

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky



Diplomová práce

Objektivní a subjektivní poznání krásy v díle

Tomáše Akvinského

Od absolutní krásy k transcendentálnímu krásnu

Vedoucí práce: doc. Mgr. Daniel Heider, Ph.D.

Autor: BcA. Dan Fleischmann

Studijní obor: Filosofie (prezenční studium)

©2015

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury. Prohlašuji, že, v souladu s § 47 odst. b) zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích 31. 3. 2015

.....

Děkuji vedoucímu diplomové práce doc. Danielu Heiderovi Ph.D.
za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

Úvod	6
1 Historické prameny (výchozí pozice)	10
1. 1 Historické zdroje termínu krása	10
1. 2 Středověká estetika - krása u předchůdců scholastiky	11
1. 3 Počátky scholastiky	12
1. 4 Předchůdci a prameny Tomáše Akvinského	13
2. Krása (pulchritudo)	16
2. 1 Druhy krásy	17
2. 1. 1 Krása absolutní	18
2. 1. 2 Krása těla a vnitřní krása	19
2. 1. 3 Krása mravní	21
2. 1. 4 Krása vnitřní	22
2. 1. 5 Krása vnější	23
3. Smysly (sensus)	24
3. 1 Vnější smysly	26
3. 1. 1 Vyšší smysly	28
3. 2 Definice objektivní krásy	28
3. 2. 1 Podmínky a vlastnosti (proprietas) krásy	30
3. 2. 1. 1 Pojmy jasů (clarae) a temnoty (obscurae)	32
3. 2. 1. 2 Proporcionalita (proportionalitas)	33
3. 2. 1. 2. 1 Forma (forma)	34
3. 2. 1. 2. 2 Analogie (analogia)	35
4. Rozum (intellectus)	37
4. 1 Vnitřní poznání věcí (intelligentia)	38
4. 2 Definice subjektivní krásy	39
4. 3 Rozum a vzor	42
5. Možnosti poznání krásy	44
5. 1 Krása jako předmět kognitivní mohutnosti	46
5. 2 Objektivní a subjektivní poznání krásy	48
5. 2. 1 Subjektivní krása	50
5. 2. 2 Objektivní poznání krásy	52
5. 2. 2. 1 Věc – Tvar (species)	53
5. 2. 2. 2 Úplnost (integritas) jako pojem jednoty a dokonalosti	54

5. 2. 2. 2. 1 Dokonalost (perfectum)	54
6. Transcendentálie	57
6. 1 Explikace obecných modů jsoucna: transcendentální pojmy	59
6. 2 Je krásno distinktní transcendentální vlastnost?	61
6. 3 Dobro, jsoucno a pravda	67
7. Závěr	71
ANOTACE	80
ABSTRACT.....	81

Úvod

Dobu středověku si nejčastěji spojujeme s teologickou vědou, u některých vědců a historiků se dočteme o středověké psychologii a kosmologii. Dlouho však nikomu nepřišlo důležité hledat ve středověku dědictví estetiky a krásy. Je běžné, že speciálně zaměřená díla z dějin estetiky přeskakují středověké období, po výkladu starověké estetiky přecházejí spěšně k výkladu novověké nauky. Středověcí autoři skutečně nezanechali mnoho významných prací v oblasti estetiky,¹ ale v teologických a kosmologických traktátech vyvozovali estetické teze, dávali výraz metaforám a uměleckým připodobněním (to k pochopení složitější filosofie); tyto časté kombinace užívání krásy na mnoho způsobů, vedly k utváření estetických závěrů.

První komentáře o středověké estetice byly z konce 19. století, zejména monografické studie o sv. Augustinovi a později o sv. Tomáši Akvinském. Podnětnou prací pro 20. století v oblasti estetiky byla kniha Jacquese Maritaina, *Umění a scholastika* (1933). Po druhé světové válce se objevilo třísvazkové vydání Edgara De Bruyneho, *Études de l'Esthétique Médiévale* (Universita v Gentu, 1946).² Současný odborný svět také čerpá z díla Umberta Eca, *Umění a krása ve středověké estetice* (1959). Máme tak k dispozici možnost vidět a komentovat scholastické pojednání estetiky, kterému v uplynulých desetiletích nebyl cíleně dáván na našem území prostor, ale dnes máme přístup k zahraniční literatuře, která právě z těchto základů sekundární literatury čerpá. Hledáme-li v české literatuře ucelenější zmínku o středověké estetice, pak musíme hledat v pramenech před rokem 1948. Zpracování samostatného tématu krásy a krásna v české sekundární literatuře proto mnoho nenajdeme. V Čechách³ je to několik stran o druzích a charakteru krásy, například u teologického filosofa Msgr. Josefa Pospíšila v jeho práci *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského I* (1883)⁴ a

¹ Termín estetika se ve středověku neužíval, přesto budeme tento termín používat jako pozdější označení pro krásu a umění.

² Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 11.

³ V Čechách, vynecháme-li Františka Palackého, který dokončil v roce 1823 *Přehled dějin krasovědy a její literatury*, do druhé sv. války vyšla pouze omezeně monograficky pojetá estetika antická. [Svoboda, K., *Vývoj antické estetiky* (Praha, 1926); Novák, M., *Vznik pojmu krásna v řecké filosofii* (Praha, 1932). Po II. sv. válce opět vychází antická estetika: Novák, M., *Otázky estetiky v přítomnosti a minulosti* (Praha, 1963); Volek, J., *Kapitoly z dějin estetiky*, (1969)]; Citováno z předmluvy Evy Botřánkové k *Dějinám estetiky Wladysława Tatarkiewicze*, s. 8.

⁴ Msgr. ThDr. Josef Pospíšil: Po studiích ve Vídni dosáhl r. 1874 doktorátu teologie. Od r. 1874 působil jako profesor dogmatiky a fundamentální teologie na brněnském bohosloveckém učilišti, kde také začal přednášet filosofii; od r. 1886 byl zde ředitelem. V r. 1886 byl jmenován konzistorním radou a přísedícím brněnské biskupské konzistoře; v r. 1894 se stal sídelním kanovníkem brněnské kapituly. Roku 1896 mu papež Lev XIII. udělil hodnost papežského tajného komořího a jmenoval ho členem římské Akademie sv. Tomáše. Po vydání spisu o filosofii T. Akvinského se stal dopisujícím členem KČSN a ČAVU. V l.

Timothea Vodičky scholastická koncepce krásy v knize *Filosofie umění* (1948). V bývalém Československu pak byla vydána na přelomu 80. a 90. let 20. století třídílná odborná práce polského filosofa Wladysława Tatarkiewicze⁵ *Dejiny estetiky*, kde autor v II. části uceleně zpracoval většinu neznámých zmínek o kráse a umění v raném středověku. Do tohoto druhého dílu přidal i většinu navazujících scholastických autorů, mezi kterými největší zásluhy připisoval dnes málo frekventovaným myšlenkám o estetice a kráse Tomáše Akvinského.

Z důvodů nedostatku informací o středověké estetice jsme námětem této diplomové práce zvolili opomíjené subjektivní a objektivní pojetí krásy v díle filosofa, teologa a učitele církve Tomáše Akvinského. Neboť ani krása a umění nejsou tabuizovaná teologická témata, jak by si někteří lidé mohli myslet. V jeho celém díle, díky pečlivému způsobu uspořádání a zpracování, najdeme i jiné druhy zapomenuté terminologie krásy, odvozené od absolutní krásy, např. vnitřní a vnější krásu, krásu morální, krásno participující na kráse. Významným přínosem však bylo Tomášovo oddělení subjektivně vnímané krásy od tradičně chápané objektivní krásy. Zmínky o svobodném umění v díle sv. Tomáše, chápané jako dějiny umění či praktické umělecké činnosti, jsou strohé, máme ale zaznamenány jeho časté příměry k práci umělce, metafoře nebo analogii s krásou.

Dalším důvodem, proč máme v českém vědeckém prostředí navázat tam, kde skončily předválečné práce filosofů umění a estetiky, je dodnes nevyřešený problém ucelenosti estetických myšlenek středověku, neboť samo matoucí uspořádání malých fragmentů tu a tam vytržených z definic krásy Tomáše Akvinského v současném světě estetiky nestačí; z tohoto mála se nejčastěji setkáváme s nedostačujícími komentáři k Tomášovým podmínkám krásy - úplnosti, proporce a jasou (ST, I q. 39 a. 8.). Specializované zaměření na krásu a krásno v úrovni vědy přesahující poznání, tj. krásna jako možné transcendentálie ani jedno domácí dílo obsáhleji neuvádí.

1896–99 byl členem redakční rady *Hlídky*, v níž prosazoval větší zřetel k filosofické látce. Působil v Katolické politické jednotě brněnské, Katolické národní straně moravské aj. Sepsal *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. (Budeme pracovat s druhým vydáním z roku 1913). První díl věnoval „materiální logice, noetice a všeobecné metafyzice,“ druhý „kosmologii se zvláštním zřetelem k moderním přírodním vědám.“ Tímto spisem se zařadil k prvním propagátorům novotomistické filosofie u nás.

⁵ Prof. Władysław Tatarkiewicz patřil k interbellum Lwow-Varšavské školy logiky, vytvořený Kazimierzem Twardowskim, který přinesl Polsku mnoho učenců a vědců. Tatarkiewicz jako historik filosofie viděl především hodnotu v objasňování pojmů (filosofa – „historika idejí“). V roce 1919 - 1921 byl profesorem na Univerzitě Štefana Batory ve Wilnu, v 1921-1923 na univerzitě v Poznani, a 1923-1961 opět na univerzitě ve Varšavě. V roce 1930 se stal členem Polské akademie věd.

Z toho vyplývá třetí podnět této práce a to je sporná otázka středověké estetiky: „*Je krása jasnou distinktní transcendentální vlastností jsoucná?*“ Podle Jana A. Aertsena tento spor metafyzické esteticky nejvíce motivovala kniha Jacquesa Maritaina *Umění a scholastika*, kde autor jasně určuje význam této složité otázky pro současnou vědu a umění. J. Maritain jako zastávce transcendentalisty krásy píše: „*V metafyzice je nutno hledat, co soudili starší o Krásnu, abychom odtud přistoupili k Umění a pozorovali, co se děje spojením těchto dvou výrazů*“.⁶ Takto ontologicky chápanou vědu o kráse a umění Tomáše Akvinského ve vlastním smyslu v české filosofii a estetice doposud nenajdeme. Zde je třeba hledat v zahraničních sekundárních zdrojích, odborných článcích a přednáškách,⁷ například u Jana A. Aertsena, C. Scotta Sevia, Daniela Gallaghera, Travise Coopera a dalších, popřípadě prověřovat nahodilé stopy a náznaky vedoucí k primárnímu dílu prací sv. Tomáše a zjistit, co z toho vyplývá.

Obecným cílem, který by tato práce ve výsledku měla v oblasti scholastické estetiky přinést, je částečně vrátit do přirozené rovnováhy porozumění středověké kráse u současného umělecky založeného člověka. Měli bychom narušit stereotyp, že minulost zparodovaná jako „*středověké temno*“ neobsahuje nic důležitého pro dnešní moderní život a tím, že je zbytečná. Mohly by vybrané pasáže o kráse z díla Tomáše Akvinského inspirovat, navázat a obohatit jiné proudy lidského vědění? Jaká je dnešní potřeba krásy, je tato krása jiná, jinak vnímaná, než byla její potřeba před mnoha lety? Samotným důkazem pro opodstatněnou důležitost krásy je její hledání a neutuchající (věčná) snaha přirozených otázek a odpovědí každé vyspělé společnosti, její umělecké scény i samotná apriorita lidského přemítání, kde krása hraje svou roli u prvně poznaných a rozlišených jsoucnů naší mysli.

Není důležité kdo, kdy a kde krásu hledá či studuje a jestli po kráse touží filosofové nebo umělci, podstatné je ukázat, že si otázku o kráse klade sám rozum z potřeby přirozené touhy a rozumového poznání krásy.⁸ Krása se rozumu představuje jako předmět kognitivní mohutnosti. Toto si můžeme ještě lépe uvědomit u ztotožňované krásy s dobrem a pravdou. Krása, která je jako dobro předmětem touhy, nebo jako pravda předmětem poznání. Takové poznání se uskutečňuje prostřednictvím

⁶ Maritain, J., *Umění a scholastika*, Olomouc, 1933, s. 9.

⁷ Sevier, C. S., *Aquinas on the Relation of Goodness to Beauty*; Gallagher, D., *The Platonic Aristotelian Hybridity of Aquinas's Aesthetic Theory*; Cooper, T., *Is Beauty a Distinct Transcendental According to St. Thomas Aquinas?* Tito vědci často čerpají ze starší literatury J. Maritaina, U. Eca, J. F. Kovache apod.

⁸ Koukolík, F., *Lidský mozek*, Galén, 2012, s. 45.

napodobování, naší přirozenou výbavou, soudem, smysly, obdobou (*per analogiam*). Nesmíme také zapomenout na riziko a snahy některých lidí krásu vyloučit pro nařčení krásy, že svou líbivostí zahaluje pravdu. Co se stane, když krásu vyloučíme?⁹

Cílem této práce je tedy: 1) Doložit historické prameny a zdroje krásy, z kterých čerpal Tomáš Akvinský; 2) Definovat absolutní krásu (*Deus superpulcher, (...) fontem totius pulchritudinis*)¹⁰ a z ní odvozené druhy krásy, neboť složitost a škála krásy je nedostatečně známa. Krása se poznává vyššími smysly. Podle Tomáše Akvinského při poznávání krásy těší smysly a rozum náležitá úměrnost. 3) Popsat činnost smyslů a s nimi funkci rozumu - krása se vztahuje ke kognitivní mohutnosti (*Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam*).¹¹ Z toho vyplývá zprostředkovat objektivní charakteristické vlastnosti dané věci, tj.: a) úplnost; b) proporci; c) jas. 4) Představit činnost rozumu a subjektivní definici krásy a to, co specifikuje krásno (*pulchrum*), které participuje na kráse. 5) Zdůvodnit význam poznání objektivní a subjektivní krásy, z které nám plyne požitek (*delectatio et amor*) nebo etická touha subjektu po dokonalosti. Dochází-li k vyhodnocování poznatků k otázkám a principům týkajících se krásy, je nutně přítomný přesah kognitivního poznání. 6) Objasnit snahu 19. století a určit, zda podle sv. Tomáše je krásno specifickou distinktní transcendentálií, nebo pouze implicitní transcendentálií.

⁹ AVU, *SM Kabaret AVU AVU*, Čt Praha, 2014. Vedle klasických hodnot krásy, podle kterých svět umění tvoří, je tu druhý proud, který popisuje slovy Tomáš Hříbek: „*Krásu je takové falešné pozlátko, které zakrývá skutečnost takovou jaká je a zaslepuje nás před nespravedlnostmi světa. Umění by nám mělo spíše otevírat oči.*“

¹⁰ *In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 5.

¹¹ ST I q. 5 a. 4 ad 1.

1 Historické prameny (výchozí pozice)

Náš pojem krásy, její kvalitu a kvantitu, vytváří v přírodě pouze jeden druh. Člověk svou symetrií odvozuje poměry a vyváženost krásy. Z poznání krásy a víry v krásu absolutní vytvořil kánon svými částmi těla, zlatý řez a perspektivu. Když se setká s krásou, okamžitě ji pozná; je to znalost, vědění, jistota. Je to jako poznání krásného počasí, hezkého dne, který nemůžeme stejně jako všechny svoje pocity dokonale zachytit, ale můžeme změřit naprosto přesně rychlost větru nebo stupeň teploty. Staří autoři sice tvrdí, že krása je s rozumem svázána zvyky,¹² ale je-li člověku její rozpoznání vrozené, pak zvyk stanovilo lidské společenství v nutnosti a souladu se svým přirozeným fyzickým stvořením, nikoli naopak kulturou a obyčejí influovanými (quam totam) svému genu. Důkazem může být sama změna poměrů velikostí v kánonu. Vezměme v úvahu krk žirafy nebo ocas páva, jak by se člověk s touto parádou proměnil i ve svých nárocích na krásu. Z toho pochází Protagorova věta: „Člověk je měřítkem všech věcí, existujících, jakými jsou, a neexistujících, jakými nejsou“.¹³

1. 1 Historické zdroje termínu krása

Jaké měli scholastici prameny estetiky i autority teologické a filosofické? Zprostředkovaná cesta sv. Basilem a sv. Augustinem vedla přes novoplatonské názory. Z děl Platóna znali jeho *Timaia* s omezením dalších platónských motivů, z děl Aristotelových neznali jeho dnes slavnou *Poetiku*.¹⁴ Částečně znali dílo Cicerona, ale jeho stanovisko bylo nevyhovující pro možnost různých interpretací.¹⁵ Co nabízel text Bible? Co znamenala metaforizace textu a tím i individuální cesta k pochopení širšího (objektivního) či zúženého (subjektivního) vidění krásy a umění?

Nejzajímavějším vstupem do starozákonních textů, které sehrávají roli motivů a vzorů v celých dějinách lidstva, je upozornění na Druhou Knihu Mojžíšovu¹⁶ a sílu

¹² Gottfried z Vinsauf, *Poetria nova*, (ed Faral 1947 et 1966). „*At' poezii nejsou jediným soudcem uší, at' není jediným soudcem ani rozum; at' ji ocení trojitý soud: rozumu, uší a zvyku.*“

¹³ Kubů, L., *Dějiny právní filozofie*, Olomouc, 2002, s. 14. Srov. ST II-II q. 142 a. 2 co. „*Pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiae in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differt.*“

¹⁴ *Poetika* se pokládala za ztracený text a dostává do Evropy jako překlad z Arabské cesty.

¹⁵ Cicero, *O podstatě bohů II.* 59, s. 148. „*Umění jsou určena jednak na uspokojování životních potřeb, jednak na potěšení.*“

¹⁶ (Exodus, 27. 8.) „*Jakž ukázáno tobě na hoře, tak udělají.*“, (Ex 28. 2.), „*... (umělými) řemeslníky, kterých jsem naplnil duchem moudrosti, aby dali roucha Aronovi...*“, (Ex: 31. 3. a 4.), (Ex: kap. 33. a 36).

vzorů skrze analogii slov, která vychází z počátečního slova Janova evangelia.¹⁷ V Tatarkiewiczově středověké estetice se autor zmiňuje o metodickém postupu od nejlustnějšího začátku, kterým byla definice krásy v biblickém textu: „*Milujeme krásu tvého domu, Hospodine*“,¹⁸ a protipólem marnost krásy: „*Spanilost je klam a Krása marnost*“.¹⁹ Milujeme tedy svět, jak určuje metafora „*domu tvého*“ a zároveň upozornění, že není dobré vybočovat a radosti přehánět. Jak se tedy posune vidění a vnímání krásy ve filosofickém zkoumání na začátku 13. století? Křesťanství ve střetu s kulturou starého Řecka a prvními zmínkami o kráse těla „*Krása tělesná je krása zvířecí, když nemá rozum*“,²⁰ a duše „*Pěkný je mi pro oko, kdo dobrý je, ten naráz se mi krásným zdá*“,²¹ začíná hledat, jakou roli mají vedle víry smysly a rozum. V námi sledovaném období autor traktátu *De bono et malo* Vilém z Auvergne, podle kterého je krásné to, co se líbí samo o sobě (per se ipsum placet), zformuloval nově tradiční odstup od krásy a pokusil se ji definovat jinými bližšími slovy a popisuje vnitřní pocit takto: Vnitřní krása je to, co „*těší duši (animum delectat) a lásku k sobě přitahuje (ad amorem sui allicit)*“.²² Krása je tedy klíčovým slovem, stavem i inspirací. Nacházíme ji ve všech historických textech, zprvu jen jako užívání, později i v roli kvality ztotožňovanou s dobrem (bonum et pulchrum sunt idem)²³ a tu po Pseudo-Dionýsovi a Albertu Velikém naplno a nejvýznamněji rozvine Tomáš Akvinský.

