromě tolikerých *jasně zvonivých* shod: ina-yna-inů-ení-ány, hláskou *m* se plánovitě podbarvuje téměř celá báseň jako přerývanou prodlevou. Od 1. až k 5. sloce každá třetí slabika má na začátku *m* a v 5. sloce má ji na téměř místě nejen první, ale *každý* verš. Právě jako verše 8, 20, 21, 25, 40, 41, 44, čtyřikráte vyplyne z ní, z téhož místa další shoda; *túho moje* 4, synu *můj jediný* 7, právě jako z verše 11 a 15. Hláskou *m* se plánovitě *instrumentuje* verš 31, 32: „jemu odpustíte, *mě samu jměte*;“ rozroste se v opakovaný sled slabik *mu, mě*; Úděl instrumentační má hlásky *k* i *u*, jež sdružují se na opakovanou slabiku, *kačú* máš *muku*. / *Květku* můj *svadúci* 17 / *jezvy* máš v *rukú* 18. Čtete verše čtyřikráte; se zřením ke hlásce *k, m, u* a *k* sykvákám. Každá ze

4 hlásek zve si svůj rod k součinnosti. Básník jako divem vynucuje ze souhlásek, samohlásek hlahol neslýchaný, účinnost nebývavou. Hroty, svisty shluku sykvák a hlásky *i*: „když já vizi svého syna“; pateré *e*, skleslé, povolené, jako nedotahující ve skupině: „veselé mé vše poniká“ 5. A zase verše 35 a 38 čtete 3krát; se zřením ke hlásce *h, o*, ke slabikám *me, mo*, ke slabikám *ho, ha, hu*, jež vydávají temný doprovod: „Za syna milého / boha pravého, / pyčte všickni *hoře mého*, *nemohut'* skončiti.“ S končícími shlukem sykvák a hlásky *i*, jež poskytují čtveré dílčí znění. K tomu na doplněk z bodavých *i* nářku prvního: „šipčím hložím tělo dráno“, nebo pablesky, jak vytryskují z hlásek *t, a k* a zpřezek jejich: „juž tě vizi květku stkvúci“.

Hudba zárodečně utajená v hovoru, má ode dávna v názvosloví chorálním své jméno: cantus obscurus; temný, matný, nesrozumitelný hlahol. Tato skladba nastavuje mateřštině fasety a *zachycuje slova nebývalé světelnosti*. Její zvuk se line bez tření a bez překážek, je víc nežli plynný, zdá se nehmotný a nebarevný, ale je to orgán, který objasňuje vztahy tělesenství k duchu, vztahy vidma v záři nebarevné, tím, jak sám je do souladu sharmonisoval. *Je to dokonalejší orgán lidských poloh / božské lásky*.

*Nápěv* nářku plní dokonale svoje určení. Z něho stal se další stejně dokonalejší orgán *lidských*, ano *lidových* už poloh božské lásky. *Trubadurský* l'art pour l'artism žádá, neopakovati ve slokách vzorec již jednou užitý. Záleželo na tom, aby umělůstka nezeslabovala, ale posílila umění, aby změna podnítila cenné tvary, jako na patkách a na hlavicích katedrálních sloupů. *Tomáš ze Štítneho* našel pro slovesný refrén, pro slovesný příznak, který v obměnách se opakuje, tento výměr; „ale že každá věc vonná, více-li ji přemítají, více-li ji trů a více voní: protož chce mi se převrci ta sladká slova . . . Neb, kdož obmyslí ta sladká slova, a srozumí je, co míní, radostno bude srdce jeho; . . . a pakli by protuchla (plápolající milost k bohu) a mysl byla proto posošná k ní: těmi slovy, těmi *novinami* mohla by se roznítiti.“

*Nápěv* nářku, jako by se řídil tímto naučením, jemuž podřídila se již slova jeho. Skládá se z 9 úryvků, nepočítáme-li zvláště *jejich variace*, s Štítným pověděno: *jejich noviny*. Úryvek vždy

zdělí verše. Smetana, když do Tajemství napsal zbožnou píseň o matičce boží, nevěděl, že jeho nota navazuje na dědictví, na rodokmen nápěvů, jenž sahá do století 14. Vědec Hostinský se rodokmenu toho dopátral až později. Smetanova vložka omilostněná se tuto dotkla jasným zřením *zřidel národního* umění. Nárek boží rodičky jest jedním z oněch zřidel. Prvky české hudby lidové i umělé s ním krevně souvisí a dědí po něm mateřské znamení, sotva zjevné, ale přece postižitelné. Tento nápěv přes rozdíl věků *žije*; zdá se dnešní, náleží k nám ku potomkům, jako předkům patřil. Připomíná truchlé písně od pomezí Moravy a Slovenska svým kolísáním mezi tvrdou stupnicí a církevními toninami. Podobá se nerozměřenému chorálu a předjímá již tvary taktem vázané. Zní prostně, po lidovém, jako by ho *neovládal složitý plán skladebný*.

Tento složitý plán skladebný je *třetí, opět odtažitá osnova*, jež jako nová tkáň ornamentická, teď z tónů vyvedená, sdružuje se s krajní srostlostí melodickou, nad kterouž se rozestírá neznametelně. Rozbor ověřuje, kterak skladba *dětinného zvuku* v podstatě je trojločná. V třetím čtení (vzpomeňte, jak působila skladbou veršovou a zvukoslovnou) v třetím čtení odtažitý zákon její projeví se vzorcem ornamentálním, kde písmeno vždy označuje nápěvový prvek z déli verše:

1, 2 AA B / 3, 4 CDEB / 56, FBFG / 7 CDH /

## Varia.

### Utopie a katolická realita.

*Část první, v níž se mluví o utopiích.*

Nedostává-li se ve světě něčeho podstatného, něčeho bytostného, nastává rychle porušení ontologické bytnosti všeho, které se jeví jako zruďný proces, jímž jsou vynalézány náhražky. Tento proces zasahuje hluboce podstatu lidskou.

Nedostává-li se v moderním světě technickém ukojení v práci, která se změnila z radosti nad tvořením v monotónní a ducha ubíjející, rozšíří se lavinovitě snahy člověka, aby si nahradil tuto radost z tvorby radostí novou, náhražkovou. Tak místo práce, která byla dříve dobrodružstvím, rozšíří se t. zv. dobrodružná literatura, v ohromných amfiteatrech baví se lidé přihlížením spor-

8 BCDHB / 9 IDG / 10 DIDGD / 11 DDHB / 12 DDHBB /.

Ve francouzském „lai“ a jiným názvem v „épître farcie“ se řetězily k sobě motivky. Česká skladba však je víc než refrénový řetězec. Ani toho nebýt: počínaje jistou jejich úrovní, umělci všech odvětví a národů se potkávají. Vysvitnou jim řády, z jakých vyvstává tvar sebesložitější. Z míry toho ujasnění plyne sdělná srostlost i cena odtažitých vzorců, kterých využili pro dílo. Rodná řeč má věkovitou paměť pro slovesné výboje. Příznak básní ze středního věku dozvukem se hlásí v Erbenovi. Příznaková ornamentika se v nové, stejně svěží srostlosti hlásí ve Vrchlickém, v jeho slokách nejunělejších i v Nezvalovi.

Tímto druhým nářkem zavírá se delší hra, k níž patří 1) hovořený rytmus Matky Boží o dvanácti verších, který tvoří úvod prosbu, aby světec Jan ji podporoval cestou pod kříž. 2) Následuje první nárek ze 7 slok o třech verších; nápěv z verše prvního je prvkem, z něhož vyvodí se variace prvku C: téma zní však v měkké tónině. 3) Jan, Kristův Miláček ji těší čtyřmi verši zpívanými: výzvou, aby podstoupila pod kříž, 4) 3 verši mluvenými konejší Jan P. Marii, když stane ona u pat kříže, a když hořekuje nářkem druhým, právě rozebraným.

Skladba volá po sourodém provedení dramatickém.

*Ing. F. Pujman.*

tovním zápasům. Rozšiřuje se i lehkomyšlné zneužití sexu, který přivádí šedivého člověka v příjemný stav vytržení. Chybí-li v nějakém věku ona zdravá péče o tělo, vynoří se spousta těch apoštolů, kteří jsou ochotni tělu dát vše i za cenu ochuzení duše. Chybí-li uznání pravé a vrozené, stvořené důstojnosti lidské, která byla určena k obrazu božímu, vynucuje se tato důstojnost po způsobě lidském. Vzniká touha po okázalém vnějším, uctívá se moc majetku, peněz, šatů, šperků.

Toto prokletí nepravých misek vah, vyvažování nepravým závažím, toto labilní vyrovnání a latentní disparita jsou zruďnými procesy, které se zjevují plně v reformaci a ve všech heresích.

Reformace byla sama pazávažím, které vyvažovalo bezbožnost některých nehodných členů

Církev bezbožností a pýchou členů vlastních, která vytykala Církvi její vliv na státy a hlavy jejich, vytykala, že se Církev stará a zasahuje do dění států, a sama reformace se státní moci podřídila, považujíc to za státnický výkon. Proto od dob reformace, od dob, kdy se lidé domnívají, že vynalezli lepší církev nežli jest Ona, založená samým Kristem Králem, šeredný hřích a šeredná záludnost mate a znesnadňuje cesty.

Ve sféře hospodářské je tomu právě tak. Nyní za nynějšího zmateného stavu věcí nelze než vrátiti se ke klasické hospodářské nauce Církve, kterou tak skvěle uplatňovala ve středověku. Nelze než obdivovati se jejímu přesně vyváženému účinku, s nímž se přenášela přes problémy, které zůstaly dosud nevyřešeny moderními hospodářskými naukami, které mají tak velký a mocný aparát.

S reformací nebyla spojena jen herese duchovní, nýbrž zasáhla prudce i ostatní sféry, které se dosud pod ochranou Církve tak slibně vyvíjely. Uplatnění Církve ve sféře hospodářské bylo přiměřeno tehdejšími poměrům. Bylo by proto chybou, kdybychom se domnívali, že odstraníme všechny dnešní palčivé poměry hospodářské prostým uplatněním tehdejšího hospodářského života a jeho směrnic. Je jisto, že pod ochranou Církve by se byly i poměry ve sféře hospodářské zcela jinak vyvíjely nežli tomu bylo ve stadiu uvolňování heresemi. Před tak zničeným dílem nám nezbyvá než nalézt to, co bylo zanecháno, a to přetvořit a navázat.

Tragickým svědkem, jak žité neodpovídá myšlenému ve sféře hospodářské od dob reformace, od dob, kdy reformace náboženská zasáhla i sféru hospodářskou, je onen únik ze světa skutečného do světa smyšlenek, utopií.

Utopie nezůstávají pouhými hříčkami bláhového rozumu, nejsou jen chorobným výplodem abnormálního jedince, ukazují vážně na všechny nedostatky a na všechny nemoci. Jsou vnějšími symptomy nemoci, kterou bychom mohli nazvat heresí hospodářskou. Utopie působí niterně a stávají se nebezpečnými. Vraždicími jsou tehdy, když jejich přívrženci se pokusí je realizovat. Utopiemi se rozevírá propast mezi žitým a myšleným.

Utopie jsou vysněným obrazem, který vzniká nad nedostatky doby. Povstávají z palčivého pocitu rozporu mezi snahou a výsledky. Jich charakteristikou je, že v nich převládá většinou hospodářský řád, který je dalším východiskem pro uspořádání poměrů ostatních. Po vyřešení hospodářském přistupují teprve k řešení duchovnímu, které jim, podobně jako Marxovi v jeho nauce o ovládnutí světa duchovního světem materiálním, připadá snadným. Je jisto z toho,

že popudem utopií bylo heretické chápání zubožené sféry hospodářské.

Rovnováha středověké soustavy hospodářské v zásadách Církve byla založena na několika zásadních pilířích:

1. Každý má právo a povinnost k práci, která by odpovídala jeho stavovskému zařazení. Stavovské zařazení řídí se schopností a celkovým uspořádáním.

2. Soukromý majetek je uznán a podporován ze všech sil. Zároveň má však stigmata léna, to jest něčeho od Boha svěřeného. Stát není výlučným a jediným správcem tohoto léna, je praktickým dohlížitelem a tato činnost mu může být vzata, ukáže-li se nehodným této funkce. Není a nemůže tu být tedy omylu komunismu, který proto, že se mnozí majitelé statků dopustili přehmatů, odnímá soukromé vlastnictví své funkci a dává mu rozplynouti v chaotickém kolosu státním. Nemůže tu být ani omylu státu jako svrchované moci, která rozhoduje s konečnou platností ve věcech majetku a jeho používání. Marxismus dopouští se omylů:

a) Vřaduje se hierarchicky na místo vyšší, a místo aby byl odňat majetek od nehodných, odnímán je těmto i těm, kteří spravují svůj majetek ke chvále boží.

b) Odpovědnost každého jednotlivce za léno jemu svěřené anuluje a jako stát ji nepřevzme.

Stát jako svrchovaná moc dopouští se omylu, že operuje jemu nesvěřeným a že z podstaty omylu může nutit poddané, aby léna zneužívali. Marxismus léna zneužívá sám, stát jako svrchovaná moc nutí k tomu svoje poddané.

3. Hromadění majetku je vázáno na dvě tuhé podmínky:

a) že hromaděním majetku nevznikne újma na přídělu druhých, který je přiměřen jejich stavovskému poslání,

b) že každé zvětšení majetku přináší s sebou i zvětšení povinností k celku.

Všechny tyto zásady byly již ve středověku uplatňovány, byly tehdy jen zatemňovány ztrnulostí feudálního systému. Jsou zajisté velmi všeobecné a pružné, je však zřejmo, že jedině vázány na učení Církve, mohou být uznány za správné. Neboť jejich správné pochopení a provádění je podmíněno svědomím, nad jehož výchovou bdí Církev, katolickou morálkou a katolickou odpovědností. Každý pokus, převést je na jinou základnu, boří jejich čistotu a ryzost.

Stvoření se dokončovalo dílem rukou lidských a všechno dění ubírá se cestami božími postupně ve vývoji. Nezáleží na tom, že je často postupováno proti cestám božím - má to za následek jen odklad uskutečnění plánů božích. I satanským silám je příznáno místo, ovšem jen v jich vymezeném čase, který lze v mezích lidské možnosti

zkrátiti. Lidé tedy mohou pokroutit učení Kristovo, je zneužít, potupit, ale nikdy je nemohou zabít a pohřbít.

A to je první chybný fakt utopií, že zanedbávají dobu zrání díla, evoluci díla a staví před hotová fakta. Vytrhují vždy malou částku lidí z celku a postaví ji do továrny na nový život. Nikde se u utopistů neshledáváme s oněmi kořeny, které musí mít každá plodná revoluce ducha, revoluce dobra, nikde se neshledáváme s mucedníky, kteří předbíhají dobu. Všechny utopie jsou bezbolestným přestěhováním zeměpisným z prostředí zkaženého do prostředí, které podle soudu utopistů má být příznivé. Tím je podle nich již učiněno zadost revoluci a výchově. To vše se zásadně opakuje, ať je to Morova Utopia, Fourierův Phalanster, New Harmony Owenova nebo dokonce Rychnov Jednoty bratrské. U všech utopií je důsledně zanedbán dědičný hřích a je vyneseno vždy ono Rousseauovo - člověk od přirozenosti dobrý.

Morova utopie líčí nám život ve státě, kde všichni pracují a ukládají výsledky práce do společného skladiště, odkud si každý bere, co potřebuje. Chybí ovšem vymezení, co je rozuměti spotřebou jedince a jak je třeba ji usměrniti a hierarchicky uspořádati. Neboť víme, že i spotřebu je nutno hierarchicky diferencovati. Výchovu lidí má obstarati duchovní sbor s lidumilným panovníkem. Tak obsáhla pravomoc panovníkova a jeho lidumilnost není pro nás ovšem dostatečnou zárukou.

Fourier počíná receptem materialistickým a mechanickým. Úkolem rozumu podle něho jest, vášně nepotlačovati, nýbrž osvoboditi a podepřítí. Vášně mají se státi tedy hybnou složkou. Fourier rozděluje vášně na smyslné, které podmiňují zdraví a bohatství, společenské, jako láska, ctižádost, přátelství a mateřství a vášně hybné. Aby zastřel mechanisaci, přiznává variace těchto jednotlivých vášní základních. Zřizuje společnost lidí, kteří mají žítí podle jeho zásad, a umísťuje ji do Phalansteru - ohromné budovy. Aby dosáhl harmonie ve Phalansteru, vypočítává, že celkem 12 vášní tvoří 810 charakterů mužských a 810 charakterů ženských. Co může být tedy ideálnějšího, nežli že postaví těchto 810 jedinců mužských a 810 jedinců ženských do Phalansteru, ponechá svobodný výběr a volnou lásku, načež uvidí se snoubit muže a ženy, kteří se budou charakterově doplňovat. Celek musí být podle Fouriera harmonický. Z celé této představy Phalansteru vane jenom smutek lidského mraveniště, zorganizovaného, ale ztročeného. Cit otcovský i mateřský je podle Fouriera vášní, ne však povinností. Vlastním otcem dětí je také stát, který si děti sám vychovává. Je věcí samozřejmou, že výroba individualistická je zavržena a že nastolena

je práce kolektiva, zde skupiny ve Phalansteru.

Robert Owen osvědčuje se jako prozíravý duch ve vedení přádelny, pozvedá hmotně i mravně dělnictvo, zařizuje dělnické byty a konsumy, ukládá přebytky dělnictva na úroky, zkracuje pracovní dobu, nezaměstnává děti pod deset let. Počíná se zabývat myšlenkou uskutečnit vzornou osadu, která by byla založena na řádu přirozeném a na člověku od přírody dobrém. Vychází tu z mylného předpokladu, že překáží dobrému vývoji a uplatnění přirozených dobrých vlastností lidských jen špatná výchova a nevhodné prostředí. Zakládá podle svých zásad vzornou osadu New Harmony ve státě Indiana v Americe. Tak jako byla Owenova činnost blahodárná, dokud se omezovala jen na vlastní přádelnu, tak ztroskotává jeho pokus založit vzornou osadu na chybných předpokladech. V osadě vznikají spory a celý pokus ztroskotává. Owen sám se ocitá v bídě a umírá zapomenut.

Utopie Jednoty bratrské je postavena na špatném výkladu Písma svatého. Tato sekta zavrhuje všechno, co není přímo řečeno v Písmu, a zužuje tak celý problém na ubohou kostru.

Neschvaluje-li Jednota uměleckou nádheru kostelů a obřadů a zatracuje ji jako výmysl Antikrista, staví tyto síly umění mimo dosah Milosti boží a zakazuje jim, aby dávaly to nejlepší Církvi a Bohu. Zavrhuje-li Jednota účastenství v úřadech, obchodě, pěstuje-li nechut k městům, ponechává nehodným soudcům, podplaceným úředníkům, židovským obchodníkům, městským vyděračům a městské spodině volné pole působnosti. Z toho všeho plyne, že Jednota nemohla a nemůže existovat než jako sekta. Církev naproti tomu chce pojmouti všechny lidi, je včleniti v sebe, aby všichni se Bohu líbili a jemu sloužili. Odtud všechny nesnáze Jednoty ve styku s vnějším světem. Zavrhuje-li Jednota bohatství, zneumožňuje, aby bohatstvím byly konány skutky veliké. Odtud její rozpolcenost v názorech, odtud rozpad na stranu větší a menší, odtud její kasuistická politika a augurská usnesení sněmů Jednoty. Její usnesení jsou výrazem slabosti, jako třeba charakteristické usnesení sněmu rychnovského, který je vítězstvím strany větší. Strana větší chtěla se stýkat se světem vnějším, neboť správně pociťovala, že události světové vanou přes její hlavu a že Jednota ustrnuje. Na usnesení tohoto sněmu vidíme velmi dobře nedostatečující učení Jednoty, které se dá sice pěstovat jako zvláštnost, nikdy však nemůže být ničím jiným, než sektářstvím. Rychn. sněm vyhlašuje zákaz pěstovati řemesla jako hudbu, malířství, kupectví. Kdežto Církev operuje příkazem soudu zameziti preventivní výchovou v duchu katolickém, dojde-li však k soudu, soud ten spravedlivě věsti a vinníky potrestati, spokojuje se

Jednota příkazem od soudů utíkati a při popravě nebýti. Nedokonalost příkazu sněmu je patrna i ze zásady, že bratr na vojnu nemá jíti leč nerad. Kde zůstává zde hrdinství rytířů božích, rytířů křížových válek, kde boje za Církev?

Katolicismus se nám pak jeví jako dům na skále, který odolává přívalu a který se tyčí vysoko nad krajem, jasný a silný. Rozkazuje-li Jednota od soudů utíkati, rozkazuje Církev vystříhati se všeho, co by vedlo k soudu. Vidíme-li tam útěk od skutečnosti, zavírání očí před skutečností, vidíme zde úsilí tuto skutečnost přetvořit a sdělat podle učení Církvě. Vidí-li Jednota ideál v tom, že bratr na vojnu nemá jíti leč nerad, postavuje Církev v křížových válkách nový typ - hrdinu, křížáckého rytíře, který za Církev musí bojovat. Je-li Písmo jediným ukazatelem Jednoty, musí z něho být mnoho vymazáno: ... ale ten, který přijde po mně, bude křtíti ohněm a mečem. Neboť Církev je pokora i síla, Jednota slabost.

Je-li Morova Utopia obrazem, z něhož dýchá ještě pohyb života, je Campanellův Stát sluneční svěřací kazajkou otroka. Vyloučený dominikán Campanella splňuje předpoklady arcid'áblovy pro takovou konstrukci díla. Neboť není horšího zastánce d'áblova nad posedlého intelektuála, není horšího nad toho, kdo jsa nadán hřivnou, propadne nástrahám d'áblovým. Campanella propadá slavomamu. Astrologie v proroctví, že Campanella bude vládcem světa, uzavírá zkázu jeho duše. Campanella, pyšný a po moci toužící, chce vládnout a být mocným. Utopie vlády a moci zmocňuje se jeho intelektu.

Sluneční stát je městem kruhovitě založeným na pahorku nedaleko moře. Nejvyšší správu města vede všefilosof a nejvzdělanější muž Hoh, který je obdařen povahou universální a patřičně vyškolen. K ruce má tři vladaře Pona, Sina a Mora, to jest Moc, Moudrost a Lásku, kteří mají mezi sebe rozděleny všechny obory správy. Lidé mají vše, co k životu potřebují, každý obdrží péči státu vyžití hmotné i sexuální, každý, kdo je schopen, je cvičen ve vědách, každý může aspirovat na místo vladaře, úředníka. Čas je rozdělen mezi práci, zábavu a tělocvik. Tedy každý, kdo plní svědomitě svou funkci, obdrží vše, co potřebuje; je to tedy ráj na zemi, nebo ráj sám?

Sluneční stát je státem pohřbených lidí, zbavených nejdražšího svobody ducha, svobody jednání. Neboť není nejmenšího hnutí, aby nebylo kontrolováno a předepisováno. Mechanismus ten si vynalezl Campanella, aby se zbavil přítěže, jíž jest ona nevyzpytatelná a nevypočítatelná svoboda ducha. A Campanella, který ve svém životě zavrhl důstojnost svoji, zavrhuje i důstojnost lidskou. Neboť ze všech obyvatel slunečního státu vane nesmírná prázdnota a

smutek. A v tomto stadiu lidí, zbavených svobody, uskutečňuje Campanella svůj obraz prázdneho mechanismu. A tak tvoří nejstarší obraz bezpohlavní eugeniky, kdy muž obdrží k zplození dítěte přikázanou ženu, která se pak směle může a také se oddává stu jiným. Lidé slabší jsou vyloučeni z otcovství, povoluje se jim jen styk s ženami s jiným těhotnými. Sexus je volný, eros, který je podmínkou sexu - toť přece výmysl.

Přikazuje-li Církev čistotu duše i těla, umrtvuje Campanella duši a tělo vydává pudům.

Lidé jsou posíláni za prací, jak uznají vládci, jsou pronásledováni i v myšlenkách naukou státní a dovoleno jim vyznávat jen jedno: že Stát sluneční je optimismem života. Hoh rozhoduje nad osudem lidí a pohybuje jimi.

Proudhon vrhá svoje síly především na stávající pole hospodářské - zakládá vlastní banku, která vydává bezúročné půjčky a bony. Banka ztroskotává. Proudhon vidí hlavní chybu v nedokonalosti směny. Chce vyloučit obchod a peníze též. Chce směnu na základě stanovené hodnoty pracovní. Není však vstavu určit tuto jednotku a nebude ji moci určit nikdo jiný, nebude-li přihlížet k morální stránce při určování ceny, hodnoty a práce.

Pokusili jsme se vylíčit několik charakteristických utopií, v další kapitole nastíníme, s jakou vážností přistupuje Církev k otázkám hospodářským. *Oldřich Strádal.*

## Od psychologického experimentu k metafysice.

Estetické úvahy, zvláště pokud se obírají působením uměleckých děl na duši, pracují často s pojmem touhy. Touha vede umělce při tvorbě a touhu blíže neurčitelnou zanechává v nazírateli přemnoho uměleckých děl.<sup>1</sup> Od tohoto fakta mnohdy doloženého s jasností, že netřeba jí žádati větší, jest jen krok k metafysickým dohadům, krok, který často vede nás bezděčným nutkáním, že se musíme úsilovně vzpamatovati, jestliže jsme si položili snad za úkol obírat se jen těmi věcmi, které empiricky nám jsou dány. K rozšíření vědomí nejpatrněji dochází v hudbě (již Wundt to označil tímto způsobem), kdy se sukcesivně utváří prožitek, ať už je to rytmem, barvou zvuku, pomlkami, vzestupem a klesáním melodie atd. Rozčleněný prožitkový celek znamená pro vnímající jej vědomí vyšší stav, hodnotnější, poznávaný citovou jistotou. Není v něm již oné téměř naprosté trpnosti, vědomí jest

<sup>1</sup> Sr. mé Základy estetické hodnoty str. 57—58, 60 až 62, 69.

<sup>2</sup> Sr. o hypotesách zlatého řezu v mých „Základech“ str. 12—22.

k němu upřeno jako k čemusi sobě přiměřenému, jakési příbuzenství mezi rozčleněným celkem prožitkovým a vědomím se zjevuje či aspoň tuší. Touto cestou dostáváme se k samým psychologickým základům umělecké tvorby a vnímání uměleckých děl. Neboť umělcovo tvoření jest jenom pokračováním zde, ono má rozšířit hranice našeho duševního jsouna a je prohloubiti. Tak chápeme nyní, co chce říci Krueger a jaký dosah mají jeho slova, dí-li: „Kdo jakkoli živě, aťsi jen symbolickými útvary umění pocítí dech z posledních výšin a hloubek, ten tuší zároveň s nadrozumovou jistotou, že formující vůle absolutna jest mocna v slabém a zdánlivě malém, že jest mocna ve všem skutečnu. (Krueger *Komplexqualitäten... v Neue Psychologische Studien I. 1*, Mnichov 1926 str. 121). Neboť až bude vykonána všechna obrovská, snad věkovitá práce předběžná, až budou zpracovány tisíce obměny nejrozmanitějších pokusů, potom se přistoupí k otázce - a ona sama si to vynutí, neboť toto nutkání nyní již zřejmě se projevuje - co to jest ona formující vůle absolutna. Bude tu pak přímo položen problém ducha, metafysiky psychologie. Neboť její experimentální mluva stává se tímto směrem až příliš srozumitelnou. Onen formující, utvářející pud (Form-, Gestaltungsdrang), to jest první krok, první stopa, která vede nebo povede do samého jádra problému duševního. Neboť s ním také všude a na každém kroku se setkáváme, pokusy nás neklamně poučují o tom, že částečný prožitek prožíváme mnohem přesněji, je-li vřazen ve významný nějaký člen. Citlivost na př. pro časové trvání se takto zdvojnásobuje. A s podobným se setkáváme v prožitcích prostorových.

Rovněž poměr zlatého řezu může se honositi jemným posuzováním, on jest čímsi charakteristickým, rozhodující je tu komplexní kvalita: štíhlý - nemotorný; větší - menší je pozdější abstrakce. Tím opět jest potvrzena a experimentálně dokázána významnost zlatorežné proporce, ať se již k důsledkům z ní chováme jakkoli, jest jisto, že zaujímá jedno ze zvláštních postavení ve vnímání komplexních kvalit a že tedy ani psychologie jí nemůže pominouti mlčením.

Jest potřebou, odpovídá duševní struktuře, aby její prožitky byly významně rozčleněny, aby průběh dění vykazoval členění, tomu nasvědčuje i usus jazykový v mnohých jazycích (tak na př. v některých švýcarských dialektech slova, která znamenají něco nelibého, mají původní význam dlouhého času, dlouhé chvíle a naopak).

Úzkostlivou svědomitostí zjemněné metody experimentální psychologie počínají osvětlovati úspěšně i nejtajnější vrstvy duševní. Vrhají již také mnohé světlo na celý dějinný průběh umění, který bezpočtukrát, ale nikdy ještě zcela uspo-

kojivě, jsme se pokusili zachytiti pojmově. Všechny umělecko-theoretické a dějinně-umělecko-filosofické pokusy, všechny otázky po zákonech umělecko-historického vývoje míří konečně za jedním, za všeobecnými dějinami slohu. Předpokladem pro takové stanovisko jest přesvědčení o kontinuitě, vnitřní souvislosti umělecko-historického dění v západním prostoru kulturním. Tam, kde není tohoto základního přesvědčení, jako u rasově- nebo kulturně-psychologických úvah, tam není vývojových dějin umění, nýbrž jenom jednotlivých komplexů. Otázku po vývojových dějinách slohů v kontinuitním smyslu nadhodil po prvé Cohn-Wiener pracuje s kategoriemi konstruktivního a dekorativního slohu, později nahradil tyto pojmy kategoriemi tektonického a kontratektonického. Dějiny slohu představují se jako rytmické střídání tektonických a kontratektonických slohů. Tektonické vycházejí z čisté formy účelové, ornamentu se používá čisté funkcionálně. Umělecký průmysl pracuje funkcionálně a jest práv materiálu. Takové slohy konstruktivního druhu stojí na počátku antiky a středověku. Sluší rozlišovati dvě podřízené formy: 1. spočívající tektonické slohy a 2. rozčleněné tektonické, které přecházejí v pohyb. Kontratektonické slohy směřují za bohatstvím a pohybem forem. Cohn-Wiener zde rozlišuje pathetický a bezesměrný pohyb formový. K pateticky pohnutým slohům náleží vrcholná gotika a barok. Vystupňování kontratektonického slohu dosahuje se v bezesměrné pohnuté formě.

Tak tvoří dějiny slohu dokonalý vlnitý pohyb mezi přísnou a volnou formou. Především to platí pro užitá umění, stavitelství a umělecké řemeslo. Ale také vývoj plastiky a malířství probíhá podobným rythem, rozvíjí se rovnoběžně s užitými uměními, tak odpovídá spočívajícímu tektonickému slohu forma prostorově a slohově vázaná, členěně tektonickému prostorově volnější, iluzionistické utváření. Jako se v kontratektonickém slohu stavitelství osvobozuje od účelu, tak se odlučují výtvarná umění od stavitelství. Umělecké formy se osvobozují od plochy a vytvářejí se iluzionisticko-realisticky. Tak jeví se dějiny umění jako vlnitý pohyb mezi podmíněnými a nepodmíněnými formami. Při tom jest úzká souvislost mezi slohovou formou a společenskou strukturou: tektonický sloh jest v pravdě sociální, kontratektonický asociální, aristokratický. Vývoj od vázaného k volnému slohu obráží cestu od víry k skepsi, od vázanosti k svobodě „ratio“. Nesporně vykázal Cohn-Wiener pojmy vázaného a volného slohu dvě podstatné kategorie. Daří se mu prokázati vývoj slohů jako rytmicko-periodický a stálý návrat podobných tendencí v dějinách slohu. V protivě k Wölfflinovým kategoriím, které se nedají přenést z protikladů rene-



sance a barok, lze užití Cohn-Wienerových základních pojmů na velký počet slohů, ovšem ne na všechny, jak ukázali Utitz a E. v. Orth. V celku nejsou kategorie Cohn-Wienerovy dosti pružné. Orth právem poukazuje k tomu, že gotiku nelze jako barok označovat za pateticko-pohnutý sloh. V malířství gotiky nemůže být řeči o hloubkovém účinku odpovídajícím pateticko-pohnutému slohu. Pozorování výtvarného umění zůstává příliš na povrchu. Spatřuje-li ovšem Cohn-Wiener podstatu tektonického slohu v čistém splnění účelu, ohýbá umělecko-formální kategorii v cosi mimouměleckého, mimoestetického. Ale Cohn-Wienerova práce má pedagogický význam.

Zaužení vývojového problému na otázku o poměru účelu a formy označil Max Dvořák za hlavní chybu Cohn-Wienerova badání.

Podle Dvořáka přistupuje k protivě účelu a formy protiva mezi formou a přírodou, poněvadž ve vývoji naturalismu jest obsažen neméně důležitý zdroj slohových dějin než ve střídání tektonických a kontratektonických snah. Právem zdůrazňuje Dvořák, že vývoj umění nedá se převést na pouhý netržitý pohyb vlnitý; vedle pozorování periodiky musí nastoupiti především zbadání pokroku ve zmáhání uměleckých úkolů. Dějiny, které zdůrazňují a vysvětlují jenom paralelismus určitých slohových fází, nedovedou býti právy zvláště vnitřní důslednosti úhrnného vývoje. Tektoniku Michel-Angelovu dělí od tektoniky chrámů v Paestu nejenom vzednutí a sklesnutí vlny konstruktivních a dekorativních tendencí, nýbrž zároveň zcela nový obsah tektonických ideálů a výrazových prostředků. (Passarge, *Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart*, Berlín 1930, str. 65 a 68).

Takto mohli bychom ještě dlouho pokračovati, neboť jakkoliv mnoho cenného touto namáhavou prací badatelskou bylo vyneseno na světlo, není dosud všechno vyčerpáno a vědecky zvládnuto. Lipské pokusy stavebnicové slibují objasniti mnohé i zde: tak zatím bylo poznáno, že děvčata nestavějí tak logicky stroze jako chlapci, spíše ornamentálně dekorativně. Ne sice v čisté kultuře, ale přece mnohem vyhraněněji než u dospělých, setkáváme se tu se dvěma základními tendencemi tvořivého aktu, které vždy znovu se v dějinném průběhu rozstupují a které přece kotví v jediném duchovém základě; uvažme, když nic jiného, jaké z toho plynou důsledky pro oceňování a posuzování uměleckých děl takto se rozestupujících směrů.

Sledujeme-li práci strukturální psychologie, neubráníme se dojmu, že v ní zvláště mocně projevuje se sblížení estetického s metafysickým. Všechno konvertuje dnes v metafysično, v nadempirično a je to také kriteriem psychologické práce, že od ní dospíváme k metafysice. Tak alespoň

prohlašuje sám Krueger, hlava této školy, a nebrání se, ač úzkostlivě svědomitý, učiniti tento krok.

Ano, psychologové pomáhají při výstavě metafysiky a nauka o struktuře označuje cestu k nosné metafysice. Ba většinou ti, kdo budovali metafysiku, anticipovali strukturální psychologii.

A tak zase naopak psychologie, která postupuje až k jádru struktury, musí se orientovati na anticipacích metafysiků a na výtvorech velkých umělců. Neboť tam najdeme - mohli bychom říci, používající terminologie Schopenhauerovy - nejdokonalejší objektivace strukturálnosti a celosti. A můžeme tu hned připomenouti ad vocem Schopenhauer: Bahnsen dojistá nebyl by tak hluboko pronikl v charakterologii, kdyby nebyl býval tak metafysicky vzdělán, právě na Schopenhauerovi.

Ale není zatím třeba, abychom spěli až k samým vrcholům, k nimž vedou cesty naznačené celostní psychologií, jest velmi vděčno ponořiti se v úvahy o drobné práci psychologické v tomto směru.

Můžeme sáhnouti v kterýkoliv obor, všude dostane se nám zajímavých výsledků, tím závažnějších, že všechny ukazují jedním směrem. Z posledních pokusů, které minulého roku byly konány v psychologickém ústavě university lipské, týkají se některé raných forem estetického chování při vyplňování ohraničených ploch.

1. Estetická organizace ohraničených ploch (práce sedmi a jedenáctiletých dětí) děje se v závislosti na tvaru a rozčlenění původně ploše náležejících.

2. Rámcová kontura ploch a kontura útvarů, které se na plochách nacházejí a od nich odlišují (tak zv. vnitřní figury) působí určujícím způsobem na estetické diferencování celku. Toto směřuje za rytmisací a symetrisací částečných členů rámcové kontury a kontury vnitřních figur.

3. Rámcové plochy a vnitřní obrazec tvoří dynamický celek, v němž vnitřní obrazec má vliv podle své polohy a uzpůsobenosti na utváření.

A) Je-li vnitřní figura geometricky jednoduchý útvar, trojúhelník nebo čtverec a relativně perifericky a nenápadně uložena, potom vládne snaha rozčleniti rámcovou konturu a vyplniti volnou vnitřní plochu. Vnitřní figury samé se málo dbá.

B) Je-li vnitřní figura zase trojúhelník nebo čtverec, ale uložena centrálně a nápadně k základní ploše, pak zase se rytmisuje a člení hlavně rámcová kontura, ale nyní také kontura vnitřního obrazce silněji než dříve se zdůrazňuje a diferencuje.

C) Je-li naproti tomu vnitřní obrazec sám bohatě členěnou figurou na př. hvězda, a je-li ještě k tomu umístěna centrálně v základní ploše, pak nezdůrazňuje se už popředně rámcová kontura,

nýbrž naopak vytváří se a člení se kontura vnitřního obrazce.

4. Čím symetričtěji leží kontura vnitřního obrazce k rámcové kontuře a čím diferencovanější jsou obě kontury, tím stává se také symetričtějši a diferencovanější další organizace celku. Pud za celistvostí se tu projevuje ve svém primitivní, ale velmi jasně vyslovené formě.

Také velmi důkladná studie S. Gančevové, Kinderplastik, München 1930, je článkem řady zkoumání psychologických, speciálně vývojově-psychologických, které vzešly z lipského psychologického ústavu a kterým bez nadsázky přísluší v psychologii význam epochální. Uspořádání pokusů a jejich protokolování je vzorné. Pokusy daly se ve 4 etapách. Po spontánním modelování bylo prováděno modelování z paměti. Pro tyto, jakož i pro následující úkoly byly voleny předměty, které jsou dětem dobře známy a hrají úlohu v jejich životě. Byly to však zároveň takové, k jejichž vytvoření bylo možno na základě předběžných pokusů připínati zvláštní očekávání, pokud se týče zřetelného zdůraznění jistých rozdílů v prožitku, výrazu, technice atd. K modelování podle modelů krátkodobě předložených ponenáhlu se přecházelo k práci podle trvale předkládaného modelu. Při převzetí úkolu, když dítě dostane model, možno rozeznávati dvě formy celkového postoje: tak zv. postoj „prožívající“, kdy provedení úlohy jeví se jako ukojení jistého pudu, vyjádření prožitek, ne úmysl, něco trvalého vytvořiti nebo zobraziti; druhý postoj jest tak zv. „objektivující“, vzhledem k modelu a dílu; pokusná osoba má tu úmysl něco, co předmět správně reprodukuje, zobraziti, zhotoviti, po případě chce omodelovati. Paralela k expresionismu a k impresionismu sama sebou se tu nabízí, ovšem musíme se bedlivě strážiti na této nebezpečné půdě, abychom se nedali svést k unáhleným soudům. Od doby Ricciovy se často tvrdilo: dítě nekreslí, co vidí, nýbrž, co ví. Tato alternativa již není udržitelna; při dětském zobrazování záleží na tom, co na předmětu dítě prožívá jako podstatné; dětsky podstatné však může býti podle vývojové výše dítěte a podle okolností brzy viděné, brzy věděné (na př. zadní strana, spodek, vnitřek). Dětsky podstatné jest zvláště také mimo-optické zvláště taktilně motorické - prožitky ruky zacházející s předmětem (sr. silný výraz pro to v zobrazování hostů a pod.) - a při tom zvláště cit a citové. Dětsky podstatný jest podle toho na raných stupních často méně předmět, jenž má býti zobrazen, jako spíše způsob jeho funkce a zvláště styk dítěte s ním. Tyto prožitky určují výtvarnické podání dětské často zcela rozhodně. Výtvarnické zobrazování dětské jest tedy příbuzně s expresionistickým - určováno ne tak izolovaným „o sobě“ věci, nýbrž nejsilněji emocionálním a affektiv-

ním a pudovým a volným vypořádáním dítěte s věcí a s celou situací. (Sr. Kinderkunst Schauen u. Schafteu, Lipsko 1930, seš. 2.).

To se vskutku často potvrdilo v chování i ve způsobu modelování. K tomu ukázkou z protokolů z krátkodobého předložení kaktusu. První forma chlapec 3; 11: po.<sup>3</sup> ihned sáhne po něm, odťáhne však rychle ruku zpět: „píchá...“ Tak drzé! ... píchavá květina ... no, počkej. Ted' tě udělám z hlíny s tááakovými pichály.“

(P. o. odsune model a začne modelovati, aniž dokonce pozoruje, že ředitelka pokusů kaktus odstraní.)

Model kužele, první forma, chlapec 4: 8, p. o! Věž, věž! ... se špicí... he he hé... (ohmatává špicí), špicatá špice! Udělám ted' věž s velikou špicí!

Pokud se týče rozdělení obou forem na stupně věkové, jest konstatovati: „prožívající chování“ vůči modelům bylo zvláště často pozorováno u nejmladších dětí. Ono jest geneticky dřívější.

Při procesu tvůrčím děti bud' zůstávají při práci nebo od ní odskakují, (odbočují). Hledíme-li však na to, k čemu dítě přešlo, t. j. přihlédneme-li k předmětu, s nímž dítě nově začíná dříve než jest s prvním hotovo, tedy shledáme, že tento náleží s prvním k jednomu prožitkovému celku dítěte. Počet technik, jichž používá dítě, rozmnožuje se neustále vždy novými objevy. Pokud běží o tempo dětského modelování, bylo shledáno, že čím více radosti má dítě na předmětu, čím zřetelněji se vůči předmětu chová prožívavě, tím kratší čas proň potřebuje. Co se týká použití barev, projevují se dívky něco častěji než chlapeci uchváceny barvou předmětu. V mnohých případech odchýlilo se dítě z estetických důvodů od správné barvy. Nejoblíbenější barvy jsou modrá a červená, nelze však dosud vysvětliti uspokojivě této záliby. Pokud jde o rozdělení modelovaných předmětů na obě pohlaví, jsou zajímavé rozdíly pro „nádobí“ a „techniku“. U dívek převládá „nádobí“ u hochů „technika“. Na jednotlivých modelech je velmi zajímavě sledovati, která vlastnost se jeví dítěti nejdůležitější, tak na př. u koflíků bylo to zvláště „míti jamku“, „míti ouško“, „moci státí“. Podle toho, která vlastnost převládá, ustupuje jiná. Tak na př. jest nápadně dlouhé a tlusté držátko u koflíků, které nemají jamky.

Při modelování kaktusu jsou u 39 procent plastik s pichály, pichály (v poměru k ostatním členům plastiky) nadměrně dlouhé. To častěji u chlapců než u děvčat, zvláště u nejmladších dětí. Při modelování datle jest 13 a půl proc. řečení podáno v barvě červené. Máme tu přenesení červené barvy lebky na celé tělo.

Stereometrická tělesa vedla nejčastěji ke kusým řešením, což lze převést na to, že jejich vzdá-

<sup>3</sup> Znamená 3 roky, 11 měs.; pokusná 6 osoba.

lenost od života vylučovala ono citové zaujetí předmětem, jakožto celkem, jehož scházení bude celostní vytváření tím více ohrožovati, čím je tu více jednotlivých rysů (hrotů, rohů, pestrých ploch), které o sobě vykonávají citově silný účinek. Časté vyskytování plastik z jediného kusu vůbec ukazuje, že jsou produktem modelovacího způsobu, který jest vlastní malému dítěti (ve věku 3—6 let).

Ukázalo se též, že jisté prožitky taktilně-motorické, statické a funkcionální hrají důležitou, často dominující, úlohu v celkovém dětském prožitku. „Zdůrazování“ stopky u jablka a hrušky, držadla u koflíku, květu u květiny, postele k ležení, zobáku, držení se u datla, rovněž otevřeného zobáku u téhož, držení šišky u veverka atd. jest převést na citovou nadhodnotnost prožitků spojených s těmito momenty v celkovém prožitku. V souvislosti s citovým prožitkem hloubky, neznáma, tajemna stojí také modelování „vnitřku“ předmětu.

Konečně dospěla autorka svými pokusy ke stanovení dvou různých forem tvůrčího procesu. Jednotlivé fáze, jejichž setkání vyznačují tyto formy, souvisí spolu patrně funkcionálně. Otázka, v jakém smyslu se tak děje v jednotlivých případech, potřebuje zvláštního zkoumání. Možno však říci, že v první formě jest celkový prožitek v zcela jiném smysle a míře citově ovládan, kdežto v druhém případě máme co činiti s volní určitostí a kriticko-předmětnou orientací.

Jeden mocný dojem jako vůdčí motiv provází mne stále, kdykoliv se pokouším domýšlet výsledky, kterých se dodělala celostní psychologie školy Kruegrovy. Vtírá se mi tím více, že se shoduje s mými tušeními, k nimž jsem dospěl za dobu svého studia otázek estetických. Jest to přesvědčení, že duševno se projevuje dvěma oblastmi; v jedné z nich jest patrný silný zásah extramentálního světa, druhá pak dává tušiti a probleskovati duševnu v jeho vlastní čisté nesmíšené *ἀμυγῆς* podstatě. Nemohu se vybaviti z onoho okruhu myšlení, který hlásá tragický základ lidského ducha. Mnohé zjevy velmi vysokých útvarů života kulturního a zvláště, v našem zkoumání, uměleckého daly by se - domnívám se - vyložiti uspokojivě, kdybychom sestoupili až k oněm projevům, které tuto dvojí formu duchového uplatňování podávají způsobem nám dostupně nejprimitivnějším. Ostatně pozorujme velmi často, že psychologický experiment odnášející se zdánlivě ke zcela nepatrným rozdílům, na př. v registrování fyziologických korelátů, vrhne najednou netušené světlo na různost projevů v útvarech velmi vysokého stupně. Volím příklad z pojmání hudebního krásna či, přesněji, z estetického vnímání hudby. Jacoby zdůrazňuje, že ne tóny samy, nýbrž energie, které vznikají mezi tóny působícími

v určitém směru, jsou předpokladem pro existenci hudby.

Jedinou spolehlivou základnu pro vybudování nové theorie pro novou orientaci hudební psychologie a hudební estetiky, pro přesné rozlišení fenomenů může poskytnouti jenom ostré a jasné rozlišení akcidence látkového útvaru od principiálnosti energetických zákonů, které se stávají účinnými po každé jenom tónovými vztahy. Právě jako v architektuře se prostor teprve vytváří a cítí se teprve jako výsledek, když bylo z nějaké látky něco vystavěno, jako tu musí býti stavební materiál, jenž opírá a nese, z něhož vznikají zdivo, klenutí a stropy ve službě prostoru, jenž má býti vytvořen, zrovna tak jest jednotlivý tón „druh“ tónový stavebním materiálem, uspořádání tónové, sled tónový jenom pouzdrem, schránou, oboje jenom látkou. A jako jest prostor, vytvoření prostoru, rozpětí klenby podstatou architektury, to, k čemu se používá materiálu, tak jest také v hudbě podstatou napětí tónové, tónová energie, směr k cíli, pracovní výkon, který jenom látky používá, aby mohl vejíti v účinek. Právě jako dřevo, kámen, železobeton jsou jen látkami stavebními, z nichž mohou býti vytvořeny prostory ve svých základních zákonech stejnorodé, právě tak jest pro podání hudebních průběhů energetických, pro poznání jejich zákonitostí především druhotné, zdali se látka běže z půl-, třetino-, čtvrttónů, nebo jinak jakkoli uspořádaných systémů tónových, zda ostění budovy se staví ve spojích homofonních, polyfonních nebo akkordických. A právě tak jako rozličné zvláštní možnosti opory a nesení zůstávají možnostmi uvnitř látky, právě tak jsou pravidla, zřetele, jichž třeba dbáti při používání různého tónového materiálu při homofonních, polyfonních a akordických tónových tělesích, možnostmi uvnitř látky. A obráceně: jako při opravdové architektuře zevní vzhled budovy stojí pod vlivem zamýšleného utváření prostorového a jako jest podmíněn působením zákonitosti vlastních pro ten onen prostor, právě tak ukazuje nazírání či naslouchání zvukové budově vždycky přece jenom „fasády“ tónového dění, vždycky jenom „látku“. Jako při architektuře jest podstatným to, co bylo zformováno, prostor a ne fasáda, tak jest při hudbě podstatno ne tónové těleso, nýbrž průběh energie pracovní, výkony a cíle napětí, které se tvoří tónovými vztahy. Způsob látkového složení, volba toho neb onoho druhu slohového jsou pro vznik oněch podstatných pochodů napětí relativně podřízené, dávají onomu všeobecně, které se tu formuje, vždy jenom jakýsi individuální, subjektivní, časový ráz a ráz projevující se osobnosti. Také konečný účel a úmysl hrají v obou případech stejně podřízenou úlohu. Jsou také tónové chatrče i tónové dómy. V jedněch však i v druhých působí vždy

stejně základní zákony. A proč jest cílem jednou „chatrč“, po druhé „dóm“, po tom nám při pojetí podstaty zase nic není. Podle Jacobyho tedy jest prožitek hudebního dění zcela naprosto nezávislý na více nebo méně uvědoměném vnímání tónových sledů a na poznání jednotlivostí látky. Látkou jest to, co se vnucuje, když naslouchám, když obracím aktivně pozornost na zvuky samy. Hudbou, tónovou energií jest to, co cítím, když se chovám úplně trpně (také tělesně uvolněn), „přijímavě“ a jenom reaguji. A proto žádá důrazně: ne pokusy vždy k nedostatečnosti odsouzené na získání hudebního „porozumění“ nazíráním a nasloucháním látky, nýbrž vývoj jasného hudebního cítění apelem k funkčnímu vědomí, které jest v každém člověku latentní. Čím důsledněji se provede odvrát od látkového nazírání, čím více se osvobodíme od návyku naslouchání, tím snáze a jistěji se nám podaří reagovati na napětí a stavy uvolnění, vznikající tónovým průběhem, tím snáze mohou se v nás vybaviti příslušné funkce, tím jistěji dovedem rozlišovati jejich jednotlivé druhy. (Jacoby, Grundlagen einer lebendigen Musik-kultur, Kongres-Bericht II. str. 284—329.)

