

Hlavní principy krasovědy Františka Palackého

se zřetelem k nauce svatého Tomáše Aquinského.

DR. JOSEF POSPÍŠIL. (Č. d.)

Jiného názoru jest fenomenologická theorie moderních sensualismu, pokud se týče materialismu oddaných esthetiků, kteří bytnost krásy z pouhého vnějšího tvaru věci dovozují. Již Lessing ve svém Laokoonu praví, že nejvyšší úkol krasoumy záleží v zobrazení tělesné krásy. Nejvyšší tělesná krása jest prý idealem pro veškero umění výtvarné.¹⁾ Tentýž číře formalistický názor o kráse hlásá také Herbart.²⁾

Že theorie fenomenologická či formalistická jest úplně licha, plyne již z principů, které jsme o kráse podle sv. Tomáše vytkli. Popíráť právě podstatu vší krásy, která záleží ve znázornění krásy ideální. Kterému dílu tato ideální krása schází, čili jinými slovy: Které dílo znázorňuje ideje rozumné přirozenosti lidské protivné, přestává býti estheticky krásným. Schází mu právě to, co činí věc krásnou, schází mu oživující duše, která je duchem svým proniká a oduševňuje a pravou ideální krásu po něm rozlévá. Proto jest nesprávně, jak fenomenologická esthetika z principu Lessingova dále dovozuje, že tvary umělecké musí býti prosty všeho výrazu. V umění prý platí jen realnost, jen dokonalá tělesnost, jen krása formy má prý býti idealem umělcovým. Než zobrazení tělesnosti jest prací číře technickou, a uměleckou se stává teprv tím, když krásným vnějším tvarem krása duchová, ideální se jeví. Pouhý tělesný tvar bez výrazu krásné ideje nemůže se nikdy krásným nazývati. Ovšem musí tento výraz býti takový, aby vnitřní ideji, kterou má zobrazeti, byl úplně přiměřen, aby na venek vnějším smyslným tvarem vnitřní krásu a velebnost její co nejdokonaleji jevil a zrakům našim představoval. Jinak by dílo umělecké postrádalo druhého podstatného momentu krásy, totiž vnější formy.

Proto zdravému lidskému rozumu jest jediné přiměřena nauka, kterou křesťanská filosofie vždy hlásala, že není pro člověka krásy číře obsahové ani číře formové, nýbrž že jen ten předmět může býti krásný a člověku zálibu a rozkoš působiti, který znázorňuje krásnou myšlenku v krásné formě. Křesťanská filosofie ne-

¹⁾ Laokoon XXXI. 3. Aufl. Berlin 1805. S. 353 ff.

²⁾ Sämmtl. Werke. Herausgeg. v. Hartenstein d. 4. § 328.

podceňuje tudy důležitosti krásy formové, ale učí, že forma jest jen jedním momentem krásy, a že proto žádá momentu druhého, krásy ideje v díle zobrazené a uskutečněné.

Křesťanská filosofie vidí v každé stvořené věci ektyp ideje, jejíž prototyp chová Bůh ve svém rozumu od věčnosti. Proto halí a skrývá v sobě každá světová bytost nějakou uskutečněnou myšlenku a zobrazuje tak ve svém vnějším smyslném jevu nějaký ideální obsah. To platí o každé bytosti bez rozdílu. V celém všemíru prosvítá ze vnějších smyslných tvarů věcí svět ideální, nadsmyslný, transcendentální, svět, do něhož nemůžeme pouhými smysly vniknouti. A proto jest svět tento každému zvířeti, i tomu, které by jemností a bystrostí svých smyslových potencií převyšovalo nesčíslněkrát každého člověka, stonásobnými zámky a závorami na věky uzavřen. Zvíře postřehuje jen smyslné jevy bytostí jednotlivých, ale myšlenek z těchto jevů zářících nevnímá. Člověk však tím se liší od zvířete, že mimo potence smyslové jest obdařen ještě také potencemi vyššími, potencemi duchovými, kterými proniká vnější smyslný jev věcí hmotných a povznáší se do světa duchového, ideálního, jenž se za tímto jevem rozprostírá. Vnější tvary věcí jsou jen branou, kterou duch lidský do jejich nitra vchází.

