

HLÍDKA.



Hlavní principy krasovědy Františka Palackého se zřetelem k nauce svatého Tomáše Aquinského.

DR. JOSEF POSPÍŠIL.

II. Poměr filosofické a esthетické nauky Kantovy k nauce Fr. Palackého.

Všecobecně můžeme říci, že Palacký ve své spekulaci řídí se zásadami filosofie Kantovy.¹⁾ Jako Kant učil, že všechny naše poznatky jsou nám dle formy vrozeny, tak praví i Palacký, že „což do sebe víme, cítíme nebo chceme, základ poslední v duchu jest“, a že „podle původního způsobu činnosti formuje se veškeren obor poznání našeho, vytvářejí se všechna naše ponětí o pravdě, o kráse a dobru“.²⁾ A dále praví: „Celý, tedy poznatelný svět, obráží se v myslí naší, jako v zrcadle; a od jakosti tohoto zrcadla závisí, v jaké podobě se nám předmětové ukazují.“³⁾ Dle Kanta můžeme skutečně poznati jen smyslné jevy věcí, poněvadž jen na tyto jevy můžeme přenášeti apriorní nazírací formy prostoru a času a smyslné představy kvantity, kvality atd. Co však tyto jevy v sobě kryjí — bytnost věcí (bytnost o sobě, das Ding an sich) — jest poznání našemu úplně nepřístupno. Že smyslné jevy musí míti nějakého nosiče (bytnost, podstatu), o tom nemůžeme býti ani v nejmenší pochybnosti. Nelze si mysliti jevu, v němž by se nic nejevilo. Ale v čem tento vnitřní nosič jevu záleží, toho poznati nemůžeme.

¹⁾ *Albert Stöckl*, »Lehrbuch der Aesthetik« S. 10. ff.

²⁾ »Radhost« z r. 1871., díl II. Str. 133.

³⁾ l. c. Str. 334.

Téhož názoru jest také Palacký: „Jedině v citu“, praví, „té nejvnitřnější svatyni bytnosti své nachází člověk bezprostředně jestotu (das reale Sein) . . . Mimo cit není pro nás jestoty, leč aneb jen tušená z podobnosti k životu našemu, aneb domyšlená, po zákonech rozumu; všechny výstřední (t. j. z nitra našeho na venek vycházející) působnosti jsou formální a k formám se vztahují. A poněvadž jestota formami nikolikerými uchopiti ani vyměřiti se nedá: tedyť i jestoty mimopodmětne čili předmětne, jeliž jaká, jen citem docítiti se můžeme.“¹⁾

Vůbec lze říci, že Palacký si úplně osvojil ony základní idey, ze kterých jak Kant, tak i idealisté vůbec nauku svou o vrozených, pokud se týče o subjektivních ideách dovozují. Kdyby prý neměl člověk idejí již apriorně v duchu svém, nemohl by vůbec poznati, poněvadž by vnější svět jakožto bytost hmotná nemohl působiti na duši, jež jest bytostí duchovou. A proto prý nezbyvá, než že člověk všechny představy, pojmy a idey věcí má již a priori v duši své, a že je pouze na vnější, na jeho smysly působící předmětenstvo přenáší. Tuto myšlenku Kantovu vyjadřuje i Palacký zcela určitě, když praví: „Rozmanitost předmětenstva, vcházejíc do ducha bytností by svou jej naplnila i se sebou sestejnila, čili, co totéž jest, zničila by jej, kdyby v něm samém nebylo nějaké zásady, která by součinně, podrobíc rozmanitost tuto jednotě své, vnášela jednotu myslnou do světa poznání našeho.“²⁾