Možno pochybovati, nepopírám, zda Jacoby vyslovil své myšlenky s dostatečnou jasností i pro hudební interesenty, ale každý hudebník vystihne, co chtěl říci, připomene-li si některé své specifické prožitky hudební, kdy byl cele zaujat oním proudem tónových energií, kdy skutečně anticipoval onu tónovou schránku, předbíhaje její zavznění neuvědomělou logikou oněch energií. Tento duševní stav má v sobě zcela zvláštní, nevyhovitelné kouzlo. Dva proudy duchových energií plynou souhlasně vedle sebe, jeden realizovaný pro nás duševním tokem vědomí, druhý symbolicky<sup>4</sup> vyjádřený hudebním proudem tónových energií. Tento (první) způsob poměru k hudbě, zaměřený popředně, ba snad i výhradně, za tónovými energiemi, obrací se v prvé řadě k citovému proudu duševního života posluchačova. Pokračování.

*Dr. Jar. Hruban (z pozůstalých rukopisů).*

## Význam pozornosti v povolání.

*Pokračování.*

### *Pozornost jako psychická energie.*

Mc. Dougall si představuje mozek jako reservoir energií všech druhů, kterých je nějak potřeba k udržení života a přisuzuje jim určité stupně, aby usnadnil vyjadřování. Nultý stupeň je

<sup>4</sup> Pojímáme-li „symbolické“ v nejšířším významu, jako cosi nepřiměřeného objektu, jinakého, nějak sprostředkovaně podaného, tedy pokud „symbolické“ znamená popředně toto negativní a jen obsahuje poukaz k jinému, ne objektu přiměřenému podání, aniž je blíže určuje.

spánek, kdy člověk je vpravdě zcela bezbranný, kdy pozornosti není v běžném slova smyslu, kdežto napjatá pozornost je maximum. Tedy celý život je ovládán pozornostmi více nebo méně námi ujasňovanými, které nás dovedou zaměstnat zčásti nebo zcela, až konečně vyplní, takže není v našem mozku místa pro nic jiného. Tato napjatá pozornost se u člověka vyskytuje tehdy, když vykonává nějakou zvlášť odpovědnou práci, na níž závisí nejen jeho osobní úspěch, ale často i blaho jiných. Bývá často podbarveno úzkostí. Očekává se následující úder hromu, exploze, barevný signál, který má pomoci řešiti danou situaci nějakým způsobem a přivoditi celou řadu reakcí jiných. Ale také umělec, který tvoří své dílo a svěruje je dalšímu pochodu třeba konservačnímu, trne často úzkostí, zdali druhý, kterému bylo dílo svěřeno, je nezkazí. Slyšíme tak často kolem: a co si na něm vezmu, když to zkazí, sám nic nemá. To jsou oni pracovníci, kteří neklidně pobíhají, kouří jednu cigaretu za druhou, pijí šálek černé kávy za druhým, hned se podívají do novin, aby vstali a prošli se světnicí, atelierem, udělali spoustu zbytečných pohybů, které je mají od původní úzkostné myšlenky odvésti. A nedovedou se vyrovnati až tehdy, když jsou přesvědčeni, že se nic nestalo, že to všecko dobře dopadlo.

Potom si teprve oddechnou (kámen mně se srdce spadl), nají a vyspí. Než přijdou do nových podobných okolností zapomínají zatím na bývalé úzkosti.

Stupeň napjaté pozornosti je dán každému inteligentnímu pracovníku při odpovědné práci. Je to stav vyčerpávající, nejen k únavě vedoucí. Jsou mnozí, kteří se pod tíhou napjaté pozornosti zhrouť. Viděli jsme to na podzim 1938, vlastně v květnu 1938, kdy odpovědnost veřejných činitelů vzrůstala, ale jaksi chabost se už ukázala v březnu 1939. Přijímali jsme tehdy do nemocničního ošetření lidí, kteří instinktivně hledali klid, jež rozrušovalo i šustění papíru, ba i opatrné kroky noční služby po chodbě v noci; nejednou neujasňující si ihned situaci, v níž se nalézají, vybíhali z pokojů a tázali se, chvějíce se, co se stalo. Otázka napjaté pozornosti musí býti řešena individuálně, protože zavinuje individuální reakce. Bylo by třeba, aby při výběru zaměstnanců bylo počítáno s tímto faktem a pro práci vybírání ti, kteří mají soustavu nervovou neotřesenou, nebo takoví, kde se dá počítati s tím, že nemají na hereditární bási předpoklady k vzniku neurastenie či hysterie. Lipps ve svých výkladech dospěl k plnému ztotožnění pozornosti s psychickou energií. Podle něho také může napjatá pozornost vznikat tehdy, když je předmět pozornosti řádně pocíťován, postřehován nebo představován. Bylo těžko s počátku, když ještě

se nevžily zákony na ochranu zdraví pracujících, přiměti dělníky k tomu, aby používali celé řady ochranných pomůcek proti neviditelnému nepříteli, jako prachu, výparům, možnostem náklady. Méně inteligentní se smáli tomuto počínání, tvrdíce, že to, co není vidět, není přece nebezpečné. Teprve zkušenost na sobě samých nebo na druhých v práci ukázala nesmírnou důležitost těchto zařízení místních i celkových a navodila pozornost často zase až přemrštěnou. Výchovy je neustále třeba. Lobsien zejména klade důraz na inteligenci při pozornosti. Praví, že pozornost nejen vyžaduje psychickou energii, nýbrž ona sama jí již jest a to energií zcela určitou. Ono energetické hledisko pozornosti hájí Pieron, tvrdě, že pozornost obsahuje posílení jedné soustavy činnostní, při čemž je zabráněno jiným konkurencím. Má tedy stránku dynamogenní a inhibiční.

### *Pozornost je ztotožněna s vědomím.*

Je součástí každého duševního pochodu, jeho nezbytnou podmínkou. Vědomí a pozornost jdou ruku v ruce s sebou. Představa je už pozorností, praví James. A Harry E. Kohn znovu to podtrhuje, říká, že každý vědomý stav je provázen pozorností. Za některých okolností si to ovšem uvědomujeme méně, jindy více. Pozornost sama může mít několik stupňů. Pozornost s citovým přízvukem je zcela jiná než ona, kterou vyvíjíme při automatických funkcích, jako dýchání, chůzi, vidění na ulici, ale je neustále pozorností. Trvá tak dlouho, pokud trvá stav uvědomování si toho, co je kolem nás. Zaniká mdlobou, spánkem, je oslabena únavou a vyčerpáním. Ne každý předmět, jeho tvar nebo význam si uvědomujeme, už eo ipso soustředíme pozornost, třeba bychom ho neviděli, jen si jej představovali. Řekneme-li průměrnému pracovníku slovo kladivo, nebo klíč, páka, lopata, uvědomí si předmět a jde jej vyhledat. Jen některé stavy poruch vědomí po mrtvici nedovedou si vzpomenouti, co ten nebo onen význam znamená, je to pro ně hluché slovo, ba nevzpomínají si ani na jméno předmětu, který drží v ruce a nejasní si jeho upotřebení. To je velmi důležité pro poznání některých stavů po otravách na příklad olovem v chronickém stadiu, difenylaminem, kyslíčnickem uhelnatým, manganem, rtuť, sirouhlíkem a sirovodíkem, viry, které bývají provázeny parkinsonismy postinfekčními. Kolik škod dovede v tomto ohledu nadělati otrava průmyslová nebo nemoc ze zaměstnání vůbec, zjišťujeme dodatečně při posuzování ztráty pracovní schopnosti. Jeví se to chudostí výrazovou, poklesem inteligence, často i na písmu nebo jiném vyjádření vnitřního stavu. Ony jedy, které dovedou rozpouštět lipoidy nervové soustavy, nebo poškozují nervovou buňku v její životnosti, jsou prová-

zeny také snížením pozornosti. Jde-li o stavy reparable nebo irreversible, je třeba často v posudku vyjádřiti. Situace lékaře je zde těžká a nutno vždy znovu prováděti pozornostní testy, aby bylo možno jakž takž odhadnouti situaci. Americkému psychologu Dunlapovi je pozornost a vědomí výraz, který má mnoho společného, je synonymní. Přes to je mu pozornost vyšším stupněm uvědomení. Také Angell definuje pozornost jako povšechnou a obecnou vlastnost vědomí. Určitá reakce dovede vzbuditi pozornost, tato může býti libá nebo nelibá, což je v podstatě jedno. Pozorujeme, co se děje kolem nás, když jsme příjemně zaujati nějakým předmětem, jeho tvorbou teprve tehdy, když nás něco upozornilo, že nám hrozí skutečné nebezpečí nebo ohrožení zdraví. Šofér, pracující v garáži nebo pekař při peci je upozorněn bolestmi hlavy, tíhou v končetinách, že se něco s ním děje. Protože je poučen o těchto příznacích, jež provázejí otravy výfukovými plyny nebo kyslíčnickem uhelnatým, zanechá všeho, a dovede se s napětím posledních sil, když už dolení končetiny vypovídají službu, ke dveřím nebo rozbije okno nějakým předmětem, aby si zachránil život. Často bývají tito lidé nalezeni zachránci na zemi v bezvědomí a nevědí, co se s nimi dalo. Retrogradně zapomněli situaci nebo jen těžko si ji vybavují. Jindy jsou však zabráněni do své práce tolik, že první příznaky přehlédnou a zaplatí svou napjatou pozornost zaostřenou na určitý cíl, pracovní úkol životem.

Stejná situace nastává u čističů stok otrávených amoniakem a sirovodíkem.

Také Exner hlásá úzkou souvislost mezi vědomím a pozorností; vysvětluje ji jako výbojovou reakci na popud a vyčerpání organismu únavou ztotožňuje s vyčerpáním center. Krejčímu je pozornost částí motorického mechanismu všech vědomých jevů.

### *Co je tedy úkolem pozornosti?*

Zabývajíce se pozorností se stanoviska vědecké psychologie uvedli jsme podle některých autorů názory, které byly o ní vysloveny. Při bližší ohledávání jich vidíme, že tvoří přechod od jednoho mínění k druhému a že pro každou definici se dají v práci průmyslové i zaměstnání nalézt určité doklady. Až dosud byla pozornost poměrně jednoduše definována, jsou však autoři, kteří v ní vidí složitý děj duševní, kterému se přisuzují úkoly pozornosti. V tomto ohledu je třeba se obrátiti na Titchenera, který přisuzuje pozornosti zjasňování a větší zřetelnost postřehovaného předmětu, zrychlení uvědomení, omezení rozsahu psychického dění, podporu smyslového vnímání, pozornost je opřena o chtění a cítění,

umožňuje diskriminaci, zaostruje psychickou energii na omezený počet objektů a odnímá ji jiným.

Praví, že pozornost je chtění záměrné, podložené zvláštním cílením úsilí a napětí, doprovázené změnami podmínek v poli rozlišovacího vědomí, pokud jde o intenzitu, obsah a jasnost. Psychická energie se soustřeďuje vědomě na několik fází, činitelů, předmětů vědomí, při čemž totéž odnímá činitelům jiným, protože jinak by byla roztržena a stávala se opakem, nepozorností.

Úkolem pozornosti je zaopatření člověku podmínky životní, sociální, aby jako biologická jednotka se mohl uplatnit svou prací. Tím se ovšem její význam jen stupňuje a nabývá základní důležitosti pro lidský život vůbec. Jakmile, ať je definována pozornost s kteréhokoli hlediska, jakkoli je roztržena nebo nějak ve své existenci ohrožena následkem poškození prací a zaměstnáním, pociťuje to pracující člověk na sobě dříve nebo později jako poškození! Přepočítáno ve mluvu praktickou, dostává se do horšího sociálního postavení, nemá-li ovšem možnosti dosti dlouho se léčit, aby nabyt bývalé duševní pružnosti i vlastností, které byly porušeny. Má-li dosti kapitálu, sotva se bude cítit poškozen sociálně, spíše tím, že práce mu byla prostředím, kde žil a které potřebuje po určitou dobu denní, aby vyplnil jí čas. Bojí se onoho prázdna, které nastává, jak víme, u zdatných pracovníků, náhle oddělaných chorobou, propadá podle okolností komplexu méněcennosti, melancholie, chátří a tělesně a za krátko umírá, třeba že celý život toužil po tom, aby se dožil pensionování, kdy si vlastně teprve pořádně odpočine.

Přemýšleje o pozornosti na podkladě zkušeností klinických a literárních, vidím v ní jednu z nejdůležitějších složek lidského života vůbec. Pracovník se bez ní neobejde, jako se neobejde bez vzduchu, potravy. Stala se integrální podmínkou a složkou jeho života, bez ohledu na to, jak důmyslně byla definována.

Je jí potřeba k zachování bezpečnosti života, právě tak jako k jeho naplnění. Hodnotí člověka mravně i fyzicky, podle toho, v jakém oboru hledal uplatnění svých sil.

Nejednotnost názvosloví, kterému jsme ostatně ve vědeckém badání zvyklí, jeví se i zde. Pillsbury, jsa si vědom těchto obtíží, které byly zavíněny psychologickými školami, praví o různých teoriích pozornosti, že všechny jsou správné a všechny neúplné. Obtíže výkladové plynoucí z výše uvedeného proudění názorového se nikdy nesejdou na formulaci naprosto shodné. Tím však po mém soudu nebylo uškozeno celému problému, jakmile byl převeden do praxe a počal se uplatňovat. Každé individuum si najde k po-

zornosti svůj poměr, který by mu odpovídal a jenž by mohl býti využitkován tak, aby netrpěl, naopak získal pracovní efekt a úkol se stal pokud možno dobře zvládnutelným. Jakých prostředků postranních k tomu individuum použije, jak si pozornost navodí, aby se ihned dovedlo plně zainteresovati, je jeho soukromou věcí. Bude-li vyhovovati pracovnímu cíli, přijme ji každý zaměstnavatel v extrémních případech jako zvláštnost svého zaměstnance, ale ocení ji. Zkušený uvidí záhy, že šablonování v pozornosti by učinilo z mnohých dobrých pracovníků chudáky, kteří by se v konkurenci sotva udrželi.

Pozornost je důležitou součástí denního života.

Zcela odděleně od formulace pozornosti badatelé běžná mluva používá celé řady výrazů, které se vztahují k pozornosti jako důležitému projevu života vůbec. Velmi mnoho se mluví o tom, že to neb ono budí pozornost, práce upoutává pozornost, vyžaduje soustředění pozornosti, výrobek se těší pozornosti veřejnosti, výrobek se předkládá pozornosti, upozorňuje se na změnu kvality, podmínky, výhody předmětu atd. Do praxe denního života zasáhla tedy pozornost nepochybně a vztahuje se také na člověka samotného. Pravíme, že chodí kolem, aniž by pozoroval to nebo ono, čímž míníme vyjádřiti, že si neuvědomuje výhod nebo nevýhod určitého dění, při čemž pozorovati neznamena jen viděti, nýbrž i cítiti, slyšeti. Jakmile řekneme dejte pozor! nebo pozor! očekává se zcela něco určitého, konkrétního, co se týká jednotlivce nebo souboru jednotlivců, davu. Řekneme-li: dej na to pozor, chceme tím vyjádřiti, že jde o něco vážného, výjimečného, na čem nám nebo jinému záleží, aby to nebylo pokazeno nebo nedokonale vyřízeno. Jakmile se pozornost něčemu věnuje, značí to, že postřehování trvá delší dobu a vyžaduje to určitou inteligenci, vytrvalost. A tak každý smysl, na nějž jsme nějak upozornili, má za následek pohyb a provázen řadou přízpůsobovacích pohybů. Přísluší pozornosti do jisté míry určitá výzkumná činnost, která je věnována určitému intenzivnímu úseku duševního života. Fechner mluví o *Zuwendung der Aufmerksamkeit*. Je to přímý prostředek, jímž nabývá dojmů a idejí, a Sherlock pokládá nedostatek pozornosti za známky idiotie.

Je tomu tak při mnohých otravách průmyslových, které působí na nervový systém člověka v tom smyslu, že jej poškozují v koncentraci, asociaci, plynulé výkonnosti pohybové, zejména pokud se týče toto poškození kůry mozkové nebo nervů periferních (za některých podmínek). Citová stránka pozornosti lépe vyniká, může-li být nějakým popudem vzbuzena a citové zbarvení zájmové může nejen vyvoditi pozornost, ale ji i udržeti na určité výši, jak jsme ukázali v před-

chozích kapitolách. Aaras spatřuje v očekávání nezbytný a podstatný prvek pozornosti. Morandová podtrhla zaměření pozornosti na akt, který se bude v budoucnu odehrávat, vědouc, že v lidové mluvě je očekávání a pozornost jedno a totéž. Angell, aniž by jev příliš mnoho rozebíral, vidí pozornost všude tam, kde se něco uvědomuje. Od toho okamžiku, když představa přestoupila práh vědomí, nastává už pozornost a je věcí povahy předmětu i vlastní individuality pracujícího, aby ji udržel, nebo obracel jinam, jakmile pozbyla pro něho v daném okamžiku významu. Pro výkony krátkodobé je obrácení pozornosti s předmětu na předmět nejen důležitou složkou pracovní, ale je to i žádoucí. Lehký přesun s jednoho předmětu na druhý znamená také souladnou a nerušenou práci. Může se vésti tam, kde je inteligence dosti vysoká, aby byla zároveň dosti pružná a postřehy bohatá, aniž by znamenala vyčerpání pracujícího. Mnozí totiž raději se věnují jediné jednoduché práci, na niž nemusejí tolik mysliti, protože si ji zmechanisovali, než takové, kde musejí neustále přemýšlet, aby byl zachován určitý pracovní postup a výroba dospěla k cíli. Tyto dva typy dělníků, resp. pracovníků, záhy seznáme, jakmile jim byl nějaký úkol přidělen. A podle toho je také můžeme nejen oceniti, ale i řádně umístiti a uplatniti, protože víme, že typ nepřemýšlivý by byl nemožný tam, kde je třeba vykonávati jemnou práci, a naopak typ přemýšlející, ergo také daleko inteligentnější by byl nemožný u práce jednoduché, která by jej nedovedla zcela vyplniti, byla by pro něho prázdnou a tím i nezajímavou. Sollier a Drabs poukazují na to, že vzhledem k dosavadnímu třídění pozornosti je vlastně tolik druhů pozornosti, kolik je předmětů. A domnívají se, že i za spánku existuje latentní pozornost, právě tak, jako při pohybech automatických. Tschisch ve své pokusné studii o pozornosti za spánku považuje za její projev probuzení se v určitou hodinu po předchozím úmyslu probuditi se. Železničáři, číšníci, strojvůdci, úředníci, hlídači atd. často vykazují tento jev pozornosti. Probudí se prostě v určitou dobu zcela přesně a nemohli by znovu usnouti. Jejich organismus je v této otázce, jak říkají sami, jako hodiny. Zrušiti tento jev přesnosti se podaří jen mimořádnými okolnostmi. Buď změnou práce fyzické v duševní, nebo opačně, kdy se individuuum nezvyklou prací unaví více než normálně, nebo požíváním alkoholu, hypnotik, jak jsme mohli v našich pokusech sami pozorovati. Avšak netrvá to dlouho a za normálních okolností se vrací individuuum zpět do svých kolejí, cítí se v nich jako doma.

Meumann a Morganová studující pozornost se stanoviska čistě lidového mohli zjistiti, že se rozeznává mezi pracovníky fixační a flukтуаční po-

zornost, pasivní a aktivní, stálá a vratká, intelektuální a smyslová, simultánní a disparátní, pozitivní a negativní. Přemýšlející prakticky tyto postřehy na náš materiál konstatujeme, že tyto druhy pozornosti přiléhají k některým činnostem vědomí a mají základ v lidovém názoru o rovnoběžnosti vědomí a pozornosti.

Při tom ovšem ani zdaleka jsme nevyčerpali variace, které vidíme při vyšetřování. Uvedu svou statistiku. Mezi 1500 vyšetřovanými v tomto ohledu byla pozornost vyvolána:

500krát nutností obhájití živobyčí stůj co stůj. Z toho ve 283 případech bylo možno navoditi tímto příkazem nutnosti pozornost trvajícící po celou pracovní dobu v průmyslovém závodě, a to 6-8 hodin denně. Individuum se podřídilo nutnosti zřejmě nerado ve 110 případech, pasivně v 96 případech, rádo ve zbytku případů do 283.

Ve 217 případech šlo o práci, kde bylo pozornosti třeba, protože zaměstnanec se nalézal v okolnostech životu zvláště nebezpečných, pracuje se sloučeninami nebezpečnými požárem, výbuchem, jedovatými výpary, za abnormních podmínek teplotních (zaměstnání při zmrazování nebo lití kovů). 750krát byla pozornost vyvolána tím, že pracující byl pod neustálým přímým dohledem nějakého orgánu nadřízeného, a to s vyvýšeného místa, nebo dozorcí orgány procházely mezi pracujícími v pravidelných přestávkách časových od jednoho konce dílny ke druhé. Chyby vzniklé nepozorností byly trestány peněžitou pokutou, velmi dobrá byla odměněna zvláštními prémie.

Ve 250 případech bylo třeba chuť k práci probuditi nějakými vnějšími popudy, a to:

požíváním piva ve 33 případech (množství půl až 2 litry),

vína ve 13 případech,

kořalky v 7 případech,

likérů v 9 případech,

černé kávy v 57 případech,

pevnými pokrmy v 39 případech (chléb, vejce, salám, ovoce),

kouřením v 72 případech,

cviky v 10 případech,

hudbou (radio) v 10 případech.

Všichni z pracujících tvrdili, že by nemohli za jiných podmínek práci počítati a pozorně skončiti, kdyby nebylo těchto vnějších popudů, které je uvádějí do určitého stupně spokojenosti, v němž potom dovedou vykonati svěřený jim úkol.

Ostatně účín alkoholu na tělesnou práci byl znovu diskutován v odborné literatuře německé, kde se připouští, že při některých druzích zvlášť těžkého povolání je možno povoliti mírné požívání lihovin za účelem vzpruhy, u černé kávy jde zřejmě o účín kofeínu, na hudbu reagují zejména dobře ženy při některých pracech dlouho trvajících, jako vyšívání, malbě, ale není nikdy mož-

no vyloučiti, že jde o individua nervosní, hysteriky nebo neurasteniky ve vyšším nebo nižším stupni, při čemž ovšem tato diagnosa získaná pečlivým všestranným vyšetřením nesmí před nimi být vyslovena, aby nenastalo určité rozladění a opravné snahy. Pokud má význam kouření na pracovní efekt, o tom se úsudky až dosud rozcházejí. Je mnoho důkazů pro i proti. Někdy možno v tom viděti i jakýsi pojistný ventil proti únavě, ovšem velmi chabý (zapalování kuřiva, pohled do kouře, pocit nějakého tělesa v ústech, vůně, nebo zápach kuřiva atd.).

Toto momentální odvedení od práce jinam třeba na několik vteřin je pro mnohého velmi důležité. Jinak se cítí nesví, jsou nervosní, prohlédávají kapsy hledající cigaretu, chybí hybná síla pozornosti. Tím také se porušilo myšlenkové pásmo a hloubka koncentrace, tak jako by někdo trhal síť. Navazuje se teprve tehdy, když vnější podmínka byla splněna. Někdy jde se však tak daleko, že individuum je schopno dobré práce jen se svými nástroji, které by jinému nevyhovovaly, jen na svém místě, za určitého osvětlení, v prostředí jednou rigorosně uspořádaném, jindy v nepořádném a rozházeném, že druhému jde kolem hlava a nedovede pochopit, jak se může pracující brát se svým úkolem úspěšně vpřed, když má kolem sebe chaos. Také hluk, zejména stejně vysoko naladěné tóny jsou někdy podmínkou pozornosti. Jiné rozčilují. Pracující, který je zvyklý na pravidelný takt stroje, je ponořen do práce. Ale vytrhne se z ní, jakmile nastane ticho nebo změna tónu. Mnozí říkají: je náhle kolem mně prázdnost, mám tíživý pocit, že se něco musí stát, nemohu pracovat, pokud neobejdu místo, odkud nebezpečí tuším a nepřesvědčím se, že je všechno v pořádku. A to musím někdy udělat vícekrát za sebou, jinak nejsem schopen upnouti mysl ke své práci. Jako by mně nebezpečí cíhalo za zády. U jiných se setkáváme s pravým opakem. Potřebují k práci absolutní ticho, vadí jim i slovo poněkud nahlas pronesené, vrznutí dveří, bouchnutí okna, blikání světla. Jiní pracují dobře pouze za pěkného počasí, jsou velmi stísněni za deštivého, mlhavého a nevlidného dne.

Tehdy, je-li možno, raději nedělají nic, protože by práce za to nestála a musela by se předělávat.

### *Co nazývá dělník pozornosti?*

Kladli jsme v našem materiálu při vyšetřování tuto otázku na pohled zcela jednoduchou, o níž jsme se domnívali, že obdržíme odpovědi jasné a určité ovšem podle stavu vzdělání.

117 dělníků bylo otázkou překvapeno a odpovědělo: nevím,

88 odpovídá, že pozornost jest sledování pracovního děje,

235 dělníků je pozornost něčím, co nedovedou

blíže vyjádřiti, ale je to jakýsi cit, který je vyplňuje, takže nedovoluje, aby se současně věnovali něčemu jinému. Není v nich prostě pro jiné místa.

55 odpovídá, že pozornost u nich nastává tehdy, když si uvědomí jasně to, co se na nich žádá jako pracovní úkol. Kdyby si to neujasnili, nemohou práci jim svěřenou dobře vykonati.

177 odpovídá, že pozornost je prostě zájem o práci, aby byla včas hotova, dobře, bez chyb a udržela jejich výdělečnou schopnost na určité výši.

153 odpovídá, že pozornost je pro ně velmi tíživý stav, který nedovedou ihned navoditi, protože nemají svou práci rádi a potřebují delší doby k tomu, aby vepluli, jak sami říkají, svými myšlenkami do práce, zapomněli na to, že se jim nelíbí.

61 odpovídá, že pozornost je u nich strach před nebezpečím, které je s prací spojeno. Nemají dojem, že by mohli být k práci upoutáni pozorností, kdy by nešlo o nebezpečí vykolejení vozů, požáru, výbuchu, otrav, popálení nebo opaření, škodu, která vzniká špatným sečítáním nití, špatným výběrem barev, ztrátou nebo poškozením nástrojů a přístrojů, kterých používají a o nichž se domnívají, že mají velikou cenu.

144 odpovídá, že pozornost je pro ně ponoření do jiného světa, než který kolem nich je, zapomínají na všechny bědy a strasti, své neduhy, na to, že jsou mrzáci.

47 odpovídá, že pozornost je stav jakési vnitřní nejistoty, zdali bude svěřený jim úkol dobře vykonáván, přesto že nehrozí žádné nebezpečí, jež by je mohlo poškoditi, protože vykonávají takové druhy práce, které nemají v souhrně celého pracovního programu takový význam, aby mohly být eventuelní chyby nalezeny a oni činěni za ně odpovědnými.

200 odpovídá, že pozornost je snaha udržeti stejný krok se svými sousedy, při práci odkoukávají prostě, jak je druhý, starší a zkušenější, děle pracující s úkolem daleko a snaží se jej dohoniti, nebo s ním držeti tempo. To je tak zaujme, že nedovedou se věnovati ničemu jinému než dané práci.

105 odpovídá, že pozornost je snaha vystupňovati svůj pracovní výkon na nejvyšší možnou výši, aby byl výdělek co největší, počet chyb minimální, a při tom aby mzda byla udržena stále na stejné výši.

Při tom se snaží práci nějakým způsobem zmechanisovati, aby co nejméně namáhala.

70 odpovídá, že pozornost je jejich vnitřní povinností, je to dík za to, že našli práci, kterou si ce nemají zvláště rádi, ale vědí, že zaměstnavatel je lidumil, že se snaží dáti každému zaměstnanci přiměřený úkol, aby se uživil.

33 odpovídá, že pozornosti nikdy při své práci



nepozorovali, protože jejich výkon toho nevyžaduje. Byli to ti, kteří mechanicky čistili staré textilie pro další zpracování v papírnách, při čemž jediným úkolem snad bylo, aby do strojů se nedostaly nějaké kovové součástky, hřebíky, kousky železa. Vyklepáváním se o tom přesvědčovali při předtřídění materiálu.

81 odpovídá, že pozornost je u nich jakási snaha zalíbiti se druhému pohlaví. Dělník nebo dělnice pracují vedle sebe. On se stydí za to, kdyby měl mít pracovní výkonnost nižší než ona (na to jsem přece chlap, ne?). Ona chce dokázat jemu, že ženská dovede také pracovat, že je do práce jako ras, že si svůj žvanec zaslouží, že nepotřebuje podporu od muže, že si stojí na vlastních nohách a dobře atd.

Jde-li o svobodné dělníky, často má práce na druhého partnera jiného pohlaví působiti příjemným a přesvědčujícím dojmem, zejména tehdy, jsou-li navázány nebo mají-li býti navázány citové vztahy. Tyto citové vztahy bývají také někdy vůči zestárlým spolupracujícím, kteří už na práci nevidí, nebo jsou méně zruční. Mladší chce práci dříve dokončiti, aby mohl druhému s úkolem pomoci, ať už za to dostane jen poděkování, nebo nějakou jinou malou úsluhu.

11 odpovídá, že pozornost je u nich nervové vypětí (jsem při tom napjat jako drát), které jej žene jen za jediným cílem, a to dokončením práce přesně ve stanovený čas, nebo ještě o něco dříve.

38 odpovídá, že pozornost je snaha po získání lepší kvalifikace za dobu co nejkratší a tím zlepšení sociálního postavení. Trvá jen po dosažení určitého bodu, pak ochabuje, protože individuum došlo podle svého úsudku cíle a nemá více význam, aby se prací „štválo“. Pozornost také ihned ochabne, jakmile podle jejich domněnky nebyla v myšlené době práce tak oceněna a postup nebyl takový, jak si přáli. Pak se z nich stávají laxní pracovníci, kteří jsou prací otráveni a znechuceni.

53 je pozornost stav, po němž vždy na počátku touží a snaží se do něho dostat, aby zapomněli na vlastní útrapy a starosti.

Ze 311 případů, kteří byli účastnící na výrobě podílem tak, že si založili družstvo, je pozornost úsilím udržeti je jako zdroj výživy za každou cenu.

Tito chtějí nejen dostat kapitál, který do podniku vložili, zpět v nejkratší době, ale také ještě podíly další, snaží se docílit všelijakých úlev, které družstvo poskytuje. Je to napětí, boj.

50 odpovídá, že pozornost je snaha nahromadit kolem sebe určitý počet kusů výrobků denně. Ti říkají: kdybych vedle sebe tu hromadu neviděl, vím, že jsem pracoval dnes méně a nejsem spokojen.“

149 odpovídá, že pozornost je u nich totožna

se spokojeností, s výsledky práce. Jsou dny, kdy přesně vědí, že práci udělali dobře, jsou sami se sebou spokojeni, a jsou jiné, kdy to říci nemohou a necítí se tudíž vyrovnání. Raději by pracovali přes čas, aby pocitu spokojenosti dosáhli, revidují to, co vykonali.

Proti definicím vědeckým, které jsme uvedli v předchozích kapitolách, stojí definice pracujícího člověka, který nemá vyššího vzdělání než průměrného, t. j. školy do 14 let. Vidíme i zde, že ani prostý člověk nevyjadřuje pojem pozornosti stejně, že jsou mnohé motivy vnější i vnitřní, které tuto definici rozmanitě modifikují.

### *Souvisí pozornost s pohlavním životem?*

V mnohých případech možno přinést kladné důkazy pro to. Pozornost bývá řídká v době pohlavního dospívání, kdy se celého organismu zmocňuje jakýsi neklid. Individuum se nedovede soustředit na jeden úkol, odbíhá od něho neustále, marně si namlouvá, že musí býti pozorný za každou cenu, ale tělo je silnější než duch. V době puberty je málo těch, kteří pozornost vystupňovávají. Na scénu lidského života vystupují žlázy s vnitřní sekrecí, dostávají se výkyvy citových projevů, roztěkanost, brutálnost, nebo rozněžnění, plachost, bojácnost. V zápětí jásot následován smutkem. Pracovní výkonnost vybičovaná na nejvyšší míru se hroučí. Je třeba rozumného usměrnění těchto sil, které si s organismem hrají jako s míčem. Jakmile pohlavní funkce se stávají pravidelným zjevem, dostaví se také určité vyrovnání a uklidnění.

V našem pozorovaném materiálu cítí muži před polucí nepříjemné napětí a neklid ve 123 případech, a jakmile je po všem, dostavuje se zase normální stav. Proto bojíce se těchto stavů vyhledávalo 70 mužů ženy za účelem pohlavních styků, bez zvláštních vztahů k nim (zejména prostitutkám) pouze proto, protože „chtěli vnitřní nepořádek uvést do pořádku“. Koitus provádějí obvykle jednou týdně, což stačí, aby zase nebyli oslabeni. Pro druhé pohlaví nemají prozatím jiného zájmu, protože jsou na cestě za cílem nebo i v takových poměrech, kdy nemohou pomýšlet na založení vlastní domácnosti.

30 případů onanuje, jakmile se dostaví onen stav napětí a pocitují neklid a jsou nepozorní, 25 případů očekává poluci, které se obvykle dostaví 1-2krát za noc a „vysvobodí“ je z onoho napjatého stavu.

Ze 78 případů mužů, kteří mají své dívky jako přítelkyně nebo snoubenky, přináší pohlavní styk zlepšení výkonnosti ve 33 případech, ve 28 stačí pouze, mohou-li pracovat v jejich přítomnosti, v 11 případech se dostavuje po styku ochablost a zhoršení pozornosti, ve zbytku případů nemá koitus vliv na práci vůbec.

Mezi duševně pracujícími lidmi ve 30 případech přináší pohlavní styk s ženou, ke které má dotyčný citový vztah, vzpruhu výkonnosti, v 11 případech nemá koitus vlivu, v 22 případech se pracovní efekt zhoršuje velmi zřejmě, v 9 případech jen někdy, v 5 zřídka kdy nastává zhoršení pozornosti, v 15 případech nedovede pozorovaný říci, protože si nedal nikdy na to pozor. Organismus bez ejakulace je vzpruhou pozornosti v 7 případech, v 15 případech se pozornost zřejmě zhoršuje.

Koitus interruptus je vzpruhou v 8 případech, zhoršuje pozornost v 22 případech, nemá vlivu na pozornost v 11 případech.

Pro ženy je doba před očekávanou periodou v 62 případech 2-3 dny časem zhoršené pozornosti, ve 30 případech je zhoršená pozornost prvý den, v 42 prvé dva až tři dny, v 11 případech po celou dobu periody, ale zejména v prvních dnech, 44 případů nepozoruje nějakých změn v pozornosti ani před ani při periodě, ve 14 případech nastává po periodě jakási ochablost, únava a snížení pozornosti. Dotyčné musejí na stejném úkolu pracovat přes čas, aby byl hotov. Doba únavy trvá 1-3 dny, v jednom případě týden.

Dobrovolná abstinence pohlavních styků přináší zhoršení pozornosti v 61 případě (partner je na cestách, nebo vzdálen po určitou dobu a vzájemný styk je omezen jen na weekend, na jeden den v týdnu, na nepravidelné návštěvy). Nucená abstinence pro choroby genitálií, infekční, ze studu přináší zhoršení pozornosti ve 120 případech.

Koitus s osobou druhého pohlaví, k níž má žena citový vztah, zlepšuje pozornost v 67 případech, snižuje ji ve 48 případech, nemá vlivu v 16 případech.

Koitus interruptus zhoršuje pozornost v 45 případech, zlepšuje ji v 9 případech, nemá vlivu v 11 případech.

U osob homosexuálních nemáme dosti materiálu, z pochopitelných důvodů.

V době přechodu u žen je pozornost zhoršena v 47 případech, zlepšena ve 20 případech, přechod nemá vlivu v 10 případech. To jde ovšem již o osoby starší, zapracované.

### *Pozornost jest totožná s vědomím?*

Podle názoru většiny dělníků a pracovníků vůbec, kteří nehloubají o pozornosti jako o problému filosofickém a vědeckém, kryje se tato s vědomím. Věnovati pozornost něčemu znamená ujasniti si, uvědomiti si něco. Konečně i Henning praví, že stav pozornostní se týká zážitků všech, ať jsou jakéhokoli obsahu, dosahu i významu. Není vázána při tom na jejich vnitřní důležitost a význam, může přecházeti od silnějších a významnějších ke slabším a naopak. Bude těžko předem naznačiti cesty, kterými se celý akt po-

zornosti bude bráti u individua, jež vstupuje do zaměstnání, třeba že bychom je měli i po stránce psychotechnické typováno. Nikdy nebudeme věděti předem, co je více zaujme, ba ani individuum samo nemůže to předem říci, protože pozornost je závislá od podmínek vnitřních i vnějších, které jsou mnohotné a zastihují ducha i tělo za různých okolností fyziologických dění. Pozornost a vědomí ztotožnili Kohn, Dunlap, velmi blízko tomuto pojetí je na mnohých místech i Angell. Wundtovi, který mnoho v této věci pracoval, je pozornost a apercepce výrazem pro jeden a týž psychický stav. Než přece víme, že není tomu doslova tak. Neboť kdyby platilo rovnítko mezi pozorností a vědomím, byl by pozorný tolik co vědomý a nepozorný tolik co nevědomý, a zde vidíme, že tímto směrem nemůžeme postupovati, aniž bychom se vědomě dopustili značných omylů a chyb. Neboť i nepozorný si může uvědomovati, třebaže jinak, než pozorný. Věda se snaží jíti dále a vyšetřiti, co patří do mechanismu pozornosti a co již do oboru jiných funkcí.

Je-li pak pozornost podmínkou vědomí, tážeme se teoreticky a tím spíše i prakticky, zdali musí býti vědomí nějak připraveno nebo upraveno, aby se mohlo uvědomění státi a tím navoditi pozornost, jako děj, který s vědomím souvisí. Musíme se tudíž tázati, zda a do jaké míry je pozornost určovatelem uvědomělého dění, a jaké okolnosti rozhodují o tom, že si něco uvědomuje pracující člověk. Budeme tedy také zároveň pátrati po popudech a představách, a vyhledávati, v jakém sledu do vědomí vstupují, kolik ztrácejí při vybavování pozornosti na své ostrosti, nebo kolik na své ostrosti přibírají. Necháme-li stranou stránku vědeckou, můžeme podle našich zkušeností z předchozích kapitol ukázati, že pracující vidí v pozornosti jakousi suverenní sílu, která jej zcela ovládá, takže nemá smysl pro nic kolem, je pozorností upoután k danému úkolu a snaží se jej jedním rázem v pracovní době zbyti, po případě, jsou-li podmínky příznivé nebo někdy i nepříznivé, snaží se práce se zbaviti, aby ji měl už „s krku“. Podle jiného výkladu opětne ryze vědeckého, je pozornost jakýmsi vrátným, který vpouští do vědomí jako do prostory neznámého rozsahu určité vjemy, které vybírá, některé vpuští, jiné nepuští, nebo je potlačí a všelijak změní. Proto dělají-li dva totéž, není to totéž. Chce-li, může se pozornost přirovnati k promítacímu přístroji, který promítne jeden obraz, který byl vybrán, a tím jej zdůrazní jako momentálně nějak významný a cenný. Podle citového přízvuku tento vjem je promítnut ostře a jasně, nebo jen chabě, a to už záleží na nervových zpracováním mozkových buněk. Platner a Sulzer praví, že pozornost budí činnost ducha, a zaostruje ji na jeden obsah. Pillsbury zdůrazňuje selekci, výběr,

kteřá je vlastním úkolem pozornosti a jeví se zjasněním obsahu určitého pojmu. Vědomí si ze spousty na ně útočících vjemů vybírá jen určité za daných okolností, které pokládá za významné pro práci, jež byla přikázána pracujícímu. Avšak stává se, jak víme, že kromě těchto vyvolených dostává se do vědomí někdy i řada rušících elementů, které sem násilně pronikly, nebyly však zaostřeny příliš prudce, přesto mohou působiti rušivě. Odvádějí pozornost stranou a vadí pracovnímu postupu. Proto mnozí pracují v klidu, jiní za jiných okolností. Pak ještě přistupuje k pozornosti vždy vůle vykonati něco, přes překážky, které se snad cestou naskytnou. Po stránce lékařské patří pozornosti význam proto, že vylohuje z ohromné spousty vjemů jen v daném okamžiku důležité, aby bylo možno vůbec pracovati. Kdyby zpracovávala všechny vjemy najednou, dostavila by se záhy nejen únava, ale těžké vyčerpání a zhroucení organismu přemírou práce, neustálým navazováním na původní nit úkolu a jejím hledáním. Tím se stává pozornost ochráncem lidského zdraví, vpouštějíc do ohniska pouze to, co je v daném okamžiku potřeba. Jakmile ztratil vjem pro pracujícího vůdčí význam, odstupuje, aby zanechal místo jinému, který se stal zase důležitějším než předešlý. Rozhodování o této selekci je vázáno však na několik podmínek: intenzitu popudu, jeho trvání a rozsah, na kvalitě popudu (což platí zejména pro bolest a idiosynkrasii), na časové povaze popudu (opakování, náhllost), na pohybu popudu, novotě, řídkosti, nezvyklosti, cizosti, na dřívější zkušenosti, na akomodaci čidla, a na tom, kdy se popud ve své působnosti zastaví nebo pomine (Titchener).

Tyto podmínky jsou nesporně závažné a důležité. Ebbinghaus, který se pozorností zabýval, podtrhává ve své práci tyto vlastnosti podporující stoupání jasnosti a zřetelnosti zážitků:

Titchener zdůrazňuje spojitost pozornosti s jasností vědomí a ukazuje, že obé je na sobě závislé v přímém poměru. Nervový systém musí býti v pořádku, má-li se pozornost uplatniti, protože každý vliv účinkující na nervovou soustavu je popudem, jenž se uvědomí nebo neuvědomí podle toho, co stojí v cestě, nebo je-li tato cesta zcela volná. Ujasníme-li si znovu průběh nervových drah, zejména systémů, které byly dokonale i experimentálně probadány úsilím minulého a současného století, je celý problém nám, lékařům jasný. Méně jasným ovšem zůstane těm, kteří nemají dosti přehledu o topografii mozkových drah a histologické skladbě nervové tkáně periferní i

centrální. Dewey a Dalkenbach ve svých pracech prováděných v Americe, ukazují, že pozornost je určována velikostí a intenzitou popudu. Menší velikost může býti nahrazena větší intenzitou. Při tom se přimlouvají za to, aby pro pozornost byla vyhrazena kůra mozková se svými centry motorickými i sensitivními tak, jak nás o tom poučuje obor nervového bádání a neuropathologie, neurochirurgie. Předpokládá se, že všechny tyto středy jsou v souhře, aby kdykoli mohly býti do pozornostní souhry zapjaty, není však třeba, aby všechny najednou byly v činnosti, jako nejsou v činnosti najednou všechny linky telefonní centrály. Jsou pouze připraveny, aby kdykoli vykonaly službu na nich požadovanou. Nelze tudíž předem předpokládati, kdy které bude použito. To vše závisí na počtu postřehovaných prvků, na stavu smyslových orgánů v periferii, zejména zraku a sluchu, hmatu, na intelektuální a verbální vyspělosti, na velikosti, složitosti, barvě objektů, na stupni srozumitelnosti a afektivitě. Meymerová mluví podle toho o sluchové a zrakové pozornosti.

Tato se obvykle také v průmyslu a v živnostech nejvíce uplatňuje a to buď samostatně nebo kombinovaně. Vlastního středu pro pozornost jako pro zrak nebo sluch není. Je jím celé sensorium člověka. Jaké budou důsledky této zrakové nebo sluchové pozornosti, vysvítá při speciálních zaměstnáních, kde je třeba dávatí pozor na znamenité světelná, nebo zvuková, což je důležité při řízení silostrojů, letadel, dopravnictví vůbec, při dolování. Odtud také speciální zkoušky na zrak a sluch a v nich opět schopnost rozeznávání nikoli pouze odlišných barev, ale i jejich odstínů, tónů vysokých nebo nízkých, světelných signálů dlouho nebo krátce trvajících, po případě čtení zpráv na jejich základě. Světová válka a války do té doby odbývané ukazují stále více a více důležitost pozornosti zrakové i sluchové. Hennig podtrhává ve svých studiích pronikavost obsahů vjemů, které útočí na lidskou pozornost. V našem materiálu vidíme, že pozornost je často zaujata živostí barev, jejich střídáním, vynikáním kontur, intenzitou světla a stínů. Proto upravujeme pracovní prostředí do jisté míry rafinovaně, abychom pozornost upoutali, koncentrovali a vzdálili ji všech odváděcích momentů, které by rušily pravidelný chod práce. Jakmile se to podaří jak architektovi, tak i průmyslovému hygienikovi, může býti zaručen nejen dokonalý chod práce, ale i kvalita výrobků, snížení únavy a onen pocit, který je znám jako radost z práce. - Pokračování.

*Dr. primář Riedl.*

# Kritika.

## Metafysika.

*Dr. Johannes Hessen, Platonismus und Prophetismus.* Die Antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. Ernst Reinhardt Verlag, München.

Dva pojmy na první pohled tak neslučitelné platonismus a profetismus autor bere v širším významu, pokud tyto dva pojmy reprezentují dvě nejvyšší duchovní hodnoty lidského ducha. Jsou to dvě nejvýznačnější zastávky, na nichž stanul člověk na cestě svého rozvoje lidského. Řecký svět reprezentuje svět nejvyšší a nejhlubší filosofie a srdcem a jádrem řeckého myšlení je platonismus s aristotelismem. Pojem autorův zahrnuje obojí.

Tak jako platonismus je filosoficky nejvyšší, tak profetismus je nejvyšší úkaz v náboženství. Profetismus v dějinách náboženství je označen za jedinečný jev; je to to nejušlechtilejší a nejdražší, co má lidstvo v náboženském oboru. Znamenají oba úkazy symbiosu řecké kultury a křesťanství.

Na platonismu v tomto širším pojetí je založena jak scholastická, tak moderní filosofie. Novější dílo dějin filosofie od P. Denssena ukazuje, že přítomná doba moderní ve svých předpokladech tkví hluboko jak v profetismu, t. j. křesťanství, tak v platonismu.

Platonismus a profetismus jako základy lidského myšlení lze chápat jen v jejich přirozeném poměru k ontologickému základu skutečnosti, t. j. k bytnosti a k existenci věcí. Platonismus znamená postoj lidského ducha k bytnosti (essentia), profetismus k existenci věci (existentia). (Autor klade mezi oba ústavní prvky skutečné věci mezi bytnost a bytí rozdíl v myslí, ale mající základ ve věci (distinctio rationis cum fundamento in re).

Skutečnost je pod těmito dvěma prvky pozorována buď ideálně, myšlenkově a tak vzniká ústavní element bytnosti a vyjadřuje racionální stránku věci, zatím co podle autora existence jako ústavní prvek značí iracionální stránku. Kdyby byl člověk jen čistý rozum, tuto stránku skutečnosti by vůbec nechápal, neboť k tomu potřebuje jiného orgánu. Racionální poznání je všeobecné. Pozoruje-li se skutečnost jen po stránce bytnosti čili po stránce ideje, vede to nutně k idealismu, nebo k racionalismu, pokud essentia je racionální prvek na skutečnosti (zapadá sem extrémní realismus, ontologismus atd.) a je v protikladu iracionalismu, nominalismu a aktualis-

mu, kde se zdůrazňuje primát reálného oproti ideálnímu. Pod pojmy idealismu a profetismu klade autor široký obsah jedné a druhé stránky skutečnosti pozorované i ve vývoji filosofického myšlení.

Základ těchto dvou postojů ducha netkví jen v ontologii, nýbrž i v člověku samém. Subjekt „já“, a objekt - vesmír jsou dva přirozené póly.

Člověk má poměr ke skutečnosti někdy uvažující - kontemplativní, jindy činný, aktivní. Kontemplativnímu poměru odpovídá poznávací funkce v člověku, aktivnímu funkce vůle; působí na věci. Poznání znamená určování vědomí o objektech a jejich strukturách, vůle jednáním určuje sama, působí na věci. Jsou tedy dvě formy, které se z toho dají odvodit: kontemplativismus čili intelektualismus a voluntarismus. Platonismu odpovídá intelektualismus a jiné formy obdobné, profetismu voluntarismus. Z tohoto základního vymezení pojmů autor rozvádí dále, jak se tyto dva postoje uplatnily v pojetí Boha, vesmíru a člověka, a pak další vztahy lidské v poměru k Bohu, k dobru a ke společnosti.