Duch lidský jsa obrazem a podobenstvím samého ducha božského nalézá přiměřený a sourodý předmět pro své poznání a pro svou lásku jen v duchovosti, jen v ideálnosti, a proto neodolatelným pudem své rozumné přirozenosti vniká vnějšími smyslnými jevy věcí do říše ideální, ve které jediné jeho touha, již po pravdě, dobru a kráse prahne, nalézá ukojení. Říše ideální, toť vlast, toť ráj, toť nebe jeho. Dokud do říše této nevkróčí, jest v cizině, jest ve vyhnanství, v němž proti oné přirozenosti jsa držán, sám sobě nerozumí, sama sebe ztrácí. Čím však hlouběji do říše ideální vniká, tím více sebe nalézá, tím více ve své duchovosti, již nade všecko ostatní tvorstvo jest povýšen, se kochá a tím větší rozkoší plesá.

Ale že do říše ideje může jen vnějšími jevy věcí vnikati, proto nemůže nikdy od těchto jevův odezíratí. Kdyby sebe hlouběji do ideální pravdy vnikal, vždy zůstává vázán jejím smyslným jevem. Jen čirý duch, jenž nemá žádné tělesnosti, nazírá neprostředně a přímo na pravdu, jak v sobě jest, a nepotřebuje k tomu žádných vnějších obalů. Jemu září pravda sama sebou a nežádá na něm, aby právě než mu objeví svůj jasný svit, rozbil tvrdou její skořápku, aby odstranil obal, v němž své krásné a lahodné jádro halí. Jinak u člověka.

Má-li nějaký předmět býti člověku zdrojem záliby a rozkoše, musí býti jeho lidské přirozenosti přiměřen. Proto nesmí lahoditi jen jedné mohutnosti, na úkor a závadu mohutností ostatních. Obzvláště nesmí býti příjemný jen nižší stránce přirozenosti lidské, smyslnosti, a přičítati se stránce vyšší, stránce duchové, která jediné člověka činí člověkem a povznáší jej nad němou tvář. Aby byl předmět skutečně krásný a člověku se líbil, musí všechny jeho mohutnosti souměrně vzbuzovati a v souladnou činnost uváděti. Jen tak vzniká v člověku onen harmonický souzvuk všech jeho činností, který jej blahou libostí a rozkoší naplňuje. Poněvadž však smyslové a duchové mohutnosti nejsou v člověku souřaděny, nýbrž podřaděny a nadřaděny, může harmonický souzvuk v něm jen tenkrát vzniknouti, když činnosti mohutností smyslových slouží činnostem mohutností duchových. Za tou příčinou musí poznání smyslové vésti člověka k poznání ideálnímu, v němž všechno poznání lidské konečně dostupuje svého vrcholu. Proto naše estetické poznání nesmí lpěti jen na povrchu věcí, na jejich smyslném jevu, na jejich vnějším tvaru, nýbrž musí pronikati ku vnitřní jejich bytnosti, k pravdě, k ideji. Jen když takto se jeví, jeví se harmonicky, jeví se lidské přirozenosti přiměřeně, a jest příčinou blahé záliby a rozkoše.

Kdyby krása záležela jediné v úměrnosti, leposti a vnaďe vnější formy, pak by bylo zobrazování a znázorňování nahého lidského těla nejvyšším vrcholem vši krásy a všeho umění. K tomu konci také umění skutečně dospělo, jakmile se estetika postavila na sensualistické stanovisko čirého materialismu. Je-li člověk, jak sensualismus učí, jen smyslovým poznáním opatřen, pak neproniká až ku vnitřním bytnostem věcí, nýbrž lpí jen na jejich smyslném zevnějšku. I kdyby tento zevnějšek skutečně skrýval v sobě nějaký ideální obsah, kdyby v sobě choval výraz nějaké ideje, nemohl by člověk do něho vniknouti, poněvadž by neměl mohutnosti tomuto ideálnímu obsahu přiměřené. Člověk číře smyslný směřoval by ku předmětenstvu číře hmotnému, smyslovému. A poněvadž nahé lidské tělo jest nejdokonalejším jevem ve veškerém oboru přírody, proto by pak ani umění nad nápodobování tohoto jevu nemohlo se povznést.