1. 2 Středověká estetika - krása u předchůdců scholastiky

Představa středověké estetiky - krásy - zahrnuje poznání i činnost nebo konání do jednoho systému pojmů, které se shodují s křesťanskými principy. Naplnění všech částí pojmové povahy systému středověké estetiky však ve 12. století rozhodně ještě nemělo vypracovanou strukturu krásy a umění jako scholastická estetika 13. století. W. Tatarkiewicz v *Dejinách estetiky* píše o předchozích školách scholastické filosofie, kde

¹⁷ *Evangelium podle Jana* 1. 1 Nový zákon. „*Na počátku bylo Slovo, a to Slovo bylo u Boha, a to slovo byl Bůh.*“

¹⁸ Žalm 25, 8.

¹⁹ Kniha přísloví 31, 30.

²⁰ Demokritos, *Myšlenky*, s. 71.

²¹ Sapphó, frg. 49; Tatarkiewicz, W., *History of Aesthetics*: Edited by J. Harrell, C. Barrett and D. Petsch, Bloomsbury Academic, 2006.

²² Vilém z Auvergne, *De bono et malo*, 206 (mns. Balliol, Poullion.), s. 315-316. „*pulchrum interius, intuentium animos delectat et amorem sui allicit...*“ T. W., Diehl, E., *History of Aesthetics*: Edited by J. Harrell, C. Barrett and D. Petsch, Bloomsbury Academic, 2006. s. 201.

²³ Tomáš Akvinský, *In De divinis nominibus*, cap. 4 I. 5. Srov. se ST I q. 5 a. 4 ad 1. „*pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem.*“

z poznatků antických autorů a křesťanství rostla v mnišských řádech a centrech vzdělanosti první vlna studií, která pak dostala filosofický ráz scholastického učení. Nejvýznamnějšími centry byly klášter v Clairvaux s termínem „jasnosti“ (claritas) cisterciáků²⁴ a klášter u sv. Viktora v Paříži s termínem „kvality“ (qualitas) viktoriánů,²⁵ kde první definice krásna (estetiky) měla nad pojmovými činiteli převahu mystickou a druhá faktor opisný.²⁶ Už zde se ukazuje pramen tradic a myšlení, které najdeme v dílech Bonaventury, Tomáše Akvinského a dalších scholastiků v termínech jako je „jas“ a „kvalita“, samozřejmě v jistém dědictví středověké duality mezi prospěšností věcí krásných a krásou lidského těla, která svádí člověka k hříchu. I přes všechna zdůrazňovaná nebezpečí hříchu a krásy právě předchůdci scholastiky našli mnoho významů a myšlenek v antické filosofii a jako stav přechodného období ve vzdělanosti 12. a 13. století vedle teologických studií přidali i svou spekulativní teorii o estetické nauce. Tentokrát s přihlédnutím na krásu a lidské potřeby.

1. 3 Počátky scholastiky

První, kdo se ve scholastice věnoval estetice a umění, byli františkáni, částečně to bylo i v osobě zakladatele řehole sv. Františka²⁷ a jeho estetickém vztahu ke světu krásy a mírnosti.²⁸ Z této řehole vyšla *Summa* připisovaná, jak píše Tatarkiewicz: „(...) profesoru Alexandrovi z Halasu, takzvaná *Summa fratris Alexandri, která pocházela*

²⁴ Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky-stredoveká estetika*, Bratislava, 1988, s. 169.; Cisterciáci byli velikou řeholí ve Francii koncem 11. století. V jejím čele stál sv. Bernard, opat kláštera v Clairvaux, filosof mystik, vyznavač asketického umění. Obecně období před scholastické preferovalo především hudbu a architekturu. Také proto nejvíce zmínek o umění je v jeho díle v *Kázáních o Písni písni* (Sermones in Cantica canticorum) jako komentáře k písním, v nichž vykládal svou estetiku. Spirituální estetikou se řadil k Platónovi a novoplatónské linii. V mystice byl přesvědčen, že člověk může přesáhnout a překročit přirozené schopnosti svého rozumu. Hodnota umění podle Bernarda je závislá od podnětu a tak stanovil sérii špatných podnětů: marnivost a přepych (vanitas, superfluitas), zvědavost (curiositas), žádostivost (cupiditas) a z touhy po bohatství (turpis varientas). Zlé je tedy vše, co poskytuje jen rozkoš a nepovznáší srdce - to je vyšší hodnota vnitřní krásy.

²⁵ Tamtéž, s. 175.; Nejvýznamnější představitel byl filosof Hugo (1096-1141), který se v centru kláštera řeholních kanovníků u sv. Viktora v Paříži nejvíce věnoval estetice. Jako jeden z mála napsal ucelený estetický traktát, který začlenil do většího díla pod názvem *Didascalion* (Eruditionis didascalicae libri VII). Hugo jako mystik nejvíce oceňoval „neviditelnou krásu“, ale myslel si, že viditelná krása je jí podobná. Prameny smyslové krásy rozdělil na čtyři druhy situací: v poloze (situ), v pohybu (motus), v podobě (species) a v kvalitě (qualitas). V naší práci se budeme nejvíce zajímat o kvalitu (qualitas), jako vnitřní vlastnost vnímanou ostatními smysly: „Kvalita je vnitřní vlastností vnímanou ostatními smysly, jako je melodie zvuku poslouchaná ušima, lahodná chuť pocíťovaná v ústech a vůně přijímaná nozdrami, jako je hladkost těla nahmatána rukama.“

²⁶ Tamtéž, s. 176.

²⁷ Svatý František z Assisi (vlastním jménem Giovanni Battista Bernardone), zvaný někdy též sv. František Serafinský, (1182 – 1226)) byl mnich, zakladatel žebravého řádu františkánů a mystik.

²⁸ Františkův oblíbený verš. (Ž 30,5), „*Tu es pulchritudo, tu es mansuetudo tu es protector, tu es custos et defensor*“. Překlad: „*Ty jsi krása, ty jsi mírnost, ty jsi štít, ty jsi poručník a obránce*“. *Laudes Dei Altissimi* <http://revue.theofil.cz>

z části od jeho žáka Jana z Rochelle a částečně z pera dalších členů řehole. V první části obsahuje estetickou kapitolu *De creatura secundum qualitatem seu de pulchritudine creati*“.²⁹ K otázce estetiky, krásy a dobra se v té době vyslovil i Vilém z Auvergne v traktátu *De bono et malo*.³⁰ Oba patřili k františkánům a jako esteticí se zabývali již krásou estetickou i užitečnou a neomezovali se pouze na kritiku starších řádů, tělesné krásy jako Bernard,³¹ či nezdůrazňovali převahu duchovní krásy nebo neklasifikovali umění na pouhé estetické zážitky jako Hugo.³² Začali se jako první ptát po definici krásy (*Co je krása?*), po jejích znacích a vztahu k Bohu, dobru i bytí. Písemný materiál, na který scholastika odpovídala a který musela akceptovat už z podstaty svého zaměření, byl pramen biblický.

1. 4 Předchůdci a prameny Tomáše Akvinského

Bylo by jistě chybou se domnívat, že Tomáš Akvinský přišel na všechny pohledy a názory na krásu a umění sám. Známe jeho zdroje estetiky a krásy z historie, které sv. Tomáš znal ze studií u Alberta Velikého. Ten od Řeků převzal rozlišení krásy, v užším smyslu krásu tělesnou a nejvšeobecnější krásu vesmíru. Pro krásu tělesnou Albert převzal tři faktory: proporci, velikost a barvu. Spojil pojmy jasnosti a záře do tradiční emanace a formy.³³ Že krása spočívá v proporcí, bylo všeobecné přesvědčení už od řecké filosofie. Kombinace harmonie a jasnosti (*consonantia et claritas*) se nachází již v Pseudo-Dionýsovi a pojem formy v Aristotelovi. Velikost zavedl do chápání krásy Aristoteles³⁴ a faktor barvy stoici.³⁵ Augustin kromě objektivnosti krásy (*De vera religione*, XXXII, 39) ztotožňoval krásu s tvarem, proporcí a číslem (*De ordine*, II, 15, 42). Pseudo-Dionýsos pro svou „Všekrásu a Nadkrásu“ volil proporci a jas (*De divinis nominibus*, IV, 7). Robert Grossetest (františkán z oxfordského centra) hovoří o kráse

²⁹ Tatarkiewics, W., *Dejiny estetiky II.*, Bratislava, 1988, s. 195.

³⁰ Vilém z Auvergne, *De bono et malo*, Ulan Press, 2012; <http://www.archive.org/stream/debonoetmalo>.

³¹ Bernard z Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*, PL 12, col. 914-915. „*My mniši, (...) abychom získali Krista, jsme za hnůj považovali všechny věci, jež se skví krásou, laskají sluch sladkostí zvuků, (...) zkrátka všeho, co hýčká tělo.*“ Citace z Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 18.

³² Hugo ze sv. Viktora, *Dicdascalicon*, VII (P. L. 176, c. 822). „*To, co je krásné, není zároveň užitečné, ale poskytuje očima rozkoš... .*“

³³ Albert Veliký, *Suma teologická*, q. 26, menbr. 1 a 2.

³⁴ Aristoteles, *Poetika*, 1450b 38. „*Malý tvor by nikdy nemohl být krásný, ale ani převeliký, např.: kdyby měřil tisíc stádií.*“

³⁵ Filón, *Mojžíšův životopis III*, zv, Mang. s. 156.

světla (*Hexaëmerom*, 147).³⁶ O samotné kráse pak jako o proporci a jednotě píše v *Divina nomina* (mns. Erfurt 89). Bonaventurova estetika se u krásy zabývá formou a nadále rozvíjí představu o světle jako o *nejkrásnějším, nejpříjemnějším* a nejlepším mezi tělesnými věcmi.³⁷ Scholastik Vilém z Auvergne píše o objektivitě krásy a pro její podmínky se soustředil na tvar, polohu (místo) a barvu (*De bono at malo* 207). Zde se již objeví vnímání krásy jako prožitek a slast v souladu vnímajícího (člověka) s vnímaným (předmětem). Vilém z Auvergne definoval krásu v termínech požitku a potěšení; užší definicí fyzické krásy používané sv. Tomášem byl starověký stoický pojem, krásného a dobrého (*καλός* - krásný, *καί* - spojka a, *αγαθός* - dobrý). To bylo rozlišeno scholastiky od počátku 13. století podobným způsobem, tak jak to později učinil Akvinský a před ním nejen Vilém z Auvergne, ale i Basil téměř o tisíc let dříve, který vztahoval krásu k vnímanému subjektu.³⁸

Dvě koncepce krásy objektivní a subjektivní stavěl vedle sebe už Augustin.³⁹ Sv. Tomáš diferencioval kompozici (*compositio*), pořádek (*ordo*) a figuru v definici o uměleckém díle,⁴⁰ ty se jen málo lišily od modu řádu (*ordo*) a *species* augustiniánů 13. století. Intelektuální element ve vnímání krásy zdůraznil Bonaventura jako třetí cíl lidské činnosti.⁴¹ Radost a užitečnost byly přidány Hugem od sv. Victora, ten také předložil názor, že každý druh umění může produkovat krásné věci (*visus interior*), což se objevuje již dříve v rané scholastice. Kontrast mezi potěšením, které pochází z biologického zdroje, a čistě estetickým potěšením, které sahá přes scholastické středověké teorie a řecké církevní otce až k Aristotelovi.⁴²

Takto jsme si jen redukovane představili, čistě pro představu a porovnání, podmínky krásy u předchůdců Tomáše Akvinského. Z nich vyplývají dvě základní podmínky krásy – proporce (*proportio*) a jas (*claritas*). Už ze samostatného výčtu Tomášových předchůdců je patrné, že přijde-li sv. Tomáš s novou podmínkou krásy

³⁶ Robert Grossetest, *Hexaëmerom*, 147 v. De Bruyne III, s. 132. „(...) samotné světlo bez ohledu na harmonické proporce tělesných tvarů je krásné a nejpříjemnější pro zrak.” / (...) *quapropter etiam sine corporearum figurarum harmonica proportione ipsa lux pulchra est et visu iucundissima.*

³⁷ Bonaventura, *In Sapientis*, 7, 10 (Quaracchi, IV, 609). „*Lux est pulcherrimum et delectabilissimum et optimum inter corporalia.*“

³⁸ Tatarakiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 26; Basilius z Caesarey, *Homilia in Hexaëm.*, II, 7 (P. G. 29, c. 45). „*I večernice je nejkrásnější hvězdou, a to ne svou proporcí částí, z kterých se skládá, ale proto, že dává očím radostný a milý jas.*“

³⁹ Tamtéž, s. 233.

⁴⁰ ST II-II 96 2 ad 2. „(...) *conceptione artificis, et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura.*“

⁴¹ Tatarakiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 233.

⁴² Aristoteles, *Politika*, 1338b 29. „*V první řadě nám musí jít o to, co je pěkné, a ne o to, co je vlastní zvířatům.*” Srov. Tomáš Akvinský ST II-II q. 141 a. 4 ad 3. „(...) *delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus.*“ / „(...) *potěšení jiných smyslů jinak se mají u lidí a jinak u jiných živočichů.*“

úplností - dokonalostí (integritas - perfectio), uzavře diskuzi o kráse v plném rozsahu tohoto významu. Ona úplnost (integritas) neboli dokonalost se jinde nevyskytuje, ale ani zde není bezdůvodně, v 39. kvestii se tímto uzavírá plnost „*Tři Osob jedné esence*“.⁴³ Náš rozum nazývá božské věci nikoli podle jejich způsobu, protože tak je poznat nemůže, nýbrž podle způsobu nalezeného ve věcech stvořených. Toto ontologické objasnění Osob esenciálními přísudky se jmenuje přivlastňování. Přídavná jména znamenají něco na způsob případku, který tkví v podmětu.⁴⁴ A tak dokonalost Syna je přirovnána jako dokonale přirozený odraz (obraz) Otce.⁴⁵ Toto sv. Augustin nazývá: „že v Synu, je nejvyšší a prvotní život“, a toho se dotýká, když praví: „(...) jako dokonalé Slovo, jemuž nic nechybí, a jakési umění všemohoucího Boha“,⁴⁶ který je „světlo a záře rozumu, jak praví Damašský“.⁴⁷

⁴³ ST, I q. 39 a. 2 co. Název 39. kvestie *Tres personas unius essentiae*.

⁴⁴ ST, I q. 39 a. 3 co. „(...) nomina vero adiectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhaeret subiecto.“

⁴⁵ Nesmíme zapomenout na hlavní scholastické a tím i Tomášovo poslání teologické. Náš rozum, který nás mezi žijícími tvory činí „lidmi rozumovými“, je veden k poznání připodobňováním. Musíme dokonalost Boha pozorovat a poznávat podle způsobu, který nám dává lidský rozum.

⁴⁶ ST, I q. 39 a. 8 co. „(...) dicit, ubi, scilicet in filio, summa et prima vita est, et cetera (...) Augustinus cum dicit, tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis Dei, et cetera.“

⁴⁷ Tamtéž; „(...) quod quidem lux est, et splendor intellectus, ut Damascenus dicit.“

2. Krása (pulchritudo)

Zmínky o kráse⁴⁸ se u Tomáše Akvinského nacházejí téměř ve všech jeho písemných pojednáních. Nejrozsáhleji a nejčastěji (bereme-li pouze definice krásy) jsou zastoupeny ve dvou základních dílech a to v komentáři *In Divina Nomina* (k Božím jménům) a v *Sumě teologické*. První z těchto dvou prací dává výraz raným estetickým názorům, druhé dílo konečným a zralým teoriím. Starší práce Božská jména nabízí především spojení názorů scholastických předchůdců i staršího myslitele Pseudo-Dionýsa, v druhé a nejcennější práci *Sumě teologické* uplatňuje peripatetické a vlastní názory.⁴⁹

Osobním přínosem Tomáše Akvinského k teorii umění a krásy je to, že přináší jistou zlomovou definici krásy, která se sice vyvinula ze scholastické tradice, onu scholastickou a antickou tradici - jednoduchost uzření Božího světla, vcit'ování se krásné věci do pozorovatele, vlitého pochopení, téma emanace apod., postupně převádí na ryze odbornou dokonale strukturovanou teoretickou vědu, která objektivizuje vnější krásu, subjektivizuje poznání krásy (psychologie) a přesahuje krásno participující na kráse (transcendentálie?) a tyto nové teorie nerozděluje ani navzájem neupřednostňuje. Naopak je klade člověku, lidskému rozumu jako společné, postupné a vedoucí k pochopení obecných principů poznání a poznávacích schopností v pravidlech ontologické vědy.

Tomáš Akvinský přichází do dominikánského řádu ke svému učiteli Albertu Velikému, který po sobě zanechal rozsáhlé dílo, zasahující mnoho oblastí lidských znalostí. V této své univerzálnosti vědění, mimo jiné, také důsledně objektivizoval estetiku, upravil v přednáškách k Dionýsovi jas (claritas) a lesk (splendor) jako inherentní k formě – krása se sice může v tomto jasu nechat poznat, ale tato možnost pouze ke kráse přistupuje a není pro ni konstitutivní.⁵⁰ Proti takovému metafyzickému objektivismu (podle něhož je krása vlastností věcí objektivně vyznařujících tuto vlastnost) stojí jiný typ námi představovaného Tomášova chápání krásy - objektivismus

⁴⁸ S tímto termínem „krása a umění“ přichází Wladyslaw Tatarkiewicz a budeme jej užívat v této práci, neboť vystihuje skutečný rozsah názoru a spekulativních teorií Tomáše Akvinského. Je s podivem, že je známa definice krásy Andělského doktora, ale o jeho teorii a definici umění (II-a II-ae q. 96 a. 2 ad 2) se do Tatarkiewiczova zpracování *Dejin estetiky* neuvažovalo. Teorie a filosofie umění nahrazovala vše nejčastěji definicí krásy (ST, I q. 5 a. 4 ad 1) nebo podmínkami krásy (ST, I q. 39 a. 8 co). Je to podobný problém jako u krásy a krásna, který se běžně také nerozlišuje jako předmět (krásná věc) a transcendentálie (krásno).

⁴⁹ Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 227.