Konečná část kniha jedná o platonismu a profetismu v poměru synthese a antithese. Kniha znamená mistrný pohled na duchovní dění. Odchyluje se autor v některých pojetích od tomistického pojetí, čímž musí utrpět na přesnosti, zároveň uvádí charakteristiku sv. Tomáše poměrně podceňující a nepřesnou v jednotlivostech, snad z velkého obdivu k augustinianismu, ale autor dost neuvážil, že filosoficko-theologická práce sv. Tomáše je v mnohém bodě hlubší, produktivnější, dokonalejší než u sv. Augustina samého, který zápasil s platonismem plným neurčitěho tušení pravdy spíše než pevného kladu. Je těžko dnes po dokonalejším studiu sv. Tomáše klást tohoto genia středověku do pozadí.

Primát intelektu nad vůlí u sv. Tomáše není na úkor lidského života a vůle, která přesto, že v blaženém stavu je závislá na intelektu, který se chápe předmětu, přece je i ona naplněna oblažující láskou a tedy ve své činnosti zadostučiněna. Nejgeniálnější synthesu sv. Tomáše o poznání lidském, o poměru smyslového a intelektivního poznání nelze nazvat uměle vytvořenou jednotou, kterou prý zase rozvázal Duns Scotus. Škoda, že tak vysoce spekulativní člověk jako je Hessen nechápe, jak se sám tímto rčením dobrovolně zahluje do nechápanosti jednoho z nejlépe a navždy vyřešených problémů, kterému se dosud v dějinách filosofie nic nevyrovnalo. Tím méně lze mluvit o Skotovi jako platnějším činiteli než byl sv. Tomáš. Lásky k platonismu nutně vede k aristotelismu jako vyšší formě, v křesťanství láska k

augustinismu nutně vede k tomismu jako k vyšší formě a dokonalejší přesnosti nauky.

V nerovném myšlenkovém souboji se sv. Tomášem každý myslitel ukazuje nutně jen své slabé stránky, neboť nepředčí nikdy dokonalost sv. Tomáše, jehož pravda září jako denní světlo.

Přesto v dalších aplikacích je kniha velmi krásným plodem spekulace mysli.

*Werner Ewers, Depressive Gestimmtheit und Daseinshaltung des Menschen* (Schriften der Albertus-Universität), Ost-Europa-Verlag, Berlin W. 35.

Tato už svým nadpisem zajímavá studie má za úkol objasnit poměr mezi depresivním stavem a podstatnými otázkami lidské bytosti. Předpokládá tedy nejdříve psychologické proniknutí do různých depresivních úkazů a tak skrze situaci jednotlivců se dostat k otázkám doby. V každém rysu zdánlivě bezvýznamném se skrývá více nebo méně jasně určitý řád. Pojem deprese není brán ve smyslu psychiatrickém, nýbrž v širším smyslu. Do pojmu deprese zavírá autor i ty jevy, které nás postihují v různých formách existenční krise. Rozvržení této zajímavé studie je neméně krásné: Základní depresivní stavy klade tři: úzkost, příšernost, hrůzu.

Palčivé body deprese: stáří, smrt, ztráta, změna okolí, povolání, sexuální otázky. Bohatě rozčleněny jsou i další stati na př. stať o zážitku času a jeho poměru k depresím, pak ve stati o vlivu domnění, jak pochází deprese ze vztahů biologických, hospodářských, deprese z nedostatku hodnot atd. Autor se snaží ukázat, že vědomí existenční krise sahá velmi hluboko v každém jednotlivci. Bytí lidské je spojeno se zákonem, podle něhož každá životní oklika doplácí velkou sumou bludů a utrpení. Není nic, co je v nás lidského, bez významu a jakoby cizí. Každý člověk, nechce-li propadnouti zmatku, je odkázán na něco, co jeho život smysluplně utváří, co znamená zároveň zářící vrchol, vrhající světlo z věčnosti na nejtemnější místa bytosti. Člověk potřebuje transcendentní zásah, bez něhož nenajde vnitřní stálosti. Všechny těžké deprese, přes svou různost, mají společný základní rys, t. j. porušení životních vztahů.

Na takových hlubokých základech staví autor svou studii. Jde tedy o stavy hlubší, než ty, které se vyjadřují povrchní sentimentálností, jde o stavy celé bytosti lidské.

Hledá-li člověk vytáčky, aby zakryl nějak depresivní dojem, oddá-li se na př. všemožným dobrodružstvím, aby nabyt v sobě zase pocít mládí nebo jinak, působí to na něho ještě depresivněji, neboť všechno zakrývání u nejelementárnějších životních jevů selhává. Celá práce znamená propracování některých důležitých bytostních

momentů, jak napomáhají nebo ruší řád života. Existenční filosofie tím prokazuje svou zdatnost odhalovat základy lidské bytosti.

*Paul Hofmann, Sinn und Geschichte*, Verlag von Ernst Reinhardt in München.

Je to velké a obsažné dílo, o němž autor sám říká, že podle příkladu Kantova má být přestavbou celé filosofie, nový pojem filosofie a určení její metody, a to tak, že toto přeorganizování filosofie má jít podle záměru Kantova, což ale Kant dost hluboko neprovedl. Nový plán přebudování filosofie, pro lepší porozumění, má být nejdříve ukázán na historii. V historických úvahách má být ukázáno, proč dnešní doba, o jejíž kritičnosti nelze pochybovat, touží po nových základech světového názoru.

Podstata této práce filosofické je zkoumání o smyslu. Opírá se o nejznámější a nejjistější skutečnost, o vědomí života. Ve vědomí života je zvláštní smysl v tom, že může každý sám sebe nazvat „já“. V tomto smyslu jsem si vědom sebe žijícího a zároveň prožívám jiné věci, obsahující tedy vědouce a chtějící život. Jsem si vědom zároveň své jednoty. Tím je patrné, že smysl vědomí zahrnuje vše, co vůbec filosofie může zkoumat.

Ve vědomém „já“ je tedy smysl jak myslícího subjektu, tak vysvětlovaného objektu. Existuje tedy vnitřní korelace mezi „já“ a objektem čili mezi smyslem a bytím (Sinn und Sein). Autor postupuje ve vývoji svých myšlenek způsobem abstraktním a subtilním, když chce stanovit prostě hlavní these o transcendenci a introspondenci vědomého „já“. Vědomé „já“ zaujímá pak stanovisko objektivismu nebo subjektivismu jako dvou forem tak význačných pro kulturu.

Západní kulturu charakterisuje autor více objektivisticky, poněvadž pochází z řecké, kde objektivismus převládá. Subjektivní prvky se též přimíchávají a autor jim přikládá důležitost, že popohánějí vývoj. Život však nejde jen uvědomováním, nýbrž i činností a svobodou. Činnost se ztotožňuje s chtěním, je spojena s objekty a proto zaujímá k nim stanovisko a hodnotí je. Tento proces vrcholí mravním smyslem života.

Zajímavě pak autor dospívá k přesné definici, co znamená míti smysl a ztratit smysl.

Míti smysl znamená vlastní vnitřní vědění, i když jen přechodně formulované a věřící vědění: jistotu a život z ní. Ztráta smyslu znamená ztrátu jistoty, ne - vědění, nejistotu a může se stát až zoufalstvím a zející prázdnotou, když si člověk uvědomuje svou nejistotu a nevědomost. Objektivistická kultura podle autora dospěla do stadia ztráty smyslu a proto je prázdna v jádře vlastního života. Tato objektivistická kultura mu připadá příliš jednostranná.

Celé dílo autorovo velmi krátce naznačené uvedeným obsahem má v sobě velmi subtilní úvahy o smyslu života, probírá je i ve vývoji historickém, ale celý postoj k věci byl patrný od začátku. Jde u něho o nový idealismus, o znovu upotřebený systém Descartův, mimo výstavbu systému je oděna do roucha moderní filosofické terminologie německé, která se stala obsahově nezvládnutelná.

## Pedagogika.

*Václav Příhoda, život a dílo českého pedagoga.* Uspořádali Karel Čondl a Stan. Vrána. Naklad. České grafické Unie a. s. v Praze.

Tato publikace vyšla k padesátým narozeninám dr. Václava Příhody. Úvodní slovo ke knize píše o dr. Příhodovi jako o vůdčím činiteli moderních školských snah, byl ohniskem duchovních zápasů, které se probíjávaly v naší pedagogice v posledních letech. Pokusné reformní školy byly vybudovány na hlavních principech Příhodova plánu a byly jím řízené. Reformní školy ukončily právě deset let práce a tedy přítomná kniha má zároveň popsat a zhodnotit reformní hnutí české školy. Praví se dále, že získal pro své hnutí české učitelstvo všech kategorií, mimoto že Příhodova literární tvorba je velmi široká, jak je patrné z uvedené bibliografie. Život a vývoj dr. Příhody je popisován v díle velmi podrobně. Jsou tam rozebírány články a spisy Příhodovy a zároveň uváděna kritika současných pedagogů; uvádí se kritika kladná i záporná. Vykládá se systém Příhodův ve vznikání a ve výsledcích o diferencování, pracovní a společenské škole. Ani americký vliv pedagogický neodvedl dr. Příhodu od jeho vlastní myšlenkové koncepce.

Jeho první přednášky na fakultě se týkají „Úvodu do pedagogie kvantitativní“.

Kvantitativní pedagogie znamená soubor věd pedagogických, pokud vycházejí ze zkoumání měřitelných fakt. Pedagogickou vědou nazývá dr. Příhoda všechny disciplíny, jejichž nejvyšší pojem je výchova vůbec. Vlastní vědu o výchově dělí na nauky kvantitativní, neboli exaktně vědecké, na dokumentární a spekulativní. Zajímavě určuje spekulativní t. j. dává tam pedagogickou hypotetiku a pedagogické pojmosloví, filosofii dějin výchovy a pedagogii normativní a hodnotící.

O kvantitativní pedagogii říká, že pedagogie, opírajíc se o biologii (s níž ztotožňuje i psychologii), stala se sama přírodní vědou. Je proto třeba znáti zákony, jimiž se řídí živočišné chování, neboť toto chování bude napomáhati přirozenému vývoji dětského chování. (Výklad o instinktech, jakožto chování zděděného a o zvycích, jakožto chování získaného.)

Příhoda naprosto zamítá zduchovnění pedago-

giky proti kritice Rádlově, který mu právem vytкнуł radikální empirismus, odpor k absolutním základnám myšlení, boj proti autoritě (vychovatelů), boj proti nadzkušenostní skutečnosti, a sice zamítá to z důvodů, že kvantitativní vědeckost vede ke zlepšení sociálního a hospodářského povznesení lidu. V další práci se pak Příhoda přihlásil zřejmě k behavioristům. Pojem chování definuje jako reakci k podnětům mimo organismus a k organickým činnostem nervstva a žláz. Vylučuje ze svého zkoumání popis stavů či pochodů vědomí, poněvadž pro studium je naprosto lhostejné, má-li zkoumaný živočich vědomí či nic, má-li duši či nemá. Věda o chování vychází z předpokladu, že je dějství přírodní jen jedno, v němž dějství organické je jenom zvláštním případem, nikoliv cizincem nebo jiným dějstvím kvalitativně odlišným. Také myšlení chápe Příhoda jako výsledky zvykových reakcí, získaných zkrácením pochodu pokusu a chyby, působených velikou možností reakčních substitucí. (Ve smyslu Thorndikově.)

Pak se uvádí Příhodův poměr k didaktice a ke školské organizaci, a jeho racionalisace školství, kde Příhoda vyslovuje mnoho nových názorů na školu a její postup a úkoly.

Mluví mnoho o žákově individualitě, o aktivitě jako rysu nové školy, o diferenciaci, o dynamickém pojetí školy atd.

První článek o dr. Příhodovi vyjadřuje synteticky jeho základ a nauku, ostatní si všímají jednotlivostí na př. St. Vrána píše o něm jako o školském reformátorovi, dr. Otáhalová-Popelová píše o filosofické základně Příhodova díla a mnoho jiných studií. Bylo by možné všimnouti si podrobností nauky dr. Příhody, pro tento kratší posudek uvádíme jen několik ještě věcí na doplnění názoru, který dr. Příhoda přednáší mladší generaci učitelské a která měla ovlivnit nové školství.

Vyučování jmenuje individuální, výchova je kolektivní. Cílem mravní výchovy není individualita, která je cílem vzdělání, nýbrž je jím společenský typ. Normy mravní jsou universální, nikoliv individuální, takže v nich není diferenciacie.

Ve druhém stadiu názoru na poměr filosofie a pedagogiky říká Příhoda, že nemají obě disciplíny nic společného. Filosofie nemůže pedagogice v ničem přispět, vždyť ani nezná fakt, o nichž pedagogika jedná. Stále tedy zdůrazňuje kvantitativní určování, které racionální a objektivní, kvalitativní, je sensualistické a subjektivní. K tomuto důkladnému rozebrání Příhodova díla je připojen přídavek literární činnosti a jsou tam uvedena jeho díla i články, které kdy uveřejnil.

Je třeba ocenit mnoho dobrých námětů v názoru Příhodově na novou školu, zvláště v jeho díle racionalisace školství. Není však zřejmý logický přechod z behavioristických předpokladů k

takové výstavbě, jakou chce mít dr. Příhoda v práci školy. Je to snad už osud moderních myslitelů, že mluví jinak o předpokladech a jinak budují své práce systematické, když je rozvádějí? Tento úkaz není řídký u moderních autorů. Neuvědomují si prostě dosah svých předpokladů, z nichž vyšli, nestarají se o to, zda dané předpoklady dovolují tak dalekosáhlé vývody. Velmi obdobná věc je u dr. Příhody. Nejosudnější omyl v základech Příhodovy pedagogiky je pojetí pedagogiky samo. Kvantitativní pedagogika, přírodověda, behaviorismus v pedagogice atd., to jsou pojmy, které drtí a ničí každou pedagogiku, která je možná a začíná až tam, kde začíná duchovní oblast lidská, která se cele týká lidského ducha, aby v něm vyrostl alespoň určitý stupeň kulturního života, světla, pravdy, duchovní síly, stálosti, pevnosti vůle, charakternosti atd. Pedagogika je celá obor duchovní, patří k duchovním vědám pro svou povahu. Kvantitativní metoda nic nedosáhne více než jiné přírodovědy a proto kvantitativní pedagogika je zbytečná. Dalekosáhlé závěry Příhodovy v pedagogice ani zdaleka neplynou z předpokladů kvantitativní pedagogiky. Celá výchova se týká kvalit, ne kvalit hmoty, jak se zdá dr. Příhodovi, proto je zve sensualistickými, nýbrž jde o kvality duševní, pokud duchovní vlastnosti se získávají, upevňují a vzrůstají a dávají lidské mysli jasné poznání (kvality intelektuální) a vůli pevnost a stálost správného jednání (kvality mravní). V této věci jak nesmírně výše byla antika na př. ethika Aristotelova nebo řecká ethika vůbec než tyto ubohé kvantitativní základy duchovnědy. Je možno říci, že kvantitativní pedagogika se ani nedostává k vlastnímu oboru pedagogickému. Proto se nestará o duši, proto je pro ni všechno dějství přírodní jen jedno.

Myšlenkový základ filosofický, přesto, že se Příhoda odvrací od filosofie, je jasný. Je v něm anglický empirismus a sensualismus. I pouze běžná nebo příručková znalost dějin filosofie rozpozná v Příhodově nauce filosofický základ, odkud plyne.

Tam však, kde není filosofický základ v nauce Příhodově, samozřejmě, upadá do podivných rozčlenění, jako je na př. mezi cílem vyučovacím a cílem mravní výchovy. Normy mravní, praví Příhoda, jsou universální, nikoliv individuální, takže v nich není diference. Jaký je tu patrný nedostatek filosoficky a noeticky řešeného problému universální! Jednání mravní u jedince je vždy individuální, i když normy jsou universální. Každý uskutečňuje v sobě, ve svém individuálním duchovním světě, svým způsobem, svým porozuměním, svými dispozicemi atd. mravní normy, aby jimi vychoval a povznesl svou individualitu mravní.

Na nedostatek filosofie, zvláště pravé, hyne v českém myšlení každá snaha vedoucí autory k filosofickým a duchovnědným oborům bez hlubokých filosofických základů, nebo jsou-li předpoklady zmatené. V díle dr. Příhody jsou mnohé velké kroky, ale mimo cesty.

Mezi uvedenými pracemi dr. Příhody je uveden i článek „Případ Šerackého“, (Dem. střed XV. 468-471), kterýžto článek byl nucen dr. Příhoda celý odvolat, poněvadž křivdí prof. Šerackému. Mnoho se tedy nevyjímá mezi vědeckou literaturou dr. Příhody!

## Dějiny filosofie.

*Niccolò Machiavelli, Vladař (il principe).*  
S úvodní studií dr. Fr. Bauera vydalo naklad. „Orbis“.

Velmi důležité pro poznání doby nebo velkých dějinných osobností jsou prameny. K takovým pramenům studijním patří i tento překlad knihy Machiavelliho o vladaři. Je důležitější tento pramen ještě tím, že nová doba, zvláště italská se přesně drží vedoucích myšlenek Mussoliniho odchovaného plně zásadami machiavellismu. Nosnost myšlenek Machiavelliho lze tedy kontrolovat dneškem v systému, kde tyto myšlenky jsou uskutečněny. Velkou školou Mussoliniho pro dnešní stav Itálie byla nauka Machiavelliho co do osobních vlastností vladaře.

Příliš dlouze autor předmluvy (je to stoosmdesátí stránková předmluva) nahazuje mnoho problémů filosofických a ethických a udává často nejen řešení Machiavelliho, nýbrž i svůj názor, který nemůže být považován za rozhodný.

*Dr. Josef Jančík, Tomáš ze Štítného, učitel života.* Edice Akord v Brně 1940.

Autor knihy o Tomáši ze Štítného předesílá nejdříve úvod o díle a významu Tomáše. Je to velmi důležité zdůraznění díla T. ze Štítného, neboť dosud na př. prof. Král ve svých dějinách české filosofie velmi podceňuje jeho význam a velikost. Tomáš ze Štítného je vlastně první český popularisátor universitní vědy, který psal svá díla česky proti zvyku doby, která psala výhradně latinsky. I jazykově zhodnotil Štítného Frant. Trávníček velmi pozitivně. Česká kultura dostala od něho v přístupné formě a česky psané theologické pravdy, kterými se obírala tehdejší vzdělaná křesťanská Evropa. Měl větší zájem o mravouku. Dr. Jančík ve své knize podává velmi krásně volený souhrn nauky Tomáše ze Štítného, takže je možno nabýt dobrého přehledu a názoru na jeho nauku. Četba jeho věcí je i dnes aktuální, poněvadž projednává theologické skutečnosti z největších historicky známých pramenů. Autor

připojuje k vydání nauky Tomáše ze Štítného velmi cenné poznámky a uvádí rozsáhlou literaturu a prameny.

*Giuseppe Prezolini, Život Nicola Machiavelliho, učitele vládařů.* Přeložil Jar. Zaorálek, Orbis, Praha.

Život Nicola Machiavelliho vychází na doplnění poznání té tajemné osobnosti, která chtěla vychovávat vladaře. Prezolini hodnotí Machiavelliho novým způsobem, zvláště jako vlastence, ovšem nedovede popřít jeho soukromý život neodpovídající úrovni mravní, ale chce, aby Machiavelli vynikl jako celý člověk v lidské velikosti i ubohosti. Nepodařilo se však autorovi sjednotit tu osobnost plnou protikladů a zmatku, poněvadž jako osobnost je přece jen příliš průsvitná z jeho díla a z jeho skutků. Nelze u něho hledat muže charakteru. Jeho život je jakýmsi nejlepším komentářem k jeho dílu „Vladaře“, je klíčem k porozumění zásad dávaných vládnoucímu.

*Jakub Arbes: Poslední dnové lidstva.*

U příležitosti výročí stých narozenin Jakuba Arbesa ujímá se nakladatelství Melantrich definitivního vydání díla J. Arbesa pod patronací Sv. Machara, za redakce K. Poláka. Vydávání bylo zahájeno romanetem (nejoblíbenějším to literárním druhem Arbesovým) Poslední dnové lidstva. Jako ve všech svých dílech Arbes s oblibou líčí výjimečné a výstřední povahy, abnormální a

nezvyklé situace, a to všechno podmalovává zmocněným romantickým prostředím. Tak je tomu také v romanetu Poslední dnové lidstva. Arbes nám tu popisuje život mladé ženy, která zešílí poslouchajíc v Kajetánském kostele ohnivě kázání o posledních dnech lidstva. Na to pak navazuje popis vidiny - zániku lidstva v představách šílené ženy a srovnání s moderními vědeckými poznatky. Celé toto líčení je zmocněno romantickým prostředím, které je někdy až příliš nakupeno na jednom místě. Tak hned na začátku parabolické kázání o posledních dnech lidstva je zasazeno do ztemnělého Kajetánského kostela a ty nejpádnější výklady kazatelovy jsou doprovázeny blesky a hřměním letní bouře. Není tedy divu, že podrážděná a po nevysvětlitelné příhodě k hysterii nakloněná žena zešílí. Tak je tomu při popisu laboratoře Fausta 18. století hraběte Bouquoie. A jako červená nit táhne se to nejen celým románem, nýbrž celým Arbesovým dílem. Stačí jen vyjmenovat několik nápisů jeho děl, jako: Sivoooký démon, Ďábel na skřipci, Newtonův mozek, atd. Měně si tu vzpomínáme na povídky E. A. Poea, jehož hloubky a přesně kombinující fantazie však nikde nedosahuje. Vzpomeňme si jen na ohromně logickou a analytickou fantazii Dupina z Poeovy Vraždy v ulici Morgue. Celé toto romaneto míří k odstranění „legend“ o konci světa, ať již vyplynuly z náboženství podle protináboženského cítění Arbesova nebo z vědeckých hypotéz. Dílo je doplněno případnými poznámkami K. Poláka, který se tu zároveň zmiňuje o jazykové úpravě, které podrobil na několika místech Arbesův spis.

A. Z.

## Poznámky.

**V**e sbírce „Svazky“ zaujme zvláště spisek K. Svobody, známého vychutnavče antiky s hlediska estetického „Antika a dnešek“. K. Svoboda je si vědom obtíží, které se vyskytují při srovnání antiky s dnešním světem, protože máme k vzdálené antice časový odstup a tím také objektivnější stanovisko, kdežto dnešek je doba nám blízká. Další nepoměr srovnání je v tom, že pod antiku zahrnujeme starověké Řeky a Římany, a období od 1.000 př. Kr. až po V. stol. po Kr. Naproti tomu „dneškem“ rozumíme dobu mnohem kratší; dobu kolem „nás“, a dnešek tvoří jen dva národové, ale velká většina lidstva. Přes tyto obtíže nachází K. Svoboda vhodné východisko tím, že srovnává základní znaky antiky a dneška, významné zjevy obou dob, čili hledá „ideální typ“ o němž už u nás mluvil F. Novotný. Všimne si tedy raději Caesara než jeho vojínů,

Sokrata než soudců athénských. Pak charakterisuje oba antické národy. „Ideální typ“ řecký byl nadán jemnou citovostí a bohatou fantazií. O jeho ostrém zraku svědčí bohaté výtvarné umění, o jemném sluchu rozsáhlý rytmus a melodika řec. hudby, o smyslu pohybovém vyspělé umění taneční. Přemírná citovost je u Řeků mírněna a ovládána rozumem. Jejich rozumnost se pak uplatňovala všude, především v řecké vědě a filosofii, ba i v umění, kam vnesla řád. Tuto duševní činnost pak vyrovnávali Řekové těles. cvičením a tak dochází k oné krásné harmonii těla a duše — kalokagathii. Dalším znakem byl *individualismus* mající své obhájece i mezi filosofy a s ním souvisí *závodivost*. To vše bylo podporováno partikularismem řeckých měst a členitostí řec. půdy. Proti této povaze řecké charakterisované individualismem, citovostí, racionalitou stojí římská

*vůle, virtus, gravitas a disciplina*. „Proto, praví Svoboda, nevytvořili Římané ani mythus, ani theoretickou vědu, nýbrž — světovou říši. Od II. stol. po Kr. se však Římané v oblasti duševní už vyčerpali a svou duševní prázdnotu zaháněli tím, že se přikláníli buď k mystickým a orgiastickým kultům východním nebo přijímali křesťanství. A na těchto dvou složkách — antice a křesťanství — spočívá „dnešek“ počítaje v to i středověk. Ve středověku převládá křesťanství, v renesanci antika. Renesanční smyslovost se jevila rozmachem výtvarného umění, který se stupňoval v baroku až do dnešní doby. S ní jde ruku v ruce uvolnění smyslnosti, v níž viděl pozitivismus dokonce přirozené právo lidské. Racionalisace renesanční zasahuje přírodu i lidského ducha, jeví se ve výchově, v hospodářství, ve filosofii. Proti rozumu kladou zas některé



irracionální kolektivní mythus (A. Rosenberg). Dále reakce proti rozumu se jeví v novém umění, v návratu k přirozenému, k divošské hudbě, k oproštění od pravidelného rytmu atd. Rovněž odpor proti rozumu je ve sportu. Už to není ona harmonie těla a duše, nýbrž sport se podobá spíše gladiatorským hrám. Novověký intelektualismus otrásá náboženstvím popíráním Boha, odhazuje mravní cit. A tak dále, krok za krokem konfrontuje K. Svoboda antiku s dneškem a praví: „Dnešní společnost není tedy Augustinovou „obcí Boží“ a téměř zcela opustila svůj křesťanský základ. Mnohem více se blíží společnosti antické: je stejně pozemská, stejně smyslová a rozumová, leckdy i sofistická, pečuje stejně o tělo a má římskou vůli k moci i římskou organisaci, avšak nedostává se jí antické zbožnosti a římské mravní vážnosti.“ (Str. 29.) A máme-li na mysli speciálně „dnešek“, srovnali bychom jej s dýchavičnou a horečnatou dobou I. stol. po Kr. A dále píše Svoboda: „Některé příznaky tohoto obratu, ne právě vítané, jsme již poznali, avšak hlavní krok nebyl ještě učiněn. Je to návrat k Absolutnu, k Platonovu nejvyššímu dobru, k spravedlivému Bohu proroků, ke křesťanskému Bohu lásky... Tento Bůh dává člověku bezpečnou oporu a jakožto Spravedlivost a Láska udržuje lidskou společnost... Cesta k němu nemusí vésti z lidské společnosti do samoty; hlas svědomí lze slyšeti i v hluku dnešních měst, je třeba jen pozorně naslouchati.“ Podat referát o této malé knížce je obtížné, protože každý odstavec, každá věta je tak závažně důležitá, že je těžko ji opomenout. Proto každému, kdo se zajímá o antiku, nebo komu nejsou známy základy a „ideální typy“ antické, ji co nejupřímněji doporučujeme. Najde tam bohaté poučení, byť jen v náznacích a nápovědích, nejen o antice, nýbrž i o celé moderní soustavě vědní. A. Z.

**Z**práva o činnosti soukromého do-  
centa dr. V. Příhoda počal publikovat v roce 1924, kdy uveřejnil spis „Psychologie a hygiena zkoušky“, jenž byl zároveň jeho habilitačním spisem, ale kritikou nebyl přijat zrovna příznivě (viz článek prof. dra V. Forstera v Č. Mysl str. 48 r. 1925). Teprv po delší době představil se naší pedagogické veřejnosti větší prací, z nichž na prvním místě jest „Racionalisace školství“ (s podtitulem: Funkcionální organizace školské soustavy), vyšlá r. 1930. Cílem spisu bylo prokázat potřebu jednotné školy na všech stupních školské organizace. Východiskem má být poznání žáka, při čemž individuální rozdíly mezi žáky chápe Příhoda čís-

tě kvantitativně (str. 91 a násl.). Navrhuje proto kvantitativní diferenciaci — „žádné školské hokynářství“ (str. 187) — jež se dá provést rozdělením žactva do stejnorodých tříd, paralelních na každém stupni, neb do pracovních družstev v těžce třídě. Pomůckou při třídění žactva jsou mu v první řadě testy a pak teprve školní prospěch. Nemoha najít vhodných opatření, jak zvládnouti rozrůstající se vědění a tím i množící se učivo obecně vzdělávacích škol, odmítá požadavek obecného vzdělání vůbec a žádá specialisaci školské přípravy (str. 238). Pro snadné mechanické provedení homogenních tříd s elektivní soustavou vzáduje pak po americkém vzoru školy o 5000 žácích (313), prodloužení pracovního dne, opuštění dosavadního třídního systému, omezení počtu předmětů až na dva měsíčně a pod. Ve spise prohlašuje se za školního reformátora, který šmahem zamítá celé dnešní školství a jeho spis je prý první, který pojednává souhrnně o organizaci nového školství s hlediska dnešního civilizačního slohu (8). Samozřejmě pohrdá též dnešní experimentální pedagogikou a psychologii a jmenovitě výzkumem mládeže.

Spis byl hojně kritisován. Uvedeme zde jen závažnější posudky: Universitní prof. F. Krejčí (Č. Mysl 1931, str. 171 a násl.), praví o této knize: „Marně by se kdo namáhal z nadpisu představit si nějak její obsah... Nesouhlasím s reklamními oznamováními, podle nichž prý autor přichází s velkorysým plánem školní reformy. Podle mého mínění nepřichází ani s velkorysým ani s malorysým... Systém tedy není proveden, jest pouze naznačen, ani jeho kontura není hotově podána, problémy příslušné nejsou rozřešeny definitivně... Ameriku nejde prostě přesadit k nám..., takže neváhám dát výraz svému přesvědčení, že by reforma školy na těchto zásadách bezpodmínečně a důsledně provedená, musela se zakrátko sama přivést ad absurdum.“ (Dnešní stav Příhodovy „reformy“ dal Krejčímu úplně za pravdu.)

Psychologické základy spisu soudil přílehlavě univ. prof. O. Chlup (O školu měšťanskou, Brno 1931): „Autor (t. j. Příhoda) nemá zřetelného poměru ani k myšlenkovým soustavám ani k vlastním vědeckému oboru (32) ... a bez náležitého základního studia psychologie přejímá jednostranně these psychologie chování (34).“ Shrnuje pak svůj úsudek (42): „O psychologických základech racionalisace školství opakují, že se tu jednostranně přijímají určitá hlediska teoretická a předpoklady, jež se vynášejí za hotově pravdy. Všecky těžké problémy moderní psychologie se přehlížejí a jediný

směr, mimochodem řečeno, ne právě moderní a dnes překonaný, se povyšuje za nedoknutelný základ budoucí školské reformy.“

Kdybychom sami chtěli zcela stručně ilustrovati pracovní metodu dra Příhody v této knize, najdeme bez těžkosti ne méně než 20 nedoložených citací (9, 14, 26, 45, 60, 62, 64, 66, 75, 78, 116, 151, 180, 191, 200, 208, 225, 235, 242, 420). Podobně je tu neméně než 40 kontradikcí, zvláště kontradikcemi jest zamořena kapitola o typologii (90 a násl.), pak kapitola o endogenních a exogenních podmínkách individuality, kde na str. 149 přiznává se přednostní právo činitelům endogenním, hned na to na str. 155 exogenním (telefon v domácnosti zvyšuje inteligenci!) a konečně zase endogenním na str. 162. Vrcholem změtenosti jsou jeho výklady o měření inteligence: podle str. 123 jsou testy inteligence měrou velmi bezpečnou, podle str. 185 nejsou však dost jasné a dokonalé, ale v příštím desetiletí budou takové sestaveny. Dokonce na téže straně (179) najdeme vedle sebe: „hromadný test inteligence měří bezpečně skupinu lidí“ — a proti tomu: „ani testy inteligence neřešily problém výběru uspokojivě“ ... atd.

Knihou budovaná tak nedostačujícími metodami nemohla mít než neúspěch vědecký a školní pokusy na ní budované nemohly než vésti k neúspěchu praktickému a mravnímu, jak to formuloval zvláště prof. Chlup (Učitelské noviny, 1931-32, příloha Pedag. svět. II str. 6).

Než podívejme se na další spisy Příhodovy. Důležitý jest tu zvláště spis: „Globální metoda — nové pojetí výchovy“, z r. 1934. Kniha má být obhajobou metody globální, když tato byla odbornou kritikou přijata velmi nepříznivě. Celá kniha stojí na cizích zkušenostech, hlavně na Buswellových výzkumech očních pohybů při čtení. Příhoda beze všeho hned na str. 25 praví: „U dětí jsou dány celkem tytéž předpoklady pro čtení jako u dospělých lidí.“ Tento psychologický nonsens musí však odmítnout každý psycholog i experimentální pedagog. Buswell rozlišuje přece sám zcela jasně mezi čtením dětí a dospělých. Pohyby očí jsou přece jen vnějškovým projevem a nemohou nic říci o práci vlastního sensoria, jímž je tu sítnice. Zde by musil užití metody zcela jiné a též opřít se o výzkumy z genetické psychologie. Směšovati pak stanovisko behavioristické psychologie a německou útvárovou psychologii (Gestaltpsychologie) je pak tak směšné počínání, jako dávání dohromady ohně a vody, neboť behaviorismus zásadně zamítá introspekci, kterážto pro útvárovou psychologii je metodou naprosto základní. Přímou zarážející je

tu nedostatek vlastních pokusů a verifikací cizích výsledků. Jediný vlastní výzkum, kterému Příhoda přikládá rozhodující význam, bylo více méně náhodné pozorování, které konal po nějaký čas na svém 2½letém dítěti (Globální metoda v praxi, 1930, str. 3).

Nelze se proto diviti, že i kritické globální metody, kteří vycházeli od pohybů očních, na př. okulista dr. Záhoř (Pražské školství 1933, str. 215 n.) nebo univ. prof. M. Seemann (tamtéž 1934, str. 35) mají stanovisko zamítavé. Prohlašuje se tu, že výklad mechanismů čtení, jež si vzala globální metoda za základ, je s očního stanoviska úplně pochybený. Ještě drtivější byla kritika odborných filologů, jak vidíme zvláště u univ. prof. M. Weingarta (Soud jazykozpytcův o tak zv. globální metodě čtení a psaní, Řád, I, č. 9—10, aneb: Český jazyk v přítomnosti, Unie, 1934, str. 78 a násl.). Čteme tam: „Metoda (t. j. globální) způsobila, že děti se učí číst hádáním, tedy povrchně, že se zdržuje vývoj jejich smyslu pro diakrixi tvarů a pro hláskovou soustavu, že se výslovností větších celků zanedbává přesná artikulace hlásek, zvláště souhláskových skupin a že se tímto nedostatkem analýsa slovních celků ztěžuje a také ohrožuje naučení pravopisu i rozpoznání české mluvnické struktury.“

Podobně se o metodě globální vyslovuje univ. prof. Trávníček (Pražské školství, 1934, str. 127 a 147). Výrok Příhodův, že naše řeč jest jen o 1,5% fonetičtější než pravopis anglický (Glob. metoda, str. 80), kritisoval anglista univ. prof. F. Chudoba (Lidové noviny, 1934, 1. února). Tento podivuje se tomu, že Příhoda moudře mlčí o základech svých procentuálních odhadů. Pochybuje výslovně o Příhodově vědeckosti a dovolává se svědectví spisu prof. Adamsona (The process of instruction, str. 12), kde se výslovně praví, že postup učení po anglicku nemá sám v sobě hodnoty výchovné. V téměř duchu se vyjadřuje univ. prof. M. Weingart: „Může-li Příhoda napsati na podporu užití anglické metody pro češtinu větu tak nehoráznou, že snad ještě před 100.000 lety mluvili předkové Masarykovi i Lloyd Georgeovi tímž jazykem „pra-indoevropským“ (Gl. met. str. 83), pak se ovšem odsuzuje sám.“

Jak bezpříkladným způsobem způsobuje si Příhoda doklady, podává svědectví jeho zacházení s Komenského spisem Orbis pictus, když praví (Gl. met. str. 18 n.): „Toto pamětihodné místo předmluvy k Orbis pictus dalo podnět hlasatelům globální metody na celém světě, aby se dovolávali posledního biskupa Jednoty bratrské za svého učitele a za

geniálního původce vyučování čtení na slovních celcích.“ Ale věc ve skutečnosti vypadá jinak. Komenský hned na počátku uvedeného díla umístil obrázkovou abecedu a radí, aby se dítě poohlédlo po slabikovací tabulce. Pak teprve má si všimnouti obrázkové abecedy a přejíti ke čtení slov podle náповědných obrázků. Na tento omyl dra Příhody upozornil prof. Kubálek (Školské reformy, XI, str. 106 a násl.), ale Příhoda na svém stanovisku setrval (tamtéž, XI, str. 129) a podpíral správnost svého překladu z německého vydání Orbisu doklady z německého slovníku, jež jsou za vlasy přitaženy. Univ. prof. J. Hendrich (Šk. ref. XI, str. 166) podivuje se, že dr. Příhoda svoje omyly hájí a dokládá, že jeho překlad u německého textu dělá mu, jako bývalému germanistovi malou čest. Prof. Hendrich vyvozuje, že Komenský chtěl odstranit tehdy běžné slabikování a že Příhodova polemika obsahuje tedy vyložené omyly.

Podobně to dopadá i s jinými doklady, kde Příhoda cituje jen to, co se mu právě hodí. Tak z Claparèdovy Psychologie dítěte (Gl. met. 31) cituje jen Claparèdův názor o syntaktickém nazírání dítěte, ale necituje jeho poznámku (Psychologie dítěte II, č. př. 1928, str. 132): „U inteligentních dětí učiti se čísti běžnou metodou je tak snadné, že se mi nezdá, že by bylo výhodou zaváděti systém Decrolyho (glob. metodu) do obvyklého učení.“ Nehorázné je též tvrzení Příhodovo (Gl. met. 93 n.), že glob. metoda byla v Rusku zavedena oficiálně a že se projevila tak úspěšně, že se všeobecně rozvíjí. Učitelka Knířová, která byla v Rusku právě s Příhodovou výpravou, referuje oproti tomu (Pražské školství, 1936, str. 130), že v Rusku bylo od globální metody vůbec upuštěno. Také prof. Kubálek (Pražské školství, 1934, str. 2, 27, 50, 78) vytýká dru Příhodovi špatné citace, neznalost problémů elementárního stupně, ba i dokonce neznalost Freemanových prací o elementárním psaní, jichž se tento často dovolával.

A celkový soud o globální metodě vyslovuje prof. Weingart (Řád I, č. 9—10, zvl. str. 11): „Bylo by také zle, kdyby okázale zdůrazňovaný rozdíl mezi starým a novým myšlením měl záležeti v tom, že v nové, tak zvané pokrokové vědě je sice dostatek silných a pohrdavých slov, ba i nadávek, jako šarlatánství, ale nikoli nadbytek té solidnosti, bez níž pravá věda není možná. Jest mi tedy líto, že by opravdové snahy o zlepšení v našich kulturních institucích mohly být širší veřejnosti zaměňovány s těmito pokusy a že by jimi mohly být diskreditovány.“

No ale podívejme se na další spisy Příhodovy, který se přece vyzna-

čuje značnou psavostí. Máme tu zajímavý spisek: „Ideologie nové didaktiky“ (Brno 1936), jež sice nepodává nic nového, co by nebylo obsaženo v jeho dřívějších spisech, ale rozhodně zvýšenou pozornost zasluhuje úvodní kapitola, která ne dost organicky souvisí s ostatní brožurou a je vlastně nejoriginálnější částí, podávajíc autorův názor na základní kriteria vědeckého poznání (str. 7): „Ideologie kritisoje fakty podle toho, co bude a co chce změnit, vedena tušením budoucí úpravy světa. Vědecké soudy jsou jen pravděpodobné, jsou předběžnou interpretací zjištěných faktů. Ideologické soudy jsou pracovními hypotesami, které nabývají jistoty z celku poznání a z bezpečného rozlišení jakou úlohu má jednotlivý fakt vzhledem k jednáni... Ideologie dává „svobodu“ vědeckému poznání o rozbití atomu, nebo o geologickém složení kraje, ale vybírá, t. j. schvaluje nebo zamítá poznání o rase a jejím významu, o historických skutečnostech, o soukromém majetku, o odlišnostech pohlaví atd.“ I kdybychom nepřehlíželi k vnitřním rozporům v těchto výrocích, musíme se tázat, jak ideologie může být pracovní hypotesou, když hypotéza jest jen pravděpodobná (a tedy je vědou podle Příhody), kdežto ideologie je poznáním bezpečným? Musíme se tázat, jak lze vyloučiti vědění o rase a pohlaví z věd exaktních a zařaditi historii jen do věd hodnotících a tedy podrževných politické ideologii. Především je zajímavé Příhodovo podržení kriteria vědecké pravdy vyšší instanci, již jest ideologie, v poslední instanci ovšem ideologie politická. Dogmatika určitého politického hnutí má pak rozhodovat o pravdivosti a ceně vědeckého poznání.

Poslední větší Příhodovou prací je dvoudílný spis: Školské měření, díl I., 1930 a díl II. Praxe školského měření, 1936. První díl Teorie školského měření jest v podstatě souborem článků, které vyšly dříve v trochu změněné formě v Pedagogických rozhledech, ale autor přece se tu nevyhnul určitým chybám a nesrovnalostem, zvláště v matematice a v přírodovědě. Na př. na str. 196 základní poledník greenwichský prohlašuje za nulový bod pro zeměpisnou šířku a v jediné ukázce početních testů str. 121 a násl., užívá úplně chybné nomenklatury: Zlomky podobné - správně stejnojmenné, zlomky nepodobné - správně nestejnojmenné, převádění místo krácení, zásadně užívá termínu nejnižší společná míra místo správného nejvyšší spol. míra a nejmenší společný jmenovatel místo správného nejmenší spol. násobek.

Ale co horšího! Příhoda, poněvadž nemá pro matematiku smyslu, spo-

kojuje se jen opisováním matematických formulí a nepostihuje vlastní základ měření a jeho kvalitativní specifičnost. Pro tyto nedostatky je příznačné autorovo tvrzení (str. 24), že měření „fysických předmětů jsouc faktické, užívá jednotek stále týchž (metru, litru), kdežto měření mentální, jakožto funkcionální, mění své jednotky s druhem materiálu“. Toto tvrzení je nesprávné ve dvou směrech. Fysika užívá velmi četných jednotek i v samé mechanice (pro pružnost, pevnost, viskozitu), podobně je tomu v nauce o teple, elektřině a pod. V psychologickém měření není pak pro změnu jednotek rozhodující druh materiálu, neboť materiál je pouze pomůckou, nýbrž druh psychických činností, které jsou vlastním předmětem měření. Právě tak je nesprávné tvrzení autorovo (str. 23 a násl.), že by jen psychologické měření bylo nepřímé. I ve fyzice energie tepelná, elektrická, chemická a j. jsou měřeny jen podle svých účinků a nikoliv bezprostředně.

Úplně konfusní je pak II. díl, jenž nese zřejmé stopy chvatu. Práce se hemží kontradikcemi, logickými přemety, skreslováním citátů i nesprávnostmi. Na př. na str. 22 tvrdí se, že není logiky v neslovních testech Knoxově (správně Kohsově), Porteusově, ač se mohl přesvědčiti ve Vánově knize: Měření inteligence, k níž sám napsal úvod, že obojí testy (str. 96) zkoumají rozumové pochody. Úroveň celé knihy je trapná a neliší se namnoze od formy podávání pouhých technických receptů na počítání statistických dat způsobem apodiktickým, neodůvodněným nebo dokonce chybným. Tak korelační koeficient je na str. 301 uveden úplně chybným způsobem a tatáž chyba se opakuje na str. 317, takže se nemůže jednat o pouhé přepsání. —a—

### Kulturní zprávy:

V Klosterneuburgu (Wien) vyšla velká kniha od P. Parsche a arch. R. Kramreitera: *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie*; (1939). Je to první kniha v německé a snad i světové literatuře, která se staví s liturgického hlediska k novému umění. Nové tendence v umění charakterizuje autor tak, že se nehledí už na formu, nýbrž na cíl a vnitřní obsah kostela. Přítomné dílo to chce odůvodnit a proto též přináší řadu uměleckých fotografií nových staveb kostelů podle těchto zásad. K řešení tohoto těžkého postoje jde P. Pius Parsch, známý obnovitel liturgického života, který mluví o tom, co liturgie potřebuje a žádá v kostele.

Archit. Kramreiter provádí stavby; je žákem Dominika Böhma, snaží se uskutečnit ve stavbách, co žádá

liturgie. Přináší asi 250 obrazů staveb i barevných, které už uskutečňují v různých formách liturgické požadavky. Kniha je určena přímo jako návod a obsahující i ukázky správného liturgického nářadí pro kněze, architektky a tvořící umělce, kteří chtějí vyrábět hodnoty schopné pro liturgii.

Teoretická část knihy je nepatrná, ale ukázky jsou četné. Nelze z nich ovšem tvrdit, že jsou všechny stejné umělecké hodnoty. Jsou mezi nimi věci velmi krásné a duchaplné, ale též úplně bezcenné. Tápání a hledání je v ukázkách patrné stejně jako dnes jinde, třeba i u nás. V našem umění moderním na stavbách chrámů je arch. Čermák z Prahy v některých syntetických dílech mnohem dále než arch. spolupracovatel díla. Podrobnosti ovšem liturgické uvnitř chrámu jsou v některých ukázkách velkolepé.

*Vlastní životopis Karla IV.* (Melantrich). Šťastné je období kulturního snažení poslední naší doby, kdy se vše snaží o to, aby všechny plody české kultury se staly přímo majetkem známým a používaným dnešní generace. Proto vychází v poslední době celá řada dokumentů starší i novější kultury u nás. Rozhodně na význačné místo české kultury patří i vlastní životopis Karla IV., Otce vlasti, osobnosti tak dalekovidoucí a mocné, znající nutnost kulturního a duševního rozmachu národa. Toto vydání Melantrichovo má nejen zásluhy o četbu historickou ze 14. století, nýbrž i forma, v jaké vychází, ji důstojně reprezentuje a nutně řadí do knihoven jako pramen české kultury.

*Duch českého hudebního baroku*, Jan Racek, Edice Akord v Brně. Jako tolik jiných krásných a vážných dokladů z doby baroku tak i tato práce velmi vážná a hluboká přináší novou stránku z uměleckých hodnot té doby, t. j. vznik, růst a vývoj české barokní hudby v 17. a 18. století. Autor měl k svému dílu nutné předpoklady ze studia českých hudebních památek ze slohového údobí baroku, které prostudoval v klášterních a zámeckých knihovnách a v různých hudebních archivech. Tato studie se dá postavit jako další konstrukce a syntetická práce v české hudebnosti po dokonalé práci Pujmanové o zhudebnění mateřštiny. Podle české kultury 17. a 18. stol. autor dochází i k nové slohové periodisaci české barokní hudby.

*O českou literární kritiku.* Pod tímto názvem vyšel právě první svazek literárně historických publikací, vydaných v nakladatelství ORBIS

(Praha XII.) Literárně historickou společností za redakce A. Pražáka, K. Krejčího a F. Halase. V řadě studií jsou tu osvětleny zjevy české kritiky let devadesátých, tedy toho období, kdy naše tvůrčí kritika v pravém smyslu toho slova vlastně vznikla a stala se průbojným činitelem literárního vývoje. Iniciativní postava T. G. Masaryka, hloubavý, předčasně zemřelý H. G. Schauer, vášnivý individualista F. X. Šalda, hlasatel nových proudů sociálních F. V. Krejčí, realistický J. Vodák, kritické *Moderní revue* i katolické *moderny* jsou tu charakterisovány předními našimi odborníky ve svých významných rysech, bez stranického zaujetí, aby tak vynikl pestrý a mnohostranný obraz literárních bojů a kritických zápasů oněch vzrušujících let, kdy se tvořil nový typ českého člověka, kulturní snažení dobývalo světové úrovně a vyrůstala i kritickými utkáními, sílila velká generace básníků, generace Ot. Březiny, V. Dyka a Ant. Sovy. Do sborníku přispěli: V. Bitnar, který přiřadil svou důkladnou práci mezi jiné význačné české kritiky osobnosti literární kritiky katolické *Moderny*, J. B. Čapek, Fr. Götz, J. Karásek ze Lvovic, dr. Lormanová-Krňanská, M. Maralík, K. Polák, Albert Pražák, K. Svoboda. Brožovaný výtisk je za K 28.—

*Arne Novák*, literární kritik a historik, Brno 1940. Přednáška, pronesená o velkém českém kritikovi dr. Liškutínem. Arne Novák oceňuje velmi kladně jako vlastence zahleděného v podstatu národa, který věrně strážil kulturu a předává ji mladé generaci. Arne Novák svým smyslem volá: Budujme svou vlast, aby si český národ dotvořil svůj domov. Tato přednáška na vzpomínkovém večeru v únoru 1940 zahajuje knihovnu mládeže N. S. v Brně velmi krásně.

*An epistemological introduction into logic*, N. Lassky, Praha 1939; vydala Université libre russe.

*An essay on the Russian actor* (A psychological and aesthetical study). Praha (tamtéž).

*M. Minutius Felix Octavius*, Ladislav Kuncíř v Praze 1940, přel. prof. Stiebitz. V krásném českém překladu vychází první latinsky psaná apologie křesťanství z II. stol. po Kristu. Byla určena pro římskou vzdělanou společnost a proto důvody uvádí hodně z rozumu pro křesťanství. Mimo to je psána vytríbenou formou dialogu, který napomáhá proniknutí spisu mezi Římany. Věčně platné pravdy křesťanství promlouvají i dnešnímu světu v mnohém ohledu podobném pohanskému světu římskému.