Názor, jenž v nápodobování lidských nahot vidí vrchol krásy, jest však zcela nesprávný, poněvadž se přičí nejprvnější vlastnosti vši krásy, jež záleží v lesku pravdy (*in splendore veri*). Nápodobování a znázorňování nahot odporuje však pravdě ethické. Nikdo, kdo neztratil všeho citu pro krásu, nemůže díla, byť i nejdokonalejší formou vynikalo, nazývati krásným, je-li mravně ošklivým a hnusným. Mravně

ošklivo jest však vše, co věčným zákonům mravnosti odporuje. Dílo, které nedbá zákonů těchto, může míti krásnou formu, krásným však není! Každý opačný názor jest hrobem umění, jak jeho dějiny obzvláště v poslední době dokazují.

Kdykoli umění znázorňuje osobnosti lidské, musí se toto znázorňování srovnávat s jejich povahou, zásadami, duchem atd. Jinak není ani psychologicky pravdivo. Jak může však někdo říci, že člověku jest zcela přiměřeno, objevuje-li se zrakům našim v úplné nahotě? Vždyť každý člověk, jenž má v srdci svém jen nejmenší jiskru citu pro stud, cudnost a slušnost, ostýchá se tělo své obnažovati. Sami mouřeníni a a lidští kmenové na nejnižším stupni vzdělanosti postavení v dospělém věku aspoň částečně tělo své odívají. Jsou-li však přece lidé, kteří tak nečiní; pak jsou to bytosti úplně zvrhlé, až ke zvířeti skleslé, a nemohou nikterak býti vzorem, jež jest umění napodobovati. Či bude snad někdo prohlašovati za ideal života lidského a proto také za vzor napodobování hodný ony scény, které se odehrávaly v arénách římských, když na žádost diváků rozpoutanou smyslností až k šílenství puzených herci a herečky všecken šat se sebe svlékali a nahá těla jim na odív stavěli?! A umění, jež má nám ideal člověka před zraky předváděti, má spatřovati v znázorňování právě nahot lidských vrchol vši krásy?

Mnozí esthetikové chtějíce dokázati oprávněnost nahot v umění, poukazují k umění antickému. Avšak mezi Řeky počali teprv po Pheidiovi, tedy v době, když již umění řecké pokleslo, některé osobnosti bez oděvu zobrazovati. A i tu byli to pouze bohové a bohyně, kteří náležejí k temné stránce mythologie řecké, jako byla Afrodita (Venuše) a personifikace s ní téměř související. Kde však věk a důstojnost žádaly oděvu, tu jistě nescházal. Tak na př. Joviš, Neptun, Aeskulap, přísná Pallas Athene, Diana, vážná Juno, Ceres a j., nebyli nikdy bez oděvu. Sami tedy Řekové cítili, že nahota s ideou těchto bohův a bohyň se nesrovnává.

Prostá nahota nemá tedy v umění žádného místa. Jen tam, kde jí historická pravda nezbytně žádá, lze ji připustiti, na př. na obrazích ukřižovaného Spasitele, mučovníkův atp. A i tu jest umělci tělo jen potud obnažiti, pokud historické pravdě přiměřeno, a při tom se všeho vystříhati, co by mohlo cudné oko v jakékoli příčině urážeti! Jak nízký jest proti názoru křesťanskému názor, jenž v nahotách vidí vrchol krásy! Než názorem o kráse, že jest „splendor veri“ a „repraesentatio ideae per sensibilem formam“, není ještě pojem její úplně vyčerpán.

Předmětem našeho rozumového poznání nejsou toliko jednotlivé věci samy o sobě, nýbrž také jejich vespolné spojení a sdružení, v němž