A poněvadž Palacký podobně jako Kant idejí našeho poznání neabstrahoval ze vnějšího předmětenstva, nýbrž je jako prázdné poznávací formy do duše apriorně vkládal, proto zcela důsledně také učil, že duch lidský při svém poznání nebývá určen vnějšími věcmi, nýbrž že tyto věci sám určuje a řídí. Duch náš nezávisí na věcech, nýbrž věci závisejí na duchu. Jak duch náš věci myslí, takové jsou. A duch musí věci tak mysliti, jak vrozené apriorní jejich formy toho žádají. Duch jest při svém poznání podroben naprosté nutnosti, ale tato nutnost není obsažena ve věcech poznatelných, nýbrž v něm samém, v jeho apriorních poznávacích prázdných formách. Při našem poznání neběží o to, abychom věci poznali, jak v sobě jsou, nýbrž pouze o to, abychom je pojali a zařadili do prázdných poznávacích forem ducha svého. V duchu našem jsou apriorně tak říká prázdné přihrádky, a naše poznání jen k tomu směřuje, abychom věci poznané do jejich příslušných a přiměřených přihrádek vložili a zařadili. Proto praví

¹⁾ l. c., str. 338; »Gedenklätter« (Prag 1874). S. 8, 11.

²⁾ Str. 341.

Palacký dle Kanta zcela důsledně, že náš rozum při všem svém poznání jest toliko pravitelský, t. j. regulativní,¹⁾ jelikož každou věc, kterou poznává, vkládá jen do prázdné myslicí formy: „Jako rolník hospodář“, praví Palacký, „vládne plodinami přírody a podle vlastních účelů svých je spravuje a pořadá sice, ale tvorné síly života sám ode přírody s důvěrností očekávati musí: tak i rozum v duchu člověka hospodaří sice veškerou jestotou života našeho, ale jestoty této samé stvořiti aniž mohl, aniž kdy moci bude.“ Z té příčiny může člověk věcně poznati jen hmotné bytosti, a to jen podle jejich vnějších smyslných jevů.

Při ideách transcendentálních, které se našemu smyslnému poznání nejeví, nemá však člověk předmětu, který by do svých prázdných myslicích forem vkládal a zařadoval, a proto zůstávají tyto formy vždy jen prázdné, bez obsahu. Že svět mimo nás jest takový, jaký jej ve svých apriorních formách myslíme, toho se jen domýšlíme, aneb jak Palacký praví, dověřujeme, důkazu o tom podati nemohouce. Člověk jen předpokládá, jen věří, „že celek ten jeho samoznání (totiž idea světa jakožto jednotného celku) vytvořený dozorně podle vlastních zákonů myslných bude tudíž i pravým. Zdaliž však toto dověřování neklamné jest, hádati se nelze ani netřeba: zde jsou meze vši jistoty v poznání lidském.“²⁾

Ačkoli Palacký celkem stojí na stanovisku téhož subjektivismu, jenž jest vůdčí myšlenkou veškeré soustavy Kantovy, přece v některých bodech Kanta opouští a jde svou vlastní cestou. To platí jmenovitě o krasovědě, v níž se Kantovi opírá a svou theorii na jiném základním principu buduje. A princip tento, jak sám praví, nalezl v Baconově díle: „De augmentis scientiarum“, kde Bacon o básnické dějeppravě praví: „Poesis narrativa merito etiam divinitatis cuiuspiam particeps videri possit, quia animum erigit et in sublime rapit: rerum simulacra ad animi desideria accommodando, non animum rebus submittendo.“³⁾ Kdežto Bacon tu pouze o básnické dějeppravě praví, že jest „divinitatis cuiuspiam particeps“, že má v božstvu jakousi účast, poněvadž ducha povznáší a povyšuje, obrazy věcí jemu připodobňujíc, nikoliv však ducha věcem podrobujíc,

¹⁾ Str. 342. »Gedenkblätter«, S. 9, 11.

²⁾ »Radhost«, I. e., str. 335.; srv. rozpravu *Leandra Čecha*: »Palacký jako filosof«, uveřejněnou v »Osvětě« z r. 1885., str. 1053. sldd.; Dr. *Alb Stöckl*, »Geschichte der neueren Philosophie«, 2. Bd. Mainz 1883. S. 8. ff.