# Regulace života.

**P**roti účelnosti píše Vlad. Úlehla („V zamyšlení nad životem“, naklad. Život a práce v Praze): V korelativní souhře orgánů, v jejich toku regulačním, spatřují skoro všichni biologové jeden z hlavních znaků životních, mnozí připsují regulační jednotu na vrub činitelům nehmotným a neenergetickým, vitálním a duševním atd. I ti, kteří tak nečiní, zdůrazňují, že z regulačního bohatství plyne schopnost organismu chovati se účelně, sledovati prospěšný cíl a sledovati ho ekonomicky, s napětím co nejmenším a s nejbohatším využitím vnějších podmínek.

Nenašli jsme tu konečně znak pro život podstatný a výlučný? Je nám trochu líto odpovědět, že ne. Kdekoliv se podaří nahlédnouti do složitých hry regulační v živých soustavách, poznává se, že regulace nejsložitější vyvolávají chemické látky, fungující jako poslové mezi ústroji. Jsou to hormony. Jim pomáhají vitaminy, které ústroje celkově ladí, a enzymy, které usměrňují chemické reakce podle pokynu.

Hormony a enzymy si zvířecí organismus vyrábí sám, vitaminy většinou přijímá s potravou z rostlin. V nejsložitějších živých bytostech, ve vyšších zvířatech a v člověku vybavují nebo brzdí hormony a vitaminy nejsložitější úkony regulační svou prostou přítomností.

Všechny hlavní vitaminy podařilo se již připravit synteticky a s nimi mnoho hormonů. Jsou to vesměs látky ústrojně, ale nejsou nijak zvláště složité. A nejsou to bílkoviny! Těmi objevy se otázka regulací svádí na otázku chemických reakcí a protireakcí. A tu není nemožno nalézt v neživém obdobné, byť i značně jednodušší příklady.

V živém těle se jedná o regulace mnohonásobně složité; hormony, vitaminy a enzymy souvisejí řadou meziakcí, mezi výchozí i konečnou akcí a protiakcí ústrojů bývá mezera a dálka. Pro tuto složitost činí regulace projevující se úkonem mechanickým, růstem, utvářením, pohybem, dojem, že organismus své počínání *rozvažuje!* Tak v zákrscích zvířecích i rostlinných nebývají všechny buňky zakrslé; některé mají rozměr normální, ale je jich méně: zakrsající orga-

nismus reguluje oboje: i dělivou rychlost i velikost svých stavebních jednotek! Poutavých příkladů o neobyčejně složitých regulacích tvárných, růstových a pohybových obsahuje plno nauka o zárodcích, embryologie a její pokusná část, vývojová mechanika...

Fyzikální chemie překvapí faktem, že regulační opatření nejsou ani v soustavách neživých výjimkou, ba že tu jsou pravidlem. A podobají se zvláště oněm regulačním změnám, kterými se živé tělo přizpůsobuje svému okolí. Také soustavy neživé dovedou regulovati podmínky vnitřní vzhledem ke změnám vnějším. Poznal to jako obecnou zákonitost po prvé francouzský fyzikální chemik Le Chatelier, podle něhož se fakt onen nazývá.

Princip Le Chatelierův praví: Nalézají-li se soustava v rovnováze a působí-li na ni vnější činitel tak, že ji z rovnováhy vychyluje, tu se v soustavě mění některý z vnitřních činitelů protisměrně nebo tak, že se účinek vnějšího činitele pokud možno ruší. Princip Le Chatelierův bývá také nazýván principem o setrvačnosti dění v soustavách nebo principem pohyblivé rovnováhy. Poslouchají ho soustavy složené i soustavy zcela jednoduché. „Cílevědomou“ regulací překvapují zvláště případy ze soustav složitějších.

Z mnoha příkladů Le Chatelieurova se poznává, že též soustavy neživé dovedou regulovati rušivé zásahy vnějších podmínek příslušnými změnami podmínek vnitřních. Rovnováha, v níž se nalézají, není stálá, nepoddajná, strohá. Je naopak pohyblivá, pružná, přizpůsobivá. Soustavy neživé se brání svému konci kompromisem.

Regulační schopnost neživého jest ovšem malá a jednostranná, nalézají rychle meze. Neživé soustavy jsou svým trváním omezeny většinou víc než soustavy živé a „umírají“ snáze než živé, když meze existenční byly překročeny.“ Z toho vyvádí Úlehla: „To je poznatek, jehož dosah není biology doceněn. Umožňuje chápati regulace v živém jako velmi složité případy principu, jenž platí v celé přírodě, živé i neživé; po stránce regulační lze označiti živé za soustavu ze soustav,

chovajících se vesměs podle principu Le Chatelieurova.

Nejen soustavy rozlehlejší, ale též soustavy prostorově oddělené mohou býti soustavám méně rozlehlým nebo vzdáleným souborem podmínek vnějších! Pro složitost takovou se sotva kdy podaří izolovati a změnit všechny podmínky, jejichž vliv živé tělo prospěšnou regulací vyrovnává. Sotva kdy nahlédne člověk až na dno dění, jehož výslednicí je, že se živé tělo chová prospěšně. Ale kdyby na to dno nahlédl, *nenášel by i po této stránce v živém něco od dění neživého zásadně odlišného*. Ba naopak, i ten, kdo místo prospěšnosti chce hovořit o účelnosti, jest veden k závěru, že účelnost jest vlastnost dění živého i neživého! To je závěr, jenž svou povahou přesahuje meze naší země. Ten naznačuje, že život - je-li podstata jeho odlišná od jevů životních - je podstatou svou povahy kosmické.

Po stránce *rozborné* (analytické) nezbývá než usoudit, že ani vlastnosti na živém tak nápadné jako prospěšná regulativnost, cílevědomost a přízpůsobování nejsou vlastnosti pro život výlučné, jsouce v zárodku přítomny i v soustavách neživých.“

Celá tato úvaha dr. Úlehy neobjevuje nic nového a zároveň postupuje sofisticky.

Neobjevuje nic nového ve srovnávání prospěšnosti a účelnosti v živých a neživých soustavách, naopak biologicky se odvolává na princip Le Chatelieura, filosoficky (ovšem nevědomky) se vlastně přibližuje k pojetí sv. Tomáše o hierarchickém rozvrstvení účelnosti dění světového jak neživého, tak živého; způsob účelnosti a její ráz však zůstává podstatně odlišný.

### *Hierarchické rozvrstvení účelnosti světového dění.*

Otázka metody zkoumání musí být jasná, chceme-li mluvit přesně buď filosoficky nebo pouze biologicky. Táž otázka přesné metody ukáže, že je možné filosoficky mluvit o účelnosti mnohem přesněji a v celém rozsahu pojmu účelnosti a regulace než pouze s hlediska biologického. Otázka o regulaci a účelnosti, má-li být řešena důkladně, musí se opřít o zkušenostní fakta, ale není to týž způsob, jímž se o ně opírá přírodově-

da a filosofie. Poznávající subjekt v myšlenkové práci nelze omezit jen na minimální stupeň objektivního poznání.

Zkušenostní fakt lze označit jako pravdu existenčního řádu, kterou lze konstatovat. Pravda se vyjadřuje soudem spojujícím navzájem dva předměty psychicky přítomné v mysli. Fakt vyjadřuje, že spojení předmětů v mysli existuje i ve věcech samých. Tedy poznání faktu vyžaduje aktivitu ducha soudem. (Není tím řečeno, že duch svou aktivitou deformuje věci; i když se to stává dost často, přece to není nutné!) Fakt se nezapisuje do mysli jen tak jako by mysl jej jen registrovala. Fakt vyžaduje činnost mysli, soud. V tomto soudu je zahrnuto mnoho intelektuální činnosti, je v něm soud mysli a intuice smyslová, vnímání. Soud sám je složitý projev mysli, jímž se stanoví spojení mezi dvěma abstraktními pojmy, diktované smyslovým vnímáním.

Z toho je jasné, že tak jako v mysli jsou různé stupně a různý řád abstraktivního vidění předmětu pojmů, tak i ve faktech jsou určité stupně a různé řády. Jinými slovy i soud o faktu samém má určitý stupeň abstrakce; všechna fakta nejsou téhož řádu, nejsou na témž stupni smyslové zkušenosti; proto různé vědy čerpají odtud zásoby svého zkoumání. I fakta jsou zařazena do hierarchie našich poznatků. Jsou tedy fakta pro všechny společná, fakta vědecká, t. j. fakta, o která jde vědám, t. j. jevy přírodní, jsou fakta matematická, logická, filosofická, psychologická, metafysická atd.

Existují tedy fakta filosofická, velmi jednoduchá a všeobecná, mnohem jasnější a jistější než fakta, která nazýváme vědecká, t. j. fakta podřízená přírodně-vědeckému zkoumání. Tato fakta totiž, zvláště ve vědách fysicko-matematických, vývojem věd spojují skutečnost se složitými konstrukcemi předem rozumem promyšlenými.

Duhem poznamenává, že prosté pozorování je jistější než zkušenost vědecká.

O faktech filosofických nelze říci, že jsou pouhá fakta z běžného pozorování vulgárního, jsou to spíše fakta předvědecká, rozumíme-li pojmu „vědecký“ ve smyslu analýse jevů; pozorování předvědecké je kritické a má svá měřítka filosofická podle principů filosofie. Existuje totiž filosofická kritika fakt stejně jako je vědecká kriti-

ka. Fakta posouzená a podrobená filosofické kritice nelze zvat pouhými fakty naivního poznání, neboť filosofická kritika podle svého stupně abstrakce, podle svého světla z nich vytvořila filosofická fakta. (Filosofická fakta jsou na př., že existuje nějaká věc, že je dáno množství věcí, že existuje poznání a myšlení, že existuje určité dění, že je rozdíl mezi živým a neživým atd.)

Podle tohoto přesného rozčlenění stupňů poznání lidského lze snadno objevit nedostatky filosofického pozorování životních jevů u prof. Úlehly. On prostě ztotožňuje naprosto fakta vědecká s fakty filosofickými a z tohoto sofistického předpokladu činí své závěry o účelnosti a regulaci životních jevů.

Tytéž jevy životní pozorované analytickým postupem „vědeckým“ nejsou naprosto tytéž, jsou-li pozorovány pod zorným úhlem myšlenkového vidění syntheticky. Aktivita ducha objevuje ve skutečnosti přírodní dění a v živých jevech nejen analytickým postupem její tajemství, nýbrž i synthetickým a filosofickým. Filosofické vidění myšlenkové není deformace skutečnosti, nýbrž další větší a hlubší zjevování. I na filosofickém stupni pozorování je třeba filosofické kritiky, takže poznání z toho plynoucí je jisté, plně odpovídající prostředkům poznání ducha, to jest myslí.

Podle pozorování filosofického všechny jednotlivé úkazy života dostávají hlubší ráz, mezi nimi i účelnost a regulace jako filosofická fakta jdou mnohem hlouběji než jen k mechanismu obdobnému u neživých bytostí. Filosofické zkoumání si všímá především vnitřní stránky životních jevů, které mechanickým průběhům a pozorování mechanismu jsou úplně cizí. Životní jevy po své vnitřní stránce ve svých synthetických celcích jsou něco mnohem více než souhrn mechanických součástí, mají svou vlastní aktivitu a zákonnost, odlišnou od mechanické a neporušují přitom zákonů čistě mechanických a součástí dějů společných s mechanismem neživých bytostí. Tuto rozdílnost prof. Úlehla musí přezírat, poněvadž se nedostal na filosofické pozorování, na vyšší stupeň vidění lidské myslí.

Tak se zjevuje obdobnost regulačních jevů v neživých bytostech s regulačními jevy živých bytostí, neboť i u neživých je princip celků a

povahy věci (u scholastiků *causa formalis*), ale zůstává zde naprostý rozdíl v obou případech, kterýžto rozdíl není vyrovnán mechanickým pojetím. Je tam prostě popřen. Filosoficky pozorován tento rozdíl dá vyniknouti regulačnímu principu v živých bytostech, t. j. duši, která zvláště v živých bytostech dokonalejších je příliš zřejmá z vnitřní stránky jevů. U člověka zvláště vnitřní stránka jevů psychických tvoří jeho svobodu a vědomí, jeho odpovědnost a lidskou osobnost. Účelnost a regulace života u člověka není už jen věcí biologickou, ani ne psychickou animálně jako u zvířete, má ještě ráz duchovní; duchovní ráz života hledá a zároveň odpovědně uskutečňuje smysl života.

Prof. Úlehla si nevšímá rozdílu, který záleží ve vnitřní stránce a v imanenci účelnosti v živém dění, a jedná jen o čistě mechanistickém průběhu účelnosti v soustavách. Tím se mu problém zdánlivě zjednodušil a řešení si usnadnil. Ale podstatný rozdíl mezi živým a neživým nelze setřít ani v nejjednodušším průběhu životním, tím méně v dokonalých a složitých soustavách živých, v nichž tato imanence tvoří bohatý duchový život.

Složitost regulace v živé soustavě sama sebou nevysvětluje vnitřní stránku živého dění, neboť zůstane-li složitost sebevětší v řádu čistě mechanickém, nedospěje nikdy k vnitřní stránce živých průběhů, jimiž se tak jasně živé stále bude lišiti od neživého.

Ani hormony, vitaminy a enzymy nejsou větším vysvětlením vnitřní organizace a účelnosti organismů, zvláště ne imanentního dění živé bytosti, poněvadž jsou jen jedinou nepatrnou součástí celého mechanismu, čili dění, které i v živé soustavě má ráz mechanický; ale neodstraňují podstatný rozdíl mezi živým a neživým, neodstraňují zákon zániku a smrti, t. j. přechodu ze živého do neživého.

Prof. Úlehla chybuje dále ve své úvaze o životě tím, že postupuje jen analyticky, zatím co život je synthetický jev. Ve své struktuře a celku, i ve svých jednotlivostech, zvláště po své vnitřní stránce a imanenci životních jevů zůstane účelnost životního průběhu výsledkem vnitřního principu, t. j. zdroje živé aktivity - duše.

Život pozorován čistě analyticky už není život,

už je uváděn na hmotné a mechanické součásti, které mají sice své místo v živé bytosti, ale nejsou jediným činitelem v životních jevech.

A právě proto, že život pochází z vnitřního

zdroje aktivity a životních jevů, život není kosmický, nýbrž individuální. V lidské individualitě se život projevuje vědomím a svobodou a z ní plynoucí odpovědností. *Dr. M. Habáň O. P.*

## Bližší úvahy o předmětu obecné filosofie skutečnosti.

Přišli jsme již k závěru, že první čistě rozumová věda a „moudrost“ v plném slova smyslu obírá se příčinami věcí a skutečností jako vlastní látkou či předmětem. Jest nyní nutné určití blíže a přesněji ten předmět a tak i povahu a základní ráz té první čistě rozumové vědy či „moudrosti“.

Nebudeme postupovati od žádných předpokladů, abychom určili nějaký pevný výměr pro hledanou první rozumovou vědu; spokojíme se opět pouhým zjištěním běžné zkušenosti v naší otázce a z toho teprve se pokusíme odvoditi i vědecký závěr o předmětu a povaze nejprvnější rozumové vědy.

V běžné mluvě a obecnou zkušeností poznáváme vždy jako bližší konkrétní či vázané skutečnosti, jež pak usnadňují i lepší a rozumové poznání vědecké odtažitých a méně přístupných skutečností oboru ducha. A tak je možné sestavovati rozumové výměry skutečností i podle toho jednoduchého a prvotního zkušenostního poznání skutečností vázaných, nelze-li hned a snadno vystoupiti k přesnému a plnému rozumovému poznání nějaké skutečnosti odtažitě. Užijeme tohoto postupu i v řešení naší otázky o předmětu a povaze první „moudrosti“.

Podle naznačeného postupu spíše určíme, co je „mudrc“ neb člověk moudrý, nežli, co je „moudrost“. Podle toho pak, co si lidé představují pod slovem „mudrc“, je možné hledati i pojem moudrosti, který je odtažitý a těžko přístupný. O „mudrci“ či člověku moudrém myslí si všeobecně lidé, že umí všechno nade všecky, že rozumí všemu, a to tak jak se na něho sluší. Není totiž nutné, aby moudrý znal všechno do nejmenších podrobností a aby znal kdejakou maličkost, kterou lze ve světě potkati, ale je nutné, aby se ke všemu dovedl „moudře“ postaviti a na vše se

„moudře“ dívati. Nějaké naprosté poznání všech maličností a jednotlivostí ve světě není stejně možné právě proto, že jednotlivostí je ve světě nekonečné množství, a lidský rozum nemůže nekonečnost obsáhnouti.

Za moudrého pokládají dále lidé toho, kdo má tak vyspělý a bystrý rozum, že jeho silou je schopen poznávati obtížné a těžké skutečnosti a poznávati vůbec to, co druzí lidé nesnadno poznávají nebo ani nepoznávají. A ty skutečnosti těžko poznatelné jsou právě skutečnosti rozumového oboru ducha. Neboť snadné, přístupné a všem společné je nám právě jen poznání oboru smyslového, vnějšího viditelného světa. Vždyť i rozumové skutečnosti zachycuje lidský rozum v základě smyslovými obrazy. A tak je patrné, že co je vlastní poznání moudrého člověka, to že druzí lidé nepoznávají tak lehko.

K dokonalosti poznání však patří také jistota. A tak je moudrý zase ten, kdo o tom, co zná, má větší jistotu než všichni ostatní.

„Moudřejší“ je také v každém vědění ten, kdo je schopen dáti odpověď na každou otázku a označiti příčiny a důvody každé odpovědi. A toto právě jest úkolem učitele, takže moudrý jest podstatně nejen učený, nýbrž i nejlepší učitel.

Další podmínkou moudrého a moudrosti jest jistá soběstačnost a nezaujatost navenek. Moudrý právě proto, že zná příčiny všech věcí, a tak se nejlepě rozumem zmocňuje všeho, nepotřebuje ničeho odjinud, nehledá dalších důvodů a příčin (protože má první i poslední), netáže se ani po užitečnosti svého vědění, protože ono samo, jakožto nejlepší a nejdokonalejší, jest mu cílem. A tak v řadě věd bude „moudrosti“ a pravou filosofií spíše ta věda, kterou možno chtíti pro ni samu, kterou hledáme jen k vůli poznání, nežli

ta věda, která může být příčinou a popudem ještě k jiným věcem, které mohou z určitého poznání vzniknouti, jako na př. životní nutnosti (z praktického poznání či dovednosti, ze znalostí národohospodářských a pod.), nebo radost (z pozorování uměleckého díla a pod.). Z předeslaných podmínek moudrosti jest zřejmý i poměr té první vědy ke všem ostatním vědám, ke každému lidskému poznání. Tato moudrost je nutně královnou všeho lidského vědění, je nejvznešenějším lidským poznáním a vědou. Ostatní vědy nutně jenom slouží svým bohatstvím a dílem této jediné vladařce.

A vhodněji připisuje se ráz moudrosti vědám, které řídí jiné než těm, které slouží jiným. Důvod je ten, že vyšší vědy pořádají a řídí vědy pomocné. Pomocná věda slouží vždy cíli vědy vyšší. A podléhati vedení nebo dáti se řídití někým, to se jistě neshoduje s pojmem moudrého člověka; spíše naopak, vésti a řídití někoho jest úkolem moudrého.

Jiný důvod jest i ten, že podřadné a pomocné vědy řídí se zásadami věd vyšších a prostě ty zásady přejímají jako jisté. A je to nutné, neboť jinak by bylo třeba v každé jednotlivé vědě zkoumati vždy od počátku všechny zásady a prvky, s nimiž se vůbec v té které vědě pracuje. Nikdo přece nemůže chtít na fyzikovi neb chemikovi, aby dokazoval platnost matematických zásad, s nimiž pracuje. Je tedy nutnou známkou moudrého dávatí druhým své zásady a řídití je, nikoliv přejímání zásady a zákony jiných a řídití se jimi.

Tak docházíme k jakémusi *popisu* moudrosti ze všech těch domněnek, které mají lidé všeobecně o moudrém člověku. Ten se nazývá „moudrým“, kdo zná všechno i obtížné, a to s jistotou a v příčině, a hledá vědu a poznání pro ně samé, a druhé přesvědčuje, poučuje a pořádá. A každý moudrý člověk má ty podmínky a naopak, kdokoliv je má, jest moudrý. A toto poslední jest nejvzácnější závěr zkoumání vlastností moudrého a moudrosti.

Je třeba nyní ukázati, že všechny vyjmenované podmínky jsou vlastní tomu, kdo poznává první a všeobecné příčiny. Postup je stejný jako shora podle jednotlivých podmínek moudrosti.

Nejprve tedy, kdo má všeobecnou vědu, nejvíce poznává všechno. To jest patrné, uvážíme-li, že

kdo zná něco všeobecného, poznává do jisté míry vše to, co je ve všeobecném obsaženo. A jest zřejmé, že v tom, co je nejvíce všeobecné, je obsaženo naprosto všechno. Je tedy také zřejmé, že, kdo zná nejvíce všeobecné, zná do jisté míry naprosto všechno.

Avšak i druhá podmínka se zde uplatňuje. Lidé těžko poznávají to, co je příliš vzdálené od smyslů; smyslové poznání jest totiž všem společné a snadné, neboť z něho vzniká každé lidské poznání. Avšak to, co je nejvíce všeobecné, jest nejvíce vzdáleno od smyslů, neboť smysly poznávají jednotlivé vnější znaky, nikoliv všeobecné. Je tedy jasné, že všeobecné skutečnosti lidé těžko poznávají. A tak také jest patrné, že nejtěžší bude věda o nejvšeobecnějších zásadách a prvcích celé skutečnosti.

Jest ovšem jisté, že všeobecné znaky věcí jsou nám známé a čím jsou všeobecnější, tím dříve je poznáváme; a z toho obtíž pro nás, že dříve známé a známější je také nutně snadnější v poznání a ne těžší. Na tuto obtíž třeba odpověděti, že všeobecnější znaky věcí jsou dříve a více známé jednoduchým a prvotním rozumovým pojetím, nikoliv plným, přesným a dokonalým rozumovým soudem. Tak tím jednoduchým pojetím zachycuje rozum nejprve nejvšeobecnější pojem všech věcí i všechno dění v pojmu *bytí, jsoucno*. Podobně o všem živém je prvním nejvšeobecnějším rozumovým pojmem *živočich*, pak teprve rozlišuje rozum živočichy rozumné, zvířata a pod.

Pokud jde tedy o zkoumání přírodních či přirozených vlastností a příčin, jsou známé dříve znaky méně společné a nevšeobecné, právě proto, že naše rozumové poznání vzniká z částečných a jednotlivých vnějších příčin nějakého oboru nebo druhu skutečnosti a odtud teprve postupuje k příčinám všeobecným. To však, co je všeobecné příčinným působením či silou své příčinnosti, jest pro nás méně a později známé, i když je to samo o sobě, přirozeně a nutně více a dříve známé. (V případě všeobecných znaků věcí v lidské řeči, které bychom mohli nazvat *všeobecnými výrazovými*, je jistá odchylka, ty jsou totiž i pro nás dříve známé nežli méně všeobecné znaky skutečných věcí. To je pochopitelné z povahy lidské řeči, jež sama o sobě přenáší lidskou rozumovou zkušenost na druhé. Přesto však i v tom-



to případě nejsou ty všeobecné znaky známy dříve než částečné, jednotlivé a vnější znaky věcí. Důvod jest opět v povaze lidského poznání, v němž vždy smyslové poznání jednotlivých, částečných a vnějších znaků věcí předchází před rozumovým poznáním všeobecných, společných, celkových a vnitřních znaků věcí.)

Mluvíme-li o nejvyšší obtížnosti dokonalého poznání všeobecných znaků věcí, nejde o obtíž naprosto největší. Neboť, kde jde o věci naprosto vzdálené a oddělené od hmoty i bytostně (že totiž ve svém bytí nejsou vázány na hmotu), tam jest ještě větší obtíž v poznání než v poznání všeobecných znaků věcí.

Z předešlého výkladu jasně vysvítá, že ta věda, mající podmínky moudrosti, bude až na konci soustavného lidského poznání a vědy, i když jest hodnotou první ze všech lidských věd.

I jistota jest dále podmínkou vědy o prvních zásadách a příčinách. Čím totiž jest nějaká věda přirozeně přednější, tím jest jistější. To je patrné hlavně u těch závislých věd, které vznikají z jiných jen přidáním nového hlediska; jako třeba u aritmetiky a geometrie (aritmetika je jistější než geometrie). Stačí povšimnouti si v uvedením příkladě prvního prvku té které vědy; v aritmetice je to jednotka čísla, v geometrii bod (jako nedělitelný a tedy jako jednotka míry), jakoby jednotka v poloze. Menší určitost a jistota druhé jednotky (bodu) jest zřejmá na první pohled.

Všechny částečné vědy jsou však přirozeně pozdější než všeobecné vědy, neboť právě částečné vědy (o jistém vymezení úseku skutečnosti) přidávají jen své hledisko k předmětům věd všeobecných. Tak třeba věda o věcech a dění v přírodě, již bychom nazvali *přírodní filosofií*, obírá se všemi věcmi, jež jsou v pohybu. Jsoucno a věc v pohybu nejsou však myslitelné bez jsoucna či věci samé, pohyb jest jen přídavek. Jsoucno a vlastní bytostná skutečnost věcí je tedy předmětem ještě obecnější vědy než jest přírodní filosofie, a ta obecnější věda bude tedy také jistější. A tak možno přímo uzavřítí, že věda o jsoucnu a nejvšeobecnějších znacích věcí bude nejjistější. A není rozporu, tvrdíme-li, že se ta věda zakládá jenom na *málo* zásadách a zároveň, že zná *všecko*. Je totiž právě podstatné u všeobecniny, že jaksi

v přítomné skutečnosti obsahuje málo, avšak v možnosti mnoho (tím, že v mnoha věcech je uskutečněn nějaký znak). A ta která věda je tím jistější, čím menší počet úvah vyžaduje ke zkoumání svého předmětu. Mimochodem řečeno, jest z toho zřejmé, že vědy o činnosti a zamířené jen k činnosti jsou nejnejistější, neboť je v nich třeba uvažovati o mnoha okolnostech jednotlivých činností a skutečností.

Další podmínka moudrosti, schopnost učiti, je též vlastní vědě o prvních zásadách a prvcích skutečnosti. Schopnost učiti roste totiž s poznáním příčin, a jen ten vlastně *učí*, kdo označuje příčinu každé jednotlivé skutečnosti nebo i dění. Neboť vědění a každé dokonalé poznání je z příčiny, a učiti znamená býti někomu příčinou vědění. Ježto pak věda, která uvažuje o všeobecných, zkoumá první příčiny všech ostatních příčin, jest patrné, že ona je také největší učitelkou mezi vědami.

Věda o prvních příčinách je však i svébytná a soběstačná jako moudrost. V našem smyslu jsou nejvyšší svébytné a soběstačné ty vědy, jichž předmět je na nejvyšším stupni rozumové poznatelnosti či nejvyšší „věditelný“. Avšak věda o prvních příčinách je toho druhu. Tedy tato věda je nejvyšší svébytná a soběstačná a jen k vůli sobě vyhledávaná (pro pouhé poznání). Neboť, kdo touží po vědění a hledá je jen pro vědění, touží více po vědě. Nejvyšší věda pak je o předmětech nejvyšší poznatelných. Tedy žádoucnější pro sebe jsou ty vědy, které se obírají předměty více „věditelnými“ (vyšší rozumové úrovně). Dále pak jest jasné, že to, z čeho a proč se něco jiného poznává, jest na vyšší úrovni poznatelnosti (více „věditelné“) než to jiné, co se poznává. Avšak z příčin a zásad se dokonale poznávají jiné věci o skutečnostech a dění a ne naopak. A tak je zřejmější náš hořejší závěr.

Přednostní a vedoucí postavení, které jest rovněž podmínkou moudrosti, patří též vědě o prvních příčinách a zásadách. Přednostní a vedoucí postavení patří totiž té vědě, která zkoumá účelnou příčinu, pro niž se vše jednotlivé děje. Je tedy třeba jen ukázati, že naše věda se obírá ve svých úvahách účelnou příčinou všech věcí. Je to patrné z toho, že to, proč se děje vše jednotlivé, jest dobro každé věci, t. j. nějaké částečné dobro.

Cíl či konec jest dobrem v každém oboru věcí. To pak, co je cílem všech věcí, i vesmíru, jest tedy to nejlepší v celé přírodě. A to patří do úvah řečené vědy. Je tedy řečená věda přední a vedoucí všech ostatních.

Končíme úvahu závěrem: Ze všech předeslaných zkoumání jest patrné, že té vědě, kterou hledáme (totiž věda o prvních prvcích a příčinách věcí), hodí se jméno moudrosti. To je zřejmé z pozorování prvních podmínek, jež se obecně přisuzují tomu, kdo uvažuje o všeobecných

příčinách. Obtíž by mohla vzniknouti stran účelné příčinnosti, které neznala starší předaristotelská filosofie. Avšak skutečnost, že cíl jest vždycky dobro, a k němu že se všecko vztahuje, co ve věci jest nebo se s ní děje, je dostatečným podkladem účelné příčinnosti a důkazem, že cíl patří do oboru příčin. Proto i věda, která zkoumá první a všeobecné příčiny, bude se nutně zabývati všeobecným cílem všech věcí, který jest zároveň nejlepším dobrem v celé přírodě a vesmíru.

PhDr. A. H. Podolák O. P.

## Hospodářství a mravní zákony. (Díl II.)

### § 3. Člověk-hospodář a řád věcí ve světě.

Člověk s celým svým životem je článkem řetězu hodnot, které i s ním tvoří pevný, uzákoněný řád, vzestupný nebo sestupný, podle toho, jak jej pozorujeme. Tento řád hodnot skutečnosti se dá dokázati vědecky na všech třech stupních abstrakce: empiricky, matematicky a metafysicky.

a) vědecká zkušenost dovede zaručeně zjistit pevný řád a rozvrstvení viditelného světa a jevů v něm. Seskupování nerostných molekul, účelná stavba ústrojí živého těla, vznik a tvar tkání, to vše má své zákony, jejichž poslední smysl však naprosto uniká síle světla pokusných věd. Nejzřejmější skutečností jest rozřazení věcí na neživé (nižší) a živé (vyšší). Dá se však dokázati i vědeckým pokusem, že existence, jsoucnost živého jedince nekončí docela jeho smrtí, že tělo není vše, co existuje, že je tu něco víc, co se odděluje od živé buňky v okamžiku smrti. „Biolog Lepeškin zjistil, že zabije-li kvasinky nějakým jedem, unikne z nich záření, které lze zachytiti na fotografickou desku. Běžnými methodami pak zjistil, že toto záření jest onoho druhu, který byl popsán již dříve badatelem Gurwitschem, jako paprsky nutné k rozmnožení buněk.“<sup>1</sup> Povaha tohoto záření není ještě přesně zjištěna. Netvrdíme, že paprsky jsou to, čemu se říká „duše“. Jde zatím jen o experimentálně zachytitelné rozdělení světa na živý a neživý, z nichž každý zase

<sup>1</sup> *Věda a život*, 6. roč. č. 10 (1940, květen), Jiří Štefl, *Život a smrt*, str. 387-88.

podléhá svému zjistitelnému řádu. Skladba světa a skladba jevů trvání věcí se dá proto vyjádřiti rytmem (pravidelné opakování tvarů: chůze; dech; činnost a odpočinek atd.). Rytmus je základní vlastností řádu a dává krásu a klid. Rytmičeský průběh trvání věcí, které mají duši, se nazývá život.

b) Na možnosti číselného vyjádření světového řádu stojí vlastně každá logicky vedená statistika.<sup>2</sup> Nejčastěji se vyskytuje pravidelné rozložení statistických souborů u jevů biologických, v oboru hromadných jevů organické přírody. Také určité jevy sociálního a hospodářského života se dají statisticky znázorniti pravidelně se opakující křivkou, a ukazují tedy určitou vnitřní pevnou spojitost, sourodnost. Právě tak rozměry lidského těla a život duše. „Jde tedy skutečně o jistý universální princip, podle kterého jest uspořádán svět, ve kterém žijeme. Tímto jednotícím principem je vyjádřen řád věcí, ordo rerum.“<sup>3</sup> Tento řád je jiný pro jevy, týkající se jednotlivců, a jiný pro jevy složených celků. Že tedy tento řád skutečně jest, ukazuje přesvědčivě t. zv. zákon velkých čísel, jehož existenci lze dokázati též na rozložení četností nejrozmanitějších hromadných jevů sociálních ze všech oborů společenských jevů... Proto již v 18. století statistik

<sup>2</sup> *Řád*, 6. roč. č. 3. (1940), Cyr. Horáček (ml.); *Světový řád a zákon velkých čísel*, str. 151-154.

<sup>3</sup> *W. Mahr*, Ein Beitrag zum Gesetz der grossen Zahlen, *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, sv. 149, str. 453. (Řád, uv. m.).

Süssmilch, který došel k poznání některých těchto pravidelností řídicích společností lidskou, nazval je zbožně božským řádem, die göttliche Ordnung<sup>4</sup>. Statistickou methodou lze dokázat, praví dále Horáček, všechna zvláštní pravidla, řídicí lidskou společnost, která bychom mohli volně nazvat též zákony sociologickými, a která se projevují jednak ve struktuře sociální, jako jsou rozložení četností nejrůznějších souborů demografických, hospodářských a jiných, jednak se projevují jako pravidelnosti v časovém rozvoji těchto jevů, v t. zv. řadách časových (na př. stálost poměru pohlaví novorozenců dětí). Při úvaze o budoucím dění je výrazem řádu věcí pojem pravděpodobnosti. Z toho plyne, že společnost lidská stejně jako celý kosmos není pouhým chaosem atomů, nýbrž je řízena účelně k určitému cíli (teleologický výklad věcí). Tento účelný řád přesahuje svou povahou zřejmě síly a možnosti lidské, vyžaduje vyšší vůli a rozum, a tak musíme přijít ku pojetí světa a lidské společnosti jako díla Božího.<sup>5</sup>

c) *Metafysickou theorii* světového řádu uvedeme podle Aristotela a sv. Tomáše.

*Aristotelovo* vrcholné dílo *TA META TA PHY-SIKA* končí určením smyslu světa. Jsou tu skutečné věci se skutečným životem a se skutečnými hodnotami, a jejich nejnápadnější vlastností jest, že začínají a přestávají trvat. Musí tu býti tedy někdo naprosto nezávislý, kterému trvání věcí podléhá. Tento neznámý První a Poslední vylučuje každé uzavření do rodů a druhů věcí tohoto světa a každou možnost vývoje. Je to věčný zdroj všeho a jeho podstatou jest čirý kon. Vede k sobě věci tím, že se jim dává poznávat a milovat (*κινεῖ δὲ ὡς τὸ ὄρεκτόν* .). A proto je poznání a láska nejslastnější zážitkem světa.<sup>6</sup> V něm je tento zázračný zážitek věčně, v nás

<sup>4</sup> *Joh. Pet. Süssmilch*, Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechtes, aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen 1741 (Řád, uv. čl.).

<sup>5</sup> *Řád*, uv. čl. *Miscellanea historico-juridica*, Praha 1940, Kapras ml., Užití historických metod v oboru věd národohospodářských. *Česká mysl*, 1938, K. Engliš, Horror finalitatis (č. 3-4).

<sup>6</sup> Kdo četl komentář sv. Tomáše k těmto místům, nikdy by nemohl napsat, že Blondel objevil, co sv. Tomáš zapomněl. Ovšem, sv. Tomáš je vědec, proto nemluví ani

někdy. Poznání a láska je jeho život. Je to Bůh - „věčný a nejlepší Žijící“ - *ζῶων ἀίδιον ἄριστον*. Jest jeden početně, druhově i rodově. Jeho poměr k světu jest dávat život a sílu, vládnout a obracet k sobě.

Své závěry vysvětluje Aristoteles takto. Nějaká věc může míti dvojí smysl. V sobě a mimo sebe. Mimo sebe má smysl, cíl na příklad poutník, kráčeující k určitému místu. V sobě má svůj cíl a smysl na př. myšlení, jehož koncem jest nové poznání. Neboť poznání vtiskuje duši poznávajícího nový jasnější tvar a činí ji tak dokonalejší. Tento zdokonalující tvar jest obyčejně něco složeného a sřaděného (v našem případě na př. řada závěrů). A proto vnitřní cíl věcí spočívá obyčejně v uspořádání částí nějakého celku, v řadě. Nebo může míti nějaká věc cíl vnitřní i vnější jako na příklad vojsko, jehož smyslem jest vítězství pod vedením dobrého, dobře pořádatelického, rozkazujícího velitele. A tak je tomu ve světě. Věci mají pevný vztah k sobě navzájem, a tento vztah je různý podle různých stupňů jsoucna (ryby, ptáci, rostliny atd.), tím se tvoří pevný, stupňovitý řád. Udržení a rozvinutí tohoto řádu je cílem trvání a života světa. Ale zachování kázně a pevný řád jest cílem vojska jen proto, že je vede k dosažení vítězství. Je tedy tento řád spíše prostředkem než cílem. A právě tak ve světě. Zachování řádu světa není přírodě cílem absolutním, nýbrž spíše prostředkem k dosažení Toho, kdo do ní tento řád vložil, aby tak ukázal bohatství svého rozumu a své vůle, moudrosti a moci. Obrazem světového řádu jest Aristotelovi řád v rodině: v čele stojí otec, pak synové, potom služebnictvo a konečně domácí zvířata, dobytek. Tyto třídy mají různý vztah k řádu domu, podle toho, jak stojí blízko hlavě-otci-hospodáři. Nejvíce se rozumná vůle otcova obráží v jednání dětí, poněvadž mu stojí nejbližší a nejlépe mu rozumějí, a proto mají nejvíce zájmu o blaho celku. Otroci a ostatní vzdálenější skupiny mají ve svém jednání více nahodilého a méně sklonu k zájmu o prospěch domu. Je proto u nich větší možnost odchylek od vůle hospodářovy. Jako rodinu řídí rozkaz hospodářův, tak věci řídí hlas jejich přirozenosti. A přirozenost není než sklon,

jako básník ani jako demagog. (Viz Comment. n. 2522 až 2533.) Jde o výklad slov: *κινεῖ δὲ ὡς τὸ ὄρεκτόν* . . .

vložený do věci prvním Zdrojem a vedoucí věc k náležitému cíli. A tak každá věc ve světě jde ke svému cíli, i když jej nepoznává, poněvadž ji k tomu naklonil první Rozumějící. Každá věc jde k cíli v rámci celku, a přece každá podle své přirozenosti, která věc vede k dobru. Přirozenost věcí se protiví zlu, rušení světového řádu i zneužívání věci: *τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολλεῦσθαι κακῶς* - věci nechtějí býti spravovány špatně.<sup>7</sup>

Pojem řádu předpokládá podle Aristotela zákon a Rozum-zákonodárce. Řád, vztah věcí k jiným vytryskává z nitra věci, z její přirozenosti, z jejího podstatného tvaru. Znamená určitou míru a dá se vyjádřit číslem a časem nebo i kruhem, hlavně v životě (rytmus). Řád znamená nejvyšší druh krásy, jak v oboru mravním, tak všude jinde. Zákon lidský má smysl jen tehdy, chrání-li svým způsobem světový řád, nebo aspoň neprotiví-li se mu.

*Sv. Tomáš* propracovává, rozšiřuje a zdokonaluje základnu, položenou Aristotelem. Řádu ve světě si všímá podrobně, pokud má vztah k člověku, z důvodů mravních, sociálních a hospodářských.

Řešení otázky světového řádu dává zvláště důvěrný pohled do duše Andělského učitele, do jeho úsilného, čistého myšlení, které se noří zcela do jádra pozorovaných předmětů bez rušivých osobních vlivů, v naprosté jednotě mezi myšlenkou a jsovcem. Vidí, přemýšlí, dokazuje a vysvětluje. Jeho zdánlivá neosobitost mu vtiskuje strhující znamení pravdy: Tomášova pravda je celá pravda, přiznávající prostě, kam až může člověk i kam již nemůže. Věřiti sv. Tomáši znamená věřiti sobě, věřiti přirozenému Božímu světlu v duši lidské. Při zjišťování stavby světového řádu nedává ničemu přednost a nic neodstrkuje. Všemuponechává posvátnou přirozenou hodnotu, jako příroda sama, jejíž zákony sv. Tomáš uctivě stanoví, zdůrazňuje a brání. Vše se mu jeví usměrněné a odvážené, vše jde k svému cíli, ani ne tak jako samostatná věc, nýbrž jako spořádaný celek. Jako když z jednotlivých poznatků vzniká celá pravda. Nepatrný hmyz, astrální vlivy, chemie, rovnováha kosmických

Aristotelis Metaphysicorum lib. XI. cap. VII-X. (Editio Didot).

sil, síla myšlenky - to vše je pronikáno u sv. Tomáše dechem nekonečna. Nic není malé, všechno je veliké velikostí svého Tvůrce.

Jsovcnost světového řádu dokazuje sv. Tomáš pěti cestami. „První a zřejmější cesta se bere z pohybu...“ Smysly dokazují, že věci, samy ze sebe nehybné, mají pohyb a mohou jej sdílet dále. Musí tu býti tedy někdo, kdo jim pohyb dal. A ten má pohyb buď sám od sebe nebo též sdělený. Nemá-li jej sám od sebe, musí tu býti opět nějaký nadřazený dárce pohybu. Není však možno jíti tak až do nekonečna, neboť sdílení pohybu bez pevného prvního zdroje není možné ani myslitelné. Dá se tedy zjistiti ve světě řád pohybu, vycházející z prvního Hybatele.

„Druhá cesta je z pojmu příčiny účinné.“ Rozum odhaluje ve věcech pořad účinných příčin. Ale neshledáváme, ani není možné, aby něco bylo účinnou příčinou sebe sama, poněvadž tak by to bylo dříve, než by skutečně bylo. Ale není také možné, aby účinné příčiny tvořily nekonečnou řadu. Není-li totiž první, není ani poslední. Neboť ve všech příčinách účinných, seřazených první jest příčinou prostředního a prostřední je příčinou posledního, ať je prostředních více nebo jen jedno. A není-li příčiny, není ani účinku. Účinky však jsou, jsou tedy i příčiny a tvoří řád, jehož příčinná síla vychází z první prapříčiny všeho.

Třetí cestou se třídí svět na věci možné, nahodilé, u nichž je možné bytí a nebytí, a na věci nutné. Možná věc totiž předpokládá nadřazenou třídu věcí, které z možnosti učiní skutečnost a jsou nutné, má-li se tak státi. A mezi nutnými je nutná opět taková věc, která je nutná naprosto, vůbec na nikom nezávislá, již se vysvětlí vše ostatní.

„Čtvrtá cesta se bere ze stupňů, které jsou ve věcech.“ Jest totiž ve věcech něco více dobré a něco méně, či pravdivé a ušlechtilé a podobně. Avšak říci o něčem, že je takové více či méně, předpokládá věc, která je taková nejvíce. Jako více teplé je to, co je bližší nejvíce teplému. A toto je mírou všech věcí majících teplo. A tak tomu je se vším ostatním. Je tedy ve světě stupňovitý řád hodnot, které spolu souvisí a navzájem se ovlivňují.

„Pátá cesta se bere z řízení věci.“ Vidíme to-

tiž, že některá tělesa v přírodě směřují svou činností k pevnému cíli, ačkoli nemají vlastního poznání. Je to zřejmé z toho, že vždycky nebo aspoň velmi často jsou činná tímž způsobem, aby dosáhla toho, co je nejlepší. To se nedá vysvětliti náhodou, nýbrž pevným úmyslem někoho, kdo věci vede k cíli, jako šíp je řízen k terči lučištníkem. Je tedy vložen do přirozenosti věcí pevný řád nějakou bytostí poznávající a rozumějící, podle něhož jde svět k určitému pevnému cíli (I, 2, 3). Tato cesta k cíli se děje podle určitého pevného pořádku. Popření světový řád znamenalo by popření světa vůbec.

Pojem řádu jest složitý, poněvadž řád vzniká ze vztahů (II-II, 26, 1): Předpokládají se věci, které se mají pořádati. *Důvod*, podle něhož se mají pořádati a který udává smysl řádu; obyčejně to bývá pojem cíle, jenž je důvodem celého řádu jednání. Je nutná dále *úměrnost* mezi cílem a prostředky, jimiž se má cíle dosíci. „Jako důvod k úpravě pily se běře od řezání, jež jest jejím cílem.“ (I-II, 102, 1.) A poněvadž řád předpokládá myšlenku, plán, rozvržení věcí, kdekoli jest řád, jest tam i pořádající *rozum*. Řád jsoucna jest dílem Rozumu Božího, poněvadž neohraničený účinek vyžaduje neohranice- nou příčinu. A „můžeme pozorovati dvojí pořad mezi tvorstvem a Bohem. A to jeden, pokud tvorové mají svůj původ od Boha a závisí na něm jako na příčině svého bytí. A tak zasahuje Bůh pro nekonečnost své síly bezprostředně každou věc, působě jí a zachovávaje ji. A k tomu patří, že Bůh jest bezprostředně ve všech věcech bytostí, přítomností a mocí. Jiný pořad jest, pokud věci jsou vedeny zpět k Bohu jako k cíli. A při tom jest prostřednictví mezi Bohem a Tvorstvem, protože nižší tvorové jsou vedeni zpět k Bohu skrze vyšší...“ (III, 6, 1, k 1). Každý jednající jedná pro nějaký cíl. Cílem jednání lidského jest dáti, vtisknouti druhému novou podobu, tvar. Ale jednání dobré činí lepším i jednajícího a naopak. Člověk tedy nemůže dát, aniž by nebral i sám z toho, co dává. Jen Bůh dává bez možnosti odplaty či zisku, poněvadž je dokonalost a dobrota sama rozlivší se do věcí. A kdekoli je dobro, je to část Boží podoby. Kdekoli se tedy tvor snaží o dokonalost a dobro, hledá Boha. A poněvadž v dokonalosti je štěstí, kde-

koliv se hledá radost, hledá se Bůh, ať ke hledání vede rozumná vůle, hlas smyslů, či pud přirozenosti bez poznání (I, 44, 4). Bůh tedy vede svět k sobě tím, že do přirozenosti věcí vložil touhu po štěstí a dokonalosti.

Z řečeného je jasné, že přestupek proti kterékoliv složce přirozeného řádu je urážkou Boží. Jako je totiž řád správného rozumu od člověka, tak jest řád přírody od Boha a porušením řádu přírody se děje bezpráví samému Bohu, který přírodu uspořádal. Proto všechno rušení přirozeného řádu musí býti vždy a všude odmítáno a trestáno. A kdyby se hodnotili všichni národové, všem by patřil týž trest, poněvadž takovým jednáním trhají přirozené pouto mezi světem a Bohem (II-II, 154, 12, k 1, čes. překlad str. 1156).

Řád proniká svět tak, že určuje pojem světa. Svět není dán množstvím souhvězdí, nýbrž řádem svých složek. Svět je jeden, poněvadž má jeden řád. A kdyby tu byl jen atom s jiným řádem, než má tento svět, tvořil by svůj nový svět. Neboť řád vyplývá z podstaty věcí (forma) a naopak (I, 47, 3, český překlad str. 436).

Světový řád přírody zavazuje nejen tvorstvo a člověka, nýbrž znamená závazek i pro původce řádu - Boha.

Závazek znamená vztah nutnosti nebo povinnosti. A jest dvojí mezi Tvůrcem a tvorstvem: buď pokud jest něco povinné patřit Bohu, nebo pokud jest něco povinné patřit stvořené věci. A obojím způsobem Bůh dává povinné. Neboť *Bohu* jest povinné, aby se ve věcech splnilo to, co má jeho moudrost a vůle, a co objasňuje jeho dobrotu. A v tomto případě dává Bůh sobě, co jest mu povinné tak, že obrací tvorstvo k sobě, aby ho oslavovalo. *Stvořené věci* jest povinné, aby měla to, co potřebuje a co jí Tvůrce určil; jako patří člověku, aby měl ruce, a aby mu jiní živočichové sloužili. A tak Bůh dává každému, co jest mu povinné podle rázu jeho přirozenosti a stavu. Ale tento závazek vyplývá pro Boha z prvního, poněvadž to jest každému povinné, co jest pro něho zařízeno podle řádu božské moudrosti. Je nemyslitelné, že by Bůh nemohl, nebo nechtěl dát někomu, co jeho moudrost mu určila. A ačkoli tímž způsobem Bůh dává někomu povinné, přece sám není k tomu vázán v přísném smyslu slova, nýbrž slušností a dobrotou. Neboť

Bůh podle své povahy nemůže být zavázán nikomu ničím, nýbrž všechno je zavázáno jemu (I, 21, 1, k 3, český překlad str. 214).

