

cenu dáti, která se mu nabízí, třeba i nevyhovovala jeho přání, nestačila jeho potřebám.<sup>1)</sup>

Připouštíme ovšem, že jest mezi prací a zbožím podobnost. Nabízí se zajisté práce jako zboží, platí se mzda za práci jako cena za zboží, ale to daleko nestačí, aby se mohlo mluvit o kupu a prodeji práce. Rozdíly jsou tak velké, podstatné, podobnost tak zevnější, a s druhé strany nebezpečí, jež pro dělníka a lidskou důstojnost vůbec z toho pojmenování plyne, tak hrozné, že rozumná věda národohospodářská je rozhodně musí zavrhnouti.

Mluvit tedy o smlouvě pracovní jako kupu a prodeji ať již dělníka samého nebo jeho síly pracovní nebo práce jest chybné a nesprávné.

(P. d.)



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

DR. JOSEF POSPÍŠIL. (Č. d.)

Kdekoliv věje čisté člověčenství, tam se stává člověk vědomým těchto dob božných. A způsob, jak tyto doby člověku se oznamují, a to buď v jeho vnitřním vědomí aneb ve vnějším předmětném jevu či úkazu, nazývá Palacký formou božných dob. Forma božnosti vůbec jest něčím všeobecným, záležejíc v povšechném způsobu, jak duch božný vůbec na venek se pronáší a jeví.

Všeobecnou formu božnosti nemůžeme však úplně ani cítiti, ani si představit. V citu uvědomujeme si jen nějakou určitou a proto konečnou dobu božnosti, které pak obrazností dáváme výraz předmětnosti. Avšak jako rozum zahrnuje rozmanité předměty v jednotě pomyslné, tak i obraznost pojímá rozmanité tvary božnosti v ideální živé jednotě. Může tedy obraznost všeobecnou formu božnosti o sobě ideálně pojímati a sobě představovati, ačkoliv tato (forma božnosti) jsouc neskonalá a neobmezená, nikdy úplně a dokonale ve skutečnosti se nejeví. A tato všeobecná ideální forma božnosti obrazností

<sup>1)</sup> Srv. *Schönbergův* článok »Arbeitslohn« v »Handwörterbuch für Staatswissenschaften«, 6 Bände. Jena, Fischer. (I. 676.)

vytvořená jest naší ideou krásy vůbec, a mohutnost ducha našeho, již po formě božnosti toužíme a v ní se kocháme, sluje krasocitem.<sup>1)</sup>

Ačkoliv, jak patrně, krása má svůj původ jen v duchu lidském, jest povahy subjektivní, přece má svou vlastní zákonnost, a jest takto předmětem vědeckého zkumu a zpytu. Proto jest také krasověda skutečnou vědou. „Předně jest nepochybně“, praví Palacký, „že ona jest idea ducha původní a základná, k nížto člověk ne zvenku pobuzen bývá, ale sebou sám se pobuzuje. Krasocit tedy, jako i jiné ducha úkazy, musí založen býti v původní ducha zákonnosti a míti zákony povšechně platné, ze přírody člověka se vyvíjející. A jakož ve vší rozličnosti lidstva, národův a osob přece jen jedno věje čisté člověčenství po věky: tak i ve vší rozmanitosti úkazův krasocitných jen jedna jest jistá krasocitná zákonnost.“<sup>2)</sup> „A zajisté jakož jedna jest bytnost krásy, jedna její rozumu pochopná zákonnost vůbec: tak i jedno musí býti povšechné ponětí krásy, a sice tak jasné, jakož i onano zákonnost našemu rozumu vůbec jasná býti může; neboť ponětí to a zákonnost tato jsou jeden a týž pomysl.“<sup>3)</sup>

Tim že Palacký krásu podrobuje zákonnosti, která ačkoliv jen v duchu lidském má svůj původ, jest přece nezměnitelná a v tomto smyslu také objektivně platná, zbavuje ji do jisté míry čiré a naprosté subjektivnosti, kterou jedině Kant jí připisuje. Proto také Palacký připouští, ano rozhodně vytýká krasovědu jakožto vědu skutečnou.