³⁾ Op. cit. lib. II., p. 145.; »Gedenkblätter«, S. 1.; »Radhost«, I. e., str. 397. sld.

neobmezuje Palacký této účasti v božstvu pouhým básnictvím, nýbrž připisuje ji krásnému umění vůbec, a buduje na této krásné myšlence veškerou svou krasovědu. Abychom této jeho krasovědě správně a jasně porozuměli, jest nám zmíněnou účast umění v božstvu, jak ji Palacký pojímá, poněkud místněji uvážiti. Postavíme-li do výroku Baconova ve smyslu Palackého místo slova: „poesis“ slovo: „ars“, aneb ještě lépe slovo: „pulchrum“, jež jest pojmem širším, než umění, pak bude onen výrok zníti: „pulchrum — merito etiam divinitatis cuiuspiam particeps videri potest, quia animum erigit et in sublime rapit: rerum simulacra ad animi desideria accommodando, non animum rebus submittendo.“

Zastavme se při první nepodtržené části tohoto výroku.

Podle Palackého jest krásné umění, jest krása účasti v božstvu, a to proto, poněvadž ducha lidského „erigit et in sublime rapit“. Krása nezáleží tedy, jak Kant učil, v pouhé subjektivní apriorní myšlence vnější účelnosti věci, kteroužto účelnost duch ze sebe jaksí na venek promítá a ve smyslný jev věci vnějších vmýšlí, nýbrž jest účastí samého Boha.

Avšak krása jest jen proto účastí Boha, „quia animum erigit et in sublime rapit“, poněvadž ducha našeho k Bohu povznáší, Bohu připodobňuje a přizpůsobuje. Povznáší-li však krása ducha našeho k Bohu, pak jej činí samého také Boha účastným.

Duch lidský, tak uvažuje Palacký, směřuje svou vnitřní přirozeností k činnosti. Poněvadž však činnost nedá se mysliti bez účelu, kterého se snaží dosíci, musí i duch lidský svou činností bráti se za jistým účelem. Duch lidský má různé mohutnosti a síly: má rozum, vůli a cit. Činnostmi rozumu směřuje k pravdě, činnostmi vůle k dobru a činnostmi citu ke kráse jakožto k účelům činností těchto. Ale poněvadž duch zůstává při vši různosti svých vloh a svých činností přece jen jednotným a jednoduchým, proto musí míti také jen jediný poslední účel, jenž však všechny částečné účely v sobě v naprosté jednotě zahrnuje.

Duch lidský je si vědom, tak dovozuje Palacký dále, že jest schopen snah a tužeb bezmezných, a proto musí míti také účel, jenž nemá žádných mezí a konců, jenž jest nekonečný. Účel tento musí v sobě zahrnovati vše, co duch lidský může vůbec jen mysliti, chtít, cítiti, po čem může toužiti, a to v naprosté jednotě a plnosti. A účelem tímto posledním jest jedině Bůh. Je-li však Bůh posledním a naprostým účelem člověka, proto může jen připodobňování a při-

způsobování se Bohu vyhovovati jeho nekonečné a bezmezné snaze a tužbě. „Ačkoliv (člověk)“, jak překrásně praví, „zmitá se tytýž vlnobitím zevnějšího světa, vkořeněn jsa polovicí bytu svého v půdě hmotné: přeceť chová v sobě cosi zvláštního, nade všecky smyslné úkazy vznešeného a jim tudíž i panujícího. V nejvnitřnější svatyni bytu jeho svítí mu a zahřívá ho **jiskra božství**, původ jeho samostatné moci a působnosti. Jiskru tuto buditi, zárodkův jejich šetřiti a svatá tajemství plná zjevení jejich zkoumati jest povinnost člověka nejvyšší.“¹⁾