⁵⁰ Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 43.

vnějšího nezávislého světa a přirozené schopnosti projevující se ve vztahu, při němž se člověk na objekt zaměřuje a poznává (sub ratione pulchri).⁵¹ S Tomášem Akvinským se tedy podíváme, jakou roli má lidský „rozum“ v poznání krásy.

Krása je transcendentní vlastností věcí, nemůže být poznána pouze smysly. Smysly můžeme sice krásné předměty pozorovat, ale vlastnosti, pro něž předměty nazýváme krásnými, jsou předmětem rozumového poznání. Každý smysl se vztahuje jen ke své vlastní (vnější jsoucnosti) imanentní rozmanitosti objektů, zrak k barvám, sluch ke zvuku apod., a proto musí kognitivní mohutnost, která krásu jakožto společnou vlastnost předmětů (artefaktů) všech jednotlivých smyslů poznává, musí být povýšena nad smysly - být *rozumová*. Z toho tedy vyplývá, že poznání krásy je přirozené jen člověku, avšak nepřístupné zvířatům nebo rostlinám. Jen člověk, který je bytostí rozumovou, může být schopen krásu poznat. „*Jen člověk nachází zálibu v kráse věcí smyslových (které lze vnímá rozumem) jako takových*“.⁵² Jen člověk kontempluje krásu, přijímá svobodné Boží poznání.

2. 1 Druhy krásy

V této souvislosti je třeba uvést druhy krásy u Tomáše Akvinského. V knize J. Pospíšila *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského* jsou autorem představeny často „neznámé druhy krásy“. V teologické souvislosti není příliš nutné vysvětlovat, že se všechny zmínky o kráse odvozují od krásy absolutní. Krása se neliší věcně, jak se říká, od dobroty a dokonalosti, je proto také buď *naprostá/absolutní*, nebo *odvozená*.⁵³ *Krása absolutní* je Bůh. Bůh v sobě obsahuje náplň všech dokonalostí v míře nejsvrchovanější, je také předmětem nejvyšší krásy: „(...) *vždyť krása stvoření (věcí, bytostí) není nic jiného než podoba božské krásy při participaci s věcmi*“.⁵⁴ Věci stvořené existují jen potud, pokud mají účast v Božím bytí. Vše, co jsou a co mají, je jen samotnou jistotou *napodobené formy*. Proto i jejich krása je jen *formou* a *odleskem* krásy božské. Všechny věci mimo Boha jsou jen potud krásné, pokud se v nich jeví samy božské ideje a nakonec samotný Bůh. Neboť k tomu konečně všechny stvořené bytosti směřují, aby absolutní jednota, krása, dobrota, dokonalost - krása a božská sláva se v nich ukazovala

⁵¹ Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 43-44.

⁵² ST I q. 91 a. 3 ad 3. „*Solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam.*“

⁵³ Pospíšil, J., *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského I*, Brno, 1913, s. 578.

⁵⁴ Tomáš Akvinský, *In De divinis nominibus*, cap. 4 I. 5. „*Pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.*“

a zpřítomňovala. Bytosti stvořené jsou trojího druhu a to buď a) čistě duchové - andělé; anebo b) čistě hmotné/reálné – tento viditelný svět; a nakonec c) duchovně tělesní - lidé.

Proto objektivně rozeznáváme a) krásu čistě duchovou, tak jak přísluší andělům, b) krásu čistě materiální věcí smyslových a c) krásu duchovně tělesnou - krásu lidskou. Ve všech těchto různých druzích poměrné krásy se odráží a září vždy jedna a tatáž krása božská, ovšem různým způsobem podle toho, jaké úrovně božské dokonalosti a krásy tyto jednotlivé druhy stvořených bytostí mají. Často se též nabízí vymezit se v tomto rozdělení absolutní boží krásy, které se odvíjí pouze od prvního principu. Pro samu strukturu různých druhů krásy je však důležité zapracovat do této představy onoho nejvyššího (nekonečného) Hybatele.⁵⁵

Jako v těchto třech stvořených druzích bytostí se božská krása jeví rozmanitě, tak i v každém druhu, v andělech, v lidech a ve hmotě je téměř nekonečný počet různých vyšších a nižších stupňů, jimiž se tato božská krása rozličně projevuje navenek, probleskuje k našim smyslům. Jako každá věc mimo esenciální dokonalost rozvojem svých sil a mohutností může získat různé dokonalosti, tak je schopna rozvoje a tím i zveličení své vnitřní krásy. Čím více se bytost vyvíjí a takovým vývojem dochází ke svému cíli blíže, tím je dokonalejší, ale také i *krásnější*. Krása a krásno mají tedy objektivizované podmínky svého bytí, jejich poznání je přímo úměrné myslícímu člověku a jsou svou úrovní přiměřené danému stavu, tj. zdraví a rozumu. Poslední nejvyšší fáze poznání krásy nakonec vychází pouze z rozumu jako věda, jako objektivní soud povýšený nad subjektivní pocity. To jsou objektivní vlastnosti krásy a krásna – možné transcendentálie.

2. 1. 1 Krása absolutní

Mírou a pravidlem všeho stvořeného u poměrné krásy je konečně Bůh. Jako je Bůh vzorem všem věcem stvořeným a tím dokonalým, tak je i vzorem veškeré stvořené krásy. Všechna stvořená krása je jen proto krásou, že krása nestvořená věčná - božská se v ní jeví. Všechny věci jsou svou vnitřní esencí obrazy a odlesky idejí/forem božských, jsou potud krásné, pokud v nich krása božská svými různými hodnotami září. Čím více se každá jednotlivá věc podle zákona obsaženého v její esenci vyvíjí a uskutečňuje svoji ideu, tím více se přibližuje k ideji božské, tomuto svému vzoru a tím

⁵⁵ Pospíšil, J., *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského I*, Brno, 1913, s. 580.

se také stává krásnější; a naopak: čím více se od ideje božské, tohoto vzoru a svého zákona odchyluje, tím více krásy pozbývá a stává se ošklivější. Idea božská je tak normou a mírou veškeré krásy stvořené. Tato idea výhradně platí jen o kráse absolutní, nese v sobě platónskou ideu. Zbývající nižší krása akcidentální má již definovatelnou aristotelskou formu.⁵⁶ Ptáme-li se, jak se krása v diskutované transcendentálii jeví navenek, musíme mít na zřeteli rozdíl mezi krásou *naprostou* a *akcidentální*.

Krása *absolutní - naprostá*, božská, se jeví našemu poznání tím, že Bůh sebe, ve své dokonalosti, svou Krásu, zobrazuje jako příčinu v účinku na tomto viditelném světě. Toto vidění krásy je analogické. Přirozený svět má ve své povaze člověku ukazovat a hlásat božskou krásu a slávu. A tuto krásu a slávu Boží nám zprostředkovává vesmír, jak ve své celistvosti, tak i ve svých jednotlivých částech; jak ve svém stvoření, tak i ve svém zachovávaní a řízení k vytknutému cíli dobru. (V této části je nutné upozornit na text Tomášovy *Sumy teologické*, kde dochází v 39. kvestii *O osobách vzhledem ke své esenci* k zviditelnění krásy při přenesení její absolutnosti na Syna (Krista). Je to text 39. 8. *Zda se má každé Osobě přivlastňovat přívlastek?* Tento text (secundum quam aeternitas appropriatur patri, species filio, usus spiritui sancto) tedy přivlastňuje Osobám přívlastky. Synu tedy „co do vzezření“ (do podoby), je následně dána Krása a kráse této pak podmínky, chápané v dějinách estetiky jako „*podmínky krásy*“.⁵⁷ Odstavec 39.8 je však daleko zajímavější a důležitější v celé své šíři. Hned bezprostředně v textu o podmínkách předchází důležitá věta, která analogicky Boha *Starého zákona* a jeho absolutní krásu přenáší v *Novém zákoně* na (viditelného) syna člověka, (viditelného) Syna Boha. Tomáš Akvinský věnuje pozornost této změně, která je s příchodem Syna tak důležitá pro celé křesťanství. „*Podoba pak neboli krása má podobnost s výlučnými vlastnostmi Syna*“.⁵⁸ (Vlastnostem - podmínkám krásy se budeme věnovat ve 3. a 5. kapitole.)

2. 1. 2 Krása těla a vnitřní krása

Co do *stvořené, relativní* krásy je třeba rozeznávat dvojí řád: a) fyzický a b) duchovní.

⁵⁶ Aristoteles, *Metafyzika* (1 140a 9). „*Prostřednictvím umění vzniká všechno, co má formu v duši.*“

⁵⁷ Tento text je často zaměňován za definici krásy. Jsou to pouze „podmínky“ (úplnost, proporce a jas), ke kterým se v textu ještě dostaneme v části vnější smysly (3. 1) a objektivní definice krásy (3. 2).

⁵⁸ ST I q. 39 a. 8 co. „*Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filiis.*“

V těchto dvou řádech se vždy krása jeví rozdílně. W. Tatarkiewicz ve své estetice uvádí citát Tomáše Akvinského z *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*: „Existuje krása dvojího druhu, první, která spočívá ve správném uspořádání a úplnosti duševních vlastností, druhá vnější, která spočívá ve správné struktuře těla a v úplnosti vnějších vlastností, patřících tělu“.⁵⁹ Má-li fyzická bytost být krásnou, musí její vnější tvar vnitřní esenciality být přípustný, musí, pokud je to jen možné, být dokonalý, protože vnitřní esence jen v nejdokonalejší vnější formě dostává a dovršuje přiměřený výraz, ale např. slepec v porovnání s člověkem úplně tělesně zdravým a vybaveným všemi přirozeně náležitými smysly a vlastnostmi, tuto krásu postrádá. Tělesná krása u sv. Tomáše vykazuje prvky ze známé františkánské *Summy fratris Alexandri*,⁶⁰ která byla ve scholastice známá a používána jako nejucelenější pojednání o kráse. Objevila se v době, kdy Tomášovi bylo dvacet let, sepsaná Alexandrem z Halesu a jeho žákem Janem z Rochelle. Jako první nastolila ve 13. století otázky: „Co je krása? Co napomáhá kráse?“ Tyto otázky začaly postupné oddělování od předchozí praxe krásy jako pojmu přiměřenosti. Tento postup nebyl jen u řádu františkánského, ale začal ovlivňovat i řád dominikánský, kde vyvrcholil později v nejucelenější definici krásy celého středověku (viz 3. a 4. kapitola).

a) V řádu *fyzickém* krása záleží na tom, že se každá věc ztvárňuje a zobrazuje svými silami, podle nezměnitelného a působícího zákona se utváří, vyvíjí a tímto vývojem uskutečňuje svou formu (původně ideu). Zde záleží vše na vnější formě, na smyslových jevech. Tady je nutno upozornit na „kánon“, který se za léta tradic a zvyků objevil především ve výtvarném umění.⁶¹ Fyzický – tělesná krása: „*Krása těla spočívá v proporci částí a barev*“,⁶² pozdější a pro Tomáše vyzrálejší definice je ze *Summy teologické* a ukazuje vztah mezi tělem a vnímáním této proporcionality. „*Krása lidského těla se zakládá na tom, že má údy proporcionálně zformované a ty mají jistý jas a barvy*.“⁶³

⁵⁹ Tomáš Akvinský, *Contra impugnantes*, c. 7 ad 9 (ed. Mandonnet, Opuscula, t. IV).

⁶⁰ Je často opomíjena a je téměř neznámá. Domníváme se, že v zásadě zachovává objektivitu Boží krásy, zde ještě nejde o objektivní pojmy vědy. Objektivitou je sama síla záře krásy nezávislá na pozorovateli. V této objektivitě nehraje velkou roli lidský rozum.

⁶¹ I když kánon napoví hodně o proporcích a estetice, není tématem této práce.

⁶² Tomáš Akvinský, *In ps. 44* (ed. Frette, t. XVIII).

⁶³ ST II-II q. 145 a. 2 co. „(...) *pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris*.“

b) V řádu *duchovním* je taktéž dvojí způsob, jak se vnitřní krása liší: mravně – mravní krása a duchovně, v užším smyslu se v podstatě týká rozumných duchovních tvorů a jejich rozmanitých vztahů.

2. 1. 3 Krása mravní

*Krása mravní závisí na mravném životě. „Milovníkem stal jsem se její krásy“,*⁶⁴ píše sv. Tomáš ve 180. kvestii druhé části v druhém dílu věnovanému mravní ctnosti a kráse. Toto spojení se ukazuje ve shodě celého lidského života s mravním zákonem božským. Tady je každý mravný skutek zároveň krásným skutkem, etické dobro zároveň etickou krásou: „(...) *krása duše se bere podle mravních ctností a hlavně podle mírnosti*“,⁶⁵ existenčně pak mravní ctnosti nenáleží, Tomášovými slovy, k „*nazíravému*“ (poznávajícímu) životu, protože cílem porozumění životu je přemýšlení o pravdě. Protože „*pro mravní ctnosti má vědění malou moc*“,⁶⁶ mravní ctnosti náležejí ke štěstí činnému, nikoli k poznávanému. Přípravně, jako předstupeň však mravní ctnosti náležejí k životu nazíravému. Neboť překážkou úkonu poznávání, v němž existenčně spočívá porozuměný život, je i „*prudkost vášní*“, kterou je odváděna pozornost duše od rozumových pochodů ke smyslovým. „*Svatost, to je čistota*“. Musí se říci, že krása, jak bylo výše uvedeno, spočívá v jakési jasnosti a náležitém poměru. Obojí z těchto podmínek se nalézá v kořeni rozumu, a proto v chápaném životě „*nazíravém*“, který spočívá v úkonu rozumu o sobě (per se), se esenciálně nachází krása. „*V mravních ctnostech se nachází krása podílně, pokud totiž mají podíl řádu rozumu; a hlavně v mírnosti, která potlačuje dychtivosti, které nejvíc zatemňují světlo rozumu*“. ⁶⁷ Čím více se rozumová bytost přizpůsobuje Boží vůli, čím více svůj život připodobňuje božskému životu, tím je lepší, světlejší a tím je také i krásnější.

Svatý Tomáš praví: „*Pročež krása těla pozůstává v tom, že člověk má údy těla úměrné, a jakousi jasnost patřičné barvy. A podobně duchovní krása pozůstává v tom, že chování člověka čili jeho jednání je dobře úměrné podle duchovní jasnosti rozumu. To však patří k pojmu počestného, který jsme prohlásili totožným se ctnostmi, která*

⁶⁴ Tamtéž: Sap. VIII.

⁶⁵ ST II-II q. 180 a. 2 arg. 3. „(...) *pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales*,“ sv. Tomáš cituje Ambrože.

⁶⁶ ST II-II q. 180 a. 2 co. „*Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis*.“

⁶⁷ Tamtéž, „*In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimat concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes*.“

*podle rozumu řídí všechny lidské věci. A proto počestné je totéž s duchovním půvabem“.*⁶⁸ Jelikož se naprostá krása, tak i krása duchovní, nejeví úplně smyslově, nemůžeme je v životě naplno pochopit. Krása duchovní může být jedině a úplně poznána a pochopena opět jen od poznání ducha. Poznat krásu jako samotného Boha, tak i ostatní nadpřirozené bytosti je nám vyhrazeno teprve po smrti; a to až čistou transcendentní duší budeme schopni plného poznání.

2. 1. 4 Krása vnitřní

Vnitřní krása není jen harmonické vyvážení morálních (ctnostných) hodnot, je to i přesahující vidění (visio). Vnitřní poznání neznamena tvorbu fantazie, která by byla pouhým výrazem subjektivní představivosti. To znamená, že se duše dotýká něčeho skutečného, i když nadsmyslového, a uschopňuje jí vidět to, co je vnějším smyslům nevnímátné a nepochopitelné. Jedná se o vidění vnitřními smysly. Jsou to opravdové předměty, které se dotýkají duše, i když nepatří do našeho obvyklého vnímátného světa. Člověk je veden za hranice pouhé vnějškovosti, dotýkají se ho nejhlubší dimenze skutečnosti a stávají se pro něj viditelnými.⁶⁹

Ptáme-li se, v jakém vzhledu a vnitřním významu to, co je v sobě krásno, také nazýváme krásným, dospějeme k pojmu krásy v nadsubjektivním smyslu. Naše vnitřní krása je konstituovaná láskou ke stvořeným věcem, ta je uložena v radosti z dívání a poznávání, tedy z přirozené návaznosti a funkce lidských smyslů. Je to sám proces pozitivního poznávání, který naši duši činí krásnou ve spojení s poznanou věcí: „*Protože cokoli je tehdy dokonalé, když to může učiniti sobě podobné“.*⁷⁰ Slova použitá v tomto odstavci pochází z nejznámější definice krásy, která je přiřazena k většímu tématu o *dobru* v 5. kvestii *Sumy teologické*.

⁶⁸ ST, p. II-II. q. 145. art. 2. co. "*Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis (moralis) in hoc consistit, quod conversatio hominis sive actio ejus, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori.*"

⁶⁹ http://www.intratext.com/IXT/CES0014/_P9.HTM#1E.

⁷⁰ ST I q. 5 a. 4 co. Cituje Aristotela: „(...) *quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere.*“

2. 1. 5 Krása vnější

Vedle absolutní krásy je krása vnější především chápána jako krása přírody a lidského těla. Tomáš Akvinský neměl na mysli jen vzor pro napodobování vzhledu přírody, ale její způsob jednání a konání (činnost umělecká), tedy napodobování v demokritovském nikoli v platónském duchu.⁷¹ Umění a krása je zde jako metafora světa a věcí kolem nás. Akvinský připodobňování chápal k prospěchu poznání a jeho jasnější schopnosti vidět (visio) cíl a smysl principů věcí *božské a duchovní* povahy: „(...) *aby skrze smyslové (poznání) přišel k rozumovému, protože všechno naše poznávání má počátek od smyslu*“.⁷² Když pak někdo takové univerzální principy vnější krásy využívá jako prostředek porovnávání tam, kde jsou vlastnosti krásy (plnost, proporce a jas) jako zprostředkovatelé obracející lidskou mysl na jasnější a kvalitnější poznání samo o sobě. Pak pro některá dílčí (particularia) poznání člověk: „(...) *dostal paměť a zkušenost od smyslu, skrze vlastní invenci nabývá vědění (proprium)*⁷³ *toho, co dříve nevěděl, postupuje od známých (věci) k neznámým*“.⁷⁴ Největším důkazem takového vědění z pozorování, připodobňování a učení je vyplývající princip sylogismu (Demonstratio est syllogismus faciens scire).⁷⁵ Smysly a rozum vytváří hodnoty z vnější krásy. Jak říká sv. Tomáš: „*Každý kdo něco reprodukuje, dělá to proto, aby udělal něco krásné*“.⁷⁶ „*Umění napodobuje přírodu, důvodem toho je, že principem umělecké činnosti je poznání. Přirozené věci mohou být napodobované proto, že díky jistému rozumovému principu celá příroda směřuje ke svému cíli a tak se zdá dílo přírody dílem intelligence, protože určitými prostředky spěje k jistým cílům – a právě toto napodobuje umění ve své činnosti*“.⁷⁷ Podle Akvinského je krása předmětem kognitivní mohutnosti poznávaná k potěše, smysly⁷⁸ a rozumem.