Podobně jako Aristoteles, udává i sv. Tomáš dvojí smysl, dvojí cíl světa. První, bezprostřední cíl je dobrý chod věcí, plnění zákona, který má každá přirozenost v sobě, uskutečnění světového řádu, vnitřní i vnější harmonie jsoucna. Větším a posledním cílem však jest sláva a radost Tvůrce, kterou má ze svého díla (cíle vnitřní a vnější).<sup>8</sup>

Člověka váže světový řád trojím způsobem: jako zákon správného rozumu, který udává pravidla a normy pro průběh všech našich činů a vášní. Jako zákon Boží, podle něhož rovněž se má člověk ve všem řídit. A kdyby člověk přirozeně byl tvor samotářský, dostačil by tento dvojí řád. Ale protože člověk je svou povahou živoucích občanský a společenský, proto je nutné, aby byl ještě třetí řád, podle něhož by člověk zarizoval svůj poměr k jiným lidem, s nimiž má žít. Prvý z těchto řádů (Boží) obsahuje druhý (rozum) a přesahuje jej. Cokoli je totiž obsaženo v řádu rozumu, jest obsaženo v řádu samého Boha: ale něco jest obsaženo v řádu samého Boha, co přesahuje lidský rozum, jako na př. věci víry anebo úcty Boží. Proto, kdo hřeší v tomto, hřeší proti Bohu (hereze, svatokrádež, rouhání...). Podobně také druhý řád (rozum) obsahuje třetí (společenský) a přesahuje jej, protože ve všem svém vztahu k bližnímu se musíme řídit podle zákonů rozumu. A kdo je přestupuje, hřeší proti společnosti (bližní), jako je patrné u vraha a zloděje. Jsou však konečně zákony, týkající se jen nás, ne bližního. A přestupují-li se ty, hřeší se proti sobě (nestřídnost, nečistota, sebevražda...). Zachováváním uvedených zákonů vznikají v člověku ctnosti: božské (víra, naděje, láska) upravují jeho poměr k Bohu: mravní ctnosti řídí jeho poměr k sobě (mírnost, zdrženlivost, strídnost, statečnost) a k bližnímu (spravedlnost a láska) (I-II, 72, 4).

Pravidelný chod vnitřních složek řádu je i pro sv. Tomáše určen zákonem, jinak by nastal zmatek. Toto platí hlavně o hospodářsko-politickém životě, v němž lze zjistit čtverý řád: řád vztahů mezi vládcem a poddanými, druhý mezi podda-

nými navzájem; třetí těch, kteří jsou z národa, k cizím; čtvrtý konečně mezi domácími, jako vztah mezi otcem a synem, poměr manželky k muži a pána k zaměstnancům. (I-II, 104, 4). Vnitřní stavba společnosti se dělí na tři skupiny, na třídu nejvyšší, střední a spodní. Důvodem k tomuto rozdělení jest různost úřadů a povinností: jiný je stav soudicích, jiný těch, kteří konají vojenskou službu, a jiný zemědělců (I, 108, 2, český překlad str. 931).

Světový zákon má též své sankce, své tresty pro ty, kteří jej přestupují: „Z průběhu jeví v přírodě plyne i pro lidské záležitosti zkušenost, že povstane-li protizákonně nějaká věc proti druhé, utrpí od ní na konec škodu. Vidíme totiž v průběhu přírodních jevů, že prvky vyvíjejí silnější, prudší činnost, setkají-li se s prvkem majícím opačné, protivné vlastnosti a účinky. Proto „ohřáté vody více zmrznou“ (Arist.). Pročež i u lidí se z přirozené náklonnosti vyskytuje zjev, že každý potírá toho, kdo proti němu povstane. Je však zjevné, že kterékoli věci jsou obsaženy v nějakém řádu, tvoří jakousi jednotu jak mezi sebou, tak s původcem řádu. Proto cokoli povstane proti nějakému řádu, přirozeně jest potíráno tím (celým) řádem a vládcem řádu... Podle tří řádů, kterým je poddána lidská vůle, člověk může být trestán trojím trestem: především totiž lidská přirozenost je poddána řádu vlastního rozumu; za druhé řádu vnějšího člověka, vládnoucího buď duchovně nebo časně, politicky nebo hospodářsky; za třetí je poddána všeobecnému řádu božského řízení. A z řečeného plyne, že každý z těchto řádů je rušen a převrácen jednáním proti kterémukoli z nich. Upadá proto rušitel do trojího trestu: do jednoho od sebe, což jest hryzení svědomí; do jiného od člověka a do třetího od Boha (I-II, 87, 1). Bůh nemá potěšení z trestů pro ně samé, nýbrž je nucen k nim řádem spravedlnosti.

Člověk se učí jednati jako Bůh ze dvou Božích mistrovských prací, z makrokosmu a z mikrokosmu (svět a člověk). V obojím postupuje příroda od prostých věcí ke složitým, podřazuje nižší vyššímu a vede harmonicky vše k přirozenému cíli. Nic se neděje nadarmo, vše má svůj smysl, své poslání, které věci plní svou přirozenou činností. Věc je tu tedy pro činnost, jednot-

<sup>8</sup> (I-II, 111, 5, k 1; I, 103, 2, k 3; II-II, 39, 2, k 2.)

livci pro celek a celek pro Tvůrce. Vyvyšovat vnitřní hodnotu věci proti přirozenému řádu znamená rušit přirozený soulad: „sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia“ (I, 25, 6, ad 3).

Vláda nad světem byla dána člověku. Svět má pro člověka hodnotu služebnou, pomocnou, jde k Bohu skrze člověka.<sup>9</sup> V tomto poslání je smysl existence věcí. Věci jsou povinny sloužit, ale člověk je povinen užívat jejich služby, jak to chce přirozený zákon, a k čemu to chce správný rozum, k rozvoji a zdokonalení toho, co je v člověku nejbožštější, nejvyšší. Věci nikdy nemohou býti touto nejvyšší hodnotou, neboť hmota je méně než duch a tvor je méně než Tvůrce. Věci mají krýti nedostatky v lidském životě, pomáhají lidem ke štěstí, které je v jejich nitru. A tak úvaha o řádu světa a o poměru člověka k němu potvrzuje nauku o pojmu hospodářství, o jeho místě v kultuře a o jeho cíli, jak jsme to viděli.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> De potent. 5, 4, ad 2.; 2 Sent. dist. 38, quaest. 1, 1; II-II, 141, 3.

<sup>10</sup> O pojmu hospodářství viz I. díl, § 4. Fil. rev. (1939). Pro zajímavost uvedeme ještě jiné definice: a) thomistické: *oeconomia est procuratio et dispensatio bonorum materialium.*“ Nebo „modus agendi ordinatus est systematicus, quo aliquis activitate sua sibi omnia bona ma-

Člověku patří výsadní místo ve světě pro jeho duchovou, nezničitelnou duši. K vůli ní soustřeďuje se na člověka zvláštní Tvůrcův zájem:<sup>11</sup> „Neboť ačkoli v určitých věcech stojí člověk níže než někteří tvorové - na př. některá zvířata mají bystřejší smysly než člověk - a ač v něčem se podobá dokonce i nejnižším tvorům, přece uvážíme-li, k čemu je určen, nic není vyšší nad člověka než Bůh sám, v němž jediném spočívá člověkově dokonalé štěstí.“

*P. Jiří Maria Veselý O. P.*

*terialia procurat, eisque utitur ad necessitates suas ex plendas.*“ Nebo: „*activitas, quae inquirat, quae sit prosperitas populi et quomodo effici possit.*“ Nebo: „*scientia practica, dirigens activitatem oeconomiam multitudinis politice unitae in prosecutione prosperitatis materialis societatis.*“ (De Rooy, op. cit. pg 4-14.)

b) nethomistické: „Věda o podstatě a příčinách blaha národů“ (Smith). „Handeln nach dem oekonomischen Prinzip“ (Sombart). „Das nationale Verfahren mit Dingen“ (Messner). „Die Lehre von der Gesellschaftswirtschaft, der um den Markt zentrierten Wirtschaftsgesellschaft“ (Oppenheimer). „Die Wissenschaft von dem Wirtschaftsleben (dem Prozess der Sachgüterversorgung) des Volkes als einer durch den Zweck des staatlich-gesellschaftlichen Zusammenlebens verbundenen sozialen Einheit.“ (Pesch.) O cíli hospodářství viz I. díl, § 5. (Fil. rev. 1939.)

<sup>11</sup> De Verit. 5, 5; I, 98, 1; tamtéž 113, 2.

## Svatý Augustin: Cesta duše k Bohu.

*(Ze spisu O pořádku II 48-51.)*

Duše, oddaná již filosofii, pohlíží nejprve do sebe samé, a jestliže ji vzdělání již přesvědčilo, že jí náleží rozum, nebo že je sama rozum a že v rozumu není nic lepšího a mocnějšího nad čísla, nebo že rozum není nic jiného než číslo, bude s sebou takto mluvit: „Jakýmsi svým vnitřním a skrytým pohybem mohu rozloučiti nebo spojití to, čemu je třeba se učit, a tato má síla se nazývá rozumem. Avšak co je nutno rozloučiti, ne-li to, co se buď pokládá za jedno a není jím, anebo aspoň není tak jedním, jak se za to má? Podobně proč je nutno něco spojití, ne-li aby se stalo jedním, pokud je to možno? Tedy i v rozlučování i ve spojování chci jedno a miluji jedno, ale když rozlučuji, chci je očistěné, a když

spojuji, chci je celé. V onom případě se vyhýbáme cizímu, v tomto spojujeme k sobě patřící, aby vzniklo jakési dokonalé jedno.

Aby byl kámen kamenem, jsou v jedno sceleeny všechny jeho části a celá jeho podstata. Což strom? Zdaž by byl stromem, kdyby nebyl jedno? Což údy kteréhokoliv živočicha a jeho vnitřnosti i vše, z čeho se skládá? Jistě, utrpí-li to rozlukou jednoty, nebude to živočich. Oč jiného usilují přátelé než o to, aby byli jedním? A čím více jsou jedním, tím více jsou přáteli. Národ jest jedna obec, již je nebezpečná nesvornost. Co je však jiného nesvornost než nesmysletí jedno? Z mnoha vojnů vzniká jedno vojsko. Zdaž není kteréhokoliv množství tím méně přemáháno, čím

více se spojuje v jedno? Odtud samo spojení v jedno bylo pojmenováno klínovým šikem.<sup>1</sup> Což všechna láska? Zdaž se nechce sjednotiti s tím, co miluje, a podaří-li se jí to, sjednocuje se s ním? Sama pohlavní rozkoš netěší mocně pro nic jiného, leč že se v jedno spojují milující se těla. Čím je bolest zhoubná? Tím, že se snaží roz-  
títo to, co bylo jedním. Je to tedy obtížné a nebezpečné sjednocovati se s tím, co lze odloučiti.

Z mnoha věcí, předtím porůznu ležících a potom sloučených v jeden tvar, stavím jeden dům. Jsem lepší, jestliže tvořím a onen dům je tvořen; proto jsem lepší, poněvadž tvořím; není tedy pochyby, že jsem lepší, než je dům. Ale nejsem proto lepší než vlaštovka nebo včela - vždyť i ona staví uměle hnízda a tato plástve - nýbrž proto jsem nad ně lepší, ježto jsem rozumný tvor. Ale je-li rozumový poměr<sup>2</sup> v přesných rozměrech, zdaž je to, co stavějí ptáci, méně vhodně a souhlasně rozměřeno? Ba, je to uděláno zcela podle čísel. Nejsem tedy lepší tím, že konám něco podle čísel, nýbrž že čísla poznávám. Jakkpak tedy? Oni ptáci, nemajíce vědění, mohli tvořiti podle čísel? Zajisté mohli. Odkud se to pozná? Z toho, že i my v určitých rozměrech přikládáme jazyk k zubům a k patru, aby vyšly z úst hlásky i slova, a přece neuvažujeme, když mluvíme, jakým pohybem úst to máme dělati. Dále, který dobrý zpěvák, třeba neznalý hudební nauky, nezachovává při zpěvu samým vrozeným smyslem i ryt-  
mus i melodii, jež si zapamatoval, a co může býti nad to číselnějšího? Nemá-li o tom vědění, jsa neučený, přece to činí působením přírody. Kdy je však lepší a vyniká nad zvířata? Tehdy, když ví, co má dělati. Nic jiného mě nepovznáší nad zvíře než to, že jsem rozumný tvor.

Jakým způsobem je tedy rozum nesmrtelný a já jsem vymezován jako cosi zároveň rozumného i smrtelného?<sup>3</sup> Či snad není rozum nesmrtelný? Avšak jedna ke dvěma nebo dvě ke čtyřem je nejpravdivější rozumový poměr a poměr ten nebyl včera pravdivější než dnes a nebude pravdivější zítra nebo po roce a ani kdyby se celý tento svět zřítíl, nebude možno, aby tento poměr neplatil.

<sup>1</sup> *Cuneus* odvozuje Augustin z *co-uneus* (*unus* „jeden“).

<sup>2</sup> *Ratio* (ř. *logos*) znamená „rozum“ i „poměr“.

<sup>3</sup> Podle vymezení II 31: Člověk je tvor rozumný, smrtelný.

Neboť on je vždy stejný, tento svět však ani neměl včera, ani nebude mítí zítra to, co má dnes, a ani sám v dnešní den, ba ani po dobu jediné hodiny neměl slunce na témž místě; tak, když v něm nic netrvá, nemá ani v krátké době nic stejně. Je-li tedy rozum nesmrtelný a já, jenž vše to buď rozlučuji nebo spojuji, jsem rozum, pak to, čím jsem zván smrtelným, není mé. Anebo, není-li duše totéž, co rozum, a já přece rozumu užívám a rozumem jsem lepší, pak je třeba prchati od horšího k lepšímu, od smrtelného k nesmrtelnému.“

Toto i mnoho jiného s sebou mluví a uvažuje duše dobře vzdělaná; nechci to však probírat, abych, snaže se vás poučiti o pořádku, nepřekročil míru, jež je matkou pořádku. Duše tedy přivádí sebe postupně k mravnosti a k nejlepšímu životu ne již pouhou vírou, nýbrž bezpečným postupem rozumovým. Neboť, pozoruje-li pečlivě sílu a moc čísel, bude se jí zdáti příliš nedůstojné a příliš žalostné, aby s pomocí jejího vědění verš správně plynul a kytara souzvučně zněla, avšak aby její život a ona sama, duše, se ubírala bludnou cestou, a ovládána jsouc chtíčem, zněla nesouzvučně s ošklivým hřmotem neřestí.

Když se však duše upraví, uspořádá a učiní se souzvučnou i krásnou, odváží se již patřiti na Boha a na sám pramen, odkud se prýští všechno pravdivé, i na samého Otce pravdy. Veliký Bože, jaké budou ony oči, jak zdravé, jak krásné, jak silné, jak vytrvalé, jak jasné, jak blažené! A co je to, co vidí? Co, prosím, co máme mysliti, co hodnotiti, co mluvíti? Připadají nám obvyklá slova a všechna jsou poskvřena nejvšednějšími věcmi. Neřeknu nic více, než že je nám slibován pohled na krásu, jejímž napodobením jsou ostatní věci krásné, ale proti níz jsou ošklivé. Kdokoliv ji spatří (a spatří ji, kdo dobře žije, dobře se modlí a dobře se učí), zdaž ho někdy znepokojí, proč jeden člověk touží mítí syny a nemá jich, druhý jich má hojně, jiný je dá pohoditi, nenávidí je, než se narodí, ale miluje narozené? Jak by nenamítl, že se nestane nic, co by nebylo u Boha, a z toho nutně plyne, že se děje vše v pořádku a že přece neprosíme Boha zbytečně? Konečně kdy znepokojí toho muže nějaká břemena nebo nějaká nebezpečnoství nebo nějaké nevlídnosti nebo nějaké lichotky osudu? Neboť v tomto



smyslovém světě je třeba důkladně uvažovati, co je čas a místo, aby se pochopilo, že to, co blaží v části místa nebo času, je mnohem lepší v celku, jehož ono je částí, a zase aby bylo jasno vzdělanému člověku, že to, co uráží v části, neuráží pro nic jiného než proto, že není viděn celek, s nímž ona část podivuhodně souhlasí, že však v onom světě pomyslném kterákoliv část je krásná a dokonalá tak jako celek.

*Poznámka.* Spis „O pořádku“, jež složil sv. Augustin ještě před svým křtem v Kassiciaku (u Milána) na konci r. 368, je zajímavým dokladem toho, jak přetvářel myšlenky řecké filosofie v křesťanskou teologii. Jako hlavní pramen tohoto spisu uváděl „úctyhodnou a téměř

božskou“ nauku Pythagorovu (II 53) - později, v Retraktacích (I 3), tuto pochvalu ztlumil - a zároveň naznačil, že ji našel u M. Terentia Varrona (II 54). Zdá se, že ony myšlenky, domněle pythagorovské, čerpal Varro z Poseidonia, jenž, ač stoik, vycházel z učení starších řeckých filosofů, zvl. Platonova (na ně působila nauka o číslech, přičtená Pythagorovi) a Aristotelova. Tak Poseidoniova *synthesa* starší řecké filosofie ožila v raných spisech sv. Augustina; mimo to se v nich ozývají též myšlenky Plotinovy. I dialogickým tvarem se hlásí spis „O pořádku“ k řecké filosofii. Do češtiny nebyl dosud přeložen; výtah z něho podal Fr. Doubrava, *Památky sv. Aurelia Augustina*, I, 1893, str. 253 n. *K. Svobodu.*

## Poznámky k dějinám vývoje českého portretu.

Baroko znamená vítězství a průlom na celé čáře na Severu musikálního způsobu citění a tvoření. Na této základně teprve mohli se objeviti v našem duševním zcela musikálním prostředí muži jako Škréta a Jan Petr Brandl. Byli to naši první malíři a zároveň portretisti-umělci evropského rázu, kteří dovedli uplatnit portretování jako světové umění. Jim oběma bylo především jasné, že šlo při tom o daleko více a částečně též o docela něco jiného než o pohotovost, i když pak cennou a nutnou průpravu zručnosti. Přejímají mistrovství Rubensovo nejen zevně, nýbrž vnitřním osvojením. Proto se stali tito žáci i mistry, nejen podle místního českého smyslu, nýbrž podle celoevropského pojetí. Evropské umění mělo za úkol spojití ve vyšší synthese vlámskou bujnost a plnost života, přetékající a tryskající radost ze skutečnosti, prorážející opojení z hmotnosti, látky a tělesnosti velkého Vlása s důstojností, trvajícím pevností, věčné formy; sever a jih, klasika již ztrnulá a původní z hlubin nořící romantika měla být spojena ve vyšší jednotu. V řešení tohoto úkolu má Škréta vlastním, českým a převládajícím symfonicky-musikálním způsobem rozhodující podíl. Dokázalo-li se to řešit, pak je to z části dílem jeho činnosti, bez níž by při nejmenším řešení dopadlo jinak. Společný por-

tret rodiny Miseroni (Státní galerie v Praze) toto každému ozřejmí, kdo provedl dopodrobna srovnání díla na jedné straně s příbuzným obrazem Rubensovým (na př. dvojí portret umělcův a jeho choti, Pinakotheka v Mnichově), na druhé straně s některým z jihu (Giorgione, Koncert, Galerie Pitti, Florencie). Na dokonalém portretu, který stvořil Škréta ojedinele: na př. Ignác Jetřich Vitanovský z Vlčkovice (Zámek Kolovrata - Krakovského, Rychnov n. Kn.) se mu podařilo patrněji vložit do díla a zdůraznit specificky český základní tón, převládající symfonii citu. V českém kulturním prostředí vytváří tento obraz po prvé v malířství kontrapunkticky-musikální svět a člověka. Růžově hnědé pozadí rozestavilo všechny jednotlivosti, všechny věci šlechticky-knížecího prostoru, a přesto docela uchovalo jeho náladu průsvitného nejvyššího zanícení. Žár barev reálně nic neznázorňující, ale symbolicky nevyčerpatelně bohatý a záře je zároveň operní ouverturou nebo oratoriem, proto přesně pyramidálně (Rafael) postavená přední postava je již kontrapunkticky zařazena, jako ouvertura virtuálně obsahuje celou operu. Z pohyblivých vln hlubokého prostoru vyvstává s osudovou nutností *massa* se studenou, bílou, bledostí zlata a jasnou zelení vysokoznějící ostrostí sopránu. Tak

se rýsuje před námi z nejasné vzdálenosti nakonc koráb a vstupuje v majestátném okamžiku svého vznešeného klidu do úžasné mohutné jasnosti. Tento nehybný a nehnutý obraz mladého pána z Vitánovských je naplněn tímž dramatickým napětím. Stojí tiše před námi v jasnosti a blízkosti. Ale cítíme, že právě přišel z nekonečné a nezměrné vzdálenosti nespočítatelných pokolení, které má za sebou. V okamžiku odpočínutí po jeho příchodu obestírá jej nebeský dech oné hrdinské cesty - hrdinné gesto jeho původu. Nepohnut! Ale všechny záhyby šatu ukrývají ve svém zřasení ono velké *dění* na pozadí. Setmělá hmota havraních kučer, spadajících kolem tváře spájí jasně zářivý obličej s nejhlubší temnotou pozadí. Vlevo (od diváka) postava se zařezává kreslířsky svými mezními konturami do prostoru ostře a tvrdě a dominuje stejně jemně jako podmanivě v jasně opsaných jednotlivostech pěti silných pěstěných prstů knížecích. Vpravo však se rozmezí postavy rozplývá mlžně jako dým a nekreslířsky, po malířsku a uhasínajíc v hebké měklosti prostoru. To všecko je důkladně a pronikavě kontrapunktické. Tato malířsky ovládaná atmosféra baroka je stejně tak podmíněná zodpovědně radostnou osobností knížecí jako naopak. Ani postava, ani pozadí nemohou samy o sobě nebo v jiném spojení existovat. Oba mají jen spolu a v sobě smysl a životní pravdivost.

Když téměř o půl století později přistupuje *J. P. Brandl* k úkolu podobizny kulturního období dále pokročivšího, vidí se dědic o tolik bohatší tradice postaven před nové, jiné a vděčnější *problémy*. Jeho tři vlastní portréty (Státní galerie, Národní museum a Strahovský klášter v Praze) dokazují svým docela vyzrálým pocitem vlastní existence, že napolo technický, napolo umělecký problém, vyvolat světlem a stínem na malířské ploše ilusi, ba klam trojrozměrného zablouknutí těla, nepůsobí na něho už téměř žádným kouzlem. Jej vábí daleko víc, aby dochoval polyfonní krásu barevné plochy postavy a pozadí nedotčenu vzdor kontrapunktice. Chce postavu pevně zachytit ve svém rámci, na svém pozadí a pak rivalitu obou nechat dozrát v netělesném nadmyslnu obšťastňující vise do sladké harmonie. Postava nemá už příliš životně vystupovat z obrazu do skutečnosti. Připomínka, že v hudbě došlo

k témuž úkazu, necht' neslouží jako duchaplný příměr, než ať ukáže na celistvost vztahů v duchovém světě všeho lidstva. Touže cestou se totiž bral hudební vývoj od *Glucka* přes *Bacha* a *Händla* k *Haydnovi* a *Mozartovi*. A také toto duchovní dění stojí ve znamení slovansko-českého rozplývání a působení na ostatní evropské a především německé kulturní proudy. Popatřme jen, jak se k sobě řadí působiště a příslušnost oněch jmenovaných velikánů na velmi úzkém pruhu sasko-česko-rakouském pohraničí. Znovu lze se dovolávat na příklad dvou portretů téhož mistra jako doplňujících se důkazů: Františka Antonína hraběte Šporka (u hraběnky Klotildy Clam-Gallas na Frýdlantu) a svatého Pavla (u pana Ryšavého v Praze). Kníže a světec jsou oběma nosnými pilíři barokní společnosti lidské. V nejvyšší a nejčistší očiště myšlenky stojí vládce a mnich ve službách téhož úkolu, lhostejně, ať už jakkoliv pozemská a lidská pomíjejičnost a nedostatečnost kalí uskutečnění idee. Oba chtějí uskutečnit království Boží, svět lásky a spravedlnosti na zemi. Panovník tím, že chce v domněle nejpopovolanějších, nejlepších a důvěry nejhodnějších rukou spojit veškeré bohatství a veškerou moc na zemi jako *fidei commis*, zároveň jim ukládá odpovědnost za všechny ostatní - mnich pak tím, že všechnu světskou moc a světské bohatství popírá. Toto stanovení problému lidského názoru dozrálo právě u Brandla ve zcela novou, zcela jinou kontrapunkci než u Škréty. Mistrovský výkon jeho podobizny tkvěl a také tkví v dokonalém oboustranném zření obou *základních* postav panovníka a světce. (V posledním pojmu musíme samozřejmě mít shrnuty všechny církevní stupně: apoštola, mnicha, duchovního atd.) Obě dorůstají v nové já jako konečný souhrn na jedné straně člověka zevnějšího, na druhé pak člověka intimního. Malířsky to znamená - spojit dědictví z ruky Rubensovy s oním z ruky Rembrantovy - smířit nejkrajnější smyslovost živě vonícího masa s nejkrajnější nadsmyslovostí netělesné, světelné a šerosvitné vise.

Naši ostatní tvůrci podobizny té doby, ani Jana Kupeckého nevyjímajíc, hledali při vši dokonalosti své místo na *cestách*, které jim razili Škréta a Brandl. Sami nových cest neukázali.

Když po velké revoluci vystoupili tři opravdo-

ví mistři jako malíři podobizen, *František Tkadlík*, *Josef Bergler* a z nich daleko nejnadanější *Antonín Machek*, tu se v zatím utichlé smršti evropského *duchového projevu* mnohé proměškalo a zaspalo. Vymizel už titánský průlom mezi statickou symfonií a dynamickou, tedy mezi *Mozartem* a *Beethovenem*, minulo hluboké rozechvění, které v německé romantické podobizně *Ph. Otty Runge*, jen málokterými uznamenané, propůjčilo snahám této doby *více věčnosti*, než všichni básníci této školy dohromady, utuchl rovněž bouřlivý rozlet francouzského romantického malířství světem, který měl svůj počátek v nesmrtelných podobiznách *Eugena Delacroix*. Naši nazarání se neokysličují ani *Schumannem* ani *Berliozem*, ale až *Schubertem* a počínají si vesměs bidrmajerovsky, aniž okusili romantiky. To znamená, že se stali starci, aniž byli kdy mladíky. *Tkadlík* a *Bergler* zůstali v osidlech zklidnělé, vkusně kolorované, pevné formy a měšťanské statiky. Jen u *Machka* probleskáva tušení tragického vnitřního boje. Pociťuje nedostatečnou nosnost ustrnulé formy a přitahuje ho kontrast. Pod dotekem jeho prstů se stává hmota hmotnější a prchavý živel ještě nepostižitelnější, než to kolem něho vidí a chápou. Toto napětí mezi dvojím protilehlým úsilím naplňuje jeho podobizny (Stará dáma, Dítě s jablkem; obě v Moderní galerii v Praze) tajemným nepokojem, jako obraz toho už prožitého i teprve přichozího a tak odporující bidrmajerovskému poklidu. Dozajista je však proto díky v sobě bouřícímu titánskému prvku spolu s *Tkadlíkem* a *Berglerem* po právu předchůdce a ukazatel nových cest *Josefa Mánesa* a *Navrátila* v nově rozkvetlé české podobizně.

Romantický Mánes realizuje v podobizně zcela původní uzavřenost tváře, postoje (postavy) a barevného dojmu, který v nevidané mnohosti a obsažnosti dovede vyzařovat ono „já“. Poznamenává tento celek jen jemu vlastním smyslovým žárem a silou vlastního prožitku. Jeho mistrovství tkví přitom v nemalé míře na geniálním využití celé tradice Škrétou počínajíc. Jednou vidíme na jeho podobizně individuum, osobnost, která ve sklovitě hebké křehkosti své tělesné stavby je v kontrastu proti barevné symfonii pozadí. Prožíváme, jak se zcela zvláštními a jen

sobě vlastními zbraněmi dovede vítězně uplatnit v tomto nepřátelském prostředí, i když ne bez šrámů (podobizna pí Josefiny Schwarzové, Moderní galerie, Praha). Jindy jsme očitými svědky toho, jak robustní, silou kypící postava se odevzdaně poddává (podobizna pí Olgy Lustigové, tamtéž). Podstatné je na tom to, že tyto podobizny nezobrazují boj a vítězství, spor a porážku jednohlasně v jejich vlastním já, ale kontrastně a symfonicky toho osobního (portretovaná postava) a toho neosobního (pozadí).

Mluvit o Navrátilovi jako malíři podobizen, bylo by mluvit do větru. Víme, že jich několik namaloval. Než tyto obrazy se dosud tají v zapomenutí u nevypátraného vlastníka. Jen několik genrových obrázků neodolatelného kouzla jak do psychologického obsahu tak do celkového způsobu malířského provedení slouží za opěrné body (Srv. Moder. galerie, Praha, čís. 16-20 a 38). Nikoliv žák, ale zcela kongeniální spolubojovník *Karla Spitzwega*, velkého německého romantika silně bidrmajerovského ražení, se tu zjevuje v přiměřené české obměně. Měkké, tukem se rozplývající obličej tonou mlžně v hebkých obláčcích barvy. Všecko *dýchá* v hluboké mlze jednobarevného, ale na světle odstupňovaného, teplého, hnědočerveného tónu. Jediný, démonicky smělý tah stětce chladnější modři mocně vyzařuje. V té přemíře mizí tento osamocený úkaz lokální barvy uprostřed převládající tonality. Ale pádnost tohoto přízvuku zajišťuje mu dominantní platnost. Je ho málo, ale je to vrchol! Stejně tak předstihne leskem malý drahokam daleko převládající zlatou hmotu obruby v prstenu.

Poměrně pozdě objevuje se s *Karlem Purkyním* česká podobizna, která si mohla činit aspoň nárok na to, aby dosáhla a obsáhla onen mocný zážitek sama sebe ať *individuálním* či *kolektivním způsobem* Beethovenova či Delacroixova světa duchového. Vzdor tomuto těsnému spříznění duší nalézají se však historicky nahmatatelné styčné body podobizny Purkyňovy jinde. U severoněmeckých, ovšem oněmi proudy proniklých mistrů romantické podobizny, v řadě *Ph. Runge*, *Oldach*, *Anton Graff* a j., Purkyňe propůjčuje svým postavám na podobizně zcela rozdílné, bohatě odlišené stupně skutečnosti. Mistrovsky ovládá klaviaturu, kterou sám rozvedl

daleko do šířky a její klávesy obsahují všechny tóny a mezitóny od nejpozitivnější hmotnosti až do mátožné vzdušnosti přízraku. Tak sprádá svět snu a svět reality jeho podobizen hrubou přízi a jemné zlaté nitky velmi uměle - ne nepodobné orientálnímu koberci. (Srv. Vlastní podobizna, Studie k portretu dětí, Rodina řezbáře, Moderní galerie, Praha.)

Téměř až k dnešku nás provází obsáhlé portretní dílo *Frant. Ženíška*. Nikdo jiný nevyčítal tak jasně uvnitř druhu ty nejrozličnější odstíny drobných způsobů *práce*, nikdo jiný je tak uvědoměle nevypracoval a nezmnožil, jako on. Od pouhé naturalistické rodinné podobizny čistě technického provedení, přes výstavní kousek slavnostní representace, až k vrcholům *zručné* lyriky, všechno jest u něho zastoupeno. Už to bylo duchovým činem, že jistým postřehem dovedl vyhmatat ony mistry, kteří byli povoláni, aby podobizně na sklonku 19. století dali nadčasový obsah, *Marées, Leibl a Courbet*. Vlastním a osobitým způsobem následuje neomylně tyto ukazatele nových cest a sám se dobírá nepomíjejících mimořádných *výkonů*. Podobizny pí L. T. a pí B. náležejí k úhelným kamenům české lyriky, k oněm nejlepším zpěvům na ženu, které kdy zazněly z řady od Vrchlického až po Otakara Březinu. Ženíšek se štětcem v ruce pěl (opěvoval) a slavil na svých podobiznách chválu české ženy vyššího stavu měšťanského své doby a co na ní bylo vzácného a milostného, zůstavil světu.

Na přelomu století, ke kterému máme dnes téměř historický odstup, stojí dva mistři plastiky v rozkvětu svého portretního umění: *Max Švabinský* a předčasně zesnulý Jan Štursa. Švabinský vyzdvihuje ve své portretní grafice základní plastický rys jak svého umění, tak své osobnosti co *nejpodmanivěji* a nejvýmluvněji. Pomíjeje všechnu dvojrozměrnost grafického listu, vylučuje prostředí, prostor ve smyslu ilusionistického zobrazení a v tom je jeho *počinání* plastické. Tím obsažněji, duchaplněji a výmluvněji zmocňuje se prostředí kouzlem své zkratkově strohé, geometricky pevně jednoznačné symboliky. Všechny jeho postavy se nalézají v prostoru, i když umělci dostačuje k jeho přesnému podání roh stolu nebo opěradlo židle. V tomto výstižně stroze udaném prostoru vyvstává zcela

jednotlivý životní pocit, který proniká a zaplavuje celého člověka, obličej i tělo. Z celé galerie významných mužů jeho doby, z velkolepé historické galerie 19. století, jím vytvořené, ostře vynikají podobizny umělců Josefa Mánesa a Mikuláše Alše jako *protichůdné* protivy jeho výrazových schopností. *Překondensovanou energii* je nabita suchá, do výšky se tyčící postava Mánesova ve stoje. Kostnatá hlava s ostře řezaným obličejem, směle vystupující orlí nos korunuje vše velmi důstojně. Až do oblak, zdá se, stoupá ten muž, nebo aspoň do křídel větrného mlýna všech vzácných potomků rytíře de la Mancha. Na alšovském listě pak spočívá těžká hmota těla v diagonále, v utěšené plnosti v prostoru. Je až neuvěřitelné, jakou dobrotou a jakým dojímavým milosrdenstvím mhourají úzká malá očka, *ne nepodobna prasečím*, a jak dovedou rozzářit jinak spíš bručounskou tvář. Vlasy na hlavě a vousy nemluví jen osobitou řečí, ale jsou si sobě účelem, jako bohaté řasení u Řeků a u mistrů gotiky. V hravě kroužících tazích suché jehly záplavou pokrývá a paprsky prorážejí směsice vlasových linií pevnější jádro v *důvěrném* laškování. Tu se štíří skřítkci, jejichž bujnost je nám známá u Dvořáka a jejichž rodokmen směřuje až k Mozartovi.

Celá monumentální plastika *Jana Štursy* je v nevidané míře obrazová. Jeho Sulamit není v míře o nic menší podobizna, než jeho Svatopluk Čech na Vinohradech nebo jeho Hana Kvapilová, jeho Vojan. Nestal se zcela mistrem ve zvláštním umění *řešení* podstavce, proto se mu nezdařilo zcela vyloučit *okolí*. Zato propůjčil svým postavám *důrazný* naturalismus své doby, plnou a tvrdou pravdu přísného postřehu a to spojil s velkou podívanou, s monumentalisací prchavého úkazu. Všechny jeho podobizny, všechny jeho postavy z doby jeho zralosti jsou tak důvěrné, tak intimní jak jen myslitelné je vidět. Přesto se neztrácí naše oko v podružnostech. Případně trvá neporušeno vši intimitou, vedlejší je naprosto potlačeno, podstatné a významné je důrazně *akcentováno* v každém obličejí, v každém držení. A aniž by to bylo na újmu plastické formě Štursa, jako marnotratník *efektu*, dovedl rozložit stíny po prohlubinách a rozzářit světla po vyvýšeninách. Všechny možnosti hotovou plastiku obestírající vzdušný prostor dovedl

stmelit s celkovou koncepcí svého díla. Tím vším se pak stává dílo nerozlučitelnou součástí oné přírody, do níž je postaveno. To je instrumentace, ono umění, které zároveň je řemeslem a přece jen vyvoleným *svěřováno*. Instrumentace Smetanova, přenesená z pouhé techniky do oblasti citu, posvěcuje rovněž ruku autorovu.

Nejsou-li odtud výhledy do našeho dneška a do budoucnosti našeho portretního umění právě podmanivé síly, nechybí na slibných a zdatných silách. Pouhý výčet jmen by byl nejen neplodný a neúčelný, ale je povždy také nespravedlivý. Konečně pravý stav podobizny nelze přehlédnouti a jedinec jen náhodou zamlčený propadává bezděčně neúmyslnému zneuznání. Proto žádá jména!

Než jedna výtku budiž vznesena, ne však na umělce; ale na celou národní obec. Objednává příliš málo podobizen. Jak jedinci, tak rodiny

a společnosti se dávají příliš svádět levnou a pohodlně dosažitelnou fotografií. V tom je osudný omyl. Všechna čest fotografii a jejímu umění. Produkuje něco vzácného a zvláštního: zachycuje prchavý okamžik na milované nebo uctívané tváři. Než s podobiznou nemůže soutěžit. Ta má jiné, ano zcela opačné poslání: povznést, i když pomalu pomíjející lidskou bytost k důstojenství *nesmrtelnosti*. Podobizny jsou zduchovělá a očividná historie jedince, rodiny, stavů, národa, viditelně ztvárněná minulost, stejně tak to nejdražší a nejvzácnější co můžeme svým potomkům zůstavit. A neobstojí ani výmluva *nedosažitelnosti*. Protože právě nejlevnější grafické techniky (mědirytina, lept, dřevoryt, litografie [kamenotisk]) jsou svou podivuhodnou *příbuzností* možností malířských a plastických českému nadání uměleckému nejvlastnější.

Dr. Rich. Messer (přel. K. Čechák).

## Rousseauův boj o uznání jeho víry v Boha.

Rousseau se znovu a znovu vrací k rozporu mezi řádem ve vzájemných vztazích přírodních pochodů - řádem přírodním - a nepořádkem ve vztazích společenských procesů řádem společenským. Tento rozpor je mu vzpružinou jeho revoluční analýsy a zároveň pevnou kotvou jeho víry v Boha. „Všeobecné zlo by mohlo záležet jen v nepořádku a já spatřuju ve světovém systému řád, který zůstává stále týž. Utrpení zvláštní se uplatňuje jen ve vnímání trpící bytosti, a toto vnímání nemá člověk od přírody, nýbrž sám je v sobě vzbudil... Odstraňte naše nešťastné pokroky, odstraňte naše omyly a neřesti, odstraňte dílo lidské a vše bude dobré.“ („Emile“, Reclam 905-909 a, S. 161.) „Dílem lidským“ není snad pro R-a technika, nýbrž třídní společenský systém. - Na jiném místě: „Bůh je spravedlivý, jsem o tom přesvědčen. Je to důsledek jeho dobroty. Nespravedlnost lidská je dílem lidí, nikoliv jeho. Mravní nepořádek, který podle názoru filosofů svědčí proti Božské Prozřetelnosti, mluví v mých očích jen pro ni. Spravedlnost lidská záleží v tom, že se dává každému, co mu patří, a spravedlnost Boží, že Bůh žádá od každého počet z toho, co mu svěřil.“ (Dopis arcib., str. 45-46.)

Že však toto „*pociťování zvláštní bolesti*“, způsobené „nešťastnými pokroky“ a jimi vyvolaným stavem „*mravního nepořádku*“ není záležitostí individuální, nýbrž veskrz *sociální*, toho si byl R. jasně vědom. Tak se jeho objevení historického materialismu prozrazuje především tím, že narážel na rozpor mezi konáním a mluvením lidí, pak na to, že se lidé o tuto svou dvojakou úlohu mezi „*bytím a zdáním*“ vůbec nestarají. Pátraje po důvodu tohoto nepřirozeného chování, praví, „*našel jsem jej v našem společenském řádu, který se ve všech bodech staví proti nezničitelné přírodě, bez ustání ji znásilňuje a nutí, aby uplatňovala svá práva. Hledal jsem následky tohoto rozporu a zjistil jsem, že sám o sobě vysvětluje všechny neřesti lidí i všechny zlořády naší společnosti.*“ (Dopis 55.) Sociálně-ethická kritika přivádí R-a ke krizi kultury v historicko-materiální společnosti, ukazuje mu viníka, ukazuje mu však též bezprostřední kulturně kritický a zvláště ideologicko-kritický úkol. „*Když jsem poslouchal lidi, kterým bylo dovoleno veřejně mluvit, pochopil jsem, že se odvažují nebo chtějí říci jen to, co se líbí vládnoucím. Placeni silnými, aby kázali slabým, mluví těmto*

jen o jejich povinnostech, a oněm o jejich právech.“ Naproti tomu žádá R., aby se „pravda říkala v každé užitečné věci.“ (56.) Odvolává se na svatého Augustina, který řekl: „Božská pravda nepatří ani mně, ani vám, ani komu jinému, nýbrž nám všem, žádá od nás výslovně, abychom jí vzdávali čest společně, neboť se pro nás stává bezcennou, jestliže ji nesdělujeme druhým. Neboť kdo si osvojuje výhradně (jen sám) vlastnictví statku, s nímž Bůh zamýšlí, aby patřil všem, ztrácí tím to, co odnímá celku, a upadá do omylu, protože pravdu zradil.“ (Aug. Confessiones liber XII, caput 25.).

Svého ideologicko-kritického úkolu zhošťuje se R. ve „Vyznání savojského vikáře“ a v „Emile“ podle svých sil. Také tam počíná sociálně ethickým členěním, čerpaným z osobní zkušenosti, a kritikou nositelů ideologického procesu. Při zkoumání děl filosofů (čti: ideologů) shledal, že všichni jsou „pyšní, nedůtkliví a při všem domnělém skepticismu dogmatictí. Všechno vědění jim ušlo, nedovedli nic dokázat a hanili se navzájem. A tento bod, který byl všem společný, zdál se mi také jediný, v němž měli všichni pravdu. Jsou zpiti vítězstvím při útoku, chybí jim však všechna energie při obraně. Zkoumá-li jejich důvody, brzy se vám ukáže, že dovedou uvádět jen takové, které slouží k ničení.“ („Emile“, Reclam str 130.) „Důvod této zarážející různosti mínění“ vidí v „nedostatečnosti“ a v „pýše“ ideologů, kteří se „domnívají, že mají vědění a zatím mají jen fantasii.“ (131.) „Představte si své staré i novější filozofy, jak své podivné systémy předem marnotratně vybavili silami, pravděpodobnostmi, osudem, nutností, duší světa, oživenou hmotou a materialismem všeho druhu, a po nich po všech slavného Clarka, jak osvěcuje celý svět a jak konečně zvěstuje bytost všech bytostí a pramen všech věcí.“ Zde se tedy potírá současně pantheistický pseudoidealismus („osud, nutnost, světová duše“) i encyklopedický materialismus (oživená hmota, materialismus). Naproti tomu Clarke (s kterým proto níže souhlasí (1675-1729) popírá materialistickou morální theorii, podle níž by mravnost vůbec záležela v úsilí o slast a požitek. Podle něho a R. je v tom jeho věrným zátkem - je objektivním měřítkem, vzorem a pra-

vým popudem ke skutečné mravnosti *řád přírody* a subjektivním mravním postojem *věcnost*, fitness of things. Regulativem a normativem lidské vůle a všeho matení je právě *řád přírody* a jemu přiřazené společenské a individuální usilování. Právě poznání světového řádu, řízeného nejvyšší bytostí, vychází právě z této korektury omylů lidského poznání a chtění - v němž právě, jak můžeme dodat, bloudil historický materialismus - táhnutím přírody, jež konec konců v lidské dějinné oblasti vždycky svou cestu prorazí. R. nazývá tento systém „tak velikým, tak potěšujícím, tak vznešeným, tak způsobilým . . . aby duši povznesl a ctnosti dal bezpečnou základnu, a zároveň je tak výstižný a jasný, tak jednoduchý“, že podle jeho názoru „lidskému duchu ponechává méně nepochopitelného, než je v jiných systémech nesmyslného!“ („Emile“, str. 133.)

„Nesmyslnosti v každém jiném systému“ oproti tomuto systému genetické harmonisace všech věcí v přírodním řádu přivádí R-a k výkřiku: „Jaké bláznovství je míti za to, že se všechna ta harmonie dá vyvoditi ze slepého mechanismu náhodně se pohybující hmoty! Marně se budou snažiti zakrýt své nesmyslné žvanění abstrakcemi, koordinacemi, obecnými zásadami a symbolickými výrazy ti, kteří popírají úmysl a plán, projevující se ve všech poměrech všech částí tohoto velkého celku. Ať si vymyslí cokoli, vždy mi bude nemožné, mysliti si systém tak pevně spořádaných bytostí bez duchovní síly, od níž *řád* vychází. Nezávisí na mně, abych věřil, že trpná a mrtvá hmota byla s to zploditi živé a cítilící bytosti, že slepá náhoda zplodila inteligentní bytosti, že to, co nemyslí, dovedlo býti stvořitelem myslících bytostí. Proto věřím, že je svět řízen mocnou a moudrou vůlí. Vidím ji, nebo spíše ji cítím, a toto vědění je pro mne důležité . . . Tedy tuto bytost, která má vůli a moc, tuto samočinnou bytost, konečně tuto bytost, ať je to cokoli, která hýbe vesmírem a uvádí všechny věci v *řád*, nazývám Bohem. Spojuji s tímto jménem ideu inteligence, moci a vůle . . . stejně jako ideu dobra, která je nutným důsledkem oné první . . . Poznávám Boha všude v jeho ideálech, cítím jej v sobě, spatřuji jej kolem sebe.“ („Emile“, str. 149-150.) - To pak není jen odmítnutí a přesvědčivý protest proti t. zv. „metafysic-

kému“ materialismu, nýbrž také již proti „dialektickému“, jenž se přece snaží pokrýti své „nesmyslné žvanění“ o domnělém vyvození „vší té harmonie ze slepého mechanismu náhodně se pohybující hmoty“ právě abstrakcemi, koordinacemi, obecnými zásadami a symbolickými výrazy“, aby se vyhnul logickému důsledku, jenž vyplývá jednak z nepopíratelné skutečnosti přirozeného řádu - jednak ze skutečné *nemožnosti*, *aby tento řád samovolně vznikl, vyrůstal, zanikl a znovu vznikl!* Neboť tento důsledek záleží právě v syntetickém pojetí nehmotného hybatele hmotného světa: „Svět není... velké zvíře, které se pohybuje samo od sebe; jeho pohyby mají nějakou příčinu, která je mimo něj a kterou nevnímám.“ („Emile“, str. 141.) - Pro charakterisaci „trpné a mrtvé hmoty“ dodává R., osobní přítel Diderotův, nejvlastnějšího vynálezce „dialektického“ materialismu, kterého Lenin ve svém „Materialismu a empiriokriticismu“ (WW, sv. XIII.) opětovně uvádí (str. 17-20, 27, 29, 99, 113) velmi přesvědčivě a při konci toto: „Idea hmoty vnímající a přesto smyslů postrádající zdá se mi nepochopitelná a v rozporu sama se sebou.“ („Emile“, str. 141, pozn. 1.) Lenin sám nemůže nám tuto hmotu, nadanou vnímáním nebo něčím podobným, učinit pochopitelnější „na příkladu Diderotově“ tím, že na nás žádá(!), „aby bylo vnímání uznáno za jednu z vlastností pohybující se hmoty“ (Str. 26.), tím méně, když se později omezuje na to, že na nás žádá, abychom „uznali“, že veškerá hmota má vlastnost, která je co do podstaty příbuzná vnímání, vlastnost zobrazování“ (str. 77). Má-li býti na jedné straně vnímání samo „vlastností hmoty“, na druhé straně však hmota *nemá* vlastností vnímání, nýbrž (má) jenom „vlastnost zobrazování“, pak si zde *zřejmě sám sobě odporuje Lenin i „dialektický materialismus“*. Je to pouhá výmluva, že je „vlastnost zobrazování“ příbuzná vnímání: je to holá nesrovnalost, jak již právem zjistil a zdůraznil R.! Je to absolutně nepochopitelné a samo proti sobě, co říkají Lenin s Diderotem. „Abychom tuto myšlenku přijali nebo zavrhlí,“ praví R., bylo by především třeba, abychom jí aspoň rozuměli, já se však otevřeně přiznám, že nejsem tak šťasten.“ (Str. 141, pozn. 1.) Ostatně jsme už ukázali, že ani Lenin nedovede tuto fan-

tasií opakovati správně dvakrát, že jí tedy ani sám nikterak nerozuměl!! Lenin sice tvrdí, že „jest logicky uznati“ - sám však napřed zcela nelogicky předpokládá, že „vnímání je vlastnost hmoty“ pak, pod tlakem logické námitky, že je nelogické tvrditi, že je veškerá hmota uvědomělá,“ („Materialismus a empiriokriticismus“, str. 77.), dává se na ústup s výmluvou, že prý jde „o vlastnost co do podstaty příbuznou vnímání, o vlastnost zobrazování.“ Je snad obraz v zrcadle nebo na fotografické desce projevem toho, že zrcadlo nebo deska „vnímá?“ Uznávati něco takového by bylo nebezpečnou fantasií, projev ne myšlení, ale snění! Taková tvrzení jsou opravdu „nesmyslným žvaněním.“ Je to poslední důsledek falešného vykládání světa, že se člověk zaběhne do slepé uličky, kde se nemyslí, nýbrž sní za bílého dne. Vždyť „zobrazování“ není žádná „vlastnost“, může zde běžet jen o *schopnost zobrazovati*; a ta je *aktivní*, vázaná pouze na smyslové ústrojí živé bytosti, tedy na *vnímání*, ne však na něco, co prý je mu „příbuzné.“ Má-li se totiž chápati „zobrazení“ jako pasivní, jako vnímavost pro obraz nějaké věci, pak nemá vůbec nic příbuzného s „vlastností vnímání“, nýbrž je quasi „na druhé straně barikád“!!! Tak totiž odpovídá slepému fyzikálnímu a chemickému pochodu a je jakémukoliv vnímání úplně cizí a nikterak příbuzné.