jsou v řádu světovém postaveny. Z tohoto spojení a sdružení vznikají různé větší neb menší skupiny, které se kolem jednotlivých bodů, které zákony nazýváme, pořád výše a výše řadí, až konečně ze sebe jednotný pořádek světový vytvořují. Každé skupině věcí vládne nějaký společný zákon, který ji při vší nekonečné rozmanitosti a pestrosti jejich jednotlivých částí v jednotném bodu zahrnuje a soustřeďuje. A člověk právě tím jeví svou rozumnou přirozenost a povznáší se nad zvíře, že nelpí na jednotlivých členech skupin bytostí přírodních, nýbrž že všude z této rozmanitosti proniká k jednotnému zákonu, kterým se skupiny tyto řídí. Člověk již svou přirozeností hledá všude jednoty v rozmanitosti a pestrosti. Duch náš nepřestává na postřehování jednotlivých vnějších jevů věcí, jak zvíře činí, nýbrž povznáší se všude z rozmanitostí těchto jevů k jejich společné jednotě. Kdyby byl opatřen jen poznáním smyslovým, lpěly by na věky jen na povrchu věcí, na rozmanitosti jejich jevů; ale poněvadž má také poznání duchové, hledá všude bytností těchto jevů, a v těchto bytnostech zároveň oné společné jednoty, ve které jako v nějakém zářném ohnisku věci v jakékoli příčině sobě podobné aneb sourodé spojuje a soustřeďuje, a tak onen společný zákon poznává, který je přese všechnu jejich rozmanitost v jeden celek slučuje. Odtud dá se také vysvětliti ona zvláštní záliba, kterou člověk pocítuje nad každou rozmanitostí na jednotu uvedenou a v jednotě zobrazenou. Čím jasněji tato jednota při veliké rozmanitosti zjevů předstupuje před zraky naše, tím větší kocháme se v ní zálibou. Ani jednota sama se nám nelíbí, ani pouhá rozmanitost. Záliba naše nad pouhou přímkou nebude zajisté veliká, ale také nebude nám zdrojem rozkoše čára beze všech pravidel co nejrozmanitěji zakřivená a zohýbaná. Teprv tenkrát stává se nám čára předmětem záliby, jeví-li se v jejím zakřivení jistý zákon. Proto také více než jednoduchá podoba nižších zvířat líbí se nám souměrnost a tvar druhů vyšších, u nichž již mnohem jasněji jednotný plán v přebohaté přespletité skladbě ústrojného života se jeví. Z téže příčiny naplňují nás dómy slohu gotického větší zálibou, než na příklad chrámy renesanční. V žádném jiném slohu nespojuje jednotná myšlenka částí nejrozmanitějších v tak ladný jednotný celek, jako u domů gotických. Proto zajisté každý cestovatel po Itálii opouští s větším uspokojenímna př. dóm milanský, než sám dóm svatopetrský v Římě, který jen svými ohromnými rozměry pozorovatele uchvacuje, nikoliv však oním libým pocitem, který při dómě milanském při pohledu na celý ten les věží, pilířů, sloupův atd., všechny struny srdce jeho v přelíbezný harmonický souzvuk naladuje. Alespoň pisateli se tak na jeho italské cestě před lety dalo.

Poněvadž, jak sv. Tomáš praví, krásným jest jen to, co byvší poznáno, čili co pohledem svým baví (*quod visum placet*), musí nutně i jednota v rozmanitosti (*unitas in varietate*), aneb redukce rozmanitých zjevů na jednotu, jak Platon krásu také vyznačil, býti zdrojem esthetické záliby, musí v sobě krásu obsahovati.¹⁾

Aby však jednota v rozmanitosti soustředěná se nám líbila, musíme ji jasně poznávati. Proto musí rozmanitost v jednotě nějak smyslně se jeviti, neboť jen tak můžeme ji poznati a esthetický požitek z ní čerpati.

Kdykoli rozum náš proniká ze smyslných jevů věci k její bytnosti, poznává nejen tuto věc individualní, která se smyslům jeho představuje, nýbrž zahrnuje v pojmu její bytnosti již také vždy všechny ostatní věci, které s ní náležejí k jednomu druhu aneb řádu. Máme-li na př. pojem nějaké určité konkrétní lípy, poznáváme nejen tuto lípu, nýbrž poznáváme lípu vůbec, t. j. to, co činí lípu lípou a co ji liší od každého jiného stromu, co je tedy všem nesčetným jedincům druhu lip společno. Proto poznání bytnosti věci zahrnuje v sobě v jisté míře vždy již také poznání jednoty bytnosti v rozmanitosti jedinců k témuž druhu aneb rodu náležejících. Praveno-li tu dříve, že jest krása „*repraesentatio ideae per sensibilem formam*“, pak názor tento o kráse úplně se shoduje s definicí, že krása záleží v jednotě v rozmanitosti se jevící. Každé znázornění ideje ve smyslné formě jest také vždy jednotou v rozmanitosti.²⁾