Názor Palackého, že krása jistou zákonností se řídí a v tomto smyslu jest jestotou objektivní a nikoliv toliko představou subjektivní zcela libovolně vytvořenou, plyne nutně z hlavního principu, na němž svou theorii krasovědnou buduje. Záleží-li původ a zdroj vší krásy v participaci ducha našeho v Bohu, kteráž se jeví již v jiskře božstva v samé přirozenosti ducha našeho obsažené, a kteráž pak v úplném rozvoji této božské jiskry — v božnosti — dostupuje svého vrcholu, pak musí se krása řídití touž zákonností, kteráž veškeren náš život božný určuje a spravuje. A poněvadž jak v jiskře božstva již v přirozenosti ducha našeho obsažené — v čirém člověctví<sup>4)</sup> — tak i ve všestranném rozvoji této jiskry — v božnosti — jeví se nám Bůh sám, proto také zákonnost jak naší božnosti, tak i krásy jest jen projevem oné zákonnosti, kterým se sám Bůh ve svém životě řídí.

<sup>1)</sup> l. c.

<sup>2)</sup> »Radhost«, l. c. str. 358.

<sup>3)</sup> l. c., str. 259.

<sup>4)</sup> l. c., str. 369.



Než musíme-li rodiště krásy hledati v podmětnosti člověka a nikoli v předmětech samých, které krásnými nazýváme, je-li idea krásy cosi bytného jen v duchu člověka, je-li podstatou svézákonnou, a nikoliv pouhou případností na předmětech zavěšenou, jak vysvětluje pak Palacký poměr ducha lidského k předmětům krásným jak vnější přírody, tak i lidského umění? Je-li duch lidský jediným zdrojem krásy, pak vše, co jest mimo ducha lidského, nemá v sobě žádné vlastní a bytné krásy, a krásným se nazývá, jen pokud duch lidský svou krásu ze sebe na ně vyroňuje. Ačkoliv Palacký v názoru o kráse neopouští stanoviska Kantova subjektivismu, ano výslovně praví, „zda-li krása i kromě člověčí přírody jestotně bytuje, či jen člověcká jest, o to že se příliš nestará“, přece vzájemný poměr mezi duchem a vnější přírodou líčí tak, že se zdá, jako by přírodě bytnou krásu připisoval.

„Jest jistá bezprostředná vespolečnost“, tak vyličuje poměr mezi naším citem a zevnější přírodou, „aneb raději pospolečnost naší podmětnosti se vším, co spatřujeme živého aneb ústrojného ve světě předmětův... Ona jest, jakož já smýšlím, hnutí onoho jediného ducha života vanoucího po veškerenstvu světa...“ „Obrazové zevnějška“, tak pokračuje, „budívají stejnorodé cíty v duši, a přítomný stav duše naší obaluje zevnější svět do tohoto světla, které jemu nejpríhodnější bývá; řekl bys, že svět vnitřný a zevnější jsou dva stejnoladní nástrojové hudební, z nichžto zavzní-li jeden, ozývá se i druhý. Patříce duchem nezkaleným na divadlo klidné přírody, nemůžeme nepocítiti jakéhosi citu lahody a spokojenosti, citu tichého požívání v duši své, který přechází v nábožnost a v tužbu jakousi nevyslovitelnou. Celá bytost naše hledá jakoby sjednotiti se s přírodou a pojíti do sebe život její, buď lahodný, buď i ohromný.“<sup>1)</sup> „Tato jímavost, toto účastenství ale množí se tím více, čím živější a lahodných obrazů plodnější bývá předmět. Takto hrudy skřehlé písčiny a výmoly holé libiti nikomu se nemohou. Cit zajisté jest život a zmrtnělého nic nemůže se zroditi s ním. Ale dej ať pokryjí se onyno útlým zelenem, ať plynou z těchto vody tokem živým, anobřz ať rozkvetou se tam poupata růžová, zde obživí se vody hravými rybami: a předmět před tím nemilý bavití bude tebe jasnou, čistou rozkoší...“ „U prsou matky přírody vykojení jsouce, známe se všude k duchu jejímu všepronikavému, tvořícímu stejnozákonně i srdce lidské, i květů korunečky. A blaze nám toho, neboť tu se nám otvírá nevyvážená studnice slastí nejnevinnějších.

<sup>1)</sup> l. c., str. 385.