Právem ukazuje R. na skutečnost, která odporuje Diderotovu (a tedy i Leninovu) materialismu, že „souzení a vnímání nejsou pojmy identické. Při vnímání se předměty představují jednotlivě a odděleně, zkrátka, jak jsou skutečně v přírodě; při srovnávání jimi pohybují a zaměňují je, kladu je na sebe, abych mohl vyjádřit svůj názor o vši jejich různosti a podobnosti a vůbec o všech jejich vztazích. Podle mého názoru ukazuje se rozlišovací schopnost činné a inteligentní bytosti v tom, že je s to, spojovati se slovem „jest“ nějaký smysl. U čistě sensitivní bytosti hledám marně tuto duchovou sílu, která napřed srovnává a pak teprve soudí; nemohu ji objevit v jeho přirozené povaze. Taková pasivní bytost bude vnímati každý předmět ojedinele, bude mít dokonce celkový dojem nějakého objektu, který se skládá ze dvou předmětů; protože však nemá schopnost sestaviti jednotlivé součásti,

nebude je nikdy srovnávat a nikdy je nebude posuzovat. Viděti dva předměty současně, neznamená jistě, také zároveň poznati jejich vzájemné vztahy a utvořiti si úsudek o jejich různostech. Vnímati různé předměty po sobě, neznamená ještě počítati. Mohu míti v témže okamžiku představu velké a malé hole, aniž bych je při tom srovnával, aniž bych soudil, že jedna je menší než druhá, stejně jako mohu viděti celou ruku, aniž bych při tom musil počítati prsty. Srovnávací pojmy „větší“, „menší“, stejně jako číselné pojmy „jeden“, „dva“ atd. jistě přece nepatří mezi smyslové vjemy, ač je můj duch občas při smyslových vjemech vyvolává.“ („Emile“, str. 135/6.) Vraceje se k poměru vjemu a soudu, praví R. dále: „Jakmile mám oba vjemy, vnímám jsem každý předmět zvlášť pro sebe a zároveň oba společně. Tím však jsem ještě nevnímám jejich vzájemný poměr. Kdyby soud o jejich poměru byl jen vjemem, a ten byl vyvolán ve mně pouhým předmětem, nemohly by mne mé soudy nikdy mýlit, neboť nikdy není klamně, že vnímám to, co vnímám. Pročpak se mýlím o poměru těchto dvou holí, zvláště nejsou-li rovnoběžné? Proč na př. tvrdím, že délka malé holi je třetina velké, když je ve skutečnosti jen čtvrtinou její délky? Proč neodpovídá obraz ve mně, totiž vjem, svému modelu, samému předmětu? Proto, že jsem při svém soudu aktivní, že činnost, kterou při srovnávání provádím, je vadná, a protože můj rozum, jenž vzájemný poměr posuzuje, přiměřuje své omyly k pravdě vjemů, které ukazují jen předměty o sobě.“ („Emile“, 1367.) R. dále zdůrazňuje činnost rozumu na rozdíl od pouhého „vnímání“, jež je trpné, pouhé přijímání vnímaného: „I když na mně nezávisí, zda vnímám či nevnímám, přece je v mé moci, abych to, co vnímám, podrobil více nebo méně zkoumání. Nejsem tedy jen bytost smyslová a trpná, nýbrž též činná a inteligentní, a ať si tomu říká filosofie co chce, odvažují se přesto na tuto čest mysliti a dělati si na ni nárok.“ Skutečností je a zůstává, že se duševní činnost poznávací neliší jen od čistě trpné úlohy člověka při vnímání, ale zcela zásadně též od postoje v podstatě stále ještě trpného v dalším průběhu smyslového poznávání, takže R. má pravdu, když zdůrazňuje, že se při du-

ševním pochodu cítí „nadán aktivní silou, o níž dříve nevěděl“. („Emile“, str. 135.)

R. tedy zavrhoval a potíral materialismus ve dvojitým smyslu: jednak názor Diderotův a Leninův, že je hmota schopna vnímání a jednak názor, že se myšlenkové poznání dá odvoditi z vjemové schopnosti člověka. Ukázal, že myšlenkové poznání a souzení je *schopnost zvláštní, vlastní pouze člověku, že předpokládá rozum, a že ji proto nelze vyvoditi a vyvinouti z pouhé schopnosti vnímání!* R. je v těchto důkazech, aniž o tom plně věděl, nebo si to uvědomil, v úplné shodě s aristotelsko-tomistickou, tedy katolickou filosofií. Co v této věci podniká s úmyslem „potíratí moderní materialismus a dokazovatí existenci Boží a přirozené náboženství ze vsí síly, jíž je autor schopen“, není vůbec nic jiného, než nauka, jež se v katolické školní terminologii od staletí nazývá „přirozené náboženství“, „přirozená theologie“, nebo „praeambula fidei“, předsíň víry. Tím nápadnější a příkřejší tedy je obvinění v pastýřském listě arcib. Beaumonta, že R. „nechce uznati ani přirozené náboženství, ba ani jeho nutnost“. Podrážděn touto pomluvou a překroucením pravdy, ukazuje R. na to, že právě toto místo ve „Vyznání savojského vikáře“, jež přece obsahuje obhajobu přirozeného náboženství(!), je „větší, důležitější, a obsahuje nejvíce překvapujících a nových pravd“. Co se týče domnělé „novosti“, je to přehnáno, neboť tyto pravdy byly dávno a vždy hájeny právě katolickou tradiční naukou. Nehledě k tomu, že byl R. rozený protestant a ve vědě selfmademan, takže jeho osobě tato nevědomost nepadá na vrub, má docela pravdu, že arcibiskupovi (nebo peru, jež psalo jeho jménem) vyčítá quiproquo, jímž chce úmyslně klamati čtenáře pastýřského listu „tím, že z theisty R.-a řečnickým obratem činí atheistu (Dopis 96).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> (Poznámka) R. protestuje proti tomuto reakčnímu úmyslu, aby byl očerňován jako atheista, znovu co nejostřeji ke konci dopisu arcib. (str. 110-1). Je to R-ova revoluční obžaloba klerikalismu: „Zacházejí se mnou jako s bezbožníkem. Jak mne mohou obviňovat z bezbožectví, že když jsem se vždy zmínil o nejvyšší Bytosti jen abych jí vzdal čest, jíž jsem jí zavázán, a o bližním jsem mluvil, abych jej doporučil lásce druhých? Bezbožní jsou ti, kdož Boží věc znehodnocují a znesvěcují tím, že jí činí služebnou lidským vášním. Bezbožní jsou ti, kdož



Toto plánovité pomlouvání R.-a, jež ostatně v katolickém podávání R.-ova učení dosud zatvrzele trvá, má základ pouze v upřímné třídní

se odvažují vydávati se za tlumočníky Božství, za prostředkovatele mezi ním a lidmi, a sami pro sebe žádají pocty, jež přísluší Božství. Bezbožní jsou ti, kdož dávají v kostele předčítati pamflety. Při této hrozné myšlence rozehřívá se mi krev a slzy rozhořčení vstupují mi do očí. Kněží Boha míru, nepochybuje, že vám bude jednou skládat mu počet z toho, k čemu jste si dovolili užívatí jeho domu.“ A později: „Jak jen tak mluvíte podle své libosti, vy mužové, kteří se honosíte úřady a důstojností! Neznáte jiného práva, než svoje, jiných zákonů, než ty, které sami dáváte, a dalecí toho, aby vás spravedlnost zavazovala k povinnosti, myslíte si, že nejste ani povinni jednati lidsky. Slabého hrdě tlačíte k zemi, aniž jste komu kladli počet ze své nespravedlnosti. Urážky jsou vám tak snadné jako násilnosti. Žádá-li to jen v nejmenším zájem váš nebo státu, ženete nás před sebou, jako bychom byli prach. Jedni odsuzují a upalují, druzí pomlouvají a zneuctívají bez práva, bez příčiny, bez pohrdání, dokonce bez hněvu, jen proto, že se jim to hodí a že je jim nešťastník v cestě. A když nás beztrestně urazíte, není nám ani dovoleno, abychom si stěžovali; a když dokážeme svoji nevinu a vaše bezpráví, ještě nás obžalujete, že jsme zanedbali povinnou úctu.“ (Dopis 111.)

<sup>2</sup> (Poznámka) Námitky, jež byly vysloveny proti R.-ově theoretickému pojetí náboženství, jsou dvojího rázu: jedna, speciálně klerikální námitka, týká se domnělého „náboženského naturalismu“; druhá, více filosofická a racionalistická, týká se „citového náboženství“. R. však je již obě předem vyvrátil. V dopise Beammontovi píše

nenávisti proti *revolucionáři R.-ovi*, jak sám vyčítá arcibiskupovi, že jeho knihu očernil jako „hláskou troubu anarchie a ateismu“.<sup>2</sup>

*Herschmann (přel. dr. Müller).*

m. j.: „Rozpor, který mi vytýkáte, ‚neví nic‘, říkáte, ‚o podstatě Boží‘ a hned na to dozrává, že Bůh má moudrost, moc, vůli a je dobrý. Neznamená to, míti ideu o podstatě Boží? (Tak prý mluví arcibiskup proti R.-ovi. R. nyní odpovídá a ukazuje, že ve ‚Vyznání savojského vikáře‘ neholdoval ani skepticizmu, ani ‚náboženskému naturalismu‘, nýbrž zcela pravému scholastickému myšlení.) R., domnělý ‚náboženský naturalista‘, pravým scholastikem: „Na to Vám odpovídám takto, Důstojnosti: Bůh je moudrý; avšak jak je moudrý? Člověk je moudrý, když přemýšlí; nejvyšší bytost však nepotřebuje přemýšlet. Nezná premis ani závěrů, ba ani předpokladů. Bohu je vše zjevno. Vidí zároveň vše, co jest, i vše, co může býti; všechny pravdy jsou pro něho jen jedinou myšlenkou, celý prostor jen jediným bodem a všechny časy jediným okamžikem. Všechno lidské jednání se děje pomoci prostředků; božská všemohoucnost působí sama sebou. Bůh může, protože chce; jeho vůle je jeho mocí. Bůh je dobrý, nic není zjevnějšího. Dobrota člověka ukazuje se v lásce k rovným, avšak Boží dobrota je láska k řádu. Jí udržuje vše, co jest, a spojuje každou (všelikou) část s celkem. Bůh je spravedlivý, jsem o tom přesvědčen. Je to důsledek jeho dobroty. Nespravedlnost lidí je jejich vlastní dílo, a nikoli Boží. Mravní nepořádek, který podle názoru filosofů svědčí proti božské Prozřetelnosti, mluví v mých očích jen pro ni. Spravedlnost lidská záleží v tom, že dává každému co mu patří, a spravedlnost Boží, že žádá od každého počet z toho, co mu svěřila.“

## Varia.

### O svobodě a odpovědnosti.

Odpovědnost předpokládá tři členy: 1. odpovědného člověka, 2. instanci, které je někdo odpovědný, 3. normu, příkázání, jíž se odpovědnost uskutečňuje.

Uvažovat o instanci, jíž je člověk za své myšlení, chtění a jednání odpověden, - zda výhradně svému svědomí, zda státu, Církvi, imaginárnímu ideálu lidství a humanity, zda Bohu samému a pod. - to není věcí psychologie, je to otázka filosofická, příp. theologická. Ani výklad norem nepatří psychologii. Zbývá tedy pro psychologii jen zájem o člověka, který jest odpovědný. Morální theologie stanovila hlavní zásady mravní odpovědnosti, které jsou neměnné. Základní podmínkou odpovědnosti je svoboda, a to nejen jednání, ale též myšlení a chtění. Theologie nemůže sta-

novit, kdy a do jaké míry je konkrétní jednání svobodné a tedy odpovědné, a proto používá jako služek věd světských, psychologie, biologie, fyziologie, sociologie, které se snaží jednak teoreticky naléztí meze mravní odpovědnosti, jednak je zjišťují prakticky v jednotlivých případech.

V posledních desetiletích pokusila se psychologie několikrát o vzpouru proti řádu věd, chtějíc sama a beze zbytku vykládat myšlenkový a mravní život člověka a pokoušela se rozhodnout radikálním způsobem subtilní a stále ožehavou otázku mravní odpovědnosti. Pod nápory pansexuální Freudovy psychoanalýsy, Adlerových mocenských komplexů méněcennosti, nauk o dědičnosti a o konstitucích, byl pojem mravní odpovědnosti buď úplně zničen, nebo z jakési piety jen jistě uměle vyživován. Při tom byl v dvojnásobné nedůslednosti zachován trestní zákoník, a byla

také propagována víra v ušlechtilé lidství, v přirozenou dobrotu člověka, stále vzrůstající úplně zákonitě v nekonečném pokroku. Tento myšlenkový chaos a nedůsledná dvojakost byla jistě bezděkným výronem z pohodlnělé měšťácké mysli, při nejmenším se jí velmi hodila. Měšťácká společnost totiž mohla tam, kde to byl její zájem, trestat, jako by předpokládala úplnou odpovědnost při porušení jejího klidu zevně, naopak mohla uspat své svědomí psychologickými výklady tam, kde by měla mít pocit viny. U nás na př. rozmohl se zájem o psychoanalysu lavinovitě až v době, kdy už i u nás vážným lidem bylo známo, že jejím obsahem je ze tří čtvrtin pseudovědecký klam. To proto, že jistá společenská vrstva chtěla sama sebe přesvědčovat o tom, že za svůj mravní život není odpovědná, a hledala pro něj satisfakci.

Tento úkaz není v dějinách ojedinělý. Je vlastně mutatis mutandis psychol. podstatou všech heresí. Máme však jeden případ, který je, ovšem v rovině morálně theologické - úplnou paralelou vpádu některých moderních psychologických směrů do oblasti mravní odpovědnosti. Dnes bychom mohli označit takového Freuda jako světskou projekci známého theologa Michaela de Molinos (1640-1696). Církevní autority proti němu ovšem zakročily, a dnes se dokonce má za to, že Molinos byl sám pathologicky zatížen. Podnikl proti odpovědnosti stejně rafinovaný útok jako Freud, s tím rozdílem, že místo „Zwangsimpulse“ říká „d'ábelská znásilnění“. Bůh prý si přeje, aby těla dokonalých duší byla někdy vydána hříchům tím, že d'ábel vede jejich údy. A to prý není hřích, poněvadž tu není souhlasu. Bůh prý používá d'ábla k službám - jako dřív používal pronásledovatelů křesťanů - aby duše tím více sebou pohrdaly. Když taková znásilnění nastanou, má prý se jim člověk klidně poddat, aby d'ábel dílo vykonal. Ba ani prý není třeba usilovat nebo pokoušet se o odpor. I když se konají nejobscennější akty, není třeba se zneklidňovat, spíš se mají zahánět skrupule, pochyby a strachy. Tím se překonává satan a nabývá se klidu. Dábel pak sice namlouvá člověku, že to jsou hříchy, ale to jen aby ho zneklidňoval a bránil mu ve vnitřní svobodě atd. - Jistě není třeba, aby vám byla tato slova překládána do výrazů psychologie, snadno si nahradíte sami d'ábla podvědomím a komplexy, d'ábelská znásilnění nutkavými impulsy a pod.

Případ Molinův a jeho psychoanalytická paralela je jedním z mnoha příkladů toho, jak lidé v dobách úpadku pro svou osobu i pro celý genus útočili proti základům odpovědnosti, upírajíce si sami možnost svobodného rozhodování a jednání. Kde není svobody a pokud není svobody, není mravní odpovědnosti. Hnutí, která nepodléhají svobodné vůli, nespádají ani do mravní odpověd-

nosti. To však nesmí vésti k tomu, abychom v každém, byť i značnějším ovlivnění „svobodného“ rozhodnutí měli důvod k popření substance svobody a abychom dotčený vnitřní nebo vnější akt člověku nepřičítali. Církev pokládala odpad od víry za těžký hřích i v dobách nejkřutějšího pronásledování. Odpovědnost není ani v hnutí (pokušení), ani ve výsledném činu, nýbrž ve *vnitřním rozhodnutí* mezi ano a ne, jež dává směr celému dalšímu myšlení a jednání. Toto vnitřní rozhodnutí, zaujetí stanoviska, je člověku nejvlastnější a proto také se v něm nejplněji soustřeďuje odpovědnost. Tato skutečnost je důležitá pro stanovení viny, neboť pak nerozhoduje svědomí budoucí následné, post factum, názor, který člověk později má o míře odpovědnosti.

Člověku s volným svědomím a se sklonem k sebeomlouvání se později zdá, že vlastně tehdy (při činu) nebyl úplně odpovědný, poněvadž na něho působilo to a ono, co ztěžovalo schopnost rozumného rozhodování, skrupulantovi naopak se ještě po zpovědi bude zdát, že vlastně byl mnohem odpovědnější a tedy více vinen, než si sám zpovědník myslí. Ale toto *následné svědomí už nikterak nemůže modifikovat mravní čin, který jest a platí navždy v takové míře odpovědnosti, v jaké bylo učiněno ono vnitřní rozhodnutí. Následná bona fides neosvobozuje, i kdyby se opírala o sebe víc psychologických dobrozdání. Pro odpovědnost má význam jen svědomí předcházející, nikoliv následné.*

Je-li otázka mravní odpovědnosti obtížná i při běžných normálních případech - neboť při tělesných hnutích a pokušeních je rozumová soudnost skoro vždy poněkud zatemněna - pak je tato otázka tím subtilnější tam, kde jde o případy psychopathologie, utkvělé myšlenky, utkvělé city, nutkavé impulsy, strach, pochybovačnost, citovou tupost, poruchy v myšlení a pod., nebo aspoň o stavy přechodně snížené odpovědnosti, jako při hysteriích a neurosách. Pro posuzování těchto případů nebylo dosud vydáno žádné autentické a výslovné církevní rozhodnutí, moralisté se však kloní k názoru, že musíme počítat s odpovědností zásadně i u psychopathologických osob. Jednak proto, že odpovědnost záleží ve vnitřním zaujetí stanoviska, jednak proto, že *vědomí odpovědnosti působí výchovně, kdežto opak sráží.*

Poznamenejme již předem, že v těchto případech nikdy nebude na místě zdůrazňovat při mravní terapii (zpovědnice) „boj“ proti popudům. Není dobré, když se psychicky přecitlivělí jedinci snaží bojovat proti sklonům násilím. V napětí, které se tím stupňuje, zdůrazňuje se přes příliš objekt asociací kontrastu, a zlé popudy nabývají skličujících rozměrů. Vhodnější je tu boj „prostředecný“, který vede k uvolnění lhostejným ignorováním stavu. Není ovšem správný

ani výraz „útek před pokušením“, kterého někteří zpovědníci používají, neboť slovo „útek“ vzbuzuje dojem inferiority, nemohoucnosti a zbabělé pasivity vůči zlu. Člověku musí zůstat jisté vědomí aktivity, proto volme raději slova jako „vystříhati“ se, vyhnouti se a pod.

Zabýváme-li se otázkou mravní odpovědnosti, máme na mysli hlavně ty stavy, kdy je vědomí odpovědnosti nějak otřeseno, podlomeno, nebo naopak ohroženo nepřírodným vystupňováním, přecitlivělostí a předrážděností. Pokud tyto stavy nejsou přímým dílem nadpřirozených mocností, jsou v úzké souvislosti s jistými psychofysickými poruchami. Nebezpečí a rozmnožení těchto poruch vzrůstá s rozpory moderní doby zjemňováním kultury na jedné straně a bezohledným bojem o život na straně druhé, všeobecnou změkčilostí a vžitým požitkářstvím, užíváním prostředků, které zdánlivě uklidňují nervy (film), a konečně vyprcháváním pravé, zdravě tvrdé, řekl bych theologické víry, která je jedinou páteří života, a již nelze nahradit legitimováním žádného z pudů, ať je to ctižádost a vůle k moci, ješitnost a pýcha osobní nebo hromadná, či libido v jakékoli podobě. Nechceme samozřejmě tvrdit s Adlerem, že je těžko najít člověka psychicky úplně normálního, můžeme si jistě ve většině říci s klidným svědomím - (říká si to ovšem obyčejně i psychopat, ale my bychom to mohli oprít i objektivnějšími důvody) - že valná část našeho myšlení a jednání se děje v jasném a bezpečném vědomí uváženého úmyslu a odpovědnosti. Leč i v běžném životě mohou různé události způsobit, že afekty zlosti, úžasu, odporu nebo studu, tělesné nebo duševní přepětí, dají myšlení a chtění dočasně takový směr, jaký by nevolily za úplně jasné orientace. Jsou to *přechodné stavy snížené mravní odpovědnosti*. Podkladem takovýchto stavů snížené odpovědnosti mohou být poruchy buď v oblasti poznávání, citu, nebo vůle.

Poruchy *poznávacího procesu* záleží často v podrážděnosti a slabosti nervové, která se projevuje nepravidelným průběhem fantazie a smyslové paměti, a jejím měřítkem je *rychlost průběhu představ*. Menší zrychlení průběhu představ působí docela příjemně. Stává se tak na př. pod vlivem vína, že se představy v čilém sledu střídají podle nejpodivnějších asociací, propůjčují originální pohotovost a žvanivou výmluvnost. Podobný účinek má i použití jiných jedů, na př. kofeinu, který urychluje a usnadňuje asociace představ již zdánlivě ztracených. Je-li však sled představ příliš rychlý, ztrácí se možnost logického myšlení, člověk věty jenom začíná a skáče roztržitě do jiných souvislostí, a stále nové představy kříží mu myšlenkový pochod; podobně je tomu i při silné psychické vyčerpanosti nebo při prudkých afektech. Člověk tu jistě nemůže klid-

ně a jasně odvažovat mravní motivy a tedy i odpovědnost je snížena.

Zdá se, že tato porucha - zrychlení sledu představ - je dnes nejrozšířenější, díky častému příjemnému rozčilení (což je vlastně totéž) při různých zápasech sportovních, při zprávách a reportážích rozhlasu, při kinových představeních, napínavé četbě a jiných příležitostech. A tato moderní nemoc skrývá vpravdě d'ábelský kruh. Trvá-li zrychlené tempo představ poněkud déle, dostavuje se totiž pak únava, představy jdou líně a vlekle, nedostatkem změny vzniká pocit nudy, prázdnoty, ba jakéhosi selhávání a nemohoucnosti, protože se myšlenkám nedostává představového materiálu. Přirozená tendence vyplnit tento stav prázdnoty a jalovosti dohání člověka k neúčelným a pudovým jednáním, jejichž jediným cílem jest zrušit trapný stav, vyplnit prázdnotu opět nějakým obsahem. Protože se v této duševní prázdni nedostává představ, není tu ani dost korigujících myšlenek, které by ona pudová jednání držela v mezích mravních norem. Člověk v těžké melancholii - která se právě vyznačuje *zpomalením sledu představ* - nerozpoznává dost jasně nedovolenost jednání, kterým pudově chce překlenout stav *trudnomyslnosti*. Představa silného zážitku - často nějaké rozkoše - slibuje vysvobození ze skličující prázdnoty duše. A právě pro zpomalený chod představ nedostávají se včas myšlenky, připomínající mravní normy, není tu tedy úplně jasné rozvahy a tedy ani plné odpovědnosti. Proto nehodí se tu ani tolik útočit proti hříchu samému, jako právě proti oněm stavům melancholie a jejich příčinám. Světci, a mezi nimi ovšem na prvním místě sv. František z Assisi, nemohli přijít *trudnomyslnosti* na jméno, a alžbětinský dramatik George Chapman dokonce říká, že „melancholické duše jsou jedovaté“. Je třeba přiznat, že odpovědnost za jednání je tu přechodně snížena, ale zároveň nesmíme zapomínat, že namnoze bude tu třeba hledat odpovědnost za sám stav zmenšené přičetnosti.

Z ostatních poruch v oblasti poznávací zmíníme se už jenom o *převažování asociací podle kontrastu*. Asociacemi podle kontrastu - bílý, černý, malý, velký, hloupý, chytrý atd. vybavují se představy u každého (ovšem vedle ostatních způsobů). Někdy však se kontrasty vybavují zatvrzele a s mravním zabarvením. Tak na př. právě ve chrámu Páně, ba právě při Proměňování nebo Přijímání vybavují se kontrastem nečisté představy. Nebo ticho všemi zachovávané vzbuzuje chuť křičet, při jednotlivých svatých slovech v modlitbě vtírají se kontrastem nejodpornější slova rouhání a pod. Tu běží již zřejmě o vnučené nedobrovolné představy, jež nelze nikomu přičítat na vrub. Ale přesto, že si jejich vznik psychologicky vysvětlujeme zesílením asociací podle

kontrastu, nemůžeme je nechat vybujet, neboť ani psychologie nám nemůže dokázat, že to není mocnost nadpřirozená, co hic et nunc způsobilo takové přebujení kontrastových asociací. Jak evangelium, tak životopisy svatých a záznamy o případech posedlosti mluví o té věci zřetelně. Tato poznámka ovšem platí o všech psychopatiích a neurosách, neboť i psychopathologie zabývá se, když se to vezme metafysicky, jen příčinami druhotnými, příp. nástrojovými. Těchto skrytých (možných) metafysických příčin si musí být katolíci vždycky vědomi, i když o nich vždy nemluví.

V této souvislosti mohlo by se ještě mluvit o porušení zákonitého nad- a podřazování představ, o myšlení asonančním a aliteračním, o fabiích, o celkové konstelaci vědomí, o náladě, o perseveracích a fixních ideách, hysterii a snad ještě o jiných poruchách v oblasti poznávání.

V oblasti *citové* jsou i u lidí normálních stavy a poruchy, které je nesnadno kontrolovati rozumem. Tím spíše způsobují falešnou orientaci ve světě a v sobě u lidí nervosních, u nichž jsou více méně trvalým stavem. Bývají způsobeny vystupňovanou nebo zase sniženou citlivostí vjemových orgánů, nedostatkem vnímavosti nebo zas samovolným vzrušením bez vnější příčiny. Tyto poruchy, které se v řeči odborníků označují předponami hyper-, hypo-, ana- a para-funkce, způsobují mnoho patologických starostí a pochybností, které se promítají v obecné, velmi nepříjemné duševní stavy. Jejich prototypy jsou hypochondr, melancholik a hysterik, které všechny pokládáme za těžce nemocné, i když jsou jejich stížnosti bezdůvodné.

Hledáme-li i v oblasti citové přechodné stavy snižené odpovědnosti, pak najdeme jejich základ v tom, že všechny city - hlavně u jedinců nervosních - mají tendenci zvrátiti se v *afekty*. Afekty jsou city, které rychle nabudou nadměrné intenzity a projeví se i tělesně ve svalstvu a gestech, jak tomu bývá při strachu, úleku, zlosti a vzteku, ale také při beznaději a zoufalství, pakliže nabudou převahy afekty deprimující. Protože rozvracejí duševní rovnováhu, jsou hlavní příčinou rodinného a společenského neštěstí. Jak jsme již řekli, city a afekty resonují v obecném stavu, který nazýváme *náladou*. Náladovost je určena jednak *snadností*, jednak *intensitou*, s níž člověk reaguje. Při příliš snadné reaktivnosti jsou citové zážitky povrchní a nálady plné sebejistoty, důvěřivosti a velkých nadějí střídají se rychle s náladami sklíčenosti, bezdůvodného smutku a beznaděje. Téměř vždycky je snadná reaktivnost spojena s neschopností krotit výraz, ať je to gestikulace, řeč, hra svalů, která u případů silně hysterických přechází i v křeč, ať je to přecitlivělost estetická nebo ethická, která se projevuje na př.

stálým umýváním rukou nebo denním umýváním celého těla, pruderií, vystupňovanou urážlivostí atd.

Snižená reaktivnost, apathie neboli *citová tupost* projevuje se tím, že člověk je lhostejný k dojmům vnějšího světa. Soustředí se sobecky na sebe a oddává se hlavně zážitkům smyslovým. Nemá toho jemného duševního citění, kterého je třeba pro chápání duchovních hodnot. Samozřejmě nemůže být u těchto lidí pochopení ani pro náboženství, neboť nemají z duchovních věcí radost. Poněvadž pak duše nemá vyšších zážitků, které konsolidují charakter člověka, žije takový člověk v rovnováze velmi vrátké, ohrožované silnými výbuchy vášně.

Konečně u lidí, kteří trpí *nedostatkem citovosti*, t. j. u nichž představy postrádají citového přízvuku, jsou dojmy jen mlhavé, vjemy matné a neurčité. Citová neživotnost nedopouští, aby vznikl opravdový životní pocit, a chápání světa a vnitřního života je jednostranné a neúplné. Nedostatečné prožívání vyšších citů, jako je láska, soucit, lítost, vděčnost, zármutek atd., způsobuje právě u lidí dobrých a dobře vychovaných vnitřní potíže a komplikace. Takový člověk ví netoliko, že se má modlit, ale také že má cítit vroucí oddanost k Bohu. Nedostává-li se mu jí, obviňuje se z pokrytectví a chladu. Mají-li takoví jedinci při radostných událostech v rodině pociťovat radost a při truchlivých smutek - a necítí jej - obviňují se sami z nelásky a sobectví, ač tu neběží o egoismus, nýbrž o *nemohoucnost citového prožívání*. Jediný cit, který mají v plné síle, je cit odporu. Každou dobrou radu odmítají jako záludné ohrožení a jako poručníkování, mravní a společenský řád se jim zdá nespravedlivý, a hlavně - nic se jim nezdá hodno toho, aby člověk pro to žil. Žijí trdně a neslavně pro nedostatek cílů a ideálu, naříkajíce nad svým osudem, a jen živočišně silní jedinci se zmohou na to, aby - nenáviděli „nespravedlivého“ Boha.

Ač jsme si uvedli hlavní druhy citové reaktivnosti při narušené rovnováze, přece bychom s tím v životě nevystačili, neboť jsou časté případy, kdy se snižená i zvýšená reaktivnost uskutečňuje v témže jedinci v prudké disharmonii: známá přemrštěná smyslová zbožnost s krutým intrikářstvím, theoretický idealismus s požitkářstvím, skrupulantství s laxností, citlivost s egoismem. V těchto složitých případech pozná se jen s námahou, jde-li o poruchu citového života či o skutečné sobectví a vášně.

*Akt volní* skládá se ze tří částí: z představy cíle, z volné hry motivů, které mají citový přízvuk a z rozhodnutí, jež je vlastním okamžikem odpovědnosti. Když jsme již mluvili o závadách v činnosti intelektuální a citové, které jsou s to snížit odpovědnost, zbývá již jen několik slov o volním

aktu v užším slova smyslu, tedy o rozhodování.

*Nedostatek vůle* může být vrozený (psychasthenie). Může však být též přechodně získaný, a to buď jako následek velkých životních otřesů nebo jako následek porušeného mravního nebo intelektuálního života. Porušeným intelektuálním životem zde myslím takový způsob myšlení, kdy se soustavně zanedbává rozum čínorodý. Jako hromadné onemocnění vyskytl se tento zjev v celé poválečné západní civilizaci. Zůstaňme však jen u podstaty nerozhodnosti, jež je v tom, že se individuu nedostává psychofysických energií, kterých je třeba k přeměně poznatku v čin nebo k zabránění tendenci, jejíž nežádoucnost byla poznána. Přesto, že správně poznal a zhodnotil motivy, člověk nemá té řekněme živočišné energie, aby čin vykonal. *Chtěl by, ale nechce.* Při domácím učení žáci často mají vůli dobrou, ale slabou. Nejvíce dokladů by ovšem mohli uvést zpovědníci. Sv. Tomáš uznává nedostatek psychických energií za důvod snížené svobody (I-II, Ot. 6.), a musíme jej tedy uznat také za důvod snížené odpovědnosti. Zvláště obtížný případ nerozhodnosti je *pochybovačnost*. Otázka se tu stále vrací a vnucuje, naplňuje člověka neklidem a spěchem, neschopnost závěru působí neklid a nespokojenost, kterou se člověk marně namáhá zapudit novými a novými verifikačními pokusy. Jsou lidé, kteří se třikrát vrátí, aby se přesvědčili zda zamkli, nebo konají každých čtrnáct dní generální zpověď a o každé pochybují, dopis dávají do obálky několikrát a pod. Násilný pokus překonat tuto nejistotu je provázen anonymním strachem, který napětí jen zvyšuje.

Probrali jsme schematicky trojí závady svobodného jednání. Zbývá, abychom ještě jednou řekli, co jsme místy napověděli: jak se obecně díváme na odpovědnost při běžných psychických poruchách, jak máme hodnotit svoji vlastní odpovědnost u sebe a jak u druhých, chceme-li působit výchovně. Víme, že i u lidí vysloveně duševně chorých jsou t. zv. lucida intervalla, v nichž se uskutečňuje plnoprávná sláva těchto osob jako lidí a dítek Božích rozhodováním o životě a věčnosti. Tím spíše je třeba zásadně zastávat odpovědnost u lidí, kteří trpí jen částečnými nebo přechodnými poruchami v životě intelektuálním, citovém a volním, pokud ovšem v konkrétním případě není evidentní opak. Zvláště pak člověk sám u sebe musí být přesvědčen o své odpovědnosti, neboť i pouhá nejistota v této věci podlamuje nejzhooubnějším způsobem všechny nejlepší snahy. Skrupulantovi ovšem není vhodné zdůrazňovat odpovědnost, toho je třeba především řádně rozpoznat od lidí skutečně provinilých, kteří skrupulantství simulují, aby se dávali utěšovat, že ta jejich vina není tak velká - a pak lze skrupulantovi vyložit, proč snad jeho odpovědnost

byla menší. Vždy musíme mít na mysli, o jakého člověka jde. Osobě, odkojené naukami o všemocném libidu a o komplexech méněcennosti, budeme zdůrazňovat odpovědnost a její hodnotu. Po stránce pedagogické musíme vůbec říci, že *vědomí odpovědnosti má větší výchovnou hodnotu než půl moderní psychologie. Vědomí odpovědnosti je jeden z nejvyšších životních zážitků, neboť ve svých důsledcích stavi člověka tváří v tvář věčnosti. V odpovědnosti prožívá člověk svou podstatu, rozum a svobodnou vůli: žádný živočich není odpovědný, jen člověk. Útěk před odpovědností je útěk před vlastní lidskou podstatou, ba ještě více, je to tragický útěk před Bohem, před nímž nelze utéci.* Dr. František Müller.

## Tvář našich vesnic.

Vznikala-li většina měst bez jakéhokoliv zastavovacího plánu, nelze očekávat, že vesnice vznikaly podle přesně vyznačeného předpisu. Každá ves vznikla z původního sídliště, k němuž postupně jako v živém organismu přirůstal článek po článku. K dvoru, ke klášteru, k hradu nebo tvrzi se připojuje usedlost za usedlostí a tak podél několika souvisle zastavěných cest vzniká prostor vsi. Vesnice, tak jak byla ještě před nedávnem, rostla po stránce stavitelské organicky, se všemi nepravidelnostmi, jež živý organismus vykazuje. Společenství, které spíná tento prostor a svět sám pro sebe a které bylo vytvořeno časem a společnou životní cestou jeho obyvatel, vtiskuje vesnici společný ráz radosti, bohatství, žalu a bídy.

Několikanásobnými přeměnami, úplným zničením i opětným postavením z trosek, nabývala každá ves, malá i velká, různou tvářnost. Na její vzhled měl vliv zakladatel, krajina, lid, který v ní žil a ji vytvářel, v neposlední řadě i světový názor, a v dobách nejposlednějších i nárok na způsob života.

V klínu úbočí, při stráních, na kopcích i na dlani roviny kupí se statky a chalupy kol jistého středu, ať chrámu, nebo zámku a pod. ve vyrovnaný celek. I když jsou jednotlivé budovy sešlé, třeba i chatrné, tvoří tyto jednotlivosti vždy ladný celek, který je korunou kraje a půvabným vystupňováním jeho krás. Přesto, že není možno mluvit o kráse mnoha detailů, září z těchto starých vsí jistá síla, která nejen všechny součásti stmeluje v celek, nýbrž zakrývá vady a nedostatky a způsobuje, že tato neumělá vesnická architektura působí dojmem tak přirozeným, jako samostatné výtvořiny přírody.

Nadchne vás pohled na soulad vysokých a nízkých střech pod vámi na úbočí stráně, které se často řadí k sobě v podivuhodných obrazcích, i když jejich hřebeny časem prosedly. Můžete se těšiti pohledem na bílé štíty statků, členěné řím-

sami a řadou oken, jimiž se domy malebně a bez záludnosti vám podávají, a z nichž nelze nevytušiti, že tehdejší lidé, vrostlí hluboce do tajemných sil přírodních, s nimiž žili v nejužším styku, měli v sobě vyvinutý cit pro hru sil, vycházejících z architektury a architekturu tvořících.

Vesnické domy i chalupy, které byly a jsou především stavbami účelnými a které jsou tímto účelem vázány, vykazují v té formě, v níž se nám zachovaly, velkou dávku přirozeného daru a mohutnosti lidské - vytvářet krásu.

Jest třeba si všimnout štítů selských, starých statků a usedlostí, jejich proporcí, říms tvaru a velikosti oken, a vidíme, jaká harmonie z nich vychází; pozorovat klid klubka domů, zahrad a stodol, srostlých v jeden celek se svou ústřední stavbou, kostelem. Nemusíme ani zavírat oči před rušivými drobnostmi, před vnějším nepořádkem. Přes všechny nedostatky nelze upřít, že zde jde více než o pouhou účelnost, že do mnoha staveb, věkem i pokřivených, je vloženo poctivé úsilí o krásu.

Na výstavbu vesnice působily nejen vlivy vnější, ale též vlivy vnitřní. Místo zničených obcí byly vybudovány obce nové, vzhlednější, nebo méně vzhledné, podle rozhledu a bohatství budovatelů. Vnitřní vlivy, vyvolané změnami sociálními nebo náboženskými, však zasahují ves i po stránce výstavby zhoubněji než vlivy vnější.

Naprosté zesvětštění a zpovrchnění vztahu člověka k přírodě, projevující se individualismem a racionalismem, zasáhlo rušivě již dříve do stavby měst a dnes rozvrací architektonický celek vesnice. Vůčihledně mizí vyrovnanost hmot, ve směru vodorovném a svislém, která vesnice dříve charakterisovala a při níž ústřední stavba kostelíka na př., prostor vesnice zcela ovládala. Od tohoto svazku se ves již dříve duchovně odpoutala a tak musel býti rozvázán i poměr, který byl mezi nejvznešenější stavbou vsi a usedlostmi. Současně s tím jak nabývá vrchu světský a vnější prvek v duchovním a praktickém životě, rozšiřuje ves novými přístavbami a stavbami svůj prostor, a však, ke své chybě, aniž se tím více upíná novými pojíci články ke svému architektonickému centru.

Dnes jsme svědky toho, jak člověk, přírodu zbožňující, ztrácí v architektuře smysl pro přirozenost. Dokladem toho jsou prázdné a jalové novostavby, které jsou na vsích mnohem nápadnější než ve městech. Názory na dům, jako na „stroj na bydlení“, hlásané před nedávnem teoretiky, architektky, docházejí vlastně teprve teď na vsi svého uplatnění. Venkovské novostavby jsou výlučně jen účelné a nic více ve většině případů, tak, jako by se nikdo ani nepokoušel dáti vsi více než jedno nové nebo opravené číslo. A přece staré usedlosti, které přečkaly a chránily mnoho

generací, znamenaly pro tyto své obyvatele více než pouhé místo k přespaní a schování hlavy před nepohodou. Toto více je pak vyjádřeno třeba jen malým detailem, jako plasticky vypracovaným ostěním u vchodových dveří a oken, jemně vytaženou římsou štítové zdi, vyváženou proporcí stavby a detailů, malebně zaklenutou brankou, malým oválem vyvažujícím rozdělení ploch zdi, rozčleněním ploch, dřevěnou konstrukcí stěn, a toto něco je to, v čem je poznat tvůrčího ducha stavitele, to, co je základem krásného díla, z „čeho se duch patřením raduje.“

V poslední době vyskytují se snahy o ovlivnění a znovuvzkříšení smyslu pro krásu venkovských usedlostí. Výsledek anket v tomto směru podniknutých není znám. Tyto snahy jsou velmi vhodné, ale jak je patrné z předešlého, tkví příčiny tohoto úpadku příliš hluboko, než aby se dala očekávat od jakkoliv intenzivních snah pouze v tomto oboru plná náprava.

*Ing. F. Pospíšil.*

## Duchovní proudy ve španělské provincii dominikánské v I. polovici století XVI.

Bylo nedávno podrobně referováno ve Filozofické revui o velmi podnětném díle Marcela Bataillonova „*Erasme et l'Espagne*“. Katolická kritika španělská ukázala na cenný vědecký přínos jeho, ale vytkla také některé nedostatky, uvedši na pravou míru některá tvrzení autorova, týkající se duchovního života Španělska stol. XVI. Spis Bataillonův vzbuzuje další diskuse. Známy badatel Beltran de Heredia O. P., který se obírá dějinami dominikánského řádu ve Španělsku a studuje je na základě původních pramenů archivních, uveřejňuje právě v *Ciencia Tomista* důkladnou studii o „duchovních proudech ve španělské provincii dominikánské v I. pol. stol. XVI.“<sup>1</sup> která vychází z těchto vět díla Bataillonova: „Evangelické tendence, které posilují františkánskou nebo dominikánskou reformu, ztělesňují se v menšině (t. těchto řádů), dychtící po zduchovnění. Tato menšina sympatizuje asi<sup>2</sup> s Erasmem a je někdy dokonce podezřelá z luteránství“ (str. 10-11).

Na to odpovídá P. Heredia: „Studium dominikánského života ve Španělsku v uvedeném období nepotvrzuje tento úsudek učeného badatele (francouzského).“ P. Heredia chce jej potíratí nepřímou tím, že ukáže na směr náboženského života ve španělské provincii té doby, aby připravil půdu budoucím badatelům, ponechávaje slovo původním textům, na jejichž základě bude mož-

<sup>1</sup> Dosud vyšly čtyři části její v ročnících revue 1939 a 1940.

<sup>2</sup> V originále je futarum na označení tvrzení ne zcela jistého.

no budovati pevná tvrzení. Materiál k této stavbě si rozdělil do 7 skupin s tímto označením:

1. Vpád ducha Savonarolova.
2. Další reforma, již provádí P. Hurtado. Duch a díla jeho.
3. Pablo de Leon a jeho úsilí ve prospěch reformy.
4. Vitoria a Erasmus.
5. Duchovní nauka Melchora Cano.
6. Tradice Hurtadova, jak ji ztělesňuje br. Jan od Kříže ve spojení s novými obměnami duchovnosti.
7. Úsek inspirovaný Carranzou a jeho opětovné vtělení do všeobecného proudu.

### *I. Vpád ducha Savonarolova.*

Tu je nejdříve třeba zmíniti se o dominikánské kongregaci observance (Congregación de Observancia), která byla v Kastilii zahájena úsilím kardinála Torquemady podle vzoru kongregace lombardské, kolébky to Savonarolovy. Jí se přizpůsobily za necelé půlstoletí hlavní kláštery v Kastilii a Andalusii, i vytkla si v r. 1500 za cíl vytvořit splynutí kongregace s provincií. Když byl postaven v čelo kongregace P. Diego Magdaleno, bylo přáním samého generála řádového, aby se rozšířila autorita P. Diega M. na celou provincii. Nedálo se to bez překážek, spojení tomu se protivili někteří observanti ze strachu, aby splynutím nebyla snížena úroveň duchovního života; jejich protivníci - konventuálové - se zase obávali přísných požadavků observantů. P. Diego byl muž schopný, aby uklidnil obě strany. Generál také nepřipustil odklad splynutí a podporoval všemožně snahy po splynutí.

Někteří nespokojenci z observantů obraceli zraky ke kongregaci lombardské a zvl. ke klášteřu sv. Marka ve Florencii. Tento směr jejich tužeb by byl těžko vysvětlitelný, nebýt přitažlivosti, kterou stále působila na reformátory španělské kongregace lombardská a zvl. dílo Savonarolovo uskutečňované v kongregaci toskánské. P. Heredia uvádí příklady toho, jak mnozí španělští dominikáni pobývali v Lombardii nebo Toskánsku. Trebas se někdy vysvětluje tento přechod důvody studijními, zdá se, že tu byly ještě jiné důvody, poněvadž mnohdy šlo o starší členy řádové, dokonce takové, kteří byli už sami ve Španělsku profesory theologie. Řidší jsou případy, že Italoové přešli do Španělska. Jisto však je, že tu byla osobní výměna.

Tento směr, kterým se ubírají španělští dominikáni, obráží věrohodně city, jež se ujaly ve španělské provincii vzhledem k její reformě. Při tom byl patrný nemalý vliv snah Savonarolových. Než nejprve došlo k převratům v samé provincii.

Smrtí generála Bandelliho (1506) pozbyl provinciál P. Diego Magdaleno hlavní opory pro

sjednocení provincie v jednu kongregaci. On sám měl býti přinucen, aby ustoupil se svého postavení. O to usilovali sami někteří z nespokojených observantů. Nastaly zmatky v provincii, kde nabyla neobyčejného vlivu pověstná sestra Marie od sv. Dominika, známá pode jménem „beata de Piedrahita“. Její působení se počíná r. 1507, kdy se jí podařilo shromáždit kolem sebe skupinu přívrženců přísnější observance, získati dokonce přízeň všemohoucího kardinála Cisnerosa, vévody z Alby a dokonce Katolického krále. Tohoto úspěchu dosáhla nejen svou výmluvností a příkladem přísného života, ale také opírajíc se o extase a domnělá zjevení. Provinciál sám jednal pošetile, když chtěl použiti sestry Marie a jejích přívrženců při provádění reformy v provincii. Věci se konečně musela zabývati kapitula shromážděná r. 1508 v Zamoře. Její akta obsahují 9 kusů, z nichž 6. se obírá novotami, jež v řádu dominikánském zaváděla strana uvedené sestry. Stačí se o nich zmíniti, aby byl naznačen směr, kterým se její snahy nesly.

Kapitula připomíná nařízení o jednotném obleku proti těm, kteří navrhovali, aby byl nepřiměřeně krátký a těsný; schvaluje užívání matrací a nařizuje představeným, kteří ukládali mnichům, aby spali na prkně, aby jim matrace vrátily, zavrhuje novoty, jež někteří pod záminkou přísnosti uváděli do řeholního života, zakazuje hledat útočiště u osob, řádu cizích, před vlastními představenými. Žádný z mnichů nesmí jednat nebo si dopisovat se sestrou Marií, leč by k tomu měl pro každý případ zvláštní písemné povolení. Všechny tyto, ale ještě i jiné výtky - na př. proti způsobu zpěvu, který zavedla sestra Marie v Aldanueva, v klášteře jí založeném, proti přílišným procesím, jež ráda pořádala, proti mystickým tancům, jichž sama se účastnila, a j. - připomínají reformní úsilí Savonarolovo.

Ze tří hlavních duchovních hnutí, která se těšila přízni ve Španělsku v 1. polovině stol. XVI. - za savonarolismu, illuminismu a erasmismu - uplatňoval se jen savonarolismus v duchovním proudu řádu dominikánského té doby. Duch přísnosti, který charakterisuje italského dominikána, jeho náboženské nadšení, jeho nejosobnější zvláštnosti se vtělily ve skupinu, již ovládala sestra Marie, zasahující zvl. klášter sv. Dominika v Piedrahitě. Aby tu nic nechybělo, projevila se i snaha zříditi zde autonomní kongregaci po vzoru kláštera sv. Marka ve Florencii. Ba přívrženci sestry Marie byli ještě radikálnější než florentští bratři. Chránění přízni Cisnerosovou bouřili se proti provinciálu a chtěli býti dokonce vyňati z pravomoc generálovy a podléhat přímo svaté Stolicí. Proti těmto snahám se energicky postavil generál Kajetán.

Nepříznivá pověst, která obklopovala památku

Savonarolovu, snad vysvětluje, že se jeho jméno neobjevuje častěji v hnutí, jím inspirovaném. Snad se vystříhali španělští reformátoři výslovně jej připomínat, jsouce si vědomi obtíží, které v sobě zahrnovalo provádění jeho plánů. Ale jeho vliv se jasně projevuje v oddělené skupině, která toužila po životě usebranějším a přísnějším. V ní se nejvíce uplatňoval P. Antonio de la Peña, horlivý kazatel a obhájce sestry Marie v procesu proti ní zahájeném. On také z uložení Cisnerosova přeložil Život sv. Kateřiny Sienské, napsaný jejím zpovědníkem blahosl. Raimundem z Kapue. Posláním sv. Kateřiny byla reforma Církve (přiměla papeže Řehoře XI. k návratu do Říma z Avignonu) a její zpovědník zahájil reformu dominikánského řádu. Je pravděpodobné, že P. Antonio de Peña pobyl nějaký čas v Itálii, snad v kongregaci sv. Marka a byl svědkem nadšení, vzbuzeného Savonarolou.

Když je tedy dokázána zvl. obliba Savonarolova ve skupině mnichů, kteří následovali sestru Marii, není nepravděpodobné, že odtud vyšel také překlad Savonarolova Výkladu žalmu „Smiluj se nade mnou, Bože“, který vyšel nejprve nákladem kard. Cisnerosa v Alcalé, pak ve Valladolidu a brzy nato v Seville. Jím nejprve pronikl vliv Savonarolův do španělské mystiky; následovaly potom ostatní spisy tohoto reformátora, které mocně zasáhly do řeholního života.

Nechejme stranou jiné zajímavé problémy, ke kterým dávají podnět čtyři procesy proti s. Marii, i neblahou intervencí Cisnerosovu ve prospěch její a Otců piedrahitských, vzdorujících provinciálovi, a pokusme se zařadit sestru Marii v rámec různých tendencí mystických a pseudomystických, které se tehdy ujímaly ve Španělsku!

Všichni dosavadní badatelé, kteří se obírali sektou osvícených „alumbrados“ v kraji toledském - od Llorenta až po Llorcu - zařazovali uvedenou sestru do této sekty. Sám Bataillon je toho mínění. Než ukázali-li jsme spřízněnost jejího ducha duchem Savonarolovým, nesnadno připustíme ono zařazení, zvl. když uvážíme, že u sestry Marie vyniká to, čím se italský reformátor nejvíce liší od osvícených, totiž rozjímání o utrpení Páně a přísnost života. Je sice pravda, že se v posledním procesu naší jeptišky častěji vyskytují slova „lumen, illuminatio“, a třeba se jich užívá ve smyslu, který jim přikládá scholastická theologie - vyjadřuje se jimi působení Boží na duše - přece jen připomínají názvosloví „osvícených“. Než podobné výrazy neznějí z úst theologických odborníků nijak podivně a nanejvýš by dokazovaly, že zdomácněly ve španělské mystice už před vznikem sekty „alumbrados“, stejně jako spadá do dřívější doby činnost sestry Marie a jejích následovníků a není stopy po přímých vztazích obou skupin.