⁷¹ Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 232.

⁷² ST I q. 1 a. 9 co. „(...) *divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. (...) ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet.*“

⁷³ Tak schopnost získávat vědecké poznání je proprium lidského rozumu, které nabývá oproti andělům.

⁷⁴ ST I q. 117 a. 1 co. „(...) *quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens.*“

⁷⁵ ST I q. 117 a. 1 co.

⁷⁶ Tomáš Akvinský, *In Divina Nomina*, c, IV lect. 5; „*Nullus curat effigiare vel repraesentare nisi ad pulchrum.*“

⁷⁷ Tomáš Akvinský, *In Phys.* II, 4 (ed. Leonina, t. II, s. 65).

⁷⁸ ST I q. 5 a. 4 ad 1. „*Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, (...) sensus delectatur in rebus debite proportionatis.*“

3. Smysly (sensus)

Smysly jako první poznávají stvořený svět - objektivní krásu ve formě kvality ve věcech kolem nás. Podle Tomáše Akvinského se naše smysly vyrovnávají se svou přirozeností takto: „(...) vnímání tvarů, které přijímá smysl, z nichž se těší nebo děsí“;⁷⁹ vede nutně k morálnímu rozhodování. Tomáš používá jednoduchý příklad: „Pták sbírá stéblo, ne že by lahodilo smyslu, nýbrž protože je užitečné“.⁸⁰ Obsah této myšlenky počítá s přirozeným estetickým soudem, ale upozadňuje ho na základě užitečnosti, která je z teologického hlediska potřebnější pro přežití člověka než samotná krása.

Důkazu souhry těla a smyslů si sv. Tomáš všímá v posloupnosti lidského stvoření: „Smyslové mohutnosti nejsou různé proto, že jsou různé orgány, ale proto, že příroda ustanovila různost v orgánech, aby se hodily různým mohutnostem“.⁸¹ Na vnímání smyslových tvarů je uzpůsoben smysl vlastní a obecný. Na podržení nebo zachování těchto tvarů je fantazie čili obrazivost (*phantasia sive imaginatio*), což je totéž: fantazie či obrazivost je neurčitý „sklad tvarů“, přijatých skrze smysly. Na vnímání pojmů, které se nepřijímají skrze smysl, je rozum vybaven schopností hodnotící (*aestimativa*). Na zachování (*conservandum*) pojmů pak je síla pamatující (*vis memorativa*), která je jakýsi „sklad takových pojmů“.⁸²

Tedy to, že existuje mimo nás smyslově viditelný a vnímatelný svět, víme jen ze smyslového poznání, neboť si nemůžeme představit nic bez prostorové rozlehlosti; ani prostor sám jakožto rozdělený nebo nejsoucí.⁸³ Je to místo, kde se odehrává náš nezávislý život v nezávislém světě, který toužíme poznat. Tomáš Akvinský o smyslovém poznání píše v souvislosti s rozumem: „Žádostivá síla pak posouvá k pozorování něčeho buď smyslově, nebo rozumově. A to někdy pro milování věci viděných, protože, jak se praví Mat. 6, „Kde je tvůj poklad, tam je též tvé srdce“.“⁸⁴

⁷⁹ ST I q. 78 a. 4 co. „*apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret.*“

⁸⁰ ST I q. 78 a. 4 co. „*(...) avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum.*“

⁸¹ ST I q. 78 a. 3 co. „*(...) unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis.*“

⁸² ST I q. 78 a. 4 co.

⁸³ Podle současných neurologických studií (na slepých lidech) není smyslové poznání jedinou volbou. Tomistická teorie vychází z pozice „zdravých“ lidí. Koukolík, F., *Lidský mozek*, Galén, 2012, s. 45. Srov. Poznámka [8].

⁸⁴ ST II-II q. 180 a. 1 co. „*Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspicendum, vel sensibilter vel intelligibilter, quandoque quidem propter amorem rei visae, quia, ut dicitur Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.*“

Předmět smyslového poznání je konkrétní. Smyslové poznání je poznání, jehož předmětem je jednotlivá tělesná věc (concretum), věc srostlá s individualizujícími známkami. Smysl nemůže toto spojení - konkrétnost, srostlost - oddělit jako esenci a oddělenou neesenci přídatků (od individuálních známek), kterými je poznávána jako jednotlivá věc. „*To činí rozum abstraktními obecnými pojmy*“.⁸⁵ Smysl poznává jen navzájem spojené akcidenty; tj. poznává vnější těleso podle jeho vnějšího individuálního jevu jako rozlehlé, jako vymezení času, místa, velikosti, figury, barvy, atd. Smysl nemůže oddělit některý akcident z jeho spojení s ostatními, zvláště nemůže uchopit samostatně samostatnou kvantitu bez určité velikosti figury apod. To činí rozum - poznává esenci kvantity, rozlehlosti. Rozum poznává abstraktně, smysly konkrétně. Základní lidské poznání tvoří nekviditativní poznání tělesných jednotlivých věcí - smyslové poznání. Z toho se rozvíjí kviditativní rozumové poznání. Poznání nelze obecně vysvětlit mechanicky, tj. z fyzikálních nebo chemických sil ani ze sil vegetativního života. Proto se požaduje pro smyslové poznání speciální mohutnost - smysly. Tyto mohutnosti jsou organické, tělesné a nenáleží samotné *duši*. Mají sídlo v určitých částech těla, v jednotlivých orgánech. Vlastním formálním předmětem smyslů je „konkrétní“ rozlehlost - individuálně vymezená rozlehlost (kvantita). Tato rozlehlost musí být přijata v mohutnosti a musí být obsažena v její činnosti. Takto poznáný předmět má ve smyslovém poznání intencionální bytí (esse cognitum). Zaměřený intencionálně na předmět, který může a nemusí být skutečný. To znamená, že činnost smyslového poznání je rozlehlá kvalita a smysl je rozlehlá, organická mohutnost. To však je možné jen tehdy, když se poznávající a poznávaný předmět shodují ve způsobu svého bytí. Tedy smyslové poznání není jen a pouze činností duše, ale duše informující tělo. A důležitou poznámkou je i skutečnost, že smysly nemohou mít reflexní poznání - sebepoznání. Mezi aktivním činitelem (předmětem) a pasivním činitelem smyslem je úměrnost: smyslový předmět může působit na smyslový orgán a tím také na samotný smysl, který závisí na orgánu. Že smyslový předmět působí na orgán a determinuje ho, je patrné ze skutečnosti. Vnější smyslovou činností se pak produkuje intencionální obraz ve smyslu jednotlivým a skrze jednotlivý smysl ve fantazii.

⁸⁵ Gretd, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha, 2009, s. 250.

3. 1 Vnější smysly

Vnější smysly se dělí na vyšší (zrak, sluch) a nižší (čich, chuť a hmat). Vyšší smysly, které poznávají krásu jako jediné, jsou zrak a sluch. Tomášovými slovy: „(...) *proto tedy tyto smysly se obzvláště týkají krásna, a jsou nejvíce poznávající, totiž zrak a sluch, sloužící rozumu; říkáme totiž „krásná na pohled“ a „krásné zvuky“*.⁸⁶ Samotné vidění barev a slyšení tónů známe jen na základě vědeckých důkazů; tedy racionálním úsudkem, kdy se pravda shoduje s předmětem. Vyšší smysly postihující věci objektivně, nepoznávají v první fázi věci kauzálně působící, avšak vystupňováním intenzity světla nebo silou zvuku dojde k hmatovému kontaktu – bolesti. U nižších smyslů dochází k fyzickému kontaktu s předmětem: to je odpor překážky nebo její povrch, stejně tak teplota, chuť či vůně. „*Hmat a chuť jsou nejvíce reálné*“.⁸⁷ Takto kontaktované nižší smysly se především vztahují ke svému předmětu jako k něčemu, co postihuje poznávací subjekt a k tomuto předmětu patří i smyslová libost (rozkoš) a i její opak - nelibost a bolest.

Zkušenost vnější - vnější smysly (sensus externi)

1. Mimo smysly vnitřní, kterými člověk cítí a poznává sám sebe i vše, co se v jeho stavu myslí děje, je také obdařen smysly vnějšími, kterými postřehuje a poznává smyslový svět i vše, co se v tomto světě smyslově zjevuje a jeví. Smysl vnější je mohutnost, kterou lidská smyslová bytost i živočich poznávají věci vnější, na ně smyslově působící (facultas, qua animal percipit per organum sensus externum aliquod agens per ejus impressionem in organo receptam). Smyslů máme pět a to: zrak, sluch, čich, hmat a chuť.⁸⁸

Aristotelsko-tomistická filosofie rozeznává trojí předmět, který vnějšími smysly poznáváme, a to a) smyslový předmět vlastní, b) společný a c) předmět, který poznáváme per accidens smyslově.

ad a) Předmět, který poznáváme jediným smyslem, nazýváme a chápeme jako jeho vlastní; tak poznáváme zvuk jen sluchem, vůni jen čichem apod.

ad b) Společný je ten předmět, který se může poznávat zároveň několika smysly, např. pohyb (tanec), klid, tvar, velikost těles. Ptáme-li se, na čem záleží daný poznávaný předmět (buď jedním anebo několika smysly zároveň), pak jsou to vnější vlastnosti a

⁸⁶ ST I-II q. 27 a. 1 ad 3. „Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos.“

⁸⁷ ST I q. 78 a. 3 co. „Tactus autem et gustus sunt maxime materiales.“

⁸⁸ Pospíšil, J., *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského I*, Brno, 1913, s. 202-203.

jevy tělesných předmětů, pokud tyto působí na naše smysly. Tyto vnější smyslové vlastnosti či případnosti (qualitates sensibiles) jsou prvním předmětem smyslového poznání.

ad c) Předmětem smyslového poznání „per accidens“ je materiální podstata sama, ta je nositelkou smyslových vlastností těles, kterými se jeví navenek. Proto říkáme, že vidíme zvíře, že voníme k růži, že hmatáme sukno.

2. Vnější smysly v jistých podmínkách nikdy neklamou. Tyto podmínky směřují a) k poznávanému podmětu, b) k poznatelnému předmětu a za c) k spojení obou — podmětu s předmětem.

ad a) Pro smyslově poznávající podmět je zapotřebí mít zdravé smysly a zároveň vnější předmět, o jehož poznání běží, a věnovat mu náležitou pozornost. Smysly jsou přirozenými prostředky či nástroji (organa) k poznání vnějších předmětů. A jako prostředky vůbec k dosažení účelu musí být vhodné, přiměřené a úměrné, rovněž i smysly vzhledem k smyslovému poznání.

ad b) U poznatelného smyslového předmětu je nutno mít na zřeteli, je-li vůbec něčím smyslovým a ke kterému smyslu náleží. Přirozenost a esence hmotných věcí už není smyslovým předmětem, ale jen rozumovým poznáním, například, kdo by měl mosaz za zlato. Tento omyl není vinou smyslů, ale rozumu, protože nepřihlédl detailněji k řečenému předmětu, protože příliš rychle usuzoval pouze z vlastností na první pohled podobných zlatu. Z této příčiny se také mýlí ten, kdo posuzuje povahu barvy, světla, zvuku apod. jen podle svědectví zraku a sluchu. Kdo se mýlí co do tvaru, velikosti, vzdálenosti těles atd., ten to může přičíst jen své nepozornosti, nikoli poznání svých smyslů.

ad c) Co do spojení mezi podmětem a předmětem je zapotřebí, aby smysl byl k předmětu v pravém poměru. Jedná-li se např. o poznání zrakem, jak řekl Aristoteles při poznávání krásy v *Poetice*, předmět nesmí být příliš vzdálen ani příliš blízko, neboť jinak je dojem ve smyslu způsobený buď příliš slabý anebo příliš mohutný, takže se smysl poté může velmi snadno zmýlit. Mimoto, musí být mezi mohutností smyslovou a předmětem vhodné „medium“, kterým předmět působí na smysl; tak například, aby zrak poznával barvy a barvami vnější předměty, musí prostor mezi ním a poznatelným předmětem být jasně ozářen. Jsou-li všechny tyto podmínky splněny, pak je smyslové poznání naprosto jisté, což platí pro veškeré věci a jejich různou kvalitu krásy.

3. 1. 1 Vyšší smysly

Vztahovým nástrojem - orgánem, kterým se vztah uskutečňuje mezi věcí krásnou (poznávanou) a poznávajícím člověkem (jeho rozumem) jsou vyšší smysly, oko (vidění) a ucho (slyšení). Tyto vyšší smysly jsou dva ze smyslů vnějších a jsou jediné, které poznávají krásu. „*Vyšší smysly jsou ty, které se ke svému vlastnímu předmětu vztahují čistě objektivně, nižší smysly pak ty, které se ke svému vlastnímu předmětu nevztahují čistě objektivně, nýbrž z určitého subjektivního hlediska*“.⁸⁹ Podle Akvinského zde dochází ke vnímání předmětu jako něčeho, co postihuje poznávající subjekt jako něco, co na něj kauzálně působí. „*V některých smyslech se nachází pouze duchovní změna, jako ve zraku*“.⁹⁰ „*Avšak zrak, (...) je nejvíce duchový, a nejdokonalejší ze všech smyslů*“.⁹¹ Tomáš Akvinský definoval pojem vidění takto: „*Název „vidění“ ukazuje, že se vztahuje především na označení činnosti zrakového smyslu; vznešenost a spolehlivost tohoto smyslu však způsobuje, že jeho název se v souladu s jazykovým obyčejem rozšiřuje na celé poznání, uskutečňované jinými smysly, a nakonec i na poznání rozumové*“.⁹² U samotného sluchu (auditus) sv. Tomáš vychází z převzatého scholastického harmonizovaného pojetí sluchu a zvuku: „*(...) když se člověk dojíká souladnými (harmonickými) zvuky*“.⁹³

3. 2 Definice objektivní krásy

Tato objektivní definice krásy se nachází v Tomášově *Sumě teologické* ve 27. kvestii s názvem *O příčině lásky* (De causa amoris),⁹⁴ ve které se hledá důvod i příčina lásky a touhy, kde se objektivní krása užívá pouze jako jeden z příkladů vztahu milujícího a té milované věci. Podle sv. Tomáše je potřeba, aby bylo vlastní příčinou lásky „*to*“, co je předmětem lásky (krásný objekt). „*Láska obnáší jakousi sourodost nebo zalíbení milujícího vůči milovanému: každému pak je dobrem to, co je pro něj*

⁸⁹ Gretd, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha, 2009, s. 253.

⁹⁰ ST I q. 78 a. 3 co. „*Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu*“.

⁹¹ ST I q. 78 a. 3 co. „*Visus autem, (...) est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus*“.

⁹² ST I q. 67 a 1 c. „*Patet in nomine visionis quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium ad omnem cognitionem aliorum sensuum... et ulterius etiam ad cognitionem intellectus*“.

⁹³ Tomáš Akvinský, *De anima* I. lect. 9, n. 135. „*Víme, že harmonie je přísne řečeno souladem zvuků*“ (Constat quod harmonia proprie dicta est consonantia in sonis.)

⁹⁴ ST I-II q. 27. Objektivita skrývá úskalí lásky na první pohled.

přirozené a co je vůči němu proporční“.⁹⁵ „To“ chápeme jako krásný objekt stejného nebo podobného přirozeného charakteru (connaturale) a proporce (proportionatum).

Naše sledovaná definice krásy se objeví v textu jako příklad doplňující „to“ (krásný objekt) tím, co je milováno: „*K podstatě krásy patří to, že její vnímání, tedy poznání, uspokojuje touhu. I proto smysly, které jsou nejaktivnější při poznávání a jsou ve službách, tedy zrak a sluch, mají osobitou souvislost s krásou; mluvíme o krásném pohledu a o krásných hlasech. Když však jde o objekty jiných smyslů, nepoužíváme slovo „krása“, nehovoříme o krásných chutích a vůních. Z toho vyplývá, že krása doplňuje dobro tím, že ho přiřazuje ke kognitivním mohutnostem, takže dobrem se nazývá to, co se jednoduše líbí touze.* (vyšším i nižším smyslům) Krásno (pulchrum) at se zase nazývá to, čeho samo vnímání se líbí“.⁹⁶ (pouze vyšším smyslům) To znamená úplnost, proporcí a jas - vlastnosti (proprietas), parametry pozorovaného objektu viděné (visum) věci. U poznáných věcí získaných jinými nižšími smysly (např. čichem, hmatem, chutí) neužíváme jména krásy, protože neříkáme „krásné chutě nebo vůně“. A tak je patrné, že krásno přidává nad dobro určité prostorové uspořádání ke kognitivní mohutnosti tak, že dobrem se nazývá to, co se jednoduše líbí žádosti, kdežto krásné je „to“, co má líbivé (krásné) vlastnosti (proprietas).

Další argument ve 27. kvestii ukazuje, že se něco neznámého miluje, a že „to“ něco se více miluje, než poznává: „(...) ale některá jsou milována více, než jsou poznávána, jako Bůh, který může být v tomto životě o sobě milován, ne však o sobě poznán. Tedy poznání není příčinou lásky“.⁹⁷ Pamatujme, že podle sv. Tomáše je krása přiřazována ke kognitivní mohutnosti (ST I q. 5 a. 4 ad 1). Tedy krásné je to, co rozpoznáváme u pozorované věci a její úroveň vytváří vyšší nebo nižší podobu zalíbení. Následující text naznačuje, že kdyby poznání bylo příčinou lásky, nemohla by se láska nalézt, kde není poznání. Ale láska se nachází ve všech věcech: „(...) jak praví Dionýsus

⁹⁵ ST I-II q. 27 a. 1 co. „*Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum.*“

⁹⁶ ST I-II, q. 27 a 1 ad 3. „(...) *sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapes aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quandam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.*“ **První definice krásy**

⁹⁷ ST I-II q. 27 a. 2 arg. 1. „*Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.*“

ve IV. kap. O Bož. Jmén.; avšak ve všech (věcech) se nenachází poznání. Tedy poznání (kognitivní mohutnost) není příčinou lásky“.⁹⁸

Dále ve 27. kvestii Tomáš Akvinský cituje Aristotela a skrze jeho definici poukazuje na to, aby člověk poznal jednotlivé věci, části věcí, ctnosti a především vlastnosti (proprietates) pozorovaných věcí. „Filosof říká, v IX. Etice, že vidění tělesné je původem lásky smyslové; a podobně pozorování duchovní krásy nebo dobroty je původem lásky duchovní“.⁹⁹ „Poznání patří rozumu, jehož je rozlišování mezi těmi, která jsou věčně spojená, a skládá na způsob pořádku ty, které jsou rozličné, přirovnáním jednoho k druhému“. A proto k dokonalosti poznání se vyžaduje, aby člověk poznal jednotlivě, cokoliv je ve věci, jako části a ctnosti a vlastnosti (proprietates).¹⁰⁰ (V sekundární literatuře se vlastnosti krásy nazývají podmínkami krásy.) Ale láska, která je síla žádostivá, se týká věci, tak jak je sama o sobě, proto k dokonalosti lásky postačí, aby se věc sama o sobě vnímala a byla milována. „Z toho tedy vyplývá, že něco je více milováno než poznáváno, protože může být dokonale milováno, i když není dokonale poznáno“.¹⁰¹ Objekt krásy tedy nemusí být dokonale smysly poznán, přesto v touze po lásce může být dokonale milováno dobro, které se líbí touze. Krása pak patří podle kvality svých vlastností k rozpoznávanému objektu, k identitě předmětu hodného našeho zájmu, lásky a touhy. Tomáš tedy použil příměr s krásou k objasnění příčiny lásky. Sekundárně, ale v podmínkách krásy, určil její objektivní pozici.