Účastenství ono počínající již v samých jednotlivých zvucích a barvách, pokud nám jsou známkami moci a povahy, roste podle stupňů dokonalosti životní u předmětův a završuje se v bytostech zrodných, stejného nám života, stejných potřeb a záměrů duchovních; nebo v nich cítíme takřka sebe sami. Člověk soucítuje člověku . . . on sdílí se s ním rozumem i citem i vůlí svou; sprovází v mysli bratří své do pouští Afriky, i do rájův Indie, cítí potřeby, účastňuje se smutku i radosti jejich. Vše, co dotýká se blaženosti života buď odporně, buď přívětivě, zaměstnává ducha ušlechtilého; on žije ve člověčenství a člověčenství v něm.“<sup>1)</sup>

Člověk má cit, jak dále dovozuje Palacký, celosvětský, má soucit k veškerenstvu bytostí, a soucit tento jest ohýbán oním duchem, jenž naplňuje obor všehomíra, a jenž činí přírodu v sobě samé shodnou a dokonalou. A kdykoliv duch tento, oživující nejen člověka, nýbrž i veškeru přírodu vnější, soustřeďuje se v citu našem jako ve svém zářném bodu, a z tohoto bodu vytryskuje na venek, jeví se životem básnickým, plynoucím klidně a čerstvě a blaženě životem, ježž nám obrazně znázorňuje a představuje zlatý věk, o němž staří národové dumali a básnili, životem, jehož sice v dějinstvu nikde nenalzáme, ale jehož zázvuky a zákmity měli bychom znamenati v každé básni a v každém díle uměleckém.<sup>2)</sup>

Ale duch Boží proniká a oživuje nejen nitro věcí, nýbrž i vnější jejich tvary, a jeví se tu zvláštní útvarnou silou či mocí, jež jest příčinou, že život přírodní na venek se uskutečňuje všude v nekonečné rozmanitosti bytostí tvarů, barev atd., kteráž však zase v jednotě bytosti věcí a jejich zákonnosti se sbíhá a soustřeďuje. „Jejíím zajisté působením stává se“, jak krásně praví Palacký, „že kde jaké símě jest, pučí se v rozložitě skladné lističky, že panuje život a souměří v bylinách, že odívá se květina ve sličnou podobu; ona vyvinuje podivné tvary ze semena živočichův a uděluje jim v údech skladu a sličnosti, podle stejných neskonale rozmanitosti zákonův.“<sup>3)</sup> A tato útvarná síla přírody, jevící se všude jednotou v rozmanitosti, stojí rovněž s duchem naším a citem jeho v poměru přirozené sourodnosti a podobnosti.

I v citu našem ohlašuje se nám jednota, stálost, pokoj v nekonečné rozmanitosti ruchu života našeho. Jednotu vidí Palacký v podstatě ducha našeho a v jeho citu, v němž jako v ohnisku a plameništi všechny nesčetné projevy života jeho se sbíhají. Ruch a rozmanitost

<sup>1)</sup> t. č. str. 886 sld.

<sup>2)</sup> l. c. str. 488.

<sup>3)</sup> l. c. str. 489.



z ruchu pochodící dovozuje z nesčetných apriorních myslících forem, jimiž se duch nejen ve svém poznání vnější přírody, nýbrž i ve svých činnostech řídí. Poněvadž však duch náš ve všem, co jest mu podobno a příbuzno, nalézá takořka sama sebe, kochá se v přírodě ve všem, v čem stálost v ruchu, jednota v rozmanitosti se mu představuje. Člověk se stává tu tak říká přírodou, a příroda se účastní duchovosti. „My arci“, praví Palacký, „neběreme od přírody zákonův pokrásných, ale zákonové naší podmětosti nemají-li shodni býti se zákony veškeré přírody? V ideji světa musí býti jednota. I jestliže harmonie v duchu potřebna, zdali ne také mezi duchem a světem? Kdož bude rozlučovati směle, co tak úzce jest spojeno? I může býti arci o to otázka, zda-li při harmonii této jest tělo zvuché, příroda pak ohlasná, či naopak. Posléze ale to vše jedno: v ideji světa musejí se jednotiti oba nástrojové a činí spolu jen jeden ton v souzvuku veškerenstva.“<sup>1)</sup>

Z toho, že Palacký vidí v duchu a přírodě jen dva nástroje, jejichž zvuky v harmonii světové v jeden ton splývají, jest souditi, že nehledá již krásy výhradně jen v duchu lidském, jak ze všeobecných jeho principů souditi jest. Proto také netvrdí, že bytosti vnější přírody jsou jen potud krásny, pokud je člověk subjektivně za krásné pokládá, jak Kant učil. Podle Palackého, jak se zdá, má svět svou vlastní krásu, která s krásou v duchu lidském v nejkrásnější stojí harmonii. Ačkoliv nelze nabýti jasného pojmu, jak si tuto harmonii myslil a odkud odvozoval její poslední důvod, přece jest tolik jisto, že v této příčině se opírá Kantovi a jemu zcela rozhodně vytýká, že „zavrhoval pravdu shody této, mněje, že bychom tudíž již ne duchem, a citem poznati, ale jen od přírody samé učiti se měli, co krásného.“<sup>2)</sup> A jelikož vidí krásu nejen po duchu našem, nýbrž po veškeré vnější přírodě rozlitu, proto nepokládá ji za lahodný těla pokrm i nápoj, ani za výplod sil a pudů nutnosti fysické podrobených, jako jest umění včel, bobrův a mravencův, ani za účín funkce fysiologicalké mozku, jenž ji tak ze sebe vydává, jako poupata na stromě ze sebe vyvinují listí, nýbrž prohlašuje ji za cosi, s čím se potkává samo srdce naše v dílech krásného umění, prohlašuje ji za bytnost netělesnou, za ducha věčného, život oslavný a bezejmenný. A tento život bezejmenný jest ten, po kterém touží, ve kterém kochá se ušlechtlejší naše část vždy, a kterýž my v kraso-umných dílech jako v zrcadle zobrazený s potěšením nacházíme.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> l. c. str. 394.

<sup>2)</sup> l. c.

<sup>3)</sup> l. c. str. 396.

A je-li cit oním zářným bodem, v němž se nejen všecken život lidský, nýbrž i život vnější přírody soustřeďuje, pak jest krasocit onou svatyní, chovající v sobě krásu, toto dítě nebes, „ježto tvary božskými a hlasem lásky nepřebnané upomíná člověka velebného i původu i určení jeho. Zde smrtelník, odlože břímě svého pozemství, připouštěn bývá ke stolování bohů, požití na okamžik života nebeské pravdy a jasnosti, a zotaviti se jiskrou ohně božského, jenž působí všemocně, po veškerenstvu rozlit jsa. Není-li blaho, není-li jimavo, popatřiti blíže na obory tyto a vyznačiti, pokud stačí oko naše, rozmanité jeho prameny, květiny i háje?“<sup>1)</sup>

Podle toho určuje také Palacký ideal krásy, jenž není, než božnost obrazností zpředmětěná. V tomto zpředmětní jest sice potřebí smyslné látky zákonům vnější přírody podrobené, ale látka ta jest jen nádobou, která v sobě chová ducha vysokého, jenž jen sám může míti platnost idealní.<sup>2)</sup> Všechny však idealy krásy, se kterými se člověk zde v životě setkává, nejsou absolutní, ale mají dokonalost vždy jen stupňovou, a proto se mohou vždy zvyšovati a zbožňovati. Idealem absolutním krásy jest jedině Bůh. Každý jiný ideal tím jest vyšší a dokonalejší, čím více se blíží k naprostému idealu, k Bohu.

Povaha idealu závisí však na vzdělanosti ducha lidského. Jiné idealy měla na zřeteli mysl Feidiova a Platonova, a jiné si představuje chudý Eskymák a divoký Indian. Není tudý bludem tvrditi, že s pokrokem a vývojem vzdělanosti těch a oněch národů také jejich idealové krásy se zveličují a zdůstojňují. Mezi člověkem a jeho idealy krásy jest vnitřní vespólnost a vzájemnost. Postupuje-li člověk v božnosti, zdokonaluje také své idealy, a idealy tyto zase navzájem podporují a zdokonalují vývoj a pokrok jeho božnosti. Ale jest tu přece jakási meze, které žádný člověk nepřestoupí. Bytnost a přirozenost člověka jest jedna a táž ve všech okolnostech času a místa. Srdce lidské jest stejně oddáno citům a náruživostem ve všech světa končinách.<sup>3)</sup> „Jest“ jak praví Palacký, „jistý prvotní základní ton v duši člověka, vyskytující se z jednoty ducha i těla, k jehožto zaznění každé srdce se ozývá, každá duše samovolně se pohybuje. Tento ton věje a zvučí od národu do pronárodu, tu jasněji a mocněji, tu méně, jsa tentýž vždy při vši neskonale rozmanitosti, nabyté od zvláštnosti okolí toho, kde

<sup>1)</sup> l. c.

<sup>2)</sup> l. c. str. 397.

<sup>3)</sup> l. c. str. 400. sld.



zavěje. Na jednotě a síle spoléhá ono čisté člověčenství, pramen veškeré krásy a vzdělanosti.<sup>1)</sup>

Abychom však poznali, v čem Palacký se sv. Tomášem se srovnává a v čem se od něho liší, jest nám nyní poněkud místněji vysvětliti scholastickou nauku o participaci tvorstva v Bohu a uvážiti hlavní principy esthetické, které scholastikové podle příkladu sv. Tomáše z této participace dovozovali.

### III. Nauka sv. Tomáše o participaci tvorstva v Bohu.

Nejdůležitější rozdíl mezi Bohem a tvorstvem podle nauky scholastické záleží v tom, že Bůh jest bytostí „per essentiam“, tvorové však bytostmi „per participationem“. Bůh jest bytostí „per essentiam“ znamená, že jest 1. bytostí od sebe (ens a se). Bůh vylučuje každou vnější příčinu, kterou, kterou by býval uveden z pouhé možnosti existence do existence skutečné. Bůh nebyl nikdy bytostí pouze možnou, nýbrž vždy bytostí skutečnou. Proto vylučuje každý vznik z pouhé možnosti, každý přechod z potence do konu (skutečnosti).

Bůh jest proto také bytostí věčnou. Bůh nemá v sobě žádné nevyvinuté potence, nýbrž jest pouhý čirý a jednoduchý kon. Nebyl nikdy v potenci, ze které by byl teprve vlivem a působností jiné vnější příčiny přišel do konu či skutečnosti. Ale Bůh nemá také v sobě žádných potenci, které by teprve průběhem svého života vyvíjel a uskutečňoval, jako na příklad činí člověk, jenž své vrozené vegetativní, animalní a duchové potence jen postupně a znenáhla k platnosti přivádí. Bůh je tedy ve dvojí příčině beze vší potence. Předně nebyl nikdy v potenci, z níž by byl přešel v kon, a pak nemá v sobě žádných nevyvinutých potenci, jako každá bytost stvořená; a proto nazývá jej křesťanská filosofie pouhým a čirým konem (simplicissimum et purissimum actum); bytostí však stvořené kony nečirými či smíšenými (actus impuros).

2. Poněvadž jest Bůh bytostí „per essentiam“ a bytostí „a se“, jest eo ipso také bytostí nutnou.

Žádná bytost nedá se mysliti beze své bytnosti, kterou jest právě tou bytostí, kterou jest a kterou se liší od každé jiné bytnosti. Tak se nedá mysliti člověk bez animalnosti a duchovosti, kruh bez obvodu, jehož každý jednotlivý bod jest od společného středu stejně vzdálen atp.

<sup>1)</sup> 1. c. str. 401.

Každá bytnost věci, myslíme-li ji sobě ve stavu čiré pomyslitelnosti čili idealnosti, jest věčná, nutná a nezměnitelná. U bytosti, která jest sama od sebe, která tedy nemá příčiny vnější, kterou by byla z pouhé možnosti do skutečnosti uvedena, která tedy nevznikla, nýbrž trvá od věčnosti, spadá bytnost s existencí v jednu a touže věc. A poněvadž bytnost její jest věčná, nutná a nezměnitelná, musí i její existence opatřena býti věčností, nutností a nezměnitelností. Bytost „per essentiam“ existuje tak nutně, že její neexistence jest podle zákona kontradikce úplně vyloučena, a proto se ani rozumně mysliti nedá. Kdo by si bytost tuto jakožto neexistující jen pomyslí, již tímto pomyslem by ji popíral. Kdežto každá bytost světová tak existuje, že mohla také neexistovati, a proto k existenci se chová úplně nelišně, má bytost „per essentiam“ existenci již v sobě a nedá se bez ní ani ani rozumně pomyslíti.

3. Konečně jest bytost „per essentiam“ také nejdokonalejší, existující ve veškerém rozsahu a dosahu jestoty, pravdy, dobra, dokonalosti atd. Scholastikové definují ji, jakožto „ens determinatum tota plenitudine realitatis et perfectionis“. Každá věc světová má jestotu a dokonalost, náležející vždy jen k jistému určitému rodu a druhu. Jestota její jest vždy jistým kruhem omezena a ohraničena, a nemůže z tohoto kruhu vystoupiti a za jeho hranicemi se rozšířiti. Nerost jest jen nerostem a není rostlinou, rostlina jest jen rostlinou a není živočichem atd. Kdežto bytost „per essentiam“ jest bytostí  $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\xi\epsilon\chi\eta\iota\nu$ , bytostí povýšee, zahrnující v sobě vši jestotu, vši pravdu, vši dokonalost, vši krásu, jest každá bytost světová buď nerostem aneb rostlinou, živočichem a člověkem. Proto právě bytost božská nazývá se bytostí per essentiam, že mocí a nutností své bytnosti musí existovati, existovati od věčnosti a existovati ve veškeré náplni jestoty a dokonalosti.

Od bytosti „per essentiam“ podstatně se liší „ens per participati-onem“, „ens participatum“. Bytost, jež jest bytostí jen „per participati-onem“, nemá existence sama od sebe, nýbrž má existenci sdělenou sobě od bytosti jiné, a proto není „ens a se“, nýbrž „ens ab alio“. A poněvadž jest bytostí „ab alio“, jest bytostí jen potud, pokud v jestotě bytosti jiné má jistou měrou účast a úděl. Praví-li sv. Tomáš, že „participare est quasi partem capere“,<sup>1)</sup> aneb jak na jiném místě<sup>2)</sup> praví, „participare

<sup>1)</sup> Kommentar jeho k Boethiovi: Liber de hebdomadibus. Opp. edit. Venet. 1747, tom. VIII. lib. I. p. 316.

<sup>2)</sup> 2. col. 18 g.



est ab alio partialiter accipere“, nechce tím říci, že „ens per participationem“ má část své jestoty od bytosti jiné. Smysl jest ten, že ta bytost, od které bytost „per participationem“ pochází, se s ní nějakým způsobem sdílí o svou jestotu. „Ens per participationem“ má tedy veškeru svou jestotu od bytosti jiné. Co má na př. žhavost, žhavostí však není, jako jest rozžhavené železo, má tuto žhavost jen „per participationem“ od bytosti, která jest jako oheň, žhavostí samou.

Je-li však „ens per participationem“ také vždy „ens ab alio“, pak se má k existenci úplně nelišně, a jest takto bytostí pouze nahodilou. Existuje-li, mohlo neexistovati, a neexistuje-li, mohlo existovati, z čehož dále plyne, že bylo původně v pouhé potenci či možnosti, a z této potence či možnosti bylo od bytosti, od které jest, ve skutečnou existenci teprv uvedeno. A proto „ens per participationem“ existuje-li, musilo teprve vzniknouti, a to v čase, a jest proto eo ipso ens temporaneum; bytostí časovou.

Je-li však „ens per participationem“ zároveň vždy také „ens ab alio“, nemělo původně své jestoty v sobě, nýbrž má jestotu jen sobě sdělenou, jestotu přijatou; a poněvadž nemá jestoty samo v sobě, mocí a nutností své bytnosti, proto má také vždy jestotu způsobenou a učiněnou, a to způsobenou a učiněnou od té bytosti, od které přijalo jestotu. Má-li však jestotu způsobenou, má také jestotu konečnou a obmezenou. Jest metafysicky nemožno, aby bytost nahodilá, která má jestotu jen přijatou, měla tuto jestotu beze vši omezenosti, měla jestotu nekonečnou. Takto jest „ens per participationem“ zároveň vždy také „ens ab alio“, „ens contingens“ a „ens limitatum“. Tot nutné sousledky, které z pojmu bytosti „per participationem“, plynou.<sup>1)</sup>

(P. d.)

<sup>1)</sup> Sv. Tomáš I. qu. 8. art. 1. in corp.; qu. 44. art. 1. in corp.; qu. 61. art. 1. in corp.; qu. 75. art. 5. atd.