Člověk má tedy jiskru božství již ve své čiré lidské přirozenosti, ale jiskra tato jest ještě nevyvinutá, jest nedokonalá, a úkolem člověka jest, aby tuto jiskru božství stále v sobě vyvíjel, pěstoval a tak všecku tu krásu projevoval, kterou dotčená jiskra začátečně a zárodečně v sobě již původně chová. Z této jiskry božství dovozuje Palacký vše, co má člověk v životě svém krásného a vznešeného. „Neb odkud jináče“, tak dále v této úvaze pokračuje, „má člověk onen zápal, ono ustavičné dychtění po dokonalosti, po šlechtnosti a důstojenství? Odkud onu nenasyčenou žádost věděti a proniknouti do hlubiny moudrosti, ve spořádání všehomíra zjevené? Odkud ono toužení po krásě, ono zapírání sebe samého, ono spoléhání na nesmrtelnost? Zde, jak praveno, jiskra božství padla do duše jemné, a osvěcuje stezky putování jeho.“²⁾

Pohledme na tuto jiskru božství podle Palackého do duše lidské vloženou a vizme, v jakém poměru k této myšlence stojí Kant.

Jako všecky transcendentální, metafysické pojmy pokládá Kant i duši lidskou za pouhou subjektivní myšlenku, o níž nelze dokázat, zdali ve skutečnosti má nějakou realnost. Duše záleží jen v pouhé prázdné myslící formě, beze všeho obsahu, a jen praktickým rozumem postulujeme její skutečnou realnost. Totéž platí podle Kanta také o Bohu a o vnějším světě jakožto jednotném, ku společnému účelu zřízeném celku. Palacký, ačkoliv užívá Kantovy terminologie, prohlašuje však duši, svět, Boha za tři samostatné, v sobě a o sobě existující mocnosti. Tím vylučuje jednak pantheismus, jednak také materialismus a staví se již, jak se zdá, proti Kantovi. Duch a svět, tento dualismus, žádá podle logických zákonů našeho myšlení vyššího jednotného principu, v němž má poslední důvod, a to jest Bůh. A tento jednotný princip dualismu mezi duchem a světem nikterak neruší, právě tak, jako neruší důvod svého následku. Každý tedy pokus, tyto tři realné, od sebe bytně rozdílné principy stotožniti, jest právě tak lichý, jako záhubný.

¹⁾ »Radhost«, str. 347.

²⁾ »Radhost«, str. 348.

Všechny snahy skepticismu, pantheismu, idealismu a naturalismu nevedly dosud k žádnému cíli a nerozřešily úkolu, který si vytkly, ano ještě více jej zatemnily a zmátly.¹⁾

A důvod podstatného rozdílu mezi Bohem a světem (člověkem a světem hmotným) klade Palacký zcela správně jednak do nekonečnosti božské, jednak do konečnosti bytostí světových, právě tak, jak i filosofie křesťanská činí.²⁾ Z toho také zcela důsledně dovozuje rozdíl mezi duchem božským a duchem lidským. Kdežto duch božský chová v sobě nekonečnou náplň všech dokonalostí: vševědouce, všemohoucnosti, dobroty, spravedlnosti, svatosti atd., má duch lidský v sobě jen zárodky těchto dokonalostí. Ale poznávající tyto zárodky božstva v sobě jakožto podmíněné a konečné povznášíme se nutně k poznání jejich nekonečnosti a bezměrnosti v Bohu obsažené. Poněvadž Bůh sám vložil tyto zárodky svých dokonalostí do ducha našeho, není mezi ním a jeho dokonalostmi na jedné a mezi duchem naším a jeho dokonalostmi na druhé straně nejen žádné protivy, nýbrž vládne mezi nimi všestranná příbuznost. Duch náš je duchu božskému podoben.³⁾ A tato podoba ducha našeho s Bohem, toť ona jiskra božstva v duchu našem, jejíž krásu a vznešenost Palacký, jak jsme viděli, tak nadšenými slovy velebí.