3. 2. 1 Podmínky a vlastnosti (proprietates) krásy

Aby se předmět mohl nazývat krásným a dobrým, musí splývat podle Tomáše Akvinského jednotlivé části v určitých poměrech (debita proportio) v jednotný celek (integritas) a tato rozmanitost částí (vlastností), která je soustředěná v jednotě se musí jevit pozorovateli natolik jasně (claritas), aby na ni mohl nazírat a tím by následně

⁹⁸ Tamtéž, „(...) dicit Dionysius in IV cap. de Div. Nom., non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.“

⁹⁹ ST I-II q. 27 a. 2 co. „Et propter hoc philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis.“

¹⁰⁰ ST I-II q. 27 a. 2 ad 2. „Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quicquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates.“

¹⁰¹ ST I-II q. 27 a. 2 ad 2. „Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.“

vznikl vztah z krásy a potěšení (placet) při dívání se (visio).¹⁰² Je to nazírání na extramentální nezávislý svět, krása nepřichází s námi, ale je mimo naši existenci přítomna. V tomto objektivním názoru u Tomáše ovšem převládá moment formálního krásna v určitých tvarech a poměrech, tak jak se jeví ve věci.¹⁰³

Tento rozbor pojmu vlastností krásna by snad někdo mohl také chápat jako naprosto subjektivní a to tak, že je zde prostor pro subjektivní rozlišování poměrů, jasů a dokonalosti. Zde je často zaměňován neměnný charakter (akcident) subjektu za subjektivní pocit estetické libosti, nebo naprostou lhostejnost. Ačkoliv krásno je v sobě pojmem objektivním, přece jím není v té míře, jako například pravda, která pro všechny bytosti rozumné je jedna a tatáž. Přesto vycházíme z toho, že vnější podmínky vlastností krásy jsou nezávislé - principiálně objektivně dané. Objektivitu krásy Tomáš Akvinský definoval v komentáři k *In Divina Nomina* takto: „*Ne proto je cosi krásné, že to milujeme, ale cosi milujeme proto, že je to krásné a dobré*“.¹⁰⁴ Tomáš objektivitu představuje a vysvětluje její podmínky hned dvakrát: *proportio* a *claritas*.¹⁰⁵ Ve své *Sumě teologické* upřesňuje, co tím myslí: „*Pulchrum consistit in quadam claritate et proportione*“.¹⁰⁶

Jelikož svým poznáním do esenciality věcí, jejich vzájemných poměrů, jejich činností apod. různě vnikáme, jsou také naše pojmy o těchto věcech co do dokonalosti různé. Mezi úplnou neznalostí a úplným poznáním věci je celá stupnice více či méně dokonalých pojmů a poznatků, kterými se musí rozum často prodírat, než dospěje na stupeň úplného poznání nebo toho, co je za něj považováno. Proto se také pojmy co do své dokonalosti různě liší. Nejdůležitější vlastnosti jako termíny uvedeme v této kapitole.¹⁰⁷

Tomáš Akvinský chápal krásu jako vlastnosti předmětu ve vztahu k subjektu pozorovatele, takto dostala otázka krásy dva aspekty: subjektivní a objektivní. Pozorování krásných věcí je vztahem mezi *videns* a *visum*, to znamená mezi tím, kdo se dívá a tím, co se vidí. Například otázka: „*Co se komu líbí a nelíbí?*“, je ryze

¹⁰² Chápáno z definice krásy uvedenou v

¹⁰³ ST I-II q. 27 a. 2 ad 2. „(...) *in re, sicut partes et virtutes et proprietates*.“

¹⁰⁴ Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky II.*, Bratislava, 1988, s. 236. Tomáš Akvinský, (*In Divina nomina*, 398 b), taktéž citováno v knize.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 229. „*Když něco nazýváme krásným, je to proto, že má jas vlastní svému druhu a je sestrojen podle správných proporcí*.“

¹⁰⁶ ST II-II q. 180 od. 2 k 3. „*Krása spočívá v určitém jasu a v proporci*.“

¹⁰⁷ Cíl dobra a dokonalosti, ke kterému poznávaná jsoucna (věci) směřují ze své přirozenosti, rozebereme v 5. kapitole o objektivním poznání. Viz kapitola 5.2. Samotné proporcionální vlastnosti věcí i samotný jas nám nejsou k užítku, pokud by nepomáhaly lidskému rozumu k poznání krásy, kde je cílem libost pramenící z dobra - uspokojení touhy.

subjektivní, zatímco otázka: „*Jak poznáváme krásu?*“, je otázkou objektivní. Zde se rýsuje další otázka: „*Jaké jsou objektivní faktory, které definují krásnou věc nebo vzbuzují zálibu v kráse?*“ Tomáš podle W. Tatarkiewiczze obvyčejně uváděl dva starší převzaté faktory - jas (claritas) a proporci (proportio). „*Každá věc se nazývá krásnou, když má jas přiměřený svému druhu, duchovní anebo tělesný, a když je vhodně proporcionálně uspořádána*“.¹⁰⁸ Pozdější definice je ze *Sumy teologické*, kde: „*Jak vyplývá z Dionýsových slov, do pojmu krásy patří stejně jas, jako i správná proporce*“.¹⁰⁹

Tyto citace ukazují výchozí a tradiční postoj scholastiky, se kterým se Tomáš Akvinský na začátku svého vědeckého života ztotožnil. Významně však tyto vlastnosti krásy rozvine tím, že přidá třetí nedefinovanou vlastnost - *úplnost* (integritas).¹¹⁰ Ta se jeví ve své podstatě na první pohled jako jednoduchá pro chápání krásy, neboť žádná věc nemůže být krásná, pokud jí chybí, co patří k její přirozenosti. Úplnost je potřeba chápat jako přítomnost všech částí organického celku, která vylučuje jakoukoli abnormálnost. Úplnost má totiž v sobě dokonalost a tím je nejméně dvojznačná oproti proporcí a jasů. „*Dokonalost je tvarem celku a povstává z úplnosti částí*“.¹¹¹

3. 2. 1. 1 Pojmy jasů (clarae) a temnoty (obscurae)

První vlastností krásy u sv. Tomáše je *jas*. Jas (claritas) je nejkolísavější hodnota krásy už od starověkého Řecka. Někdy se jas chápal doslovně, někdy v přeneseném slova smyslu jako duchovní jas zářivých barev (colornitibus). Tyto barvy jsou projevem kvality, jejich definicí se rozumí druhová diference, kvality rodu; kterýkoliv akcident, ať už náleží substanci jako predikamentální akcident, nebo metafyzická esence, nutná nebo nahodilá. Zároveň často hovořil o jasů ctnosti (virtus/areté). Pro Akvinského je pojem jas nebo záře (claritas) naprosto odlišný než u jeho předchůdců, například novoplatoniků. Světlo u novoplatoniků sestupuje seshora a tvořivě prostupuje věcmi.¹¹² Světlo Tomáše Akvinského naopak „stoupá zezdola“, jako sebeprojev uspořádané formy. Samotné světlo je kvalita vyplývající ze substanciální formy slunce.¹¹³ Jas nám

¹⁰⁸ Tomáš Akvinský, *In Divina Nomina*, 302a; Tatarkiewicz, W., *History of Aesthetics*: Edited by J. Harrell, C. Barrett and D. Petsch, Bloomsbury Academic, 2006, s. 259.

¹⁰⁹ ST II-II q. 145 a. 2. „*Dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. de Div. Nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurret et claritas et debita proportio.*“

¹¹⁰ Pozdější třetí přidané vlastnosti „úplnosti“ (integritas) se budeme věnovat v kapitole 5. 2. 2.

¹¹¹ ST I q. 73 a. 1 co. „*(...) perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit.*“

¹¹² Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 127.

¹¹³ ST I q. 67 a. 3 co. „*Světlo je činná jakost sledující podstatný tvar slunce.*“ Srov. „*lux est qualitas*

představuje předmět tak, že jej zcela zřetelně rozeznáváme od všech jiných předmětů, v případě opačném se nazývá pojmem temným (obscure).

3. 2. 1. 2 Proporcionalita (proportionalitas)

Otázka proporcí je také již téma řecké harmonie (consonantia),¹¹⁴ ale Tomáš Akvinský proporce chápal daleko šířeji. U Řeků převládala matematika pythagorejců, tím bylo postihnuto věcné materiální chápání.¹¹⁵ Tomáš chápal proporce jako vztahy mezi jednotlivými věcmi v jakémkoli vztahu jedné složky k druhé. Stejně jako kdysi Augustin vyjadřoval *vztah* jako navýšení (alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur), nikoli pouhé množství menšího k většímu (certa habitudo unius quantitatis ad alteram), jak je uvedeno i v Bonaventurově *Itinerariu*,¹¹⁶ tedy kvantitativně (commensuratio) a kvalitativně (convenientia).¹¹⁷ Nabízí se i zjednodušení duchovního rázu, jako vztah mezi věcí a duší (proportio rei et animae). Na toto téma W. Tatkiewicz píše, že: „(...) vztah v ontologické struktuře věci, například vztah formy k hmotě i vztah věci k sobě samé; jestli je vnitřně shodná, jestli je taková jaká má být“.¹¹⁸ (Při definici lidské krásy určoval a připomínal pouze proporce těla, nikoli ducha). Kdy je proporce těla a věci správná? Co ji činní harmonickou (harmonia)? V případě, že odpovídá přirozenosti věci, aristotelsky řečeno, když je formou věci. Tedy, když tvar (figura) odpovídá dané přirozenosti věci, činí ji krásnou. Tomáš chápal proporce různě, užíval celou škálu, rozhodně je nebral jen jako aritmetickou neměnnost.

activa consequens formam substantialem solis.“

¹¹⁴ Druhý název pro proporce u Tomáše Akvinského. ST I 39. a. 8 co.

¹¹⁵ Příkladem je Sextus Empiricus, pro kterého byly číselné struktury a číselné poměry jakousi proporcionalitou sochařství, malířství i hudby: „Žádné umění nevzniklo bez číselného poměru (proporce). Proporce tedy má základ v čísle. Existuje jakási proporcionalnost v sochařství i v malířství, kterou se dosahuje jednotnost a nezaměnitelnost. Všeobecně každé umění tvoří systém vnímaných věcí a systém číselné struktury. Vždyť co bylo sladěno číselným poměrem, vždy se zdá být příbuzné všemu, co vzniklo taktéž číselným poměrem.“

¹¹⁶ Karfíková, L., *Studie z patristiky a scholastiky II.*, Praha, 2003; Výměr krásy jako číselné souměrnosti nebo číselné shody: „...neboť krása není nic jiného než číselná souměrnost.“ (... qua pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa). Takto uvádí Lenka Karfíková Bonaventurovo *Itinerarium* (Itin. 2,5 / Op. omn. V, 300) ve své *Studii z patristiky a scholastiky II.* a tvrdí, že universum má strukturu, kterou lidský duch rozpoznává jako sobě samému imanentní, a kterou se pokouší vyjádřit číselně. Ve své práci chce představit: „Právě tento náhled či tuto metafyzickou obci v její křesťanské podobě.“ Volí k tomu dva reprezentativní texty Augustinovy šesté knihy *De musica* a již zmíněného Bonaventurova *Itineraria*. V prvním z nich je pro nás pravděpodobný odhalený zdroj novopythagorejce Nikomacha z Gerasy *Introductio aritmetica*, které „snad“ bylo původcem Augustinových číselných spekulací. s. 205-207. Tamtéž, s. 209. Upozorňuje na poměrně podrobnou analýzu lidského vnímání a jednání, které je založeno na pojmu *numerus* (rytmus, proporce, struktura) v jeho filosofickém a biblickém smyslu, a která chce přivést čtenáře k Bohu smysly zachytitelným rytmem jako harmonii veškerého uspořádání.

¹¹⁷ Tatkiewicz, W., *Dejiny estetiky II.*, Bratislava, 1988, s. 230. Zahrnovala proporce světa stvořeného, přirozeného, ale především světa duchovního.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 230.

Víme, že vnímal jinak proporční krásu člověka nebo lva, jinak krásu u dítěte než u starce. Jiná je krása duchovní, jiná tělesná a krása jednoho těla je jiná než druhého. Někdo miluje krásu těla, jiný krásu duše.¹¹⁹ Jedním z podstatných způsobů, jimiž se proporce (proportio) u sv. Tomáše projevuje, je především shoda látky s formou; přizpůsobení se prosté potenciality principu vazby: „*Látka a forma jsou navzájem nezbytně ve vztahu proporce a jedna druhé přirozeně odpovídá, neboť každý akt je činem ve své vlastní látce*“.¹²⁰ (K proporci připomíná U. Eco tento Tomášův názor také v komentáři *De anima*, kde je zdůrazněno, že proporce není prostý atribut substanciální formy, ale sám vztah mezi látkou a formou.)

3. 2. 1. 2. 1 Forma (forma)

Zastavme se u formy ve středověké estetice, Umberto Eco uvádí jeden z důležitých názorů: „*Když Albert Veliký mluví o resplendentia formae substantialis super partes materiae proportionatas, má zřejmě na mysli aristotelskou formu*“.¹²¹ Tato forma přivádí k uskutečnění potencialitu (z první) látky a skládá se v substanci (základ). Krásu pak podle autora vidí Albert jako vyzařování této organizující ideje do látky vedené k jednotě.¹²² U Tomáše Akvinského se nehovoří o výrazu forma v souvislosti s krásou a estetickou formou, ale o estetice organismu. Nemá ani tak na mysli substanciální formu, spíše celou substanci jako syntézu látky a formy, její nezávislý přesah směřující k záři absolutní. Pro poznání krásy člověkem je pak nutný akt akcidentální formy (actus accidentalis), který akcidentálně vymezuje a aktualizuje potenci tělesné substance. Dále můžeme povrchněji chápat formu jako figuru (morphé), tato kvalita čtvrtého druhu vymezení tělesa není nic jiného než trojrozměrný tvar a obrys: „*quarta specie qualitatis, quae est forma*“.¹²³ A tuto formu je možno chápat jako esenci (esentia), která může být nazírana, pochopena a definována. Tak je těleso akcidentálně vymezováno tou nebo onou barvou, figurou. Z druhé látky a akcidentální formy vzniká akcidentální jednota.

¹¹⁹ Thomas Aquinas, *In De div. Nom. C. IV lect. 5.* „*Alia enim est pulchritudo spiritus et alia corporis, atque alia huius et illius corporis*“ – „*Jiná je krása ducha a jiná krása těla; jiná je i krása tohoto a tamtoho těla.*“

¹²⁰ Tomáš Akvinský, *Summa contra gentilis* II, 81 „*Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata; quia proprius actus in propria materia fit*“ . Citát též použitý v knize: Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 120.

¹²¹ Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 118. „*Skvělost záře substanciální formy nad částí proporcionality hmoty.*“

¹²² Tamtéž. O jednotě v 5. kapitole.

¹²³ ST I-II q. 110 a. 3 arg. 3. [O čtvrtém druhu jakosti, jenž je tvar (figura)].

*Idea řecky se latinsky řekne forma, tedy ideami se rozumí samy sebou jsoucí formy jiných věcí, ...říká se, že formy poznatelných (věcí) jsou v poznávajícím. Ale stejně tak může být forma: „...vzorem toho, jehož tvarem se nazývá“.*¹²⁴

3. 2. 1. 2. 2 Analogie (analogia)

Pro Tomáše Akvinského má analogie charakter proporcionality. Tomáš chápal proporcionalitu velmi široce. V *Sumě teologické* (ST I q. 1 a. 9 co.) vysvětluje metafory jako analogie pro Svaté písmo: „(...) aby se božské a duchovní podávalo pod podobností tělesných“.¹²⁵ Jak se zmiňuje i J. Maritain: „*Bůh je jejich nejvyšším analogum analogatum, a ony se vyskytují ve věcech jen jako rozptýlený a lomený obraz božské tváře a krása jedním ze jmen božích*“.¹²⁶

Analogicky je třeba chápat i jiné příklady: každá věc se nazývá krásnou, pokud má svému druhu vlastní jas (duchovní nebo tělesný) a když je zkonstruovaná podle správné proporce. Vlastnosti krásy se používají v doslovném smyslu (jas a zářivé barvy) nebo v přeneseném smyslu (duchovní jas).

a) Analogie proporce (analogia proportionis) je, když jedna nebo více známek náleží věcně dvěma nebo i více předmětům, ale i tím, že jim náleží, nepůsobí totožnost těchto předmětů, ale pouhou podobu. Neboť v tomto případě mají tyto předměty ještě jiné vlastnosti, kterými se od sebe podstatně liší.

b) Analogie úměrnosti (analogia proportionalitatis)

Pokud jedna nebo více známek (vlastností) přináleží jednomu podmětu ve vlastním smyslu, ale druhému pouze jen ve smyslu nevlastním či metaforickém, například: „*Tato krajina se na nás směje.*“, tak tato analogie pojmů má velikou důležitost i v nauce o Bohu a jeho vlastnostech. K tomuto metaforickému smyslu se sv. Tomáš nejčastěji vyjadřuje v úvodní kapitole *Sumy teologické*: „(...) ve svatém Písmě se nám vhodně podávají duchovní obrazy pod metaforami tělesných věcí“.¹²⁷ Říkáme-li tedy: Bůh je vševědoucí, všemohoucí, všemoudrý apod., vycházíme z pojmů vědy nebo lidské moudrosti, přenášíme na Boha tyto pojmy očištěné od všech nedokonalostí a zmocněné rozsahem sahajícím donekonečna. Podobně je to se všemi ostatními pojmy, kterými

¹²⁴ I q. 15 a. 1 co. „*Idea enim Graece, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, ... formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.*“

¹²⁵ ST I q. 1 a. 9 co. „(...) *divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere.*“

¹²⁶ Maritain, J., *Umění a scholastika*, Olomouc, 1933, s. 34.

¹²⁷ Tamtéž, „(...) *in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium.*“

poznáváme a vyjadřujeme Boha v jeho bytí, podstatě, v jeho dokonalostech, činnostech a vztazích ke vnějším stvořeným bytostem. Obdoba (analogie) je buď

c) obdobou přívlastku (*analogia attributionis*), kdy se nějaká známka (vlastnost) připisuje několika předmětům, ale každému v jiném smyslu. Tak například můžeme říci, že zdraví je společné člověku, pokrmu, léku a barvě. Člověk je předmětem zdraví, zdravý pokrm je příčinou zachování zdravého života, lék je příčinou zdraví člověka a barva je znamením zdraví. Mezi zdravím člověka, pokrmu, léku a barvy je sice jistá podoba, avšak jeho základ je v těchto čtyřech předmětech zcela různý. Pojem zdraví se abstrahuje od člověka, a je proto u něho pojmem vlastním, ale u pokrmu, léku a barvy, na něž se přenáší, obdobným pojmem.