Probrali a uvážili jsme hlavní zásady a principy nauky scholastické o kráse a vlastnostech jejích. Vyšli jsme z definice sv. Tomáše: „*Pulchra dieuntur, quae visa placent*“, a pravili jsme, že definice tato, ačkoliv vyjadřuje jen subjektivní dojem krásy, vyznačuje přece cestu, po které lze vystihnouti také její moment objektivní, jenž záleží v lesku dokonalosti. Proto lze také o kráse říci, že jest „*splendor perfecti*“

Poněvadž však vše, co je „*perfectum*“, vyjadřuje a obráží v sobě vždy také nějakou pravdu, nějakou ideu, proto jest krása také „*splendor veri, splendor ideae*“. A poněvadž „*verum*“ či „*idea*“ musí se nám vždy nějak jeviti, můžeme o kráse, aspoň o kráse řádu fysického také

¹⁾ Dr. Const. Gutberlet, »Allgemeine Metaphysik«. 2. Aufl. Münster 1890. S. 140 ff.; Ernst Commer, »System der Philosophie«. 1. Abth. Münster 1883. S. 92 ff.; Fr. Zeph. Gonzalez, »Philosophie des hl. Thomas von Aquin«. Aus dem Spanischen übersetzt von C. J. Nolte. 1. Bd. Regensburg 1885. S. 386 ff.

²⁾ Dr. Constantin Gutberlet, »Allgemeine Metaphysik«. 2. Aufl. Münster 1390. S. 145 ff.

řící, že záleží „in repraesentatione ideae per sensibilem formam“. Jelikož však vnější smyslný jev či tvar stojí naproti ideji, která se ve tvaru jeví, v poměru rozmanitosti k jednotě, proto také může se krása nazvati „unitas in varietate“. — „Quod visum placet“, „splendor perfecti“, „splendor veri“, „repraesentatio ideae per sensibilem formam“, „unitas in varietate“ — všechny tyto výměry krásy vyjadřují jeden a týž pojem krásy toliko různými směry, z rozličných stran a hledisk.¹⁾ Toť asi jsou hlavní myšlenky, na kterých křesťanští esthetikové svou nauku o kráse budují. A myšlenky tyto plynou nutně z nauky sv. Tomáše o účasti tvorstva v Bohu a jeho vlastnostech. Jsou-li všechny dokonalosti bytostí svěřených jen účastí a údělem dokonalostí božských, jest i krása tvorstva, jakož i krása předmětův uměleckých jen zábleskem krásy božské. Proto také z krásy tvorstva můžeme se povznést k poznání krásy božské. Zde na světě není ovšem možno na Boha přímo patřiti, jak v sobě jest a v bytné jeho kráse se kochati. Zde božskou krásu poznáváme jen potud, pokud ve tvorstvu se jeví. A nemůže-li člověk ani přibližně si představití oné blažené rozkoše, kterou by musela plesati duše jeho, kdyby najednou na krásu všeho tvorstva patřil, co teprve řící o radosti a blaženosti oněch šťastných duchů, kteří na Boha, na tuto bytnou krásu a zdroj vši stvořené krásy neprostředně, aneb jak praví Pismo sv., tváří ve tvář patří?! Tuto blaženost může duch lidský jen slabě tušiti, představití si jí ani přibližně nedovede.

Čím dokonalejší je bytost, čím vyšší a velebnější idea božská jest v ní uskutečněna, tím větší má také účast ve kráse božské. A poněvadž stupnice stvořených bytostí jest nekonečna, proto září také krása božská na světě nekonečně rozmanitým způsobem. Ačkoliv již každý hmotný prášek nám krásu božskou jeví, přece na pravém místě tuto krásu člověk v sobě obráží.

Člověk zahrnuje ve své přirozenosti dvojí stránku, hmotnou a duchovou, soustřeďuje v sobě také krásu všeho světa hmotného i duchového. Paprsky krásy, které v jednotlivých světových bytostech jen po různu a jednotlivě se jeví, sbíhají se v člověku jako v nějakém zářném ohnisku. A i v tomto smyslu lze právem o člověku říci, že jest mikrokosmem makrokosmu, malosvěttem velkosvěta, a že tento malosvět soustřeďuje v sobě krásu všech stvořených bytostí, představuje a znázorňuje nám co nejdokonaleji krásu samého Boha. Poněvadž však krása božská září ve všech bytostech stvořených, tedy nejen v duchu lidském,

¹⁾ Dr. Constantin Gutberlet, »Allgemeine Metaphysik«. 2. Aufl. Münster 1890. S. 145 ff.