Ačkoliv Palacký svou nauku, že duch lidský jest participací či jiskrou božstva, povznáší se vysoko nad Kanta, přece poměru mezi duchem naším a vnějším světem správně nepojímá. Tím, že jiskru božstva klade jen do ducha lidského, halí ostatní svět v temno naprosto neprostupné, kterému svět jen potud jaksi uniká, pokud do ducha lidského vniká a v něm do svých přiměřených ideálních forem se řadí. Poněvadž však svět sám v sobě jest prost všeho ideálního světla, leží také reální vztah ducha ke tvorstvu a naopak mimo obor našeho vědeckého poznání. A totéž platí o vztahu mezi duchem naším a Bohem. Ačkoliv duch náš chová v sobě jiskru božstva, přece jest božstvo samo našemu duchovému zraku úplně zastřeno a zahaleno. Člověk může božstvo tušiti, v ně věřiti, ale poznati ho nemůže.⁴⁾ Proto není podle Palackého žádného vzájemného vztahu a vlivu mezi duchem naším a vnějším světem. Duch lidský poznává a vidí vnější přírodu toliko ve světle ze sebe na ni vy-

¹⁾ »Gedenkblätter«, S. 8.

²⁾ »Gedenkblätter«, S. 12 ff.

³⁾ »Gedenkblätter«, S. 12 ff.

⁴⁾ »Gedenkblätter«, S. 8.

roněném. Tak se stává, že při svém poznání vnější přírody nepodrobuje a nepřizpůsobuje se přírodě, nýbrž naopak že přírodu podrobuje a přizpůsobuje sobě, jak Palacký zcela jasně již uvedeným výrokiem Baconovým vyjadřuje, an v jeho druhé části výslovně dí: „rerum simulacra ad animi desideria accommodando, non animum rebus submittendo.“ Myšlenkou touto staví se Palacký zcela určitě na stanovisko Kantova subjektivismu se všemi důsledky jeho. Než tu jest poznamenati, že těchto důsledků, jak později uvidíme, v úplném jejich dosahu přece nepřipouští.

Poněvadž v duchu lidském jest obsažena jiskra božstva, záleží nejvyšší účel člověka ve všestranném rozvoji této jiskry, v božnosti. Božnost tato jest již obsažena v samé přirozenosti ducha lidského, ale jen zárodečně a začátečně. Úkolem však člověka jest, aby tuto jiskru božstva, tento zárodek božnosti, ze sebe úplně vyvinul, k úplnému rozkvětu přivedl a tak nejvyššího vrcholu božnosti dostoupil.¹⁾ V jiskře božstva v duchu lidském zářící jsou v zárodku všechny dokonalosti božské: božská dobrota, svoboda, pravda, krása atd. A zárodky tyto vyvíjeti a na nejvyšší stupeň dokonalosti povznášeti, toť poslední účel člověka, toť vrchol božnosti jeho. A tyto zárodečné do ducha našeho vložené dokonalosti božstva nejsou nic jiného, než jeho apriorně mu vrozené idey, jimiž jako různými paprsky světlo božské se v něm přerozmanitě láme a jeví.²⁾ „Idey jsou nám ty obrazy svrchovanosti, ty účely, ku kterýmžto usilují moci naše, a kterýmiž se se řídí co hvězdami na obloze nebeské. Ony odkazující a vedouce nás nad jednotlivou smyslnost k obsahu světa, k velebnému celku živobyti a určení národův, šlakuji šlepiče božské v celé přírodě a ve všech člověčenstva dějích. Idey jsou, co nás teprv člověky činí.“³⁾ Že Palacký z myšlenky o participaci ducha lidského v božstvu zabíhá tu zase do názoru Kantova o vrozených prázdných ideách, netřeba šíře dokazovati.

Ačkoliv člověk podle Palackého nemůže míti jiného účelu, než aby byl člověkem, přece tomuto jeho určení nestojí na odpor, pravíme-li, že jest božnost jeho nejvyšším účelem. Neboť člověkem býti a božným býti, toť v člověku jedna a táž věc. Tím, že člověk obraz čili jiskru božstva v sobě vyvíjí a zdokonaluje, vyvíjí a zdokonaluje v sobě také svou přirozenost, svou lidskost, a dochází tak cíle, k němuž určen jest.

¹⁾ »Radhost«, str. 371.

²⁾ »Gedenklätter«, S. 14.

³⁾ »Radhost«, str. 347.

Božnost není tedy účelem, jenž by naproti duchu lidskému sám v sobě objektivně existoval a na něm nikterak nezávisel, nýbrž jest účelem jemu immanentním. Z jiskry božstva potřebuje člověk jen jednotlivé paprsky božských vlastností a dokonalostí, které jsou v ní jaksi v potenci soustředěny, vyvoditi a přivesti k jejich nejvyššímu rozvoji a rozkvětu, a dosahuje eo ipso svého účelu, své svrchované božnosti.

„Z tohoto vysvětlení“, praví Palacký, „již viděti se dává, že o božném člověku vlastně jen v ideji mluveno býti může: ve skutečnosti ale jen člověctví k božnosti usilující poznati se dává. Nikdo zajisté v božnosti tak nedospěl, aby byl dosáhl všech účelů života duchovního jestotně a nesl na sobě plný, dokonalý obraz bytu božského. Jest zajisté božnost pro člověka cosi neskonalého, k čemu my v neskonalém postupování se bližiti, ale nikdy dostihnouti nemůžeme, jsouce božské a zvířecí přírody zároveň účastni a tudíž ve svém postupování k božnosti člověctvím vůbec vázáni.“¹⁾

Bůh jest nejvyšší objektivní, božnost ducha lidského nejvyšší subjektivní ideou. A pokrok a postup k této božnosti, toť obsah veškerých dějin, jak člověčenstva, tak i jednotlivce. A proto praví Palacký, záleží vše na tom, abychem správně poznali síly, které pokrok a postup lidského života k božnosti podmiňují a řídí. Člověk není bytostí číře duchovou, nýbrž jest bytostí duchově smyslovou, a proto cítí v sobě nejen nekonečnou snahu k božnosti, nýbrž pocituje v sobě též obmezené smyslné pudy. A k tomuto dvojímu směru v životě lidském jest tu obzvláště přihlédnouti. Jak jest možno, tyto dva zcela protivné směry v naší úsobě spojit, toť prý se vymyká z našeho poznání. Spojení toto jest však původním dějem našeho sebevědomí a nedá se nikterak popírati. Či snad tuto záhadu rozřešili onino francouzští pseudofilosofové, kteří ducha našeho za pouhý výplod hmoty prohlásili? Pak by ovšem člověk nebyl, než sublimovanou opicí, a naše snaha po božnosti pouhým egoistickým pudem, jeho sebezapírání pošetilostí, jeho naděje smělou opovážlivostí. Pak by nebylo ani Boha, ani nesmrtelnosti, ani ctnosti, ani krásy; divoch na poušti, v jehož duši světlo idejí sotva se rozbřeskuje, byl by člověkem v pravdě dokonalým, a všecken náš vědecký zpyt a zkum byl by bezúčelný a marný. Než v nynější době, dokládá Palacký, není prý bohudíky již třeba o této jak záhubné, tak pošetilé soustavě materialismu dále se šířiti.²⁾

¹⁾ »Radhost«, str. 350.

²⁾ »Radhost«, str. 373.

Dvojitý pól, k němuž život směřuje, jest rozum a smyslnost, onen jest principem duchového, tato principem tělesného života, onen jest důvodem duchové autonomie, tato důvodem smyslné nutnosti, onen má nekonečnou snahu po božnosti, která se nad časem a prostorem povznáší, tato jest podřízena konečným pudům, které jen v prostoru a času se jeví.¹⁾ A indifference či nelišnost těchto dvou pólů lidských jest cit. Cit spojuje v sobě takto oba principy, rozum a smyslnost, a jest středem, pákou a nosičem veškerého našeho života. Cit jest oním tajuplným ohniskem, kde jiskra nebeského světla v lidském duchu svítí. V citu se ohlašuje člověku jak jeho nekonečná touha po božnosti, tak i jeho podřízenost pod nutnost hmotné přírody. Úkolem lidského života jest stálý boj mezi samostatností či autonomií ducha a mezi nutností hmotné přírody, a konečný výsledek tohoto boje záleží v božnosti, t. j. v naprostém panství ducha nad hmotou.²⁾ A tato božnost, jež zárodečně jest již obsažena v jiskře božstva v duchu našem rozsvícené, úplně však teprv se jeví v záři světla z této jiskry vyvedené, má v sobě dvojitou stránku, jednu věcnou (realní), druhou formovou. Jestota či věcnost božnosti záleží podle Palackého v úplném rozvoji a rozkvětu božských dokonalostí: vševědoucnosti, všemohoucnosti, všespravedlnosti atd. zárodečně do ducha našeho vložených, kdežto forma či tvar božnosti není než zvláštním způsobem, kterým se tyto dokonalosti jeví v životě našem.³⁾

Forma božnosti, praví Palacký, záleží ve způsobu bytování božného, čili ve způsobu, jakým se duch božný vůbec pronáší. A poněvadž na božnosti založeno svrchované člověctví vůbec, můžeme tudíž říci jinými slovy, že forma božnosti jest obraz svrchovaného člověckého bytu.⁴⁾ Snaha naše po jestotě či realnosti božnosti, aneb jak Palacký praví, usilování naše k jestotě božnosti (das Anstreben zum Göttlichen), obsahuje v sobě skutečný vývoj a pokrok naší s Bohem srovnatelnosti a podobnosti; kdežto snaha po formě božnosti záleží jen v představě onoho ideálního způsobu či tvaru, jímž božnost v životě našem se jeví. Snaha po jestotě božnosti uskutečňuje se rozumem a vůlí, a má za předmět pravdu a dobro; snaha po formě božnosti jeví se však citem a obrazností a směřuje ke kráse. Tak konečně jsme dospěli k pojmu krásy, jak Palacký si jej myslí.

¹⁾ »Gedenkblätter«, S. 16.

²⁾ l. c.

³⁾ l. c.

⁴⁾ »Radhost«, str. 375.

Původ krásy jest podmíněn a určen svobodnou snahou člověka po formě božnosti, a bytná zákonnost její ujednocením citu a obraznosti.¹⁾ Těmito slovy vyjadřuje Palacký veškeren obsah svého filosofského pokusu a zkumu krásy, a proto jest důležité, abychom do jejich pravého a správného smyslu jak náleží vnikli.

Duch náš, praví Palacký, ovládá vnější přírodu jen potud, pokud ji poznává a předmětem své vůle činí. Toto poznávání a chtění jest však podmíněno myslícími formami či kategoriemi rozumu vrozenými. Kategorie rozumové obsahují v sobě nejen tvary, nýbrž i zákony našeho myšlení a poznání, a proto nepřipouštějí v tomto našem myšlení a poznání žádné svobody, žádné libovůle. Apriorními, duchu vrozenými formami jsme ve svém poznání bytostí vnější přírody úplně určeni, a proto můžeme tyto bytosti, jejich velikost, povahu, vzájemnou vztažnost, závislost atd. jen tak poznávati, jak nás apriorní myslící kategorie nutí. „Činnosti rozumu všecky“, praví Palacký, „jsou tak říkáme měřičné, postupující pokročně jako po řetězu závěrkův a spolkův, od počátku až do konce. A arci jen takovýmto postupem může člověk dokračovati a dosahovati k jestotě božnosti. V něm zajisté nachází se stálost moci a setrvání, v něm nabýváme opravdových známostí, a činíme platnou ducha vládu jestotnou nad předmětností. Tento jest tedy ten nejbytnější a nejvážnější směr ve člověku.“²⁾ V činnostech těchto číře rozumových není nikde odchylky a výjimky, není nikde volnosti. Vše jest v nich vyměřeno, vše určeno, vše nutno.³⁾