Zde se nekonečně inspiruje fantazie při hledání těch nejkrásnějších podobenství krásy v umění i v běžném životě. Analogie je činnost krásy, vytvořená dokonalost, úměrnost a proporce.¹²⁸

¹²⁸ Gretdt, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha, 2009, s. 89. Srov. Pospíšil, J., *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského I*, Brno, 1913, s. 54.

4. Rozum (intellectus)

Tomáš Akvinský v *Sumě teologické* píše o rozumu, že: „(...) *vlastním předmětem lidského rozumu, který je spojen s tělem, je quiddita čili přirozenost*“.¹²⁹ Rozum reflektuje nejen naše konkrétní smyslové poznání, ale také naše abstraktní rozumové poznatky. Rozum se nutně podílí ve spojení s tělem na pojmotvorbě krásy jako denodenní estetický a bezprostřední soud, a zejména také na prožitku dobra - lásky (delectatio et amor). Z toho tedy vyplývá, že krása je přirozeným projevem rozumu, neboť kognitivní mohutnost je projevem rozumu soudí-li rozum o kráse.

Tak jako u spojení těla a duše, ke smyslům přidáváme i rozum, který se na existenci krásy z hlediska poznání podílí nejvíce. On pojmenovává řečí myslí smyslové recepce, on rozlišuje věci krásné a méně krásné, on spojuje vůli s předmětem jejího zájmu, on jediný poznává v krásnu pravdu a bezpečí.¹³⁰ Podle Akvinského: „*Poznání smyslové se zabývá smyslovými vnějšími jakostmi,*“ podmínkami krásy (viz 3. kapitola), „*ale poznání rozumové proniká až k esenci věci, neboť předmětem rozumu je „co věc je*“,¹³¹ a my víme, že každá věc je krásná.¹³²

Lidský rozum nad tím vším bdí, jsou-li všechny tyto podmínky zdravých smyslů a proporcionality splněny; těch podmínek - vlastností krásy, které jsou k jistému smyslovému poznání nevyhnutelně zapotřebí. Smysly nahlížejí konkrétní celek, aniž krásu chápou. Nepoznávají rozlehlé těleso (věc) obecně, pouze toto „určité rozlehlé“, které má tuto určitou velikost a tvar. Odpověď tedy dává tělu (člověku) rozum. Ten ze své zdravé podstaty soudí o rozsahu smyslových dojmů. Protože kdykoli smysly postřehují jen vnější eventualy předmětů, je třeba dát „pozor“ podle Akvinského na rozum, aby ihned beze všeho dalšího rozmýšlení nesoudil podle smyslových dojmů, které z vnějších předmětů zaznamenal, například, aby si nepletl obyčejné sklo a vzácný křišťál. Stejně tak je pro rozum důležité rozeznávat mezi pohybem (tancem), velikostí, podobou, například skutečnou a zdánlivou. Avšak kdykoliv nějaký smyslový předmět nesprávně poznáváme, není tím vina mysl ani předmět, ale rozum, když přehlíží

¹²⁹ ST I q. 84 a. 7 co. „*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura*“.

¹³⁰ Koukolík, F., *Lidský mozek*, Galén, 2012, s. 66-67. Krása a bezpečí jsou nejrychleji rozpoznávány mozkem (rozumem).

¹³¹ ST II-II q. 8 a. 1 co. „(...) *cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est.*“

¹³² Viz poznámka pod čarou 202. 203.

všechna nutná pravidla (má-li důvod – nemoc, drogy apod.) a soudí podle dojmu ze smyslu soustředěného na předmět, z něhož onen mylný dojem pochází.

4. 1 Vnitřní poznání věcí (*intelligentia*)

To, že rozum proniká až k esencím věcí, jak se zdá, vysvětluje etymologicky již samo slovo *rozum*. Rozum směřuje k tomu, abychom věci rozuměli. Nepostačí mu věc jen poznat, ale rozkládá si ji, aby do ní řečeno: „*takřka vhlédl*“, aby poznal a přesvědčil se, co ve svém nitru chová, aby jí rozuměl - latinské *intellectus*. Velmi krásně tuto myšlenku popisuje Tomáš Akvinský: „*Slovo rozum obsahuje jakési vnitřní poznání, neboť se říká rozumět je jako uvnitř číst.*“¹³³ Poznání smyslové se zabývá smyslovými vnějšími jakostmi, ale poznání rozumové proniká až k esenci věci. „*Pokud jde o podstatu věci, předmětem rozumu je to, co to je, (usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est), ale poněvadž poznání člověka začíná od smyslů, jako od vnějšího (poznání), je jasné, že čím je světlo rozumu silnější, tím více může proniknout do nitra. (...) A ono nadpřirozené světlo dané člověku se nazývá darem rozumu.*“¹³⁴

Pouze rozum určuje, co je objektivně vnímáno smysly a co si z takového potěšení subjektivizuje ke své radosti a touze, co spekulativně skládá, ověřuje a porovnává. Pro samu krásu je třeba poznat schopnosti rozumu, neboť o tuto mohutnost se krása nejen opírá, ale díky ní může existovat i jako estetická věda.

Rozum náleží esenciálnímu poznání; je to mohutnost, která postihuje esence věcí obecnými pojmy. Ty abstrahuje od individualizujících známek, tj. od neesenciálních charakteristik, díky kterým poznáváme věci jako konkrétní jednotliviny. Těmito pojmy rozum odlišuje to, co je na věci nutné a esenciální od všeho ostatního, co je s ní fakticky akcidentálně srostlé a nepatří k její esenci. Smysly takového rozlišení nejsou schopny.¹³⁵ Podle Akvinského jenom člověk nachází zálibu v kráse jako takové, dává ji do vztahu k subjektu, který jí kontempluje. Zdá se, že duševní činnost je jediná, která má zálibu v sobě sama, neboť z ní nevzniká nic jiného než čisté uvažování. Máme-li na mysli například určitého koně, jde nám mysli konkrétní představa barev, velikosti a

¹³³ ST II-II q. 8 a. 1 co. „*Nomen "intellectus" quandam intimam cognitionem inportat: dicitur enim intelligere quasi intus legere.*“

¹³⁴ Tamtéž, „*(...) Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare (...) Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.*“

¹³⁵ Gredt, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha, 2009, s. 284.

dalších smyslových vlastností. Tato představa není však vlastním předmětem pojmu či ideje koně, poněvadž kdybychom v představě do jisté míry změnili všechny tyto vlastnosti smyslové, přece jenom si pojem koně stále zachováme. Proto zahrnuje pojem koně něco, co netkví v těchto vlastnostech smyslových, ale co i takto nadále trvá beze změny, pokud se tyto vlastnosti změní.¹³⁶ A to, co se ve věci nemění, nýbrž co činí věc tou věcí, kterou právě je, a již zároveň rozeznáváme od každé jiné věci, nazýváme esencí věci.

Rozum sice může i tyto vnější smyslové vlastnosti volit za předmět svého poznání. Tak poznává rozum barvy, tvar, mnohost, jakost věcí apod. Avšak rozum tu nelpí tolik na zevnějšku těchto vlastností, tak jak ony působí na naše smyslové mohutnosti, ale zkoumá a studuje, čím tyto vlastnosti v *sobě* jsou bez ohledu k jejich určitému smyslovému zjevu. Tedy, když se na krásné věci díváme (visum) prostupujeme jimi, poznáváme je (apprehensio) a harmonizujeme je se stavem mysli.

4. 2 Definice subjektivní krásy

Nejznámější definice krásy se nachází v *Sumě teologické*, konkrétně v 5. kvestii s názvem *O dobru obecně* (De bono in communi). Zde ve čtvrtém odstavci *Zda dobro má ráz příčiny účelné*, odpovídá sv. Tomáš na námitku sv. Diviše a říká: „*Zdá se, že dobro nemá rázu příčiny účelné, nýbrž spíše jiných. Neboť jak praví Diviš 4. O Božích Jménech: „Dobro se chválí jako krásno.“ Ale krásno má ráz formální příčiny. Tedy dobro má ráz formální příčiny.*“ Domníváme se, že následující odpověď (ST I q. 5 a. 4 ad 1), která je považována za definici krásy, odpovídá na vztah krásy a dobra, jak ji Tomáš Akvinský již dříve komentoval a definoval v *In Divina Nomina*: „*I když krása a dobro mají ten jistý podmět, neboť stejně jas, jako i harmonie jsou obsaženy v pojmu dobra, přece jen se pojmově liší, neboť krása doplňuje dobro tím, že ho přiřazuje ke kognitivní mohutnosti*“.¹³⁷ A to pokračuje v mladší *Sumě teologické* touto citovanou definicí krásy:

„*Dobro je předmětem touhy (...) Krása je ale předmětem kognitivní mohutnosti, protože se říká, že krásné věci se líbí, když se na ně díváme.*¹³⁸ *Krásno tedy spočívá v náležité proporcí, protože naše smysly se těší z věcí, které jsou obdařeny pěknými proporcemi, jako z něčeho co se jim samotným podobá. Stejně jako jiné poznávací*

¹³⁶ ST I q. 84 a. 4 co. „(...) ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis.“

¹³⁷ In Divina Nomina, 367b.

¹³⁸ **Druhá definice krásy**

*schopnosti je totiž i smysl určitým druhem proporce, a jestliže se poznání uskutečňuje skrze asimilaci a podobnost se zase týká formy, potom krása patří do pojmu formální příčiny“.*¹³⁹

Toto je základní Tomášův text o kráse vytržený z kontextu *Sumy teologické*, který se nese celým tématem krásy a estetiky od 19. století až po současnost. Ve skutečnosti hlavním tématem 5. kvestie, v níž je tento text uveden, stále zůstává *dobro* jako formální příčina; krása zde slouží jen jako příklad k pochopení pozice dobra. Tomáš Akvinský se tedy kráse nevěnuje přímo, ale to v dějinách estetiky, jak víme a vidíme, nebylo zvláště důležité. Podržme se tedy i my nadále tohoto postupu, neboť k příkladu krásy v 5. kvestii se budeme několikrát vracet.

Tento příklad, který se nazývá definicí krásy, je také nejčastěji používán v odborné estetické a filosofické literatuře. Jeho časté použití však nese mnoho nepřesností. Za prvé: U autorů, kteří se zabývají touto definicí krásy, je latinský text z originálu zredukován pouze na: „(...) *pulchra enim dicuntur quae visa placent*“¹⁴⁰ a poupraven, například J. Maritain používá i píše: *id quod visum placet*. J. Pospíšil se původní věty zhostil takto: „*Pulchrum est, quod visum placet.*“ nebo jen používá „*quod visum placet*“. U. Eco, W. Tatarkiewicz používají celý čtvrtý odstavec z 5. kvestie *Sumy teologické*, ovšem Eco propojuje slovo „*visa*“ s „*apprehensio*“,¹⁴¹ kde „*poznání je uchopování*“. (Tomáš sám, mimo jiné, používá v této definici *krásy a dobra* slovo *cognoscitivam*¹⁴² nikoli *apprehensio*). Tato slova poznání jsou břehy jedné řeky - ze strany smyslů jde o uchopení (*apprehensio*) a ze strany, která je břehem rozumu, jde o slovo poznávací schopnost (*cognoscitivam*). *Apprehensio* je klíčovým slovem jiné výše uvedené objektivní definice krásy ST I-II q. 27 a 1 ad 3, kde ovšem nejde o poznání, ale o samu krásnou věc: „*Krásou at' se zase nazývá to, čeho samo vnímání se líbí*“.¹⁴³ „*To*“, je to, co se zde vnímá a to co se nám při uchopování a poznání věci líbí: tedy „*Krásná věc*“. Tato první méně známá definice krásy se ve světě filosofie užívá jen

¹³⁹ ST I q. 5 a. 4 ad 1. „*Nam bonum proprie respicit appetitum... Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.*“

¹⁴⁰ ST I q. 5 a. 4 ad 1. (Stěžejní věta z teorie krásy).

¹⁴¹ Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 115. „*Visa tu znamená nejen „viděné“, ale také „osvojené“, vědomě vnímané. Visio je apprehensio – poznání.*“

¹⁴² ST I q. 5 a. 4 ad 1. Krásno se však vztahuje ke schopnosti poznávací. / *Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam.*

¹⁴³ ST I-II q. 27 a 1 ad 3. Druhá definice krásy - uvedeno podrobněji v kapitole 3. 2.

výjimečně¹⁴⁴ a spojením s druhou definicí z toho vzniká nemalá potíž a tím i množství redukcí. Například *Krásnem je, co jevem či názorem svým se líbí.*, nebo *Proto krásné věci, tj. nezávislé věci jsou takové, které potěší, když jsou viděny, tedy když se na ně díváme.*

Když se rozeberou slova druhé známější definice pomocí starých latinských slovníků, pak důležité a klíčové slovo „*visa*“ (vize, hledíme, díváme), na kterém všichni staví a zároveň na něm hledají nedostatky, dostává v latinském jazyce smysl svou vnitřní hodnotou vidění.

Krásna/Krásné věci - *pulchra* (věci), neb/neboť – *enim* se říká – *dicuntur* (je řečeno - k předešlému citovanému argumentu sv. Diviše)¹⁴⁵, že/když se - *quia* díváme - *visa* (je dojem věci viděných a ten) se líbí/potěší - *placent* (nás dívající se). „*Neboť je řečeno, že krásné věci se líbí, když se na ně díváme*“. Zmínění autoři¹⁴⁶ často uvádějí „vidění“ jako nedostatečné k pochopení krásy a uvádějí důvod, který krásu pocházející z druhého vyššího smyslu (sluchu) vidění vylučuje. Kdybychom tento názor brali výhradně jen ve vlastním a doslovném významu, byly by jak hudba, tak i mluvené slovo (poezie), na které zrakem nazírat nelze, vyloučeny z říše krásna. Ovšem samo slovo *visio*, je v latině chápáno také jako rozumové nazírání, vnitřní vidění a duchovní krása¹⁴⁷ - vnitřní vnímání a duchovní vidění (*visio*) od smyslového vidění (*video*). Poznáváme-li nějakou dokonalou věc, vzniká v naší mysli zcela přirozeně pocit libosti. A tato libost nám poskytuje duševní požitek, duševní rozkoš a vše rozléhající se dobro. Proto definice sv. Tomáše je definice aposteriorní - empirická, neudává sice úplné vnitřní podstaty krásna, neboť náš zrak se setkává s nezávislou formou krásy, může však nicméně sloužit za výchozí bod, z něhož pojem krásna můžeme dále stopovat a zkoumat. Předně je na místě poznámka J. Pospíšila: je třeba „*určiti pojem názoru (visio), který je důvodem estetické záliby a potěšení*“.¹⁴⁸ „*Proto zde neznamena názor nazírání okem tělesným, nýbrž nazírání okem duchovým — duchové nazírání*“.¹⁴⁹ Neboť

¹⁴⁴ Tatarkiewicz, W., definici o krásné věci ve svých *Dejinách estetiky* pouze cituje.

¹⁴⁵ Neboť jak praví Diviš 4. O Bož. Jmén.: „*Dobro se chválí jako krásno.*“ *Ale krásno má ráz formální příčiny. Tedy dobro má ráz formální příčiny.*“ / „*Ut enim dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., bonum laudatur ut pulchrum. Sed pulchrum importat rationem causae formalis. Ergo bonum habet rationem causae formalis.*“

¹⁴⁶ J. Pospíšil; U. Eco.

¹⁴⁷ Např: Vojáček, V., *Slovník latinsko-česko-německý*, Praha, 1878; Říha, J., *Křížkův slovník latinsko-český*, Praha, 1889.

¹⁴⁸ Pospíšil, J., *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského I*, Brno, 1913, s. 583.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 583.

krása věcí je vlastností, kterou lze úplně poznat jen schopností duševní, nikoli však mohutností smyslovou.

4. 3 Rozum a vzor

O poznání smyslové se opírá poznání rozumové. Ačkoliv pravda logická se dovršuje teprve v soudu a úsudku, přece jenom povaha našeho rozumového poznání se nejlépe ukazuje v úkonu, kterým v našem rozumu vzniká jednoduchý postřeh (simplex apprehensio), respektive pojem. Proto poznáme vznik a průběh veškerého rozumového poznání z rozboru vzniku a průběhu pojmu s neustálou konfrontací s ideami krásy, z kterých rozum buduje soudy a úsudky a tím celé své poznání. Rozumové poznání završuje celý rozsah zkoumaného poznávacího aktu od fyzického dívání se (video) k poznanému předmětu naší touhy – poznání krásna věci (apprehensio pulchros rei).

Podle Tomáše Akvinského poznání je dvojí: spekulativní a praktické. „*Rozum a diskurzivní rozum nejsou rozdílné mohutnosti a přece mají jména od rozdílných činností: neboť jméno rozumu se bere od intimního proniknutí pravdy, jméno diskurzivního rozumu pak od zkoumání a postupování*“.¹⁵⁰ Poznání spekulativní se zabývá pouhými úvahami v pravdě o sobě, poznání praktické obrací pravdu spekulativně poznanou k činnosti. Spekulativním je například studium astronomie, praktickým je studium umění. Idea se vztahuje k obojímu poznání. Ze strany praktické záleží idea v myšlence obsažené v rozumu, kterou se každý člověk, jedná-li rozumně, řídí ve své činnosti, např. než začne malíř malovat nějaký obraz, má již dříve celou kompozici v mysli, tu pak na obraze uskutečňuje. Krása je tedy vzor lidské motivace a napodobování. Absolutnost krásy, o níž rozum ve svém subjektivním sevření přemítá, je dosahována praktickou činností, která se dá reálně uchopit.

„*Bůh je první vzorovou příčinou všech věcí. Na zřejmost toho se musí uvážit, že k provedení nějaké věci je nutný vzor proto, aby účinek dosáhl určitého tvaru: neboť umělec provádí určitý tvar v hmotě podle vzoru, na který hledí, ať je to vzor, na který hledí vnějškově, nebo je to vzor vnitřně pojatý myslí. Je pak jasné, že ty vzory, které povstávají přirozeně, dosahují určitých tvarů. Ale je třeba, aby tato určitost tvarů byla uvedena na Boží moudrost jako na první příčinu, která vymyslela řád vesmíru, který záleží v rozličnosti věcí. A proto je potřeba říci, že v Boží moudrosti jsou pojmy všech*

¹⁵⁰ ST II-II. q. 49. a. 5. ad 3. „*Intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus, nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu.*“

*věcí, které jsme již výše nazvali ideami; to jsou budoucí vzorové formy, existující v mysli Boží“.*¹⁵¹

Obraz vnějšího předmětu přijatý rozumem, ke kterému rozum v sobě, jakožto pouhá potence poznání k úkonu poznání skutečně bývá určen, se nazývá ve scholastice ideou „in actu primo“ anebo také „species impressa“.