nýbrž i v ostatních pod člověkem stojících bytostech, proto stojí duše lidská ke všem tvorům z této příčiny v poměru jakési podobnosti a sourodnosti. Duch lidský, tento nejdokonalejší odlesk krásy božské, kloní se zcela přirozeně a proto nutně ke všem bytostem, ve kterých se mu krása božská zvláštním nějakým způsobem jeví a kochá se v kráse jejich. Nalézáť v nich svou vlastní podobnost a sourodnost. Z té příčiny pocituje vždy zvláštní zálibu a rozkoš v bytostech, ve kterých duchovost nějak se jeví. *Simile simili gaudet.*

Duše lidská jest podstatou nezrušitelnou a nesmrtelnou. Proto pocituje zvláštní zálibu ve všem, v čem se pevnost, stálost a trvalost zračí, jako na př. v pohledu na nebetyčné hory. Duše lidská jest podstatou činnou či živou, která jak sebe samu tak i tělo do činnosti uvádí. Proto jest zcela přirozeno, že nalézá zvláštní rozkoš v tom, v čem se pohyb, činnost a život jeví. Více se kochá na př. v krásné růži, než v pouhém nerostu, a v člověku více než v každém jiném tvorů.

Duše lidská jest podstatou rozumnou, jež ve svém poznání netkví na smyslných jevech hmotných individualních bytostí, nýbrž ponořuje se pod jejich jevy a svým druhovým světlem poznává a vystihuje, co jest jim společno — bytnost věcí. Proto jí zvláštní rozkoš působí vše, z čeho jí světlo a jas vstříc září. A cítí-li duše zvláštní zálibu ve všem, co jest její duchové povaze v jakékoli příčině podobno, kochá se také nutně ve všem, v čem duch božský se jeví.

Duch lidský směřuje nutně svou přirozeností k Bohu, k tomuto vzoru, původu a cíli svému, a proto objímá s rozkoší vše, v čem mu vzor božský září, nalézaje v tom jistou měrou svou vlastní sourodnost a soupodstatnost, shledávaje a nalézaje v tom sama sebe, svůj obraz a odlesk, v němž se nejen on sám, nýbrž i jeho vzor — Bůh — zreadlí.

Poněvadž Bůh tento svět stvořil podle odvěčného ideálního plánu, probleskuje ze všehomíra nesčetný počet božských idejí, které ačkoliv jsou povahy nejrozmanitější a na pohled i protiklady v sobě obsahující, přece zase v jednotě se pojí. Proto jest vesmír při vší neskončenosti, nesčetnosti a nevystihlosti svých jednotlivých bytostí přece celkem těsně sečlánkovaným a venkonce sjednoceným; jest při vší rozmanitosti jednotou. A co platí o celém všemmíru, platí o každé jednotlivé říši a o každém jednotlivém řádu ve všemmíru. Všude vládne jednota v rozmanitosti. A poněvadž duch svou vnitřní přirozeností směřuje k Bohu, této naprosté jednotě, dokonalosti a pravdě, proto jest již svou lidskou přirozeností nutkán, aby se ve svém životě všude z rozmanitosti k vyšší jednotě povznášel. K jednotě však naprosté, k Bohu, nevystupuje,

leč po stupních nekonečně mnohých. Neb jednoty nejnižší z rozmanitosti individualních přírodních zjevů sestrojené, ku kterým se na prvním místě povznáší, jsou zase velikou rozmanitostí, kterou jest člověku zase na vyšší jednotu uváděti atd., až konečně všechna rozmanitost ve přírodě a v duchu lidském obsažená dochází v Bohu své naprosté jednoty. Kdykoliv člověk v nějaké rozmanitosti zjevů přírodních postřehne jednotu, v níž se tyto zjevy sbíhají, vždy duchu jeho zazáří také nějaký paprsek božské pravdy, dokonalosti a krásy a vleje do něho proud libé rozkoše. A tato libost a rozkoš tím více vzněcuje a uchvacuje jeho útrobu, čím více jednotlivých bytostí, jejich přirozenosti, síly, činnosti atd. na jednotný zákon uvádí a čím více takto k jednotě, dokonalosti a pravdě božské se povznáší.