Skupina piedrahitských nespokojenců vzdala se svého odboje, když zmizel P. Antonio de la Peña a když provincie projevila ochotu přijmout je do svého lůna a dovolila jim oddávat se podle jejich přání modlitbě a rozjímání. Ale kardinál Kajetán neuznal tento kompromis a rozptýlil jejich náčelníky. Jejich klášter splynul s provincií, třebaš ještě dlouho uchovával pověst své přísnosti. Ani u mnichů ani u sestry Marie se potom neprojevuje nijaká solidárnost s osvícenci, kteří dosáhli nyní vrcholu svého rozvoje. A to je důkazem, že shody, které mezi nimi možno nalézt, byly jen nahodilé a netýkaly se věcí podstatných.

## Význam pozornosti v povolání.

*Zájem o něco jako vůdčí moment pozornosti.*

Mnozí z našeho materiálu vyšetřovaného zdůrazňují, že mohou pracovat bezvadně pouze tehdy, když mají o svou práci zájem. James připisuje zájmu výběrový úkol. Čemu věnuji zájem, to rád pracuji, u takové práce dovedu setrvat i mnohdy mně nezáleží ani na hmotné odměně, jako spíše na morálním úspěchu, praví mně mnohý z vyšetřovaných. Zájem dovede vzbudit barva, tón, dotyk, pohyb, vůně, ba Piéron praví, že zájem je jediným činitelem, který má rozhodné slovo v tom, čemu bude pozornost věnována. Zájem tedy vybírá, akcentuje, uvádí do vědomí a udržuje pozornost. To je třeba před přijetím do práce vědět a u mnohého individua vyhledat. Jakmile se najde správný poměr k zájmu pracujícího, pak může býti zaměstnavatel jist, že získá pracovníka dobrého a vytrvalého, na kterého se může spolehnouti. Žel však, že mnohdy právě tento zájem pracujícího vede k tomu, aby odměna za práci byla snižována, nebo byla neúměrná vydávané energii. Mnozí pracují pak za babku a dodávají díla, která musí jiného udiviti. Pojetím, dokonalostí, krásou i cenou. Mnohdy jsem se setkal s tím, že pracující byl vykořisťován pro svůj zájem na práci a kdyby nebylo zákonů a ochranných zařízení, mnohý nesevdomitý zaměstnavatel by pracovníka vyssával. Zde je bolestivý bod sociálních bojů, které otrásaly světem. Těmto příliš pozorností a zájmem zaujatým je třeba ukazovati, že jejich práce je významnou a zasluhuje si lepšího odměnění. Za ty je mnohdy nutno jednat, protože sami by se neodvážili z lásky ke své práci protestovati nebo se vzpírat.

Ragnano vypracoval názor, podle něhož afektivní přízvuk rozhoduje o orientaci vědomého dění. Přihlížíme-li ke zkušenostem, které máme s lidmi průměrné inteligence, můžeme říci, že pozornost budí nebo poutají životní potřeby nejrozličnějšího druhu. Práce je jednak životní potřebou, a v tom se shoduje největší počet vyšetřova-



ných případů, protože jinak nalézají život bezúčelným a prázdným. Něco je potřeba dělat, něčím se zabavit, něčemu věnovat pozornost. Jinak tíha času příliš těžce doléhá na individuum a vede je k melancholii a zoufalství. Práce je prostředkem, kterým dosahuje pracující určitého sociálního postavení a svého životního cíle. Je to jedno, o jaký druh to běží. Hospodářská krise, která probíhala nedávno po celém světě, ukázala význam práce a odvádění myslí pracujících od denních starostí. Byla středem pozornosti činitelů sociálních i jednotlivců. Stala se hledanou, třebaže při tom její úroveň neustále klesala a výdělky byly menší. Lidé v mnohých krajích byli by ochotni pracovat za každých podmínek, které by jen poněkud je mohly udržeti na nějakém níveu životní úrovně. V konkurenci podbízelí způsobem, který nemá období v dějinách lidstva. Báli se onoho prázdna, které by nastalo v jejich nitru, kdyby neměli čemu věnovat pozornost. Jakmile se stroje v továrnách zastavily, mnozí se báli jít kolem míst, kde pracovali, protože na ně padala podivná tíže a smutek. Dostávali se, kolísajíce z extrémů politických názorů do extrémů, aniž vlastní otázku řešili. Debatovalo se mnoho, schůze stíhala schůzi, a nakonec ani toto umělé udržování zájmů a pozornosti, ani plané sliby nedovedly udržeti výši.

Důsledky tohoto jasně viděli národohospodáři a my, lékaři. Dostávali jsme do ošetření individua znervosnělá, která reagovala různým způsobem na intenzitu jednotlivých požitků, jejich citový přízvuk, asimilovatelnost, t. j. na shodu s latentními představami, na vznětlivost latentních představ, jejich zřetelnost, konstelaci i citový přízvuk. Vyznati se v této směsi při odborném vyšetřování stálo mnoho práce a námahy. Uspořádati je v přehled, zdisciplinovat tento chaos, trvalo dlouho. Ale dávalo nahlédnouti více než kdy jindy do hlubin lidského nitra.

*Faktoři, jež orientují ideový život.*

Vliv idee na pozornost byl v předchozích kapitolách probírán. Víme, že při zájmu i při asociacích dostáváme se do oblastí idečních pochodů, které se připouštějí jako subjektivní podmínky pozornosti, jako faktoři výběroví. Chod reprodukci může být dán různým způsobem, často i symbolickým. Stačí však, aby vzbudil pozornost a navodil určité pásmo pracovního postupu. Řeknu-li broušený kámen, v tom okamžiku odborníkovi v této práci se vybaví celá řada podmínek, pochodů, způsobů pracovních, které vedou k tomu, aby byl broušený kámen získán. Při pojmech třaskavina, brokátová tkanina, broušené sklo, americké účetnictví, dovedu vzbuditi u povolaných určitý zájem a pozornost. Pro jiné, kteří se nezabývali těmito obory výroby nebo

práce, jsou to hluché symboly, nejvýš, že dovedou vzbuditi zájem v tom smyslu, že žadatel o práci se snaží získat informace o nich a přemýšlí, jak by mohl podmínkám vyhovět. Pozornost rozhoduje, k jakému typu má být daná skutečnost vztažena a jak má být vyložena. Směr ideové orientace je obsažen v ideích samých, navozuje celou řadu asociací a budí pozornost, představy. James však praví: věci, které vzbuzují naši pozornost, nebo kterým věnujeme pozornost, přicházejí k nám svou vlastní zákonitostí. Pozornost netvoří ideí. Idea tu musí být dříve, než jí věnujeme pozornost. Alexander upozornil na to, že se zaměňuje vzbuzení pozornosti s postřehovou výkonností. On i Piéron uznávají, že k tomu všemu je třeba řídicích sil, které nutí individuum, aby šlo za prací. Jsou to ani málně vegetativní potřeby organismu, potřeby života sociálního a kulturního, potřeby intelektuálního života záležející v evidenci, poznání (kognici) a pořádání vjemů, vstupujících do vědomí.

*Pozornost není vždy poutána intenzitou popudu.*

Je to sice pravda, že celá řada pracujících dá se vésti silným zdůrazněním určitého popudu a tím vzbuzuje pozornost k nějaké věci nebo předmětu. Avšak to nikterak nevyklučuje opak, který také znám, že totiž popudy, které jsou celkem slabě nebo málo zdůrazněny se stávají středem pozornosti a dokonce velmi pečlivé. Jsou to slabé, krátce trvající záblesky světla různých barev, nehlučné zvuky, která vyžadují napětí sluchu, šelesty; zde pracovník je poután právě slabým přízvukem proto, že i tento má pro jeho život význam. Z neštěstí na stavbách k nám dovezení zedníci udávají, že pozorovali (mluveno lidově) slabé zvuky, vrzoty, které pokládali za neblahé znamení ssezení se materiálu a upozornili na to dohlížitele, který se jim vysmál. Během několika dní dalším zatížením došlo k zhroucení celé stavby, při čemž bylo několik mrtvých, řada těžce a několik desítek lehce raněných. Tento slabě zdůrazněný vjem vstoupil však do vědomí poškozených tou měrou, že je znervosněl a nyní nastává celá řada patologických stavů, kdy se nemocný bojí i vrznutí a probudí se ze spánku na malý popud zvukový nebo světelný. Spí, jak se lidově říká, s otevřenými očima. Jestliže ostražitost až do doby neštěstí byla vyvinuta, zdůrazňuje se nyní patologicky na určitou dobu, někdy velmi dlouhou. Tedy i slabé dojmy dovedou upoutati pozornost, protože mohou ohroziti více život než některé dojmy silné. Ti, kteří prodělali těžké poškození nervové při práci s pneumatickými vrtačkami a kladivy, jsou velmi citliví na otřesy a dostávají snadno bolesti v kloubech i závratí. Pillsbury mluví na mnohých místech

o pozornosti neúmyslné involuntární, která myslím přiléhá k udaným případům.

Když pak neúmyslná pozornost ztratí meze fyziologické, mohou se z ní státi za některých okolností halucinace, přeludy, obsese, klamy, falešné utkvělé představy, vtíravé popudy, stavy hysterické, neurasthenické a celé komplexy patologické, které rozhlašují soudnost i vnitřní já člověka. Bývají to následky pádů na hlavu, zasypaní, výbuchů, otřesů, poranění nervového, alkoholismu, některých chorob infekčních o známém i neznámém agens, ale dovedou to způsobiti i otravy olovem, rtutí, manganem, kyslíčkem uhelnatým, benzolem, sirovodíkem, sirouhlíkem. Kdy nastoupí některý z jmenovaných patologických stavů, to závisí od intensity poškození, jeho trvání, stavu organismu, dědičných sklonů i celé řady podmínek, které nám až dosud nejsou blíže známy.

„Šíře“ pozornosti.

Mluví-li se o šíři pozornosti, víme, že se nevyjadřujeme nikterak přesně a že tento výraz může býti příčinou omylů. Prohlížíme-li však odbornou literaturu psychologickou, najdeme zde rčení šíře, šterbina, úžina vědomí. Přitom bylo toto rčení vzato z porovnání obrazu zorného pole, o němž víme, že může býti široké, nebo úzké podle toho, jak mnoho je dotýčný zkoumaný a vyšetřovaný člověk poškozen různými chorobami nervovými, poruchami vnitřně sekretorickými i otravami průmyslovými. Jakmile není mysl fixována na nějaký předmět nebo práci, je-li rozdělkána, nebo nechá-li se jí volné pole, je okruh její širší, než když je připoutána k nějakému určité vymezenému pracovnímu úkolu. To je, myslím, zcela jasné a nepotřebuje příkladů. Tak jako se šíře zorného pole zjišťuje pomocí přístroje zvaného perimetr, tak také i Janet používal stejné metody, aby našel, zúžení pozornosti. Wundt, který mnoho pozornost studuje, mluví o koncentraci vědomí, což je totožné se zúžením vědomí a dissipací neboli rozšířením pozornosti. Jakmile byla pozornost napjata nějakým příkazem nebo pracovním postupem, zúžuje se, a energie pozornostní vzrůstá. Pracuje se zatajeným dechem, často vyrazí i pot na čele, oči jsou upjaty na jednu místo, kde se práce odehrává, dostavuje se zvýšení počtu pulsu a zvýšení krevního tlaku, dech stává se rychlejším a povrchnějším. Je tedy šíře pozornosti spojena s jevy nervovými, které ovládají celou řadu biologických funkcí individua. Dojde-li tato fixe pozornosti a jejího zúžení k určitému extrému, dostavuje se prudká bolest hlavy, třesy končetin, mžiky před očima i mdloby.

Pozornost byla zúžena, koncentrována, fixována na úzký úsek, při tom duševní síly byly na-

pjaty ad maximum. U mnohého dokončeného díla pracující omdlí nebo i zemrou náhle vyčerpáním srdce, nervovým šokem. Proto se lékař této úžiny pozornosti bojí, protože ví, že velmi vyčerpává. A proto také vidí v nepozornosti pojistný ventil proti únavě. Jest i jiná celá řada zábranných reakcí, které člověka vedou k tomu, aby zanechal práce, když počíná již sahati na jeho zdraví. Na druhé straně však pracující ne jednu chce vystupňovati pozornost koncentrovanou na úzký úsek působnosti a používá k tomu celé řady umělých vznětů, které jej poškozují. Z příliš zodpovědné práce se rodí nesmírní poživači kávy, kolových přípravků, silní kuřáci, vypukají různé manie, které na čas dovedou vybičovati pozornost k prasknutí, takže se konečně organismus zhroutl jako troska a je na delší dobu nebo vůbec nepotřebný. Než nutno přiznati, že jsou zde rozdíly individuální a mnoho záleží na zkušenosti, zručnosti, zacvičení. Srovnávali jsme ty dělníky, kteří prodělávali předběžné kursy, v nichž se mohli obeznámiti v hrubých rysech s prací, kterou jednou budou konati s jinými, kteří neměli této příležitosti, nebo nevyužili jí. Nesporný náskok prvých byl patrný. Tím, že věděli zhruba, oč běží, dovedli se vybaviti z obtížných situací, kdežto jejich druhové tápali a těžce zápasili. Pro prvé byla průměrná doba pracovní hračkou, pro druhé dřinou, z níž odcházeli nespokojení, rozbití, nesví, unavení. Hledali vzpruhu v alkoholu a kouření. Měli daleko méně zájmu o práci než poučení jejich soudruzi a nedocílili takových výdělků.

To nám ostatně ukázaly tachyskopické pokusy krátkodobých postřehů, při nichž byl zjišťován počet postřehnutých prvků. Individuální rozdíly jsou značné. Poukázal jsem ostatně na to ve své Průmyslové hygieně II. dílu, že na individualitu se musí dát mnoho. Asthenik, mozkový typus bude nemožný při práci fyzické, svalový typ bude nešťastný v kanceláři, kde se nemůže dosti vybit, kde je pro něho všecko titěrné a nedovede také upoutati pozornost k práci. Znam několik závodů, kde jsou zaměstnání sportovci a kde byla kladena při přijetí podmínka, že žadatel je dobrý sportovec. Byla-li zkoumána pozornost těchto lidí, ukázalo se ve většině případů, že práce od pátku do konce týdne nestála za mnoho, zejména v sobotu již ne, když byl v neděli match, v pondělí nestála téměř za nic, protože pracující byl unaven sportovním výkonem, alkoholem a sexuálními výstřelky. Nejlepšími dny pozornosti byly středa a čtvrtek. Práci často za muže musely udělati zaměstnané ženy. Počet postřehnutelných prvků zrakových a sluchových u těchto lidí často klesal na úroveň dětskou (2-3 prvky), kdežto u žen byl normální pro dospělého t. j. 6-8 za určitou dobu přesně odměřenou. Ebbinghaus

však poukázal na to, že metoda postřehování není spolehlivou a praví, že na otázku rozsahu, šíře pozornosti nelze odpovědětí správně vůbec. Meumann praví, že rozsah (šíře) pozornosti je dán počtem jasně postřehnutých prvků.

*Dr. Riedl.*

## Jsoucnostní symbolika krásna a umění.

Kulturní úroveň, na níž stojíme nebo již snažíme se dosíci, činí naprosto ilusorním názor, že by bylo možné dokonalé chápání uměleckých děl bez značných předpokladů rázu obecně kulturního a často i speciálnějších. Poněvadž naše thema týká se umění současného, bud' mi dovoleno hned odmítnouti jeden odmítavý postoj, který velmi často a ochotně zaujmeme vzhledem k tomuto umění jen proto, že si takových předpokladů nezbytně vyžaduje; při tom velmi rádi se uchylujeme k tvrzení příliš zobecňujícimu, že pravému umění není potřebí žádných komentářů, že ono zaujme ihned každou mysl vnímavou a ochotnou oddati se prožitku uměleckému; činíce však tento snadný postoj vůči dílu kriteriem velkého a pravého umění, zapomínáme na záłudnost, kterou nám tu strojí dějiny a která záleží v tom, že mnohá, ba velmi mnohá díla umělecká byla by bývala při svém vzniku - podle uvedeného kriteria - díly ceny více než pochybné, a že by se po čase, po jedné, dvou generacích, často ovšem i později, dopracovala výše umění velkého, pravého, dokonalého, aniž se na nich změnila jediná tečka, písmenka, nota a pod. podle toho, o jaké dílo běží.

Mám zato, že kořen tohoto nedorozumění tkví v tom, že nejsme jednotni ve vymezení pojmu uměleckých předpokladů. Jsou předpoklady, které velmi napomáhají chápání díla po jeho stránce obsahové, myslíme třeba v básnictví (a konečně i hojně ve výtvarnictví) na historická data, tato data byla v době vzniku díla a brzy po ní běžná a známá a přece dílo nedošlo uznání neb jistě alespoň plného uznání ne; pro nás je dílo jedním z vrcholů umělecké tvorby, a přece nikterak se nesháníme po historických datech, která se v něm ozývají, chceme-li, musíme je velmi pracně shledávati, a jsou mnohá a často na nejvýznačnějších místech (básnického) díla, jejichž historického podkladu se s plnou bezpečností snad již nikdy nedobereme. K těmto, ať tak díme, „rozumovým“ prvkům chci se hned ještě vrátiti, zatím konstatujeme pouze, že tudy nesluší nám hledati vlastní hodnotu uměleckého díla. - Kde tedy, když ne v této zevní jakési atmosféře, která obklopuje a provází dílo? Nezbyvá nám než abychom přihlédlí tedy k její

vlastní, niterné struktuře. Pochopíme-li umělecké dílo jako důkaz zvláštní duchovosti (duchovosti ve smyslu hierarchie, v níž duch pořádá a hodnotí všechna data, jichž se mu jakkoli dostává), potom máme bezpečnou známku správného postoje vůči němu; nejen náš estetický posudek v dílu bude čistý, t. j. vpravdě estetický, ale také naše pochopení jeho uměleckých hodnot bude přísně vymezeno právě jeho vlastními uměleckými hodnotami. - Vrátím se ještě stručně k otázce zmíněných rozumových prvků. Nejsou sice samy estetickou hodnotou, ale - za okolností - jsou jejich nezbytnou podmínkou. - Nemusíme zacházeti ovšem tak daleko jako Regnaud, který vidí ve vývoji indoevropské literatury, že ona realismem tíhne čím dále tím více k tomu, aby se ztotožnila s vědou, pro niž jest určena státi se, dle vši pravděpodobnosti, adekvátním výrazem, nebo Dubufe, který z vývoje umění a dějin kultury tuší v budoucnosti jednotu idee vědy a idee umění; neboť zkušenost každého uměleckého historika nám potvrdí, že také stupňování citového požitku jest možno lepším porozuměním. Výčet dokladů nebral by konce, i kdybychom se omezili jen na jedno umění; co příkladů v hudbě dal by Strauss, Keussler, d'Indy, Čelanský, Vycpálek, který o své „Kantátě o posledních věcech člověka“ praví: „Poněvadž v básni šlo o věčné pravdy, užíval jsem častěji věčné formy hudebního projevu, fugy. Na tom nic nemění, jestliže estetikové a kritikové vytýkají, že prostředky výrazu, které svůj původ a svou účinnost mají výhradně v myšlenkové souvislosti, nejsou vlastně prostředky ryze hudební. Neboť tu jest v podstatě otázka zcela jiná, zdá totiž v tom či onom případě jest vzbuzován estetický dojem výhradně prostředky toho či onoho umění a ne zda postřeh onoho momentu logického nezpůsobil nebo nepřispěl k intenzitě estetického dojmu. A pro přívržence metod, které se houževnatě a výhradně drží dat empirie, bude dobře připomínati právě empirická fakta dějin, ze kterých vychází, že právě to byly direktivy poznatkové, zásady světového názoru, kterými spoluurčována byla estetická hodnota děl uměleckých. Můžeme takto shrnouti: Jsou díla, jež nepotřebují (rozumějme pro vnímání) teoretických předpokladů, jsou jiná, která jich vyžadují. Tento požadavek není nijak kriteriem umělecké hodnoty. Jsou geniální díla (pro nás) bezpředpokladová a jsou díla bezhodnotná s předpoklady - a naopak. Teoretické předpoklady nelze včleniti v strukturu uměleckého díla, jest tedy příkazem pro tvůrčího umělce, aby je zanechal před dílem, ony jsou jakoby místem, s něhož máme se oddati prožitku díla.

Mám-li stručně charakterisovati zjev, který vyvolal umění současné (mám tu na mysli nyní pře-

devším, ale nikoli výhradně umění výtvarné), řekl bych, že to bylo napětí a výboj, který nastal mezi impresionismem a expresionismem. Co jest impressionismus v malířství? I. maluje to, co jest *mezi věcmi*, jehož vlivem se ony stávají pouhými barevnými skvrnami, rozpuštěnými ve světle. Věci nemají již žádné hodnoty o sobě, poněvadž nemají už žádného postavení v hierarchii vztahů k božskému. Svět a člověk jsou mechanisovány, impresionismus jest obrazem materialisticko-mechanického světa, který jest ovládán vůlí a rozumem, v němž spatřuje odosobněný duch předmět, pole své působnosti a ve svém posledním rozštěpení i lidsky-osobní a živoucí zbaňuje jeho vlastní hodnoty a zapřahuje je jako mechanický průběh ve svůj výkonný mechanismus. Jako však nesmírné stupňování hmotného života zdánlivě zcela mechanisovaného jest napájeno duchovou mocí, která sahá daleko nad pouhý účel, přichází z hlubších zdrojů, tak jest též světový obraz impressionistický, zdánlivě jen opticko-bezduchý prochvíván napiatou energií, která se sráží v neklidných tazích štětce, v rozleptávajícím zacházení s věcmi. Tento neklid zdá se opět naplňovati duševním výrazem v uměleckém směru, který vychází z van Gogha, kdežto směr Cézannův chce dosíci nového zpevnění světa napiatého k prasknutí. Obecné předpoklady expresionismu jsou již v umělecké theorii Fiedbrově potud, pokud pohlíží na svět jako na výtvar myšlení, jakož i umělecky vytvářejícího ducha, pokud světový obraz myslitele a umělce chápe jako čin vědomí. Expressionism nechce zobrazovati, popisovati, co jest dáno. Odmítá renesancistní obraz světový, při němž nazíratel stojí před obrazem, který zkoumá objektivní přírodu v její zákonitosti. Tak nechce expresionismus už nic slyšeti o veškeré renesanci, zdůrazňuje zato své vnitřní spříznění se vším uměním, které není zobrazující, nýbrž vytvořené, z vnitřního tvůrčího a utvářejícího pudu, bez zřetele na diváka. - Pro gotika jest svět v souladu s božstvím, klasik cítí se v souhlase s přírodou, jak dí Goethe. Tak vrací umělec, vděčný přírodě, která také jej vydala, jí její druhou přirozenost, avšak cítěnou, myšlenou, lidsky dokonalou. Kam však vede expresionismus? Ovšem žene jej, jako vůbec člověka dneška touha po čemsi obecně platném, po zákoně, po Absolutnu. Jak jest však zákonitost života jinak myslitelná než ve svých projevech? Jak možno dospěti k podstatě věcí bez nich? Nemí-li svět myšlen jako duchu poskytnuté hotové datum k badání a kopírování, nýbrž jako sám vytvořený ve formách a představách ducha, nemůže jej duch odmítnouti aniž sám sebe zruší. - Nábožensko-metafysický prožitek primitiva, středověku, všeho umění nábožensky vázaného jest prožitek něčeho, co jest více než člověk. Necht

bere na se jakékoli formy, člověk se cítí v něm jen jako část, ale jako část, která dostává svou hodnotu od Boha, od Věčna. Chce-li expresionismus jako umění světového názoru, který chce z materialismu proniknouti k duchovosti a prožíváje tuto duchovost jako kosmickou, klásti svět jako Kosmos, jako celek plný živoucí souvislosti sil, nesmí nadále zaměňovati abstrakci s metafysikou. Držeti se negativního absolutismu neznamenalo by nic dále než konec. Chce-li se nenábožensko-abstraktní duch přestaviti na nábožensko-metafysický, musí se především znovu obrátiti ke skutečnosti, něco mimo sebe uznati, co jest více než on sám. Skutečné jsou živoucí síly, které působí v lidech a věcech. Svět 19. stol. jest u konce, jeho doba přešla. Negativismus jest dědictvím 19. stol. Že duch žije ve věcech, který jest více než ony, že věci a lidé přecházejí z širší souvislosti a zase v ni vcházejí, teprve když takový prožitek nějak se opět stane tvůrčím útvarem, pak teprve jest svět opět zde. Je zde potom zase ve své názornosti, je tu opět v rozmanitých životních formách lidí a národů. - Je naše doba koncem nebo začátkem? Nevíme to a stojíme ve tmě. Proto není však méně úkolem, abychom ji učinili začátkem.

Znamenalo by to - až nemožnou - ztrátu filosofického myšlení, kdyby se nedály pokusy zachytiti ve změti směrů namnoze protichůdných to, co jest všem společné. Tak spatřuje na př. Riegler ono společné v novém citu prostorovém, jímž jest ovládána velká část dnešní umělecké produkce a který se mu zdá tedy zásadního významu. - Prostorový cit renesance nalezl své první jasné a zásadní uskutečnění v přísně zákonitě konstruované lineární perspektivě, která pracuje s jednotným zorným bodem a určitě probíhajícími úběžnicemi. Význam nové perspektivy spočívá v tom, že nyní po prvé se zásadně pokládá za důležité stanovisko nazíratelovo před obrazem a tím i zrakový pochod sám. Zrakový pochod se tak říkajíc organizuje, totiž jest řízen v určité dráhy a obraz jest komponován se zřetelem k tomuto pochodu. Teprve nyní existuje „umění pro oko“ - ne, že by dříve díla výtvarného umění nebyla tu bývala pro patření; byla ovšem vždy vnímána okem. Ale způsob, *jak* byla viděna, nehrál dříve takovou úlohu. Z nového prostorového názoru povstává nejen nová objektivní prostorová forma, nýbrž přistupuje k tomu jako něco zcela nového subjektivní činitel. - Vázanost na subjekt nazíratelův neznamená naprosto bezmezný subjektivismus. Již Jakub Burckhardt viděl, že v renesanci stojí nový nárok subjektu vedle nově probuzeného smyslu pro objektivní svět. Ale je to více než sousedství: v nerozlučnou jednotu jsou v renesanci spiaty obě protivy navzájem. Návrh subjektu jest zcela obecně zaměřen za po-

znáním a řádem „objektivního“ světa. Konstrukce prostoru ze zorného bodu nazíratele má být vytvořen objektivní prostor a zákony harmonií obrazové formy a prostoru jsou statuovány vycházejíc od nazíratele. Mluví-li se v renesanci opětovně o harmonii a vznášejí-li se nároky, že teprve nyní jsou poznány a uskutečněny zákony harmonie stavby nebo obrazu, jest to omyl: také gotické stavbě přísluší dokonalá harmonie. Ale ovšem teprve v renesanci stává se tato harmonie ve své totalitě nazírateli bezprostředně názornou, teprve nyní vztahuje se na nazíratele, kdežto gotická harmonie spočívá v sobě samé, přímo jako božská existence. - Tento prostorový názor zůstal vládnoucím i v následující době manýrismu a baroku a potom až asi do r. 1900. Netřeba o tom ztráceti slov, že prostor nebo obrazové utváření vypadá v baroku jinak než v renesanci. Na místo klidu nastupuje pohyb, na místo „uzavřené“ formy forma „otevřená“ a bylo by možno formulovati ještě mnohé jiné protiklady toho druhu. - Ono společné, jež - dle mínění R. - slučuje výtvarné umění více než 4 století, jest prostor jasně dimensovaný, vzhledem ke své „nazíratelnosti“ utvářený jakožto realita, s níž se umělecké formování tak nebo onak musí vypořádati. - Bude radno obrátiti se na okamžik k hudbě a hledati, zda také ve slavných dějinách hudby posledních století lze zjistiti něco společného nad všemi změnami slohovými. Nemůže býti pochyby o tom, že objevením tonální kadence kolem r. 1600 byl nalezen nový princip, jehož vláda po staletí zůstala nepopřena. Od této chvíle teprve existuje vlastně melodie v sobě uzavřená nejen rytmicky, nýbrž i jasně členěná melodie a „tektonická“ výstavba věty. - Ještě Brucknerova harmonika, v níž se geniálně dále rozvíjejí schubertovské a wagnerovské prvky, jest přes své posuny a alterace, které zasahují v mystickou oblast, naprosto tonálně vázána a totéž platí ještě dokonce pro Maxe Regra, i když zde „impresionistickým“ rozvlákněním jsou zrušeny všechny kontury. - Debussym počíná rozklad tonality. Mají-li akordy, jež jsou základem celotónové stupnice, ještě význam jako jakési barevné fluidum, klade 12tónová soustava definitivně všechnu váhu na melodické linie, které nyní, každá pro sebe utvořená v nejpřísnější zákonitosti, probíhají vedle sebe a proti sobě v naprosté svobodě, takže souznění, zcela ve smyslu aristotelského slova *ἡ συμφωνία ὅντι ἔχει ἦθος*, nepřísluší již žádný duševní význam. Všechny tyto linie odkazují nějakým způsobem k „tónovému prostoru“. Ten není však už tak jednoduše dimensován jako v tonální hudbě, nýbrž tak říkajíc vícerozměrný. - Dříve nežli se budeme ptáti po významu této „vícerozměrnosti“ potonální hudby, chceme zkoumati, zda ve výtvarném umění jest také něco podobného.

Také zde začíná nový vývoj napřed negací dřívějšího prostoru. Malířství velmi záhy již tíhlo k výrazu nového prostorového citu, jehož nejradikálnějším uskutečněním jest t. zv. kubismus. Tento prostorový cit dá se prokázati i jinde ve výtvarném umění posledních desetiletí. Také konstruktivismus a suprematismus cílí za překonáním prostě trojdimensionálně organisovaného prostoru, jak to nejvýznamnější a nejzajímavější zástupce tohoto směru Lissitzki příležitostně i teoreticky zdůvodnil, když požaduje převedení umění do říše „aneuklidovské pangeometrie“. - Podobné tendence vidíme dokonce vládnouti v architektuře. Uzavřená prostorová forma v jasných, v sobě spočívajících proporcích ustupuje vždy více na prospěch jakéhosi seřadování a pronikání prostorů, které se otvírají vůči sobě navzájem a vůči zevnímu neformovanému prostoru. - -

Vláda člověka ve smyslu renesance jde, jak se zdá, vstříc svému konci. - Přírodní věda pochybuje o obecné platnosti zákona příčinnosti, uznává tím definitivně nemožnost beze zbytku proniknouti svět lidským duchem a tvoří statuováním čtyřrozměrného v čase klouzajícího prostoru - který znamená ne jako n-dimensionální prostor matematiky 19. stol. čistou myšlenkovou možnost, nýbrž názor nutný pro poznání - pojem, který může býti uveden v bezprostřední souvislost jak s atonalitou v hudbě, tak také s novým prostorovým citěním v umění výtvarném. -

Proti Riezlerovu názoru byly vzneseny různé námítky, nejen proti dobovému určení, v něž klade převratné momenty v uměleckém vývoji, ale i proti základním pojmům, s nimiž operuje, t. j. výtvarnického a - zvláště - hudebního prostoru.

Ale na druhé straně dostává se hypotese R. jakéhosi ověření pokusem o výklad východoasijského vidění, který učinil Rich. Frydman a jež shrnul názvem: prožitek přibližování. Frydman dospívá k přesvědčení, že slohová vůle čínského malířství, v 1. řadě sloh, jeho nejušlechtlejší odvětví, krajinné malby tuší jde za tím, aby ve smyslu uchování „prožitku blíženi“ před nebezpečím prohloubení prostoru se vystříhalo každé možnosti vésti pohled do pozadí obrazu. - A přibereme-li ke srovnání čínskou hudbu, pozorujeme jistě s překvapením, že zcela podle svého analoga v oboru malířském, nezná pozadí a pohledu do dálky, tedy polyfonní a polychromní harmoniky, nýbrž se jí přímo způsobem sestavení svých nástrojových a zpěvních hlasů tak přísně vyhýbá, jako by věděla o funkci polyfonní harmoniky a bála se jí. - Tolik tedy k zajímavým paralelám, jimž nelze odepřiti alespoň jakési průkazné síly a které nemohou zůstat nepovšimnuty těmi, kdo mají opravdu na umění zájem a

na něm měří, prohlubují a plně prožívají své lidství. -

Duch alespoň lidský je stálý dialektický pohyb, neboť jest, - z toho nevycházíme jakožto z apriorního tvrzení, nýbrž dospíváme k tomu cestou aposteriorní - ve své podstatě nevyčerpateľný. Z toho samozřejmě vyplývá, že i současné umění jest fází této dialektiky ducha. Víme velmi dobře, zkusili jsme to sami na sobě, že specifická krása slohové posloupnosti se zjevuje jen tehdy, pochopíme-li bezprostředně nebo prostředně právě základy jejího jsoucna.

Když reakcí proti naturalismu byla skutečnost zakotvena v něčem zcela jiném, v duševnu, stalo se vše zevní výrazem nitra, symbolem vášnivého pohybu, výkřikem a ekstasí. Z těchto jsoucnostních základů chápeme nutnost obou hlavních směrů expresionismu, jeho stránku kubistickou a ekstatickou. Tyto zdánlivě zcela protichůdné směry souhlasí v jedné negaci, v odchýlení se od t. zv. přírodního vzoru. Mladistvá odvaha expresionistických snah nemohla se vůbec zdařiti v plném rozsahu; třebaže bouřlivá vzpoura proti všemu rozumovému, proti civilisatorský-technickému dovedla zburcovati duchy. Byla-li tu náchylnost bráti faktičnost příliš lehce, přecházelo se vůbec rádo přes plnou skutečnost. Přistálo-li u kubického zákona, byla tím také ztracena plná skutečnost. - Mladistvá překypělost expresionismu byla oprávněna jako krise. - Dnes vynořuje se s plným vědomím odpovědnosti problém celé skutečnosti, která nemůže býti vssáta v abstraktní zákon nebo v prožitek výrazu. S ní musíme se vypořádati, chceme-li vydobýti slohu přítomnosti; ba, chceme-li se vůbec po všech křečích a bojích nejmladší minulosti zachrániti před hrozcím soumrakem kulturním. Dojem a výraz nejsou poslední skutečnost, nýbrž její zrcadlení a lom pod určitým aspektem a také zákon se nekryje s opravdovým děním. Toto rozpomenutí se na skutečnost táhne se jako červená nit nejnovější filosofii. Toto jest dědictví západní tradice: ne zvíře, ale také ne čistý duch, právě člověk, který se přiznává k celosti své bytosti a tím také musí na se vzíti všechny konflikty, které plynou z jeho dvojité přirozenosti. Program co možná největší plnosti zapomíná příliš snadno na to, že životní plnost ještě sama o sobě neznamena plnost hodnotnou. Smyslnost o sobě není vidoucí a duch jest o sobě abstraktní a řídký, obojí se musí spojití, aby vznikla díla velkého formátu: celého člověka jest k tomu potřebí. A jen tento člověk je s touto tvrdou, ostnatou skutečností: ne, aby se udusil v jejích těžce naturalistických tendencích, ne; aby se jí postavil a v ní hluboce zakotvil řiši hodnot, aby v ní objevil zázračno. - Zda tím jdem vstříc nové klasice, zrání k velké kultuře, to nevím. Ale jako jednající musíme se rozhodnouti

a spoluzápasiti v tomto velkém boji o kulturu západu.

To jsou ve velmi zhuštěném výtahu myšlenky, které podává Utitz ve své knize „Die Überwindung des Expressionismus“ z r. 1927. Připusťme a to můžeme - že ve velkých rysech vystihují umělecké dění přítomnosti. Neboť svědčí o ustavičném, neklidném hledání duchovního principu, jenž jest v nás. Jest zlomeným obrazem, vyzářováním věčně tvůrčí podstaty duchové, jest opravdu životem ducha. -

Ale jiná otázka vyvstává - a ta jest pro nás nesporně nejdůležitější zda smíme bezvýhradně přisvědčiti ke všemu, co přináší současné umění, nebo i to, co se jen za umění vydává, zda máme nekriticky přijmouti vše, jen proto, že jest to nové nebo že okázale se honosí svou novostí? Můžeme tak učiniti vycházejíce z vnitřní struktury umění a majíce na mysli uměleckou kulturu?

Není sporu o tom, že nic nemáme přijímati nekriticky, tedy ani umění ne. Jde jen o to, abychom vždy užívali správných kritérií. A naléztí správné kritérium jest věc více než obtížná. Módní hesla svedou mnohdy i odborníky, i ti mohou - třeba jen na čas - ztratiti rozvahu. Klasický případ poskytla nám naše česká filosofie asi před 10 lety. Tehdy skupina positivistů - dovolávající se neprávem jména Masarykova a opovážlivě se jím kryjící přišla s heslem, že náš národ nepotřebuje filosofie aristokratické, nýbrž že jeho filosofie musí býti naveskrz demokratická. Ne najde se tak hned pošetilejší požadavek, ač bychom tu právem měli mluvit o opovážlivosti a drzosti. - Střezme se tedy přistupovati k umění, pokud je chceme hodnotiti, pokud chceme po něm pro sebe umělecký prožitek, s měřítky mimouměleckými.

Uznáme rádi a pochopíme snadno, že umění dneška se liší - a namnoze velmi podstatně - již od umění z doby kolem r. 1900. - Co tu změn! Ve všech oborech vědních, ve vědách přírodních i duchových! Není ani možno jmenovati všechny ony proměny, které se obřážejí a musí se obřážeti v uměleckém tvoření. Jen jako příkladem jedinou souvislost: Čím hlouběji proniká badání v organizaci hmoty a v duchovně-duševní život, čím více se mu daří prokázati touž prasilu v nejrozmanitějším, tím nepochopitelnějším se stává to, co jest jen správněji popsáno. Tím naléhavější také přání po poznání. Zdali se neprojeví v umění fakt, že žádné generaci jako naší se nedostalo takového prožitku o nekonečnosti prostoru a času. Vždy hustější hospodářské spleti, která připravuje Spojené státy evropské - a v budoucnu i světadílů - odpovídá rostoucí zmezinárodnění architektury a dále i ostatních umění, stržení závor, které ještě jednou byly zbudovány světo-

vou válkou. - Nutnost reklamy má významnější podíl na novodobém vzhledu města, než by se zdálo na první pohled. Myslí se tu méně na rostoucí oživení plakáty, na improvizované reklamní pomalovávání stavebních plotů, které leckdy podporuje mnohá velkodedukativní nadání, jakož i na skleněná okna nádraží jako spíše na organické uclnění reklamně-uměleckých prvků do stavebního tělesa obchodních domů, průmyslových staveb, hotelů, divadel, varieté atd.

Tyto příklady, vybrané zcela nesoustavně, dostací nám. Dostací, aby nás přesvědčily a utvrdily v tom, že dnešní umění pracuje na zcela jiné rovině než ještě tomu bylo na sklonku minulého století. Nemůžeme žádati po umělci dneška, aby si bral náměty, jaké neodolatelně vábily umělce renesanční, aby jeho umělecký materiál a jeho technika se rovnaly materiálu a technice raného středověku. Ale jedno smíme - ne, musíme žádati, aby prismatem svých námětů, ve svém materiálu a svou technikou tvořil opravdu díla umělecká. Aby nám svým dílem podával své vidění světa, v sobě spočívající výtvar, zjevující řád (ať skutečného ať pomyslného) transcendentálního světa. Otázka, zda náš světový názor souhlasí s tím, jímž napojen jest citový svět umělcův, nemá místa v hodnocení díla jakožto díla uměleckého.

Tvůrčí činnost umělecká se pokládá téměř souhlasně za nejryzejší činnost čistého ducha. Italský idealistický filosof Gentile praví: V umění cítí subjekt svou nekonečnost a tedy raduje se ze své neomezené svobody, německý expresionistický básník Dauthendey hlásá, že ve snu a ve vzpomínce, jakož i ve fantasijské činnosti odpoutává se duch v naprosté svobodě od „těla zdi“ a stává se silou, jíž zpřítomňujeme minulé a budoucí, dovedeme proniknouti ve „vše“. A ještě hlas hlubokého českého myslitele, předčasně bohužel zesnulého prof. Vladimíra Hoppeho: „Umělecké dílo neb přírodní krásy bývají obyčejně branou do transcendentální oblasti osobnosti a do oněch rajských a zázračných končin věčného života, o nichž se dovídáme jedině z uměleckých a náboženských zážitků. Empirická osobnost jest při povznášejících estetických a náboženských dojmech opomenuta, aby její místo zaujala osobnost transcendentální, jež není závislá na smyslovosti a jež směřuje, jsouc čistou kvalitou, k věčným prarodům, po nichž touží svou přirozeností.“ Znamená to však ducha, který dospěl - heglowsky mluveno - svého vlastního uvědomení. Ale to zase nesmí býti vykládáno tak, jako by směl tvořiti jedině z toho, co v obvyklém životě nazýváme plně uvědoměným. Co nese pečeť ducha, nedotýká se jen tu a onde problematiky všeho, co v nejširším slova významu nazýváme životem či pojmem ještě nadřadějším, t. j. jsouc-

nem, při čemž zase filosofické vyznání se netýká jádra otázky, nýbrž tuto problematiku v celé její hloubce také rozvíjí a činí nás účastny pohledu a vniknutí v ni. S tohoto stanoviska - to je nepopřeno, patříme-li na převážnou takřka mělkost výbojně tvořících duchů a rychlé střídání, vznik a zánik nejrozmanitějších směrů ve všech uměních to dotvrzují - velká část, ačli ne větší, toho, co vystoupilo pod nejrůznějšími jmény a s nejhonosnějšími programy jako tvůrčí činy duchové, musí býti vyloučeno z umění. Jsme s dostatek poučení z dějin - a dnešní generace ještě více ze své přítomnosti, že není možno podle uměleckých manifestů posuzovati s uměleckého hlediska díla manifestantů, tím méně možno si utvořiti obraz o umělecké hodnotě směru, který teprve ohlašuje díla, která přijíti mají. - Klonil bych se k názoru, že převaha přírodně-vědeckých metod ve filosofii nese značnou část viny na tom, že pro poměry na povrchu jsoucna se pozorovací dar za našich dnů vyvinul vysokou měrou, ale svět za všednodenním obzorem, který není každému a vždy otevřen a který se proto ukazuje jen tu a tam ve světle nadpřirozeného zjevení, právě svět, pro který básník dostal zrak - vždy víc a více zmizel a byl zapomenut. Slovem - ve vědě a v básnictví nabyla převahy reflexe postupující metodicky krok za krokem a mohutnost vniknutí, intuice byla odstavena. Ukazují-li mnohá znamení na hnutí proti tomuto řádu věcí, přece nemůžeme dnes ještě říci, že by - povšechně - nacházela doba tvorby z hluboké umělecké intuice.

Nezbývá nám po tom všem než konstatovati, že jsme opět přiváděni k problému poměru oblasti estetické k oblasti mravní; starý problém, který zaměstnával estetiku u samých jejích počátků - a etiku rovněž, vynořuje se před námi se všim důrazem i tehdy, když filosofujeme o umění přítomnosti. Nemíním a nemohu ani vyvíjeti nyní dějiny thematu „umění a mravnost“, jediná letmá vzpomínka na několik málo - třeba i vrcholných - zjevů umělecky-tvůrčích by nám ihned osvětlila, že bychom došli výsledků velmi hubených, kdybychom chtěli postřehnouti sebe-menší zákmitky mezi uměním a mravností, berouce tuto v běžném slova významu a pokládající ji totožnou - už na poli striktně mravního posuzování má své plné opodstatnění - s mravním životem; posuzujeme-li však poměr umění a mravnosti obírajíce se tvůrčím umělcem, musíme mravnost hledati tam, kde ji nacházíme na společné základně s umělecky-tvůrčím postojem ducha - a tehdy to již není v drobné nebo i vzácné minci denního života mravního, nýbrž jedině v hlubokém vědomí absolutní závaznosti mravního imperativu a v přiznání, jež eo ipso činí tím umělec, že uznává existenci jiného duchového řádu, který tihne k tomu, aby se manifestoval a

uplatňoval v řádě, jímž člověk cele jest obklíčen a na který jest odkázán, tvůrce, který se cítí povolán, aby uplatňoval onen druhý řád prostředky uměleckými, má již ono mravní posvěcení, kterého žádáme po umělci - jestli mimo okamžik jeho tvůrčí inspirace a formování jeho díla jej přistihneme při poklesku proti mravnímu řádu - a třeba obecně, ba i jím uznávaného, můžeme toho právem sice želeť, ale nenabýváme tím ani sebemenšího práva, abychom umělce odsuzovali pro ony rozhodující okamžiky, v nichž takměř výhradně se stává duchem umělecky-tvůrčím a tedy ethos umělecké tvorby ho ponořuje cele a bezvýhradně v opravdovém tvůrčím zanícení, ba i vytržení. Myslím, že jsme tímto pojetím poměru umění a mravnosti na dobré cestě; pro mne alespoň, a pokud mé ovšem velmi kusé vědomosti dostačují, není příkladu v dějinách umění, že by toto pojetí nedalo se aplikovati na umělce, kteří - ať tak či onak, větší nebo menší měrou - znamenali epochu, ať to byl Beethoven, Wagner, d'Indy, Picasso, Leonard, Rembrandt či kterýkoli jiný umělecký tvůrce podobného významu, jenž znamenal vždy epochu. - Po tomto vysvětlení není snad již nedorozumění o tom, jak rozumíme poměru umění a mravnosti v tvůrčím umělci. A tak se zdá, že většině současných umělců chybí tato hloubka mravní intuice a že chybí právě také těm, kteří by chtěli znamenati epochu. S tím by se shodovala podivuhodně efemérnost tak mnohých směrů, které šly do světa ne ovšem opravdu epochálními činy, ale ryčnými manifesty sebevědomí zrovna tak nemírného jako plýtkavého. Zdůraznění opravdového ethosu nechci tím činiti kritériem umělecké hodnoty - stavím se bezvý-

hradně vždy i ve věcech zdánlivě nepatrných za úplnou autonomii umělecké sféry - ale zjev sám zasluhuje pozornosti a jakýmsi vodítkem může nám přece býti.

Za všech dob jest umění symbolem, jest symbolem svou nejvlastnější podstatou, jako všechny oblasti hodnotné jsou symbolem pro život, pro pohyb, pro všechno nepromíknutelné bohatství, jež duch v sobě chová; jest symbolem také negativních, i pathologických stavů, krisí i konfliktů, v nichž se ocitá duch, a proto také duch doby mluvící k nám z umění není pouhým řečením, tato souvislost často postřehnutelná na příkladech obzvláště nápadných na zlomkovité zkušenosti dochází svého ověření ve vlastní filosofii umění. Nikdo, ať odborník, ať vzdálený pozorovatel laik neubrání se dojmu, že více než kdy jindy umění současnosti se vyvíjí přímo s trhavým pohybem a že rozmanitost směrů vedle sebe plynoucích nebyla nikdy tak velká jako právě dnes. Jakýsi přelom ve výtvarnictví (a nejdříve v malířství) hlásá se už v XIX. stol. Dějiny umění tohoto století vykazují řadu prudkých úsilí uvědomiti si zákony plastiky a vyčerpati (vides!) zdroje techniky. Opakem k minulým stoletím jevila by se kritika vývoje trhavou a horečnou. O Delacroixovi, Corotovi, Courbetovi, Ingresovi ani Mánesovi nelze říci, že by byli prostě napodobovali zblízka přírodu. Každý z nich musí se více nebo méně rozejíti se svými předchůdci, musí v lecčems položit otazník k předpisům, které má od nich, jakoby prostředky zobrazovací, osvojené jedním se oslabovaly v ruku druhého.

Dr. Jar. Hruban. (Z jeho rukopisů.)

## Kritika.

*Hildegard Kalthoff, Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel.* 1939, Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung Bonn (brosch. RM 3-50).

Tato kniha vychází jako XI. sv. velké sbírky, která má název: Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, vyd. Arnoldem Rademacherem a Gottl. Söhngenem.

Friedrich Schlegel se zjevuje jako duchovní postava na přelomu 18. stol. k 19. Pozadí jeho doby dává vyniknout lépe snahám a tvořivým myšlenkám, které přinesl. Jeho doba je dobou velkých myšlenkových systémů, zrodila se z velkých snah absolutní autonomie rozumu 18. stol. a z Kantovy kritiky čistého a praktického rozumu. V té době, kdy přechází 18. stol. do 19. jako hlavní otázka filosofická vzniká otázka o možnosti

poznání, a stává se podnětem moderního myšlení. University se snaží vyrovnat se s „Kritikou čistého rozumu“. To vše působilo na vývoj Schlegla. Sám přiznává, že to byla doba projevu vášně, touhy a bludu, nejvíce však zmítající pochybnostmi a zoufalstvím, ale znamená pro něho i vzrůst filosofického a theologického myšlení.