Rozum, který je pouhou neurčitou potencí, která může poznat nejrozmanitější předměty, poznává něco skutečně, pravdivě, když k tomuto poznání bývá motivován nějakým vnějším předmětem. V našem případě vnější krásou - stále přítomným estetickým soudem. Tento mechanismus platí pro všechny poznávané věci. Rozum neustále srovnává vše poznané s úplností neboli dokonalostí (*integritas sive perfectio*) v platných s podmínkami krásy.

Předmět vnější musí být schopen se s rozumem spojit tak těsně, že s ním vytvoří jen jediný princip v úkonu poznání. A tato forma, rozumem určená ke skutečnému poznání, je právě ideou v prvním aktu (*in actu primo*) anebo, jak Tomáš Akvinský říká, obrazem či tvarem *intelligibilním* (*species impressa intelligibilis*). Rozum a tento jeho obraz (*species intelligibilis*) splývá téměř v jedno, takže v úkonu poznání se rozum ztotožňuje s předmětem poznaným (*in omni visione*).¹⁵²

¹⁵¹ ST I q. 44 a. 3 co. „*Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes.*“

¹⁵² Pospíšil, J., *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského I*, Brno, 1913, s. 295-296.

5. Možnosti poznání krásy

Duše odloučená od těla nemá smyslové mohutnosti. Tělo a duše tvoří jediný princip činnosti, z něhož vychází poznání.¹⁵³ Tato schopnost předpokládá schopnost pojmotvorby (prostého postřehu) a souzení.¹⁵⁴ Lidská duše je jedna a zároveň je principem trojího života (rozumového, smyslového a vegetativního). Samostatně nepoznávají smysly ani rozum, ale člověk pomocí smyslů a rozumu. (Pomocí čeho rozpoznáváme a určujeme krásu u stvořených věcí, jsme mohli vidět u smyslů a rozumu ve 3. a 4. kapitole). Nejdůležitější ale je, jakou má toto vše důležitost pro život a jeho existenci. Jistě víme, že Tomáš Akvinský ve svém textu *Sumy teologické* přesně říká: „(...) *ale krásno se vztahuje ke kognitivní mohutnosti*“.¹⁵⁵ Podívejme se na krásu, tak jak ji představuje teologicko-ontologické poznání. Jsou to dvě pozice myšlenkového rozštěpu definitivně ustanovené tímto zvláštním vztahem, přičemž jednou jde o objektivní krásu ve formě určité věci a podruhé vztahem, do něhož vstupuje poznávající subjekt a který je založen na požitku z krásna.¹⁵⁶ Jakým způsobem vstupuje krásu do lidského ducha? A jak jsou tyto podoby úspěšně přijímány?

Je zřejmé, že krásu je nehmotná hodnota dokonalých věcí, která má na *prvním místě* vztah ke kognitivní mohutnosti.¹⁵⁷ Člověk svým rozumem stojí vůči nezávislé formě krásy stvoření, a je-li splněna podmínka subjektu (v poznávajícím), přichází láska jako příčina slasti z poznané krásy (*delectatio et amor*). „*Příčinou slasti je láska, každý se totiž těší/raduje proto, že má to, co miluje*“.¹⁵⁸ Na první pohled však žijeme v klamu, neboť se zdá, že zalíbení přichází dříve než poznání. Názorný příklad pro tento omyl uvádí sv. Tomáš v klíčové 5. kvestii: „*Vidíme totiž, že, co je první vzhledem k příčinnosti, je poslední v učiněném; neboť oheň dříve ohřeje, než uvede tvar ohně, ačkoli teplo v ohni následuje z podstatného tvaru*“.¹⁵⁹ (Zdá se tedy, že dříve milujeme, než poznáváme.) Krásu je hodnota duchovní, neboť závisí na dokonalosti věcí a dokonalost má prvotně co do činění s podstatou věci, která je nehmotného řádu a má

¹⁵³ Gradt, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha, 2007, s. 252.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 269.

¹⁵⁵ ST I q. 5 a. 4 ad 1. „*Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam.*“

¹⁵⁶ Eco, U., *Umění a krásu ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 41.

¹⁵⁷ Vodička, T., *Filosofie umění*, Brno, 1948, s. 22.

¹⁵⁸ Tomáš Akvinský, *Sententia Ethic., lib. 3 I. 19.* „(...) *causa delectationis quae est amor. Unusquisque enim delectatur ex hoc quod habet id quod amat.*“

¹⁵⁹ ST I q. 5 a. 4 co. „*Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato, ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem.*“

prvotní základní vztah k intelektu. Je dokonalostí představivosti, která směřuje k tomu, aby byla vyjádřena evidentně taková „jaká je“.¹⁶⁰ Rozum se tak vztahuje ke všemu poznatelnému z hlediska jsoucna. „*První však, co se ocitá v pojmu rozumu, je jsoucno; neboť potud je každá věc poznatelná, pokud je v aktu uskutečnění*“.¹⁶¹ Vše je poznatelné, nakolik je jsoucí. Z tohoto důvodu pojem jsoucna nelze definovat pomocí nadřazeného rodového pojmu a druhového rozdílu, jsoucno nemá žádný nadřazený rod. „Jsoucno“ je podle sv. Tomáše „to co je“ (quod est). Vše, co je, má bytí, a proto Tomáš vymezuje jsoucno také jako „to, co má bytí“. Jsoucno není naprosto jednoduché, nýbrž je složené z bytí a subjektu bytí. „To, co je“ označuje obě složky: tím, že říkáme „co“, označujeme subjekt bytí, skrze „je“ označujeme bytí samo. „Jsoucno“ však prvotně označuje bytí, protože se jméno „jsoucno“ bere z bytí. Každé jsoucno je tedy podle Tomáše ustaveno dvěma složkami: bytím a jeho subjektem“.¹⁶² „*Tedy jsoucno je vlastním předmětem rozumu, a tak je první věcí, která může být vnímána rozumem, jako zvuk je první, co může být vnímáno sluchem*“.¹⁶³

Představivost je předmětem kognitivní mohutnosti, intelektu. Tím je zřejmé, že diskurzivní intelekt, tedy uvažování, má co činit s krásou teprve druhotně až po zachycení a schopnosti vnímat celistvost předmětu. Smysly jsou služebným prostředkem k manifestaci krásy, nikoli vlastním cílem nebo smyslem nebo podstatou krásy.¹⁶⁴ Je to problém, v němž se sekundární literatura dělí a rozchází na zastánce intuice (T. Vodička, W. Tatarkiewicz) a názor, který tvrdí, že tomistická gnozeologie tento postoj (intuici) nebere v úvahu (U. Eco a J. Maritain). Eco píše a cituje Maritaina: „*Jestliže intuice znamená vnímat formu „v její smyslovosti a pro smyslovost“ dříve než dojde k jakékoli abstrakci, pak něco takového není možné v rámci gnozeologie, která abstrakci (simplex apprehensio) považuje za primární poznávací akt, který vtiskuje do intelektu inteligentní druh, čímž umožňuje vytvoření pojmu*“.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Vodička, T., *Filosofie umění*, Brno, 1948, s. 22.

¹⁶¹ ST I q. 5 a. 2 co. „*Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu.*“ „*(...) causa delectationis quae est amor. Unusquisque enim delectatur ex hoc quod habet id quod amat.*“

¹⁶² Svoboda, D., *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, Praha, 2012, s. 33.

¹⁶³ ST I q. 5 a. 2 co. „*Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.*“

¹⁶⁴ Vodička, T., *Filosofie umění*, Brno, 1948, s. 23. Srov. ST I-II q. 27 a. 1 ad 3 (*qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes*).

¹⁶⁵ Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 117.

5. 1 Krása jako předmět kognitivní mohutnosti

Nejdůležitějším zařazením krásy u Tomáše Akvinského je krása jako předmět, který poznáváme mohutností, silou poznávajícího, tj. výkonu poznání na tomto světě od nepoznaných věcí tohoto světa. Každé poznání se děje skrze známky, které určují věci, jež mají být poznány, tedy skrze jejich formu.¹⁶⁶ Krása zpodobňuje formu dobra.

Vysvětlit, co je poznání obecně, vyžaduje naše zkoumání z důvodů, pro které je poznání krásy nezbytně vyjádřeno místem (bodem), kde se krása jako poznávací činnost (kognitivní mohutnost) dotýká samé podstaty lidské přirozenosti, a to jak receptivní tak pudové kvality. Každý člověk má pojem poznání, neboť každý nějak rozlišuje poznání od všeho, co poznání není; rozlišíme kořen poznání a tím i krásy, který je principiálně shodný s poznáním věci, neboť každá stvořená věc je v jistém poměru vnějšně krásná a vnitřně dokonalá. Co není krásné, má jen krásy poměrný nedostatek. Takto se sv. Tomáš setkává u svého učitele Alberta Velikého s používanou scholastickou teorií, že: „*Univerzální podstata krásna spočívá v odlesku formy uspořádaných částí látky či různých sil nebo činností*“.¹⁶⁷ Na základě takového tvrzení bude z metafyzických důvodů krásno patřit ke každému jsoucímu a krása vesmíru tím bude zaručena i mimo poetické a kulturní tvoření.

Empirické pojmy krásy převzaté z různých tradic se zde skládají do obrazu hylemorfické teorie Aristotela a tato inspirace je důležitým doložením i pro pochopení estetiky a krásy u Tomáše Akvinského. Forma (morfé) se pojí s látkou (hylé) k tomu, aby poskytly život konkrétní individuální substanci. V Albertově pojetí, jak ji studoval i Akvinský, je to pomocí predikace stávající reality – modus, species a ordo, numerus, pondus a mensura.¹⁶⁸ Dokonalost a dobro se zakládají na „formě“. Podmínkou formy je, aby měla všechny charakteristické rysy, které formu udržují a vytvářejí. Albertova koncepce, jakkoli je pokročilá ve své době, nicméně nebere v potaz lidský poznávající akt jakožto konstitutivní prvek krásna v jeho vlastním rozumu (intellectus), který se například už objevil dříve v *Summě fratris Alexandri*. Albertovo pojetí se tak jeví jako důsledně objektivistická estetika, v níž krásno v poznávajícím a neodcizeném subjektu

¹⁶⁶ Gredt, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha, 2009, s. 240.

¹⁶⁷ Albert Veliký, *Super Dionysium de divinis nominibus IV*, 72; Opera omnia – VII/1, s. 182. „Ratio pulchri in universalibus consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel actiones.“ Citováno v: Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 41.

¹⁶⁸ Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 43. Srov. ST I q. 5 a. 5 ad 5 „*Praeterea, modus, species, et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta patet.*“

není vůbec definováno (secundum notitiam sui ab aliis) a tedy podle toho, jak ho vztahově vnímají jiní, druzí.¹⁶⁹ V této starší Albertově koncepci podmínek krásy je jasno (claritas) a jas (splendor) vzhledem k formě inherentní a je možno skrze ně krásu poznávat, ale tyto podmínky nejsou pro krásu konstitutivní. Takový metafyzický objektivismus Tomáš obohacuje (neruší) - ve své koncepci zachová světlo jako *jas*, přidá pouze pozici tázajícího se pozorovatele, který k fyzické subjektivní potěše dívání (video) se na věc harmonickou v touze po dokonalosti přidá vizi (visa) hlubšího rozumového vidění. Tím ukáže možnosti a kvality rozumu, který se na objekt (věc, artefakt) zaměřuje v poznání (sub ratione pulchri).

Rozum poznává formy věcí. „Poznávající může mimo svou formu, skrze niž je tím, co je, mít také formy jiných věcí“.¹⁷⁰ Neboť každé poznání se děje skrze známky, které určují věc (věc stvořenou, krásnou), neboť každá stvořená věc je ve své jednotě krásná a poznaná, tedy skrze formu a privaci formy. Jak řekl sv. Augustin, kterého cituje i sv. Tomáš, vize (visa) proporcí věcí je blaženost, vše je poznáváno jenom skrze akt, k němuž je poznání zaměřeno k dobru.¹⁷¹ Tak může mít tyto formy jako cizí, jako formy jiných věcí. „Mít je objektivně předmětně,(...) „jako ležící před ním“.¹⁷² Poznávající, který poznává nějakou věc odlišenou od sebe, přijímá její formu a má její formu jako formu jiné věci od něho odlišnou. Poznávající ji ponechává v její „jinakosti“ (aliud esse), tedy v její objektivitě.¹⁷³ Tomáš Akvinský uspořádal kognitivní mohutnost (sílu) do tří stupňů (Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis). Tytéž věci, které mají ve vnějším světě své fyzické bytí (esse physicum) nabývají v poznávajícím psychické intencionální bytí (esse psychicum) a i intencionálního bytí (esse cognitum).¹⁷⁴ Takže tentýž předmět (i numericky stejný) má dvojí způsob bytí - fyzický ve vnějším světě a psychický ve vnitřním světě poznávajícího.¹⁷⁵ Pro lepší pochopení srovnajme specifický způsob, kterým má formy poznávající a nepoznávající: „Z nepoznávajícího a jeho formy vzniká něco třetího (nějak vymezený subjekt), avšak

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 43.

¹⁷⁰ Gretd, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha, 2009, s. 240.

¹⁷¹ Boland, V., *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, New York, Brill, 1996, s. 42. „This vision of the rationes rerum is beatitude.“

¹⁷² Gretd, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha, 2009, s. 240.

¹⁷³ Tamtéž, Ten kdo se dívá na formu pečetidla, nevidí formu (tvar) vidění nebo formu (tvar) vidoucího, ale formu pečetidla jako takovou – kořen a esence poznání – co je poznání.

¹⁷⁴ ST I q. 85 a. 1 co. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis.

¹⁷⁵ Kořen poznání je nehmotnost, nemateriálnost (imaterialites), pozor, není to ale duchovnost! Tuto nauku založil Aristoteles a dále ji rozvinul Averroes, sv. Tomáš a Kajetán – stala se obecným učením tomistické školy.

z poznávajícího a formy, která je v něm jakožto v poznávajícím, to je jako poznaná, nevzniká žádné třetí.“¹⁷⁶ Neboť poznávající se stává tím, co je poznáno a to je dobré.

Z poznávající mohutnosti (zraku) a formy artefaktu (věci), která je v něm jako poznaná, nevzniká ztvárněná kognitivní mohutnost jako něco třetího, nýbrž kognitivní mohutnost se stává samotnou formou věci. Ta má v mohutnosti intencionální bytí (*esse cognitum, esse visum*),¹⁷⁷ má bytí poznávajícího a je s ním totožná. Kognitivní mohutnost je sice vymezena (formována), ale ne jako něco třetího, nýbrž vyšším dokonalým způsobem vyvýšeným nad potencialitu zdokonalitelného subjektu. Neponechává jí její předmětnost, její „jinakost“. Toto spojení je třeba chápat jako reálnou jednotu totožnosti v intencionálním řádu (v řádu poznání) přes reálný rozdíl v řádu fyzickém (v řádu bytí). Co je v řádu bytí reálně odlišné (forma krásy a dobro), je v řádu psychickém neboli intencionálním (v řádu poznání) jedno a totéž, neboť krása je jakási forma dobra.¹⁷⁸

5. 2 Objektivní a subjektivní poznání krásy

Středem teorií, jimiž se budeme zabývat, je vztah mezi subjektem a objektem. Budeme hledat, co náleží objektivní realitě a lidskému subjektu u Tomáše Akvinského. Podle U. Eca je to poměr mezi krásou věcí a psychologickými požadavky jejího pozorovatele. Z historie víme, že tyto snahy měl již Boethius a po něm Augustin. Ten o těchto fyzicko-psychologických shodách píše ve spisu *De ordine*,¹⁷⁹ kde přisuzoval estetickou hodnotu pouze zrakovým dojmům a mravním hodnotám.¹⁸⁰ Podobnou systematizaci později převezme právě Akvinský, ten jak už víme, definoval smysly pro krásu - zrak a sluch. Krása je vlastností viděných předmětů, toto je podstatou první objektivní definice Tomášovy krásy (ST I-II q. 27 a 1 ad 3), ale zde je ve vztahu k subjektu a estetickému uspokojení. Zde navázal na začátek éry křesťanské estetiky u církevních otců, zejména u Basilea (Basil Veliký) a tak znovu ožila účast subjektu na

¹⁷⁶ Gredt, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha, 2009, s. 241.

¹⁷⁷ Visum – toto latinské slovo vyjadřuje *vnitřní vidění* odlišné od *vidění vnějšího* – video. Visum je klíčové slovo v teorii krásy Tomáše Akvinského.

¹⁷⁸ Podrobněji viz kapitola 6. 3.

¹⁷⁹ Augustin, *De ordine*, II, 15, 42. „*Od této chvíle se v pravdě (rozumu) přenesl do sféry zrakového smyslu a rozhlížeje se po nebi a zemi uvědomil si, že se mu líbí jen krása, a v kráse – tvary v tvarech – proporce v proporcích – čísla.*“ / „*Hinc est profecta in oculorum opes et terram coelumque collustrans, sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere, et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros.*“

¹⁸⁰ V případě sluchu a nižších smyslů podle něho nejde o pulchritudo, ale pouze o *suavitas* (libost a příjemnost).

kráse, s níž se přirozeně musí každý živý subjekt konfrontovat a přijmout ji ke svému obrazu v subjektivně přizpůsobené podobě. Ještě před Tomášem se tato subjektivizace nachází u Viléma z Auvergne¹⁸¹ a u autorů *Summy fratris Alexandri*. Toto Albert přehlédl¹⁸² a sv. Tomáš se k těmto náznakům subjektivizace plně vrátil v hierarchii stvoření světa.

Tomášova koncepce krásy je spojena s podobou z původu tvořícího Otce (Boha) a stvořenou podobou „*ku obrazu svému*“ u Syna.¹⁸³ Poslední završující citát z textu o Trojici vystihuje i naše hlavní téma - *krásu*. Jedná se o první pozorování, podle něhož se věčnost přisuzuje Otci, objektivní podoba Synu a subjektivní užívání Duchu Svatému. Z Pseudo-Dionýsa Tomáš převzal názor, že skutečnou krásou je jen dokonalá božská krása: „*Z krásy všechny existující věci čerpají své bytí,(...) Krása je princip všeho jako první příčina, co všechno uvádí do pohybu a všechno spojuje láskou k opravdové kráse*“.¹⁸⁴ „*Věčnost* (absolutní krása) se přivlastňuje Otci, *podoba* Synu a toto je (dokonalá krása jako) jeho podobenství“.¹⁸⁵ V tomto odstavci je též citováno z Jana: „*Všchno bylo skrze něho učiněno*“, že on (Syn) je „*...původem z původu, jako říkáme, že umělec pracuje skrze umění a řemeslník skrze kladivo*“.¹⁸⁶ Proto se moudrost a umění přivlastňuje Synovi. Třetí osoba je *užívání* (usus) a *náleží* Duchu Svatému. Užívání pak má podobnost s Duchem Svatým, podle Tomáše Akvinského, bere-li se tento vztah obšírněji, pak toto zahrnuje v sobě také *požívati* (assumere) - „*vzít něco do mohoucnosti vůle*“ a *požívat* je, to znamená, „*s radostí užívat*“.¹⁸⁷ K doplnění Tomáš cituje Augustina: „*Ono milování, potěšení, štěstí nebo blaženost bylo od onoho nazváno užíváním*.“ Toto „*užívání*“ (usus) oba definují jako Lásku i Dar a roli Ducha Svatého v jemnosti Rodícího a Zrozeného zalévající nás hojností.¹⁸⁸

¹⁸¹ Vilém z Auvergne (1180/90 – 1249) byl františkánským estetikem. Do roku 1223 byl kanovníkem v Notre-Damské katedrále. Později jako pařížský biskup byl Viléma silným stoupenec univerzity. Jeho názory na krásu jsou *první* základy středověké estetiky.

¹⁸² Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 228; Podle Tatarkiewicz: „*(...) toto Albert Veliký přehlédl*.“

¹⁸³ <http://www.iep.utm.edu/m-aesthe/Spicher, M., Medieval Theories of Aesthetics, University of South Carolina>.

¹⁸⁴ Pseudo-Dionýsos, *De divinis nominibus*, IV, 7 (P. G. 3, c. 701), také Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 35.

¹⁸⁵ Tamtéž, ST I q. 39, 8 a. 5.

¹⁸⁶ Tamtéž, ST I q. 39 co.

¹⁸⁷ ST I q. 39 a. 8 co. „*Usus autem habet similitudinem cum propriis spiritus sancti, largo modo accipiendum usum, secundum quod uti comprehendit sub se etiam frui; prout uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et frui est cum gaudio*.“

¹⁸⁸ Tamtéž, I q. 39 a. 8 co. 19-27.

5. 2. 1 Subjektivní krása

Subjektivní označuje aktivitu a poznání, jejichž nositelem je lidský subjekt. *Užívání* (usus), tak jak cituje sv. Tomáš *požitek* (fruor), je: „(...) převzít něco do mohoucnosti vůle a s radostí požívat,“ (...assumere aliquid in facultatem voluntatis et frui est cum gaudio).¹⁸⁹ Tomáš Akvinský se zabýval subjektivním nazíráním krásna, protože všechno si žádá dobré a tak platí, že dobro a jsoucí jsou konvertibilní.¹⁹⁰ Proč je toto v dějinách scholastiky důležité, se dá nejlépe pochopit na tom, jak jeho předchůdci všechny tyto filosofické teorie rozvíjeli v rovině obecnosti.¹⁹¹ Tomášova definice krásy (myšlena druhá definice krásy ST I q. 5 a. 4 ad 1) se týká pozorovatele a jeho „dívání se“ (visum). Je to motivující definice o subjektivním poznání krásy, kdy je hodnota krásy závislá na pozorovateli, který *požívá* – *užívá* si radosti.¹⁹² Tato definice relativizovala krásu, dávala ji do vztahu k subjektu, který ji kontemploval. Je-li tedy znakem krásy, že se líbí, potom toto nemůže být bez subjektu, kterému se (krásná věc) líbí a přirozeně po ní touží.

Dobro a touha (bonum et appetitus) vzájemně souvisí v myšlení Akvinského. Říká, že „*podstata dobra spočívá v tom, že je nějakým způsobem žádoucí,*“ a autorita, ke které se odvolává toto tvrzení, je Aristotelův slavný výrok, že „*dobro je to, po čem všichni touží*“.¹⁹³ Tomáš Akvinský tímto nemá na mysli, že jakýkoliv předmět a lidská touha je na základě této touhy vždy dobro (to znamená, že je rozdíl mezi skutečnými dobry a pouze zdánlivými dobry). Místo toho jde jeho vysvětlení opačným směrem. Dobro objektu vyvolává touhu s různou úrovní poznávání. Pokud je skutečné dobro, pak je to oprávněný předmět žádostivosti (appetitus). K tendenci pohybu směrem k zalíbení může dojít bez jakýchkoliv znalostí, čistě přirozenou inklinací (naturalem habitudinem) nebo přirozenou touhou (appetitus naturalis), „(...) *jak je tomu v případě rostlin a neživých objektů*“.¹⁹⁴ Podle Tomáše může tento stav nastat i s určitým poznáním bez ohledu na dobro (sub ratione boni), jako je tomu u zvířat a často i u lidských bytostí, pokud se aktivovali vzrušením ze zalíbení (appetitus sensitivus) bez

¹⁸⁹ ST I q. 39 a. 8 co.

¹⁹⁰ Štěpinová, M., Machula, T., *Tomáš Akvinský O dobru*, Praha, 2012, s. 52 a s. 91.

¹⁹¹ Viz kapitola 1. 4.

¹⁹² To je společné objemu definicím krásy: 1) „(...) *krásou at' se nazývá to, čeho samo vnímání se líbí.*“ (ST I-II q. 27 a 1 ad 3) předmět záliby a touhy; 2) „(...) *krásné věci se líbí, když se na ně díváme.*“ (ST I q. 5 a. 4 ad 1.) sama touha a záliba.

¹⁹³ Aristoteles, *Etika Nikomachova*, I. 1, 1194a 3.

¹⁹⁴ file:///D:/Dokumenty/Downloads/85-409-1-PB%20(3).pdf; Sevier, C. S., *Aquinas on the Relation of Goodness to Beauty*, College of Southern Nevada, Las Vegas. „(...) *as is, the case with plants and inanimate objects.*“ (přednáška)

důvodu. A konečně tento stav může být doprovázen znalostí vnímaného objektu (sub ratione boni), v takovém případě se jedná o aktivitu „(...) *vūle (voluntas) a to je často případ lidských bytostí*“.¹⁹⁵ Dobrý objekt poskytuje důvod pro aktivitu; nakonec dobro je příčinou této aktivity - je to jak její původ, tak i její konec.

Lidská radost vzniká v souvislosti se získáním objektu touhy, totiž nějakého objektu dobra přijatého (sub ratione boni).¹⁹⁶ Objekt lze považovat za „dobro“ pod mnoha, někdy konkurenčními, aspekty. Například jablko je dobré pro výživu těla, ale také potěší chuť na patře. Jak říká Tomáš v *Sumě teologické*: „*Lev se těší, když vidí nebo slyší jelena, který je jeho potravou. Člověk zase pocítuje slast jinými smysly, a nejen v souvislosti s obživou, ale i ze souladu smyslových pocitů*“.¹⁹⁷ Podle Akvinského slast nemá za cíl udržet člověka při životě, ale je i zdrojem pouhé radosti. V každém případě jsme přitahováni k něčemu, co vnímáme jako dobré *nějakým způsobem*. Žádostivost je vždy zaměřena na dobro.¹⁹⁸ Ve skutečnosti není možné být přitahován k čemukoliv, pokud to není *nějakým způsobem pochopeno*.¹⁹⁹ „*Musí se říci, že nejsoucno nemá v sobě, z čeho by bylo poznáno, ale poznává se, pokud rozum jej činí poznatelným. Poznání se tedy zakládá na jsoucnu, pokud nejsoucno je nějaké jsoucno rozumu, vnímané nějak rozumem*.“²⁰⁰ což vysvětluje, proč můžeme být přitahováni k něčemu škodlivému. Touha může být v rozporu s dobrem, je-li naplněna láskou získanou k objektu svého zájmu, a tak odměněna potěšením. Pokud je sensorická touha naplněna, odměnou je smyslové potěšení (delectatio); pokud jde o intelektuální touhu, odměna je intelektuální potěšení nebo radost (fruitio nebo gaudium).²⁰¹ Tomáš Akvinský není zcela konzistentní v používání termínů delectatio a fruitio. Jeho obvyklý termín pro potěšení je obecně delectatio, tento konkrétní termín často používá specificky pro

¹⁹⁵ Tamtéž, „(...) of the will (voluntas), and this is often the case with human beings.“

¹⁹⁶ ST I-II. 31.1 ad 1; ST I. 82.2 ad 1.

¹⁹⁷ ST II-II q. 141 a. 4 ad 3. „*Leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibulum*“.

¹⁹⁸ ST I. 5.1 co. „*bonum est quod omnia appetunt*.“ „*Po čem všichni touží, je dobro*.“

¹⁹⁹ Viz 3. kapitola o objektivní teorii krásy; porovnání je i ve 27. kvěsti s názvem *Zda je poznání příčinou lásky*, ST I-II q. 27 a. 2 arg. 1.

²⁰⁰ ST I q. 16 a. 3 ad 2. „(...) *dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione*.“ Srov. Tomášovo *De ente et essentia lib. 4. opp.*; IV. p. 590. col. 1. B.

²⁰¹ ST I-II.11.2.

tělesné nebo smyslové potěšení; použití *fruitio* a *gaudium* je více konzistentní, téměř vždy s odkazem na intelektuální potěšení.²⁰²

5. 2. 2 Objektivní poznání krásy

Objektivní je to, co existuje nezávisle na našem vědomí. Nezávisle stvořená příroda je poznatelná a podle tradičního teologického záměru má pozorování přírody vést k uvědomění si Božího působení.²⁰³ V tomto tradičním objektivismu pokračoval Tomáš Akvinský v křesťanské tradici. Starší objektivní podmínky krásy *proportio* a *claritas* převzal konkrétně od svého učitele Alberta Velikého, který napsal ve svém opusu *Opusculum de pulchro et bono*, že každá věc má účast na kráse.²⁰⁴ „Mezi aktuálně existujícími věcmi není taková, která by neměla účast na kráse a dobru“.²⁰⁵ „(...) pro všeobecný pojem krásy je důležitá vzájemná *proportio* (...) prosvícená *claritas* formy.“²⁰⁶ Sv. Tomáš v *Sumě teologické* podmínky podobenství krásy Otce a Syna uvedl převratně takto: „*Podoba pak neboli krása má podobnost se Synovými vlastnostmi. Neboť ke kráse se vyžaduje trojí. A to, nejprve úplnost (integritas), čili dokonalost (perfectio)...náležitá úměrnost, čili soulad. A opět jasnost: proto se krásnými nazývají ti, kteří mají jas (consonantia)*“.²⁰⁷ Ke starším podmínkám krásy přibyla třetí vlastnost - *úplnost* jako atribut dokonalé krásy. Podmínky krásy se bezprostředně váží se smysly, neboť smysly jsou první, které zaznamenávají nižší a vyšší kvality vnějšího světa.

Podle Tomáše Akvinského jistota smyslového poznání s výše uvedenými podmínkami vysvětluje také a priori z povahy smyslů samých. Smysl je mohutností organickou, působí nutně jako každá jiná síla organická. Pokud by nebyly organické mohutnosti, byly by bytí a činnosti nezávislé na těle a tím by to byly mohutnosti

²⁰² file:///D:/Dokumenty/Downloads/85-409-1-PB%20(3).pdf; Sevier, C. S., *Aquinas on the Relation of Goodness to Beauty*, College of Southern Nevada, Las Vegas, „*Aquinas is not entirely consistent in his use of the terms delectatio and fruitio. His usual term for general delight is delectatio, though he often employs this term to mean specifically corporeal or sensory pleasure.*“

²⁰³ Mensching, G., *Tomáš Akvinský a světlo rozumu*, Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské univerzity Studia Minorafacultatis Philosophicae Universitatis Brunensis B 53, 2006 — studia philosophica.

²⁰⁴ Tatariewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 220.

²⁰⁵ Albert Veliký, *Opusculum de pulchro et bono* (Mandonnet, V, 436). „*Non est aliquid de numero existentium actu, quod non participet pulchro et bono.*“ Tatariewicz, W., *History of Aesthetics*: Edited by J. Harrell, C. Barrett and D. Petsch, Bloomsbury Academic, 2006, s. 243

²⁰⁶ Tatariewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 223. Krása v užším a širším smyslu u Alberta Velikého.

²⁰⁷ ST I q. 39 a. 8 co. „*Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filiis. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.*“

duchové. Proto se v každé mohutnosti smyslové odráží určitý předmět tak, jak na něj působí. Samotný smysl sám sebou předmětu nic neodnímá a nic nepřidává, ale jednoduše dojem pouze poznává. A jako každý nástroj, který je vhodný svým účelem ke správnému použití, podobně i svými smysly nutně poznáváme vnější věci, tak jak na naše smysly působí. Tomáš Akvinský definuje objektivní krásu takto: „*Ne proto je cosi krásné, že to milujeme, ale cosi milujeme, protože je to krásné a dobré*“.²⁰⁸

5. 2. 2. 1 Věc – Tvar (species)

Slavný spolužák Tomáše Akvinského Ulrich ze Štrasburku definoval krásu a formu jako krásu ve formě: „*Forma je krásou každé věci. Proto pulchritudo – krása se nazývá i speciosum – tvárná, od species – tvar, protože tvar je to samé co forma*“.²⁰⁹ Vycházel tak z Albertovy práce *Opusculus de pulchro et bono*, kde jejich učitel říká: „*Každá věc má účast na kráse.*“, jak jsme již výše citovali. Pokud doba Akvinského předpokládala stvořené věci za krásné a Tomáš v takovém vědeckém prostředí studoval, pak vycházíme z nutnosti ke kráse chápané objektivně připojit i esenciálního nositele věci (rerum), tedy věci jsooucích. Tato dominikánská definice patřící formě vycházela ze třech znaků krásy – *míry, tvaru a pořádku* – pocházejících ze starší františkánské *Summy fratris Alexandri* a ta pokládala za nejdůležitější znak ten, který nazývá tvarem (species).²¹⁰ Ne nadarmo se slovo speciosus (foremný) zaměňovalo a zaměňuje se slovem pulcher (krásný). Jestliže autoři kladoucí důraz na krásu ducha hovořili o tvaru, měli přirozeně na mysli nejen vnější tvar substanciální formy, ale figuru jako kategorii kvality.

Termín species měl v latině dva významy. V běžné řeči označoval vnější, smyslový vzhled věci, naproti tomu v logice označoval pojmový a tedy ne-smyslový obsah předmětu. Tuto dvojítoť *Summa* zaznamenala: „*Species má dva významy: jeden označuje to, co je znakem oddělující danou věc (quo res distinguitur), druhý zase to, čím tato věc vzbuzuje zálibu, uznání (quo res placet et accepta est)*“.²¹¹ Jde však o to, že když *Summa* definovala tvar (species) jako univoční, vnesla do estetiky logický ne-smyslový, ne-názorný význam slova, tedy v jednom pojmu spojila oba významy. Její

²⁰⁸ Tomáš Akvinský, *In Divina Nomina*, 398. „*Non enim ideo aliquid est pulchrum et quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum.*“ srov. Augustin, *De Veritate Religione*, s. 247.

²⁰⁹ Ulrich ze Štrasburku, *De pulchro* (Grabmann, 73-4). „*(Forma) est pulchritudo omnis rei... Ideo etiam pulchrum alio nomine vocatur speciosum a specie sive forma.*“

²¹⁰ Tatariewicz, W., *Dejiny estetiky II.*, Bratislava, 1988, s. 198.

²¹¹ *Summa fratris Alexandri, I* (ed Quaracchi, p. 103). Tatariewicz, W., *History of Aesthetics*: Edited by J. Harrell, C. Barrett and D. Petsch, Bloomsbury Academic, 2006, s. 198.

myšlenku můžeme vyjádřit takto: *vnější smyslový tvar je krásný, když vyjadřuje vnitřní, pojmový tvar*. Právě tím se vnitřně krásný tvar odlišuje od tvaru příjemného očím, líbícího se smyslu. Krása je nejen správným vzhledem (*conveniens aspectus*), nejen příjemnou podobou (*figuratio*), zorganizovanou strukturou (*formatum*), ale je výrazem specifické povahy věci (*quo res distinguitur*); nepůsobí pouze na oči, ale současně i na ducha. Byla to nová koncepce, které patřila budoucnost, a Tomáš Akvinský ji v podmínkách krásy plně využil.²¹²

5. 2. 2. 2 Úplnost (*integritas*) jako pojem jednoty a dokonalosti

První novou podmínkou krásy u sv. Tomáše je *úplnost* (*integritas*), ta znamenala dokonalou proporci krásy. Kráse stačí znaky proporční,²¹³ jak ale vystihnout dokonalost, neboť to, co má nedostatky, je už z tohoto důvodu škaredé...²¹⁴ Úplnost je v kráse parametrem dokonalosti (*perfectio*) a filosofové studující *Sumu teologickou* si všimli tohoto posunu v Tomášově textu. Ten k původní dvojici proporce a jas přidává úplnost (inspirován františkánskou tradicí), která naznačuje, že: „*Do pojmu krásy patří také jas jako i správná proporce*“,²¹⁵ ale i *dokonalost* jako cíl vesmíru. „*Bůh je nejdokonalejší dokonalostí (...) nejtvárnějším tvarem a nejkrásnější krásou*“.²¹⁶ Tomáš chápal úplnost - dokonalost světa jako dvě možnosti: „*První jako dokonalost ve své podstatě, druhou jako cíl činnosti*“.²¹⁷

5. 2. 2. 2. 1 Dokonalost (*perfectum*)

Dokonalost spojená s krásou jako formální příčinnou otevírá kategoriální akcidentální podmínky perfektní formy. Dokonalým nazýváme to, co má vše, co má mít. Neschází-li nějaké bytosti dokonalost a jí přiměřené nebo nutné přirozenosti, je v sobě dokonalá. Podle Tomáše Akvinského dokonalost je základní podmínkou krásy i absolutního dobra. „*Neboť něco se nazývá dokonalým podle toho, jak je to v*

²¹² Tatariewicz, W., *Dejiny estetiky II.*, Bratislava, 1988, s. 199.

²¹³ ST I ot. 5 čl. 4 arg. 1. Při čtvrté se postupuje takto: „*Zdá se, že dobro nemá rázu účelové příčiny, nýbrž spíše jiných. Neboť jak praví Divoš 4. O Bož. Jmén.: „Dobro se chválí jako krásno. Ale krásno má ráz formální příčiny.* Srov. ST I q. 39 a. 8.

²¹⁴ Tamtéž, ST I q. 39 a. 8. „*Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem.*“

²¹⁵ ST II-II q. 145 a. 2 co. „*(...) ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas et debita proportio*“.
Dále srov. „*Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa.*“

²¹⁶ Grosseteste, *De unica forma omnium* (ed. Baur, 108), „*Deus igitur est perfectio perfectissima... forma formosissima et species speciosissima.*“ Srov. Tatariewicz, W., *History of Aesthetics*: Edited by J. Harrell, C. Barrett and D. Petsch, Bloomsbury Academic, 2006. s. 231.

²¹⁷ ST I q. 73 a. 1 co. „*Res in sua substantia est perfecta... Perfectio autem secunda est finis.*“

*uskutečnění, neboť dokonalým se jmenuje to, čemu nic nechybí ke způsobu jeho dokonalosti“.*²¹⁸

Dokonalost krásy máme dvojí: a) naprostou a b) akcidentální - vztažnou či poměrnou. Všimněme si, jakou paralelu mají dokonalost a krása:

a) Naprostá dokonalost zahrnuje v sobě všechno jsoucnou, všechnu jsoucnost