Poslední důvod, proč krása se nám líbí, jest Bůh. Bez Boha není krásy, podobně jako bez slunce ve světovém prostoru, aspoň v tom, který naše sluneční soustava zajímá, není světla. Kdo Boha popírá, popírá ideal vší krásy, jakož i zdroj, z něhož krása po všem tvorstvu se rozlévá. Bez krásy božské není krásy ani ve přírodě ani v uměleckých předmětech ducha lidského. Vždyť i umělecká díla jsou jen potud krásna, pokud v krásné formě ideální obsah zobrazují. A právě tento ideální obsah povznáší umění na vyšší umění krásného, umění esthetického. I umění, nemá-li býti pouhým řemeslem aneb průmyslem, musí se povznášeti k zobrazování a znázorňování idealů. Předmět, jenž pohřešuje tohoto idealu, není krásný, byť i sebe dokonalejší formou vynikal. Jako Bůh, když stvořil tento svět, tak říkáje oděl své odvěčné ideje smyslným, vnějším, hmotným rouchem, podobně činí též každý pravý umělec. I on ztělesňuje ve svých uměleckých dílech ideje a napodobňuje tak tvůrčí činnost božskou. Rozdíl jen v tom záleží, že Bůh zobrazuje ve svých dílech ideje své, kteréž bytně nejsou, než jím samým, pokud se podle těchto idejí na venek jeví, kdežto umělec, byť byl i sebe původnější a genialnější, žádných idejí v pravém smyslu netvoří a ze sebe nevyvozuje, nýbrž toliko zvláštní uměleckou intuicí nazíraje na ideální svět božský do jeho krásy a velebnosti hlouběji než obyčejný smrtelník se ponořuje, a krásu tuto pak vnějším nějakým tvarem nám před zraky předvádí. Proto kdykoliv tvoří dílo v pravdě umělecké a krásné, ztělesňuje vždy nějakým způsobem myšlenku božskou. A čím vznešenější je myšlenka tato, a čím dokonalejším tvarem ji odívá, tím jest dílo jeho Bohu samému podobnějším a tím také krásnějším.¹⁾ A poněvadž i duch náš Bohu jest podoben, proto

¹⁾ Adalbert Stifter: Vermischte Schriften. Leipzig. Bd. 1. S. 200.

se mu líbí každé dílo krásné, tento záblesk krásy božské. A záliba a rozkoš jeho tím je větší a tím více proniká a naplňuje všechny jeho útroby, čím vznešenější myšlenku v dokonalé formě v sobě zobrazuje. Než všechny předměty krásné, ať jsou to již bytosti přírodní aneb díla člověkem vytvořená, obsahujíce v sobě jen konečné a obmezené odlesky idejí božských, nikdy nemohou jevití krásy božské, jak v sobě jest. A poněvadž všechny bytosti na světě stojí svou dokonalostí pod člověkem, proto jejich krása i kdyby byla sebe velebnější, nikdy ducha lidského nevyplní a nenasytí, nikdy úplně ho neoblaží. V rozkoši, která ze stvořené krásy se v něj vlévá, nemůže nikdy záležitosti poslední a nejvyšší blaho, po němž každý člověk nutností přirozenou touží.

(P. d.)



O vzdělanosti Slovanů.

Píše DR. FR. NÁBĚLEK.

Doslov.

X.

53. Bezpříkladná surovost učence první velikosti, nemožno říci člověka vzdělaného, historika, jenž požívá slávy světové, způsobila v prvním okamžiku ztrnutí u nás; z bratrského národa polského ozval se první hlas univ. profesora ve Lvově Dra. Baltzera, následovala pak odpověď Čechů: A. Sovy, přizpůsobená surovosti Mommsenově: na hrubý špalek hrubá palice. Trpce, ale pravdivě se vytýká sesurovému učenici, že vymizely z něho i poslední stopy lidskosti. — Věcně odpověděl Dr. Pekař, docent při české universitě v Praze, se stanoviska Němcům vlastního, protestantského. Vyšla též pěkná odpověď pode jménem: „Audiatur et altera pars! Ein Beitrag zur deutsch-böhmischen Streitfrage“ von P. S.

54. Rozprava naše o vzdělanosti Slovanů měla za účel poukázati k oněm stránkám vzdělanosti, které na venek jaksí nevynikají, nečiní hluku a lesku, zůstávajíce skryty; ale vzdělanost jimi jest podmíněna, jsou to základy vši vzdělanosti: tichý způsob života, stálá bydliště,