Protizávažím rozumnosti apriorními kategoriemi úplně vyměřené jest smyslnost, jež jest v životě lidském principem rozmanitosti, změny, volnosti. A poněvadž rozumnost a smyslnost jeví se směry právě opačnými, proto jsou mezi sebou ve stálém sporu.

Nieméně má život lidský také ještě stránku, ve které rozumnost a smyslnost, duch a příroda nestojí k sobě v odporu, nýbrž kde opačně v úplné rovnováze se jeví. A stojí-li duch a příroda v rovnováze, pak se podmět a předmět zestejňuje, stožňuje. A poněvadž se nám podmětnost v citu, předmětnost však v obraznosti co nejpřesněji před-

¹⁾ Die Genese des Schönen ist durch das freie Anstreben des Menschen zur Form des Göttlichen, seine ursprüngliche Gesetzmässigkeit aber durch die innige Durchdringung des Gefühles und der Phantasie bedingt und bestimmt. »Gedenkblätter«, S. 17. »Radhost«, str. 375. sld.

²⁾ »Radhost«, str. 372.

³⁾ l. c., str. 273.

stavuje, jeví se nám ona rovnováha mezi duchem a přírodou, mezi podmíněm a předmětem v úplném ujednocení citu a obraznosti. Jakmile se však cit a obraznost ujednocuje, vylučuje toto ujednocení všecken spor ze života lidského. Duch lidský stává se nepodmíněným, nezávislým, volným. A tato nepodmíněnost, nezávislost a volnost povznáší ho k formě božnosti, která všechny spory mezi duchem a přírodou ruší a ve vyšší harmonii spojuje. A je-li duch lidský ve svém citu a své obraznosti úplně ujednocen a tím ujednocením tak říká sám nad sebe k vyšší harmonii povznesen, má-li, jak Palacký krásně praví, božné doby života, pak „v těchto dobách cítí se povýšena a zmocněna býti; meze jeho zdají se oddalovati, potřeby a snahy všecky vyplněny jsou; svrchovaného požívající blaženství, jako nově okřídlení proletujeme se po veškerenstvu světa, k němužto v novém a živém poměru se nacházíme.“¹⁾ (P. d.)



Původ svátků.

Podává F. FRYČ.

Svátky křesťanské nejsou ustanoveny tak, jak by se některému papeži zdálo; ale, jako se všemu, co se za důležité pokládá, řádná péče věnuje, tak se dalo i svátkům. Svátky Páně a Panny Marie byly ustanoveny, pokud možno, na ty dny v roce, na které události samy připadaly, bylo-li to jen poněkud známo. Aby však věřící každoročně život Pána našeho a jeho svaté Matky dobře si představití mohli, spojila církev svátky ty podle ducha svého k jedinému celku, k jediné soustavě, o níž mnozí protivníci²⁾ svědčí, že jest důkladná a že odpovídá úplně duchu církve.

Celá soustava kalendářní obsahuje v sobě jakési kruhy; kruh svátků Páně, který vládne celému církevnímu roku; pak kruh svátků Bohorodičky, z nichž některé dle obsahu ke svátkům Páně počítány býti musí (Zvěstování Panny Marie = Početí Páně; Očišťování Panny Marie = Obětování Páně a p.); pak skupina svátků svatých a světic;

¹⁾ »Radhost«, str. 377.

²⁾ Hanuš, Kalendář, str. 5. Lippert, »Deutsche Festbräuche«, str. 31.