Pozadí myšlenkové doby Schleglovy je velmi pestré a živé. Je to nejdříve Kant, podle jehož závěrů metafysika, filosofie a theologie, poněvadž se zabývají nadmyslným objektem, nemohou tvořit syntetické soudy apriorní, proto nejsou vědy jako matematika a přírodní vědy. Existence nadmyslné skutečnosti je zařazena do požadavků praktického rozumu, theoretický rozum tam nic nesvede. Proto pro Kanta je víra jako doplněk nedostatečného vědění přirozeného. Mi-



mo Kanta působil Fichte, ještě výlučněji než Kant, s berlinským romantickým kruhem na mladého Schlegla. Absolutní základy víry se pohuly a byly přeneseny na lidský rozum a na víru v moc vytváření sebe. Vliv byl velký přesto, že Schlegel píše svou „Transzendentalphilosophie“. Setkává se i se Schellingem a s jeho monisticky-pantheistickým idealismem. Je v něm idealistické řešení problému poznání a náboženská víra přešla do pantheismu. Jeho doba přináší mu ještě setkání se Schleiermacherem a Novalisem a tak v těchto okolnostech začíná Schlegel svůj boj o skutečnost náboženství. Ožil v téže době skrze Jacobiho, Goetheho i Spinoza, a stal se přímo miláčkem německého idealismu. Mimo to lze ještě poznamenat, že se dral do Německa i empirismus, vyrostlý na anglické půdě.

Schlegelova základna myšlenkové výstavby záleží v jeho vidění řádu celku a toto vidění světa projednává ve všech otázkách, to je charakteristika jeho snah řešiti problém poznání. Z vidění celků, z nichž jeho současníci pozorovali jen výseky, a ty postavili za absolutno, Schlegel učinil více než jen systém. Jeho synthese mezi idealismem Kantovým a empirismem obsahuje všechny síly, které zasahují do lidského poznání a tak přispívají k vědění. Schlegel se dostává i na vyšší stupeň poznání, ovšem tento vyšší stupeň hlediska má u Schlegla základ ve vůli, jejímž úkonem se oddává transcendentní skutečnosti, a tu ovšem Schlegel klade do existence osobního Boha. Víra podle Schlegla je právě tento postoj člověka v úkonu vůle k nadzemské skutečnosti a tím i vědění a poznání lidské je na něm závislé. Bojuje tedy vlastně o skutečnost víry, a tento zápas je středem duchovního díla Schlegelova.

Teprve v poslední době svého života, tedy ve třetím období svého duchovního vývoje přichází k novému poměru víry a vědy, tak, jak je vylíčen v přítomném díle. Přišel k tomu po dlouhém zmítání v touze a bludu, nejvíce v zoufalství, pak teprve poznal základní formy idealistické filosofie tím, že zabsolutněla pozemská skutečnost. Své spisy z mládí považoval pak jen za materiál pozdější práce.

Jak je patrné, doba sama vyvolala reaktivní práci myslitele Schlegla, neboť byla velmi bohatá na převraty.

V přesném pojetí jeho filosofie a theologie a zvláště pokud mají vzájemný poměr, má své pojetí, k němuž se dopracoval. Jeho pojetí však nemá přesnosti a výraznosti pojetí aristoteliskotomistického. Zvláště filosofie zůstává nejasná disciplína jako „Lebensgeist aller Wissenschaften.“ I v poměru k theologii ubírá filosofii na její vlastní povaze. V jeho pojetí se stává filosofie neurčitou hříčkou lidské mysli.

V jiných pojmech na př. poměrech víry a vědy zůstává věrný křesťanskému odůvodnění a rozvádí příčiny rozporu mezi vírou a věrou se strany člověka, nikoliv z věci pouhé. Ostré protiklady rodících se systémů doby vybrousily jinak Schlegla jako jemného a logicky myslícího myslitele.

M. H.

*Hans Driesch, Selbstbesinnung u. Selbsterkenntnis.* 1940. Pan-Verlag Rud. Birnbach, Leipzig C. 1.

Filosofie moderní doplatila nesmírně mnoho tím, že se připoutala na Kanta. Dnes se od něho odděluje, ovšem tím se ocitá v bezradném stavu. Tato bezradnost je už více než krise, je to už rozpad a hniloba. Žijeme v době, kde staré se rítí, nové ještě není hotovo. Filosofie by se měla zase stát tvůrkyní lidského přirozeného základu a myšlení a to v celém rozsahu bez předsudků idealistických nebo empirických, aby sloužila zase poznání a ethicko-náboženským a ethicko-sociálním a plně lidským cílům, ale nesmí podléhat iracionalismu; spíše uložit vše na své místo v hierarchii hodnot celého člověka. Nelze tvrdit, že logika a přírodovědná filosofie jsou jediné součásti filosofie. Ovšem, nelze ani logickou stránku vyloučit a podceňovat, jak to činí iracionalismus. Je třeba zápasit s filosofickým iracionalismem, proto se odhodlává německý spolek pro nové obnovení filosofie, které nazývá „die begründete Philosophie“.

Mezi jinými studii tohoto druhu vychází i Drieschovo dílo, který chce objasnit pojmy „Selbstbesinnung“ a „Selbsterkenntnis“ a to ve vztahu k sebevýchově, kde zdůrazňuje hlavně vědomé „já“ a podvědomí duše. Z vysvětlených pojmů plyne pak jasno pro další práci. Hans Driesch je známý poctivý pracovník o duši. Jeho zásluhou došel uznání vitalismus proti mechanismu, a studium o duši v moderní mentalitě pokročilo značně dál.

### *Antika v českých překladech.*

Je to jistě potěšitelný zjev v nynější době, že tak dlouho zanedbávaná živitelka naší kultury - antika - přichází nyní k slovu v překladech hojnějších než kdy jindy předtím; a že jsou nakladatelé, kteří vydávají u nás překlady celkem neznámých nebo nepatrně známých antických děl. Tradiční místo v překladech z antiky má Laichterovo nakladatelství, jemuž vděčíme za úplné přetlumočení děl Homérových, Vergiliových, Platonových, za překlady z Aristotela, Epiktéta, Salustia a jiných. Přichází k nám nyní s překladem Demosthenových řečí, které uvádí pod názvem Poslední zápas Řeků o svobodu. Založením An-

tické knihovny vynahrazuje Melantrich to, co doposud opomíjel. Došly nás zatím tři svazky; překlad Plutarchových Životopisů, překlad Xenofontova díla: O výchově Kyrově a Ciceronova spisu „O povinnostech“. Nakladatelství J. Otty pak přichází s aktuálním překladem C. J. Caesara: „Paměti o válce galské“.

Po všech stránkách nejlépe vybaveným překladem je Stiebitzův překlad Demosthena. Každá řeč má svůj úvod a poznámky, kde jsou nejdůležitější vysvětlivky nutné k naprostému porozumění textu. Mimo to celému překladu je předeslán na šedesáti stranách obšírný a věcný úvod pojednávající o příčinách zániku řecké samostatnosti. Nápadná členitost území vytvořila řadu jednotlivých obcí, jež na sebe řevnily a jež mezi sebou soupeřily jak ve věcech duchovních, tak na poli válečném. Z této spousty samostatných obcí pak vynikaly vedoucí obce jako Athény, Sparta, Olynth a mezi těmi obzvláště se vybíjela stará řevnivost. Této nesvornosti mezi vedoucími obcemi pak využívali mnozí panovníci ve svůj prospěch. Tak toho také využil Filip Makedonský a vzal na sebe zdánlivou úlohu sjednotitele a dobyvatele Řecka. Používal při tom všech prostředků, násilí, lsti, zbraní, podplácení, ničeho se neštil. Vyčkal příhodné doby a když Athéňané byli zaměstnání válkou spojeneckou, zabíral Filip města na Chalkidice. Oslabení Athéňané neměli ani tolik síly, aby sáhli k ozbrojenému odporu. Nikým neohrožován Filip rozhodl se zasáhnouti do vnitřních záležitostí řeckých, zvláště když vypukla svatá válka mezi Foky a Thébany, která se brzy lavinovitě rozšířila po celém Řecku. Jediný, kdo zřetelně viděl nebezpečí ohrožující samostatnost Řecka a kdo neúnavně vybízel Athéňany, aby ihned vystoupili aktivně proti Filipovi, byl Demosthenes. Celou řadu řečí věnoval tomu, aby probudil v netečných Athéňanech odpor proti politice Filipově. Tak to učinil v řeči „Za svobodu Rhodů“, v „Řečech Olynthských“, v řeči „O míru“, „O věcech na Cheronosu“ a ve „Třech řečech proti Filipovi“. Přesto všechno namáhání skončilo bezúspěšně a Demosthenes sám měl být odsouzen k pokutě. Protože ji nemohl zaplatiti, odešel Demosthenes do vyhnanství.

Jako řečník byl už ve starověku pokládán za nejlepšího a už tehdy sloužil za vzor ostatním řečníkům. Na něm se učil Cicero, Quintilián, církevní spisovatelé i mnozí řečníci moderní. Jeho velikost nám skutečně vyvstane po přečtení jeho řečí. Přesvědčuje svou vážností, úsečností, logikou. Přízpůsobuje celou řeč potřebám tématu, hned je vznětlivý, brzy strážlivý, hned zas vážný, tu je ironický. Ale velikost jeho osobnosti nebyla jen v jeho neporovnatelném umění řečnickém. Ta tkvěla daleko hlouběji. V jeho nezměrné a opravdové lásce k vlasti a v jeho boji za svobodu.

A odtud byl také jeho boj s Filipem chápán jako boj za národní samostatnost. K Stiebitzově překladu není třeba poznámek. Jméno samo zaručuje nejvyšší hodnotný překlad. K naprosto úplné informaci jsou ještě vzadu uvedeny dvě mapky a vysvětlivky k Filipovým mincím.

Melantrichova „Antická knihovna“ byla zahájena překladem Plutarchových životopisů. Překladatelka a redaktorka „Ant. Knihovny“, J. Otáhalová-Popelová podává nám překlad životopisu Perikleia a Fabia Velikého, Diona a Bruta. Plutarch ve svých srovnávacích životopisech ve 46 souběžných biografiích srovnává vždy Řeka a Římana, nečiní to však podle zásad přísné historie, nýbrž vybírá si význačné osobnosti a líčením jejich života staví tak před oči lidem ideál ctnosti (Demosthenes-Cicero, Alexander-Caesar) nebo někdy jejího opaku (Alkibiades-Coriolanus). V našem překladu je srovnáván athénský Perikles s římským vojevůdcem Fabiem Velikým (Cunctator), známým z prvních dvou válek punských, který svým váháním zachránil stát římský. V druhé paralele je srovnáván syrakuský tyranobijce Dion s římským bojovníkem za svobodu Brutem. Plutarchovo srovnávání není vždy bez kazu, mnohdy ve styčných bodech charakteristiky pokulhá, mimoděk však nám ukazuje rozdíly mezi římským a řeckým duchem. Překladatelce vděčíme za jemný a dobrý překlad a za zhodnocení Plutarcha u nás tak málo známého. Kromě zastaralých překladů Al. Vanička a Kubišty máme jen Stiebitzův překlad Alexandra a Caesara (1933) a nyní k němu přibýly další dvě dvojice. Nepravda je u nás Plutarch tak zanedbáván. Je sice pravda, že jeho líčení mnohdy není valné, že jeho prameny nejsou kontrolovány historickou přesností, a přece to nesmývá veliký vliv, který měl Plutarch v Anglii na Shakespearovy antické tragédie, nebo ve Francii na Racina, Rousseaua, Montaignea, Montesquieua a j. Ba i na nás může mít vliv, jak zjišťuje překladatelka v úvodě, a to jednak estetický požitek, a jednak pobídku k následování.

Jako druhý svazek pro antickou knihovnu byl vybrán Xenofontův spis „O Kyrově vychování“ v překladu J. Hruši. Rodem Athéňan, ale smýšlením Spartaňan, Xenofon nám líčí v tomto svém spise, jakémsi to předchůdci pozdějších didaktických spisů mládí a výchovu Kyra Staršího, rovněž tak jeho výboje a války, zejména s Kroisem králem lydským. Také Xenofon není přísně historický, spíše si často přidává a leccos podle své vůle a chuti pozměňuje. Kyros, zakladatel říše řeckoperské, je tu vylíčen spíše sympaticky a ideálně v rozporu se skutečností. Vpravdě to byl panovník stále bojující, takže se s jeho povahou málo shodují sokratovské dialogy, které tam Xenofon vkládá. Jako historik nepíše Xenofon ve svých dí-

lech „sine ira et studio“ a nepíše tak ani v Kyru-  
paidei. Ponechává sice místní zabarvení, ale vel-  
kou většinu uzpůsobuje svým potřebám. Při vy-  
ličení Kyra mu však nešlo ani tak o historickou  
pravdu, jako spíše o obraz ideálního panovníka,  
jak si ho sám v duchu představoval. Jeho vypra-  
vování je poutavé, názorné a lehce se čte. Jeho  
sloh je prostý a půvabný. Ne nadarmo byl zván  
pro svůj půvabný sloh „attickou včelou“.

Třetí svazek Antické knihovny je Ludvíkov-  
ského překlad Ciceronova spisu „O Povinnos-  
tech“. Většinou je Cicero znám jako římský pro-  
tějšek Demostenův, méně již jako filosof, tře-  
baže i do svých soudních řečí Cicero rád zaplétá  
filosofické myšlenky. Cicero vždy, už od nejra-  
nějšího věku lnul k filosofii a stále se k ní vracel,  
ponejvíce v době otia. Filosofii věnoval celou řa-  
du spisů a právě posledním z jeho filosofických  
děl je nyní u nás po prvé přeložený spis *De offi-  
ciis* (O Povinnostech), jediný to z filosofických  
spisů Ciceronových, který není psán v dialogu.  
Ve třech knihách, věnovaných synu Markovi,  
mluví Cicero o povinnostech vzniklých z jednot-  
livých ctností. Cicero, podle nauky stoiků (ze-  
jména podle Panaitia), shrnuje ctnosti ve čtyři  
ctnosti hlavní: moudrost, statečnost, spravedlnost  
a uměřenost. Z těchto ctností plynou pak pro  
lidi povinnosti. V I. knize mluví o „čestném jed-  
nání“ (*honestum*), v II. o povinnostech souvisí-  
cích s „pojmem prospěchu“ (*utile*), v III. pak,  
o níž praví, že ji napsal sám bez pramenů, po-  
jednává o konfliktu, k němuž může dojít mezi  
čestností a prospěchem.

Cicero, jako všichni římské filosofové, není  
myslitelem originálním, i on je eklektikem. Není  
filosofem v tom smyslu jako jím byli Sokrates,  
Plato, Aristoteles, je však filosofem takovým, jed-  
ná-li se o filosofii v tom smyslu jako o ní mluví  
v *Povinnostech* (II., 2), kde praví: „filosofie není  
nic jiného, chceš-li to slovo přeložiti, než láska  
k moudrosti“. V tom smyslu byl Cicero plně filo-  
sofem. Jinak byl, jak již shora podotknuto, filo-  
sofem-eklektikem, zvláště zaujatým skepticismem  
nové Akademie a stoicismem. Na těchto dvou filo-  
sofických systémech a na Sokratovi a Platonovi  
spočívá filosofie Ciceronova. Nesmíme však Ci-  
ceronovi křivdit tím, že bychom se domýšleli, že  
Cicero prostě bez jakékoliv kritiky přejímal ná-  
zory cizích. Toho byl Cicero dalek. Cicero kriti-  
suje své řecké vzory, polemizuje s nimi, vykládá  
je, i když mylně, přece po svém způsobu. Hlavní  
jeho zásluha je v tom, že pro praktického ducha  
římského, který nebyl tak náchylný k přemýšlení,  
jako hloubaví Řekové, zpopularisoval filosofii  
řeckou. Nermalou zásluhu o to má jeho výmluvný  
sloh. Mimo to stvořil latinskou terminologii filoso-  
fickou, které dodnes užíváme. U nás byl Cicero, ať  
řečník či filosof celkem málo překládán. Až na

překlady R. Nováka a T. Tichého málo překlada-  
telů se zabývalo Ciceronem. Jistě hodně nechuti  
k Ciceronovi bylo způsobeno Macharovou kari-  
katurou Cicerona ve sbírce „V záři hellenského  
slunce“. A přece necháme-li stranou všechny vel-  
ké Ciceronovy přednosti, přece musíme jednu  
vyzvednout a zdůraznit, že to byl „prostředník  
mezi řeckým Východem a evropským Západem“,  
jak o něm píše prof. Stiebitz. Universitní profes-  
sor Ludvíkovský nám nyní podává první překlad  
Ciceronova díla „O Povinnostech“. Dílo nabývá  
pro nás přitažlivosti tím spíše, když si uvědomí-  
me, že se o jeho překlad pokoušel sám Palacký,  
jakožto sedmnáctiletý student. Této vzpomínce  
je také tento překlad věnován.

V překladě Ivana Bureše vydává nakladatel-  
ství J. Otty Caesarovy „Paměti o válce galské“. Jistě  
ne nevhod přichází do nynější doby válečné  
překlad válečníka, o němž psal a jemuž se obdi-  
voval sám Napoleon. Sledujeme tu krok za kro-  
kem vítězné válečné podniky, které konal se svými  
legiemi (hlavně s legií X) v doprovodu věrného  
svého legáta Labiena a musíme se bezděky  
obdivovat velkému stratégovi, ráznému v rozho-  
dování a ve vykonávání svých předsevzetí. Vidí-  
me zde velké úspěchy Caesarovy, jeho boje s Kel-  
ty, Germány a Britany. Není to však jen suchý  
výčet válečných faktů, nýbrž Caesar do takového  
vypravování nenuceně a druhdy umně včleňuje  
pasáže o vnitřních politických poměrech, o nábo-  
ženství, o rodině, o obci a pod. Obdivujeme jeho  
klidný, nevzrušený, přesto živý sloh s nehledanými  
výrazy, bez básnických ozdob. I tato střízli-  
vost má do sebe cosi půvabného a odpovídá cele  
Caesarově povaze. Překlad je doplněn Indexem  
jmen. Úvodní kapitulu nadpisuje překladatel vý-  
stižně: Caesar, voják, překladatel a literát, kde  
podává cenné informace o způsobu válčení, o se-  
stavě vojska a o Caesaru samém. Jen v náznamech  
se zmínil o Caesarovi-politikovi a je věru škoda,  
že se o tom více nerozšířil.

Závěrem k českým překladům. Těší nás tato  
záslužná a mnohdy i průkopnická práce. Velkou  
předností těchto překladů je, že jsou dávány do  
rukou pravým odborníkům s dlouholetou praxí a  
že jsou překládány povětšinou z kritických vydání  
teubnerských. Poněkud nesouladně působí česká  
transkripce latinských jmen, které každý překla-  
datel tlumočí podle svého vkusu. Tak se stane, že  
některý používá ve svých překladech napořád  
zčeštělých tvarů (César, Kvintus, Dívíciakus atd.),  
jiný pak se drží etymologie slova (Filippos). Pře-  
kladatelé by se měli konečně shodnout na jed-  
nom druhu psaní a zamezit podobným nesrovnal-  
lostem.

Všechny tyto překlady nejsou „ad usum scho-  
larum“, jak by se leckdo domníval. Jsou určeny  
vlastně všem vzdělancům, kteří nemohli poznat

a vychutnat krásu antiky, aneb kteří ji poznali jen mosaikovitě v podobě různých čítanek a výborů na středních školách. Samozřejmě, že patří do rukou studentům všech gymnasijských typů, aby poznali takového Caesara z celého jeho spisu a ne jen z útržkovitých kapitol, které se čtou na školách. Potom teprve pochopí takový student, že Caesarovo podrobení Galie nebylo jen geniálním činem válečnickým, nýbrž že toto podrobení znamenalo také otevření bran řecko-latinské kultury Západu a jeho civilisacím.

Všem překladatelům za jejich námáhavou, ale úspěšnou práci a všem nakladatelstvím patří vřelý dík široké obce přátel antiky.

Prof. A. Zatloukal.

H. W. Hepner, *Umění líbiti se lidem* (přeložila Z. Možná). Orbis, Praha 1940, str. 150, cena K 20, 30.

Člen psychometrické laboratoře pro volbu povolání na universitě v Syrakusách (USA) shrnuje výsledek svých psychologicko-mravních pokusů, aby pomohl všem, kdo se chtějí stát přátelskou a vlivnou osobností. Lidi je nutno studovat, každého podle jeho povahy, v rámci celého jeho života. Musí se najít to, co je v nich dobré a to se

musíme snažit pak přivést k rozvoji. Lidé mají sklon k dobru, ale musejí se vychovávat. Mravní dokonalost se nedědí, ta se musí vytvořit. Kniha podává návod, jak se staneme sami dobrou osobností v mravním smyslu, a jak k tomu pomůžeme jiným. Je to důkladná, věcná studie, plná optimismu a lásky k dobru. Prospěje všem, hlavně mladým. Je prostá, ale opravdová, stavěná na přirozené psychologii lidské bytosti. R. E.

Nik. von Arseněv, *Das heilige Moskau*. F. Schöningh, Paderborn 1940, str. 260.

Rodilý Rus podává pohled na duševní, umělecký a náboženský život Moskvy v minulém století. Do milovaného obrazu tohoto svatého města sází autor podoby ruských myslitelů, básníků a světců. Nejobširněji a nejhlouběji si všímá Arseněv mystických zabarvení ruské duše, a tím kreslí jedinečný náčrt ruského křesťanství jak teoretického, tak zachyceného v konkrétních velkých postavách. Kniha ukazuje velké znalosti ruských dějin, ruské literatury, filosofie a liturgie, takže jasně podává zvláštní postavení Moskvy mezi Západem a Východem. R. E.

## Poznámky.

**P**hilosophia ancilla Krále. Ve Filosofické revui byla kritizována tvorba některých reprezentantů české filosofie pravidelně, zvláště profesora Krále. K těm několikastránkovým poznámkám o jeho filosofické „zdatnosti“ lze připojit tentokrát citaci kritiky Filosofického ruchu v čís. 3.—5., v němž různí kritikové osvětlili ještě jiné stránky Králové filosofie, které nejsou patrné z jeho filosofického díla. Prof. Král s oblibou zdůrazňoval, že ve středověku byla filosofie „ancilla theologiae“, za to ji v nejnovější době učinil služkou Krále, neboť dokázal to, co snad žádný filosof, že mu filosofie sloužila finančně. Doklady tohoto tvrzení podává Filosofický ruch. Nejen mu zlepšila finance, i jeho mocenské postavení v kulturních oborech a institucích vyrostlo do obrovských rozměrů, ne pro hloubku filosofického badání, ale pro vydatné zasahování do organizace vědeckého života. Má své stanovisko, že jako ordinář filosofie a sociologie v Praze má výlučné právo rozhodovat o všech organizačních a s nimi spojených otázkách uvedených oborů a státi v čele všech institucí, které se jakkoli stýkají s filosofií, sociologií a vědou. Vykoná-

val předsednické funkce velmi výlučně. Do těchto organizací se nedostal slynoucí pověstí svých vědomostí; jeho spisy (je jich velmi málo), zvláště dějiny české a slovenské filosofie jsou pouhým sběratelským učením materiálu, jednotlivé úseky jsou postaveny vedle sebe bez hlubšího vidění duchovních proudů doby; jeho přednášky na fakultě se vyrovnaly informacím středoškolských příruček s tím rozdílem, že prof. Král jako universitní vědec nepodléhal žádné kontrole a proto mohl svobodně přednášet naivní názory minulého, vědecky nepoctivého století. Nevychází ovšem z pramenů ve svých tvrzeních, nýbrž z informací leckde pochybných.

Filosofický ruch ve své poznámce praví: „Následují doklady o tom, jakým způsobem využívá prof. Král funkce v Nár. radě badatelské, v Akademii, jakým mrzkým způsobem jsou nepohodlní docenti zbavováni posluchačů a placených koloquií atd. V Praze to chodí jinak; klika má rozděleny funkce tak znamenitě, že se docentem či profesorem nestane, kdo není poníženy a kvalifikací nebývá záruka originálního myšlení a solidní práce, tím méně její dlouho-

leté doklady, nýbrž naopak spíš bezpečná důvěra, že habilitovaný už nikdy nic nenapíše, co by přesahovalo obzor prof. Krále a Hendricha, kteří se vzájemně podporovali z Prahy do Bratislavy a zpět. Dovedli na př. habilitovat ministerského radu, jenž nenapsal mimo uznaně slabou habilitační práci nic, ale za to měl vliv na rozdělení funkcí na pedagogických akademiích a jiné případy. Kdybychom měli vypsati všechno klikaření od té doby, co fakulta poněmáhu osiřela, to by nepostačil rozsah, a prosíme, aby nám ani doklady o Akademii, Nár. radě Badatelské atd. už nebyly posílány.“

Česká filosofická tvorba trpěla, jak bylo patrné z výsledků, filosofie byla odsunuta jako znehodnocená disciplína, a to vlivem těchto poměrů na fakultě. Ani pozitivismus Krejčího nezasáhl tak zhoubně na filosofii jako prof. Král svým mocenským postavením. Doklady o tom všem stojí za uvážení, co bylo v zákulisí „universitní vědy“.

Táž revue přináší případnou poznámku na prof. Hendricha jako pedagoga a znalce Komenského. Přidáme-li k tomu oslavu prof. Příhody, o níž jsme ve Filos. revui referovali v

minulém čísle, užaseme, jak velký byl počet univerzitních vědců, kteří se zasloužili o snížení úrovně české kultury.

O Hendrichovi píše (P.), že se proslavil kouzelnou kariérou, vždyť již roku 1927 dostal řádnou profesuru jako zálohu na to všechno, co má teprv udělat, jenže za 13 let vydal z oboru pedagogiky jen elementární přednášky. Ve znalosti Komenského prof. B. Ryba podrobil rozboru také tuto stránku prof. Hedricha, snad vrcholnou ukázkou Hendrichovy činnosti (Didaktika a Informatorium Komenského). Prof. Ryba píše (v Listech filosofických 1939): Stalo se patrně vnějším nedopatřením, že z titulního listu zmizelo jméno zemřelého komeňologa J. V. Nováka, (k čemuž budiž připomenuto, že ku podivu sebe nezapomněl Hendrich uvést právě na titulním listě životního díla Nováka, nejrozsáhlejšího totiž životopisu Komenského, ač k němu doplnil prof. Hendrich vlastně jen vzadu 60 stránek a index).

Mimo to se dokazuje Hendrichovi mnoho nepoctivosti v úpravě a zvláště ve zjišťování pramenů. Je to tedy podivná věda, když se musí jenně profesorovi připomínat rozdíl mezi cizím a vlastním majetkem, nebo když se mu musí připomínat nejzákladnější zásada vědecké práce „ad fontes“. Vědecká kariéra prof. Hendricha tím nebyla posílena! Důkazů uvádí Fil. ruch velmi mnoho.

Poznámky Fil. ruchu ve svém posledním čísle provádějí operační řez do hnisu ubohé úrovně, úpadku a klikárení vědeckých institucí a subvencí zemských i jiných fondů, k nimž „filosofie“ prof. Krále je klíčem.

**R.** Souček v časopisu *Věda a život* od 2. č. VI. roč. nahoru pojednává o vůli.

Úvodní jeho slovo je, že nazývát vůli schopnost člověka je pouhá abstrakce, odvozená z konkrétního faktu určitého druhu chování lidského. Proto vědecká psychologie činí předmětem svého zkoumání konkrétní fakt, totiž volní činnost.

Už toto apriorní vyloučení vůle jako schopnosti dosvědčuje, že autorova metoda zúmyslně vylučuje pohled hlubší, t. j. pohled filosofický, zatím co vůle celou svou povahou patří do filosoficko-psychologického zkoumání. Její ontologický ráz se nezjevuje sice apriorně jako schopnost, ale nelze jej ani apriorně vyloučit. Podaří-li se dospět filosoficko-psychologickým způsobem odůvodnit vůli jako schopnost, nemůže si čistě „vědecká“ (ve smyslu analytické metody přírodních věd) psychologie vůbec osvojovat výlučný poměr a výlučné právo na zkoumání vůle. Už tato úvodní část je

velmi nelogická a měla by zníti skromněji, že autor chce postupovat ve zkoumání vůle jen metodou věd přírodních. I výsledek zkoumání bude odpovídat metodickému postupu, ale nebude v tom obsaženo vše, co lze zjistit o vůli.

Všimneme-li si podrobností jeho analytického rozboru, setkáme se s několika nepřesnostmi, zvláště srovnáme-li určování vůle podle postupu autorova s určováním na př. tomistické psychologie. Postup čistě faktický, jaký chce zachovat R. Souček, nikdy neobsáhne celý věcný ráz vůle jako ho vystihne filosofický postup tomistické psychologie, která jde nejen fakticky, která ale též faktickému jevu vůle určuje důvod. Volní činnost podle Součka předpokládá uvědomění cíle a není vyvolána mechanicky silami fyzickými nebo sociálními, nýbrž závisí na nás. Analytická psychologie označuje vnitřní souhlas (nebo odmítnutí) našeho já a v tomto souhlase vidí zároveň charakteristický znak jevu volního; po něm je rozhodnutí. Souhlas dáváme po zkoumání a oceňování možnosti a pohnutek, po „rozvažování“; tento souhlas se nazývá rozhodnutí. Při takovém rozhodnutí se dostavuje velmi často zcela nepochybné vědomí volnosti. Původ vědomí volnosti vysvětluje autor článku tím, že po týchž pohnutkách nenásledují vždy týtéž činy. Mimo to omezuje tuto volnost, neboť to ještě nedokazuje, podle něho, že bych ve svém rozhodování byl skutečně naprosto volný, to jest nezávislý nejen na vlivech vnějších, nýbrž i na příčinách ve mně působících. Tato charakteristika jevů volních je velmi povrchní a nedokonalá, i když v něčem vyjadřuje pravdivý postřeh. Aristotelická psychologie, která jde v těchto věcech mnohem přesněji, zvláště v tom, aby zachytila celou činnost vůle a tak teprve určila její povahu, rozlišuje dvojí ráz volní činnosti: *určené* (determinované) a *svobodné*.

Volní činnost jako každá jiná se obírá svým předmětem. Určení podle předmětu je to nejlepší, neboť zachytí celý rozsah možnosti působení. První určení volní činnosti podle předmětu dává, že vůle chce dobro.

Ontologicky, filosofickým pohledem na tuto činnost lidského ducha lze říci, že vůle je schopnost dobra, poněvadž je to stálý sklon v lidské duši, jednající stále a pravidelně tak, že vůle chce dobro (i když někdy zdánlivé místo skutečného). Tento bytostní sklon je obdobný, ovšem svým způsobem, u všech věcí, každá věc přirozeně se vyvíjí a chce svou povahou dospět k úplnosti své bytosti, čili k dobru. Dobro je totéž co úplnost čili dokonalost věci. V psychickém světě lidském se uskutečňuje týž sklon a pohyb, ovšem vědomým způsobem a

vůle je právě ta schopnost, která stále svým sklonem tíhne a obrací činnost k dosažení dokonalosti lidské. (Je v člověku ještě i snahové napětí smyslového světa, ale odlišné od vůle; vůle je schopnost duchovní. Je sice velmi závislá ve svém chtění dobra na snahovém napětí smyslovém, ale čistá činnost vůle jako schopnosti dobra tvoří právě rozdíl mezi lidským chtěním a mezi živočišným sklonem.) Stálou činností chtění dobra, a to ve smyslu dokonalosti celé bytosti lidské, lze vyjádřit myšlenkově jako schopnost dobra, neboť je to něco trvalého a pravidelného, jinými slovy je to uschopnění duše čili schopnost tíhnout po svém zdokonalení. V dosažení dobra je blaženost od přirozenosti. Ze zákona chtění blaženosti nelze nikoho vyjmout.

V tomto poměru vůle k blaženosti se pohybuje celá činnost volní. Čím více si uvědomuje člověk svůj cíl (t. j. pravou blaženost), tím dokonaleji může jednat jeho vůle svým chtěním, svým souhlasem a rozhodováním. Souhlas a rozhodování patří pak už vůli pokud je svobodná, pokud totiž je úplně volná ve volbě prostředků, aby dosáhla cíle, k němuž je určena. Ve volbě prostředků je úplně volná, i když je závislá na pohnutkách a vnitřních příčinách, přece čím dokonaleji jedná svobodně, tím více jedná nezávisle na dispozicích vnitřních (subjektivních) i na pohnutkách zevnějších. Rozhodující okamžik pro souhlas a rozhodnutí svobodné vůle je poslední soud rozumu, kterým si duch lidský vyřkne poslední a dostačující důvod pro nebo proti, a vůle dá souhlas nebo se rozhodne nebo opak. Okruh svobodného rozhodování je uzavřen poměrem vůle k blaženosti jako k svému předmětu. Analytická psychologie se nedostala a svou metodou ani nikdy dostat nemůže k hlubšímu poměru k duševní skutečnosti lidské vůle. Bylo by už jednou třeba, aby si analytická metoda neosvojovala jedinou možnost „vědeckého“ zkoumání. Toto pozitivistické omezení lidského poznání hlubší stránky ducha je velkým zločinem na mladých generacích, kterým se tak uzavírá vzhled do celé skutečnosti psychického života. - M. H.

**Z**áklady nové formy kultury a života a nové generace.

Nová generace nevzniká jen tím, že dorůstá věkem zase nový mladý svět, nýbrž nová generace se rodí hlouběji v nových dispozicích lidského ducha a nitra. Dorůstá-li mládí a přizpůsobí-li se plně přání a náladám dřívějších, rozhodně nelze mluvit o nové generaci, spíše jen o nových jednotlivcích. Duchovní úroveň je táž. Podmínky nové generace rostou v živém myšlení, zabývající se posledními

důvody, nejhlubšími důvody života a jeho projevů a bytostí a tak se objasňují nové stránky a vztahy života, nebo aspoň se odstraňují staré, nesprávné ideologie, o životě a bytosti lidské; nebo se odstraňují *protiklady*, jimiž dřívější názor byl přeplněn a tak budil více skepse než jistoty. (To byla na př. životní práce Masarykova, že chtěl odstranit skepsi vzniklou Humeovým systémem o náboženství, ale nová jeho synthesisa se nepodařila pro jiné, nové protiklady proti zjevení Bož.)

Myslitel má nesmírný úkol (myslitelé mají být všichni lidé, každý ve svém úkolu a díle), to jest *vlastním zřením a rozuměním věcí*, doby, postavit sobě i jiným dobu do pravého světla - aby člověk viděl skutečnost; zároveň musí zápasit s nepoctivostí v myšlení u druhých nebo s nesprávností a tím i se všemi důsledky, kam až sahá nesprávné a nepoctivé myšlení. Po této stránce přichází v úvahu rozhodně nejvíce otázka náboženská. Omyl *byl a je v tom, že mnozí chtěli na lidech, aby mysleli nutně to, co jiní* (na př. co oficiální část zastánců vědy nebo filosofie nebo sociologie, tak se stala u nás nutností kultura „*pokroková*“, „*positivistická*“ atd.

Nutnost myšlení nelze brát z toho, *co je, nýbrž z absolutního soudu pravdy, řádu, dobra, aby obraz života nevypadal relativně, podle ideologie, nýbrž absolutně podle pravdy*. Nesmíme se rodit do hotového světa myšlení podle pokrokovosti, protože je módní, je třeba vybojovat si svou vlastní absolutní základnu pravdy a křesťanství, aby obraz a podoba světa a života byla úplná, dobrá a absolutní. V ní musí si každý *najít smysl a náplň své osobnosti* a to je *totožné se životem*. Tak je třeba dojít k něčemu, co je pravdivé samo o sobě, nejen pro mne; (to, co je pravdivé jen pro mne, je příliš měnlivé a nejisté, nelze stavět život na dojmech a na subjektivní základně).

Mluvíme-li tedy o absolutní základně nového života, je to základna v *oměru člověka k Bohu*. Je v tom skryta metafysika skutečnosti. Rozhodně věda je metafysická svou povahou. *To je vznik a začátek nové generace*.

Jedná se ale též o *vývoj a zdokonalení života, o jeho úplnost*, pokud obsahuje všechny naděje i zklamání, přednosti i chyby, práci i radosti a zármuky atd., pokud má své určení a cíl. Tvrdost života není *podstata života*.

Život je pohyb všech schopností a pramenů činnosti, které jsou v nás. Uvést je do pohybu, zbavit se nehybnosti a otupělosti duchovní, jen to může znamenat rozvoj nové generace. Nová generace nesmí předčasně

ničit své zdraví tělesné i duchovní ve jménu svobody, nýbrž učit se *duchovně žít*, ať to vyžaduje kázně sebe víc, duchovně se pohybovat v přírodě, studovat duchovní stránku života.

V určitém období si lidé myslící uvědomují, že formy kultury a života jsou omezené, že se typicky opakují, a nazývají se epochami, nebo stavy krise nebo dokonalosti, snad i typy vedoucích osobnosti se opakují. Opakují se tedy formy života, prožité dříve a je v tomto opakování mnoho analogie s dřívějším. (Snad jsou v tom i změny a prohloubení jednotlivostí, ale typicky lze postřehnout opakování staršího období.) Neožívá však jakákoliv nálada a dojem, nýbrž *idea* - myšlenka, zřetelně vyjádřená, ožívá síla vůle projevené činem, nikoliv trpné podlehání neurčité nutnosti atd., ožívají *principy*.

Jen tyto jsou kostrou pevné duchovní struktury, která se vždy vrátí.

Je ovšem patrné i to, že v určitých dobách převládají ideje nebo principy nesprávné a tvoří se rovněž epochy a typické projevy; těch vyrostlo někdy velmi mnoho, poněvadž jsou povrchní a převrácené a každá skupina reprezentantů velmi snadno utvoří, ale i změni svůj typ a nazve novým jménem, moderním, budícím zvědavost a příkrývajícím plýtkost. Takových projevů je více než základních projevů budujících na absolutní ideji nebo na zdravých principech (na př. surrealismus, a jiné formy umění, nebo mnohonásobné typy v sociologii, v psychologii a hlavně ve formách moderního života, nejen v módě, hlavně se jedná o morálku a náboženství).

Člověk cítí, že je ovlivňován ve svém díle kultury přírodou, která je pestrá a svobodná, ale má své přirozené zákony. Chce-li člověk napodobit přírodu ve volnosti a pestrosti bez zákonů, vždy ztroskotá.

Ve vzniku myšlenek a idejí je rovněž podporován člověk přírodou (na př. pozorováním hvězd a vesmíru vzrůstá vědomí i velikosti a věčnosti i ubohosti lidské, ale též věčnosti a velikosti Boží atd.)

Pojem *přírody a k ní zase pojem uvědomujícího si ducha* jsou velmi dalekosáhlé pojmy, které zanechávají stopy v různých formách a obdobích kultury a nového života. Staré a nové formy vznikají a zanikají právě podle nových pojetí přírody a ducha. Jednotlivá období jsou naplněna (na př. v náboženství mythickým nebo metafysickým poměrem k Vyšší Bytosti, v morálce poměrem k dobru nebo zlu) podle povšechného pojetí přírody a ducha.

Nová doba se oddělovala od jiných, zvláště v posledních obdobích, svým typickým návratem k přírodě a odvrátem od ducha. Předchozí obdo-

bí mělo pojetí Rousseauovo o přirozeném stavu člověka; humanita pohlíží na člověka v jeho abstraktní ušlechtilosti a přirozenosti bez ohledu na praktický život jednotlivců. Z těchto základních nesprávných pojmů přírody a ducha se rodí jiné další, ještě nesprávnější, na př. hospodářský vývoj společnosti v kapitalismu; kulturní pojetí osvícenství, svoboda v socialismu atd. Jedna věc je jasná, že pojmy přírody a ducha, které jsou podkladem kultury a jejích forem, jsou základnou života, jeho cíle a uplatnění. Jak jsou brány tyto pojmy hluboce nebo povrchně, tak i období nebo typ kultury je ubohý, povrchní, pomíjející, nebo se opakuje zase po určitém zatlačení do pozadí, právě pro svou přitažlivost pravdy.

Na těchto základních pojmech lze budovat i nový život.

Příroda — přirozenost a duch jsou zdroje, z nichž vyvěrá život a jeho formy.

Přirozenost u člověka je zdrojem lidské činnosti a projevů, ale zároveň přirozeného a tedy hlubokého poměru k věcem, k jiným lidem, k Bohu. Sama sobě není cílem, ale musí ho svou aktivitou dosíci.

Příroda mimo nás znamená souhrn věcí a tvorů na sobě vázaných vztahy a poměry a tak utvářejících hierarchické seskupení řádu světa. Řád tedy je výsledek *účelnosti*, která je vložena do všeho. Řád zase je mohutnější ten, který značí poměr věcí k cíli. Některý řád intelekt jen nachází a uvažuje o něm, jiný pořádá, a to ve vnitřním světě závislém na vedení rozumu. Nový život bude značit i vytvářet řád vnitřní i poznávat absolutní řád věcí a poměru člověka k Bohu.

Duch znamená u člověka samostatný, svébytný princip, z něhož pochází specificky lidská činnost, myšlení a svobodně chtít. Duch je oživující princip, organizuje hmotné dění svou účelností k vývoji *jedince a ke konečnému vyvrcholení dokonalosti a zralosti, k rozmnožování a dobrému stavu*. A to jak organicky tak v čistě duchovním životě. V těchto zdrojích lidské přirozenosti a ducha pramení jako z lůna země síla duchovní a tvořící díla kultury a života, tam se setkáváme s touhou po ideálu, který lze označit nekonečně mnohými formami, ideami, životem, chtěním, světlem, pohybem. To vše dostává konkrétní ráz podle jednotlivců, kteří převládají určitou duchovní prevahou a strhují ostatní. Nová generace má mít *nový a hluboký poměr k přírodě i k duchu*.

**K**ulturní zprávy:  
Karel Engliš, *Národní hospodářství*, Orbis, Praha.

Prof. K. Engliš vydal „Národní

„hospodářství“ jako příručku pro střední školy. V tomto smyslu chtěl také svou knihu vypracovat, aby sloužila středoškolákům a připravila je jak do života praktického, tak též pro vyšší studia. Studium národohospodářství má zapadnout do rámce obecného vzdělání. Autor knihy je už známý svou teleologickou koncepcí v přírodním i živočišném světě, zvláště však o člověku má koncepci opravdu vznešenou, plně lidskou; tvorba lidská je opravdu tvorbou, i když má své meze a podmínky, která mění a usměrňuje záměrně přírodu podle intelektu a vůle. Engliš zdůrazňuje tento rozdíl lidského intelektu od ostatních živočichů. Odstup mezi nimi je nezměrný. Pojem účelnosti a účelu je u autora poněkud snižen na menší rozsah než jaký má v pojetí aristotelské filosofie, ale je to jen pro poměr k praktickému životu. A o to hlavně autorovi jde. Jednotlivé prvky hospodářského života jsou vysvětlovány jasně a stručně, takže kniha není jen příručkou středních škol, nýbrž každého, kdo má zájem na hospodářském dění společnosti.

Dobré Dílo na Moravě vydalo další kursy:

I. Gabriel Marcel, Stav ontologického tajemství a konkrétní se k němu přiblížení.

Knížka po mnohých stránkách zajímavá a hluboká ve věcech, které projednává úvodním způsobem nebo nahodilým k hlavnímu tématu, tedy na př. o funkčním poměru individua v životě i v sociálním postavení, o vykojení ideje funkce, o rozlišení problému a tajemství (které zdůrazňuje i Maritain) atd., ale vlastní ontologický ráz se omezuje na nový druh voluntarismu, na sympatii a lásku. I když je mnoho pravdivého v jeho větech, přece není v této práci pravé pojednání o ontologii, leč v jakémsi přeneseném smyslu. Přitom si autor neuvědomuje, že zdůrazňováním ontologie života lásky staví i on na ontologii poznání skutečnosti, kterážto je základem všeho dalšího určování a poměru, tedy i lásky. Ontologii svou prací nevystihl a svou jinak hlubokou práci porušil nepřiléhavým názvem.

II. Frédéric Lefèvre, *Filosofický průvodce Maurice Blondela*.

Velká nevýhoda moderního mluvení o filosofii je v tom, že potřebuje mnoho slov a dlouhých řečí k tomu, aby neřekla téměř nic. Chybí přesnost a cena pojmů a slov. I když autor této knihy mluví o zdrojích pravdy a zdůrazňuje etymologický, původní význam slova jako vzácný pramen, přece dílko samo je zatíže-

no množstvím prázdného povídání, než se doslechnete podstatnějšího záměru autorova. Ale i pak chybí další přesné vyhranění a jasnost o věcech, vše se halí do neurčitosti a mnohoznačnosti přirovnání a symbolů. Filosofie opravdu nic nezíská neurčitostí a mnohomluvností.

*Svazky úvah a studií*, naklad. Václava Petra v Praze, vydalo další svazky:

Frant. Bauer, *Machiavelli a machiavellismus*, č. 29.

Josef Polišenský, *Doba Jiřího z Poděbrad*, č. 30.

Frant. Linhart, *Ježíšův význam v dějinách*, č. 31. Úvaha Linhartova jak o náboženství samém, tak o náboženství u různých národů v základě je velmi pochybná a nesprávná stejně jako úvaha o Ježíšově díle a učení. Člověk tak vzdálený pravého křesťanství jako Linhart, dokazuje to každou téměř větou, nemůže podat obraz ani posudek o křesťanství Kristově.

Jaromír Korčák, *Ethnický profil našeho národa*, č. 32.

Otakar Zich, *Hudebníkův svět*, č. 34. Nemají všechny sešitky ze Svazků tutéž hodnotu. Mezi nejhodnotnější patří tato malá studie Zichova, která svou úsečností, ale odborností podává teoretické vysvětlení o hudbě.

Srb Miloš, *Živá skutečnost. Filosofický pohled na život a svět*. Nakl. Orbis, Praha, 1940; str. 191, cena 34 K brož., 46 K váz. Víťame dílo, psané se skutečnou láskou k filosofii, které je ještě k tomu plodem dlouhého zkoumání, četby a přemýšlení a znamená hodnotný přínos pro českou filosofickou literaturu. Nejde o nějakou novou filosofii, náš filosof nesnaží se ani stanovit nějakou nutnost věcné a myšlenkové soustavy filosofické všeobecně platné, nýbrž podává jen v hrubých rysech „svoje vidění života a světa“. Toto hledisko samozřejmě vylučuje přímou kritiku toho autorova vidění života a světa a dovolilo by nejvýše srovnání s jinými myšlenkovými soustavami, jež měly nějaký vliv na autorův filosofický rozvoj a systém. Nemůžeme se v této krátké zprávě zmiňovat o řadě těch vlivů cizího myšlení v autorově práci, a stačí upozorníme-li na závislost, kterou pokládáme za podstatnou ve vlastní stavbě autorovy soustavy. Je to právě otázka teorie skutečnosti, v níž autor ukázal neschopnost vypracovat nějakou filosofickou soustavu všeobecně platnou, která by mohla dát teprve podklad skutečné „životní“ a „živé“ filosofie (vidění života a světa). Není ani třeba říkati, odkud přebíral autor svůj pojem skutečnosti, který jest jedním

ze stěžejních bodů jeho „vidění života a světa“. Stačí čísti na str. 185: „že svět, t. j. soubor věcí, realita, není ničím prostě daným, nýbrž že je to konstrukce intelektu, vytvořená promítnutím idejí do živé skutečnosti...“ a dále: „Ideje tyto nejsou ničím vysouzeným, vyvozeným, vyabstrahovaným z reality.“ Je to velká škoda, že právě v podstatném a snad nejpodstatnějším bodě jest náš autor, jako většina dnešních myslitelů, v područí staré kletby idealistického subjektivismu, který mu ovšem může stačiti, aby si stvořil své „vidění života a světa“, ale co si s tím má počítati i „člověk dobré vůle“ (nejlepší metafysický postoj podle autora), pro něhož život a svět „konstrukce intelektu“ není ani životem ani světem (aspoň ne skutečným)? HP.

*Homérova Odysseia*, přeložil Otmar Vaňorný; vyd. J. Laichter, Sbírka krásného písemnictví; sv. XXIX. Praha 1940. Str. 580, cena 65 K. - Není ani třeba doporučovati krásný překlad květu řeckého písemnictví, známý již delší dobu českým milovníkům klasické literatury. Vaňorný novým zpracováním díla jenom překlad zkrásnil a dokázal tím znovu, že nebyl před časem chválen nadarmo našimi nejlepšími kritiky (Šalda, Novák). Vaňorného Homérova Odysseia je dnes bez nadsázky perlou české literatury.

Pierre Termier, *Sláva země*. Nakl. Vyšehrad, Praha, 1940, 2. vyd., cena 28 K brož., 38 K váz. - V krátké době vychází u nás po druhé překlad díla slavného francouzského geologa. I když jde jen o vybrané stati ze čtyř známých prací vědcových, čte se sbírka velmi dobře a nemine ji úspěch ani ve druhém vydání.

Ve sbírce „Na okraj nové doby“ v nakl. Orbis v Praze vychází 9. svazek: R. Briffault, *Úpadek a pád britského imperia*. Předmluvu napsal A. Sinclair Sidgwick. Str. 74, cena 9 K. - V nakladatelství Orbis vyšla též knížka: L. Plachý, *Norské tažení*. Str. 75, cena 12 K. Autor sestavil podle pramenů a časového postupu velké události z bojů o Norsko. Kniha je též opatřena četnými dokumentárními fotografiemi. - Ve sbírce nakladatelství Orbis „Okno do světa“ vyšla též další čísla: 34. *Řecko, země dědiců antické Hellady*. Napsal V. Šembera; 35. *Známky*. Napsal B. Daněk; 36. *Egypt, země faraonů a Suezského průplavu*. Napsal M. Janota; 37. *Bílá uhlí, ve válce o zdroje energie*. Napsal ing. M. J. Čepelák.

V nakladatelství V. Petra v Praze vyšel 33. svazek sbírky „Svazky úvah a studií“ od J. Jeníčka, *Krátký film*. Str. 32, cena 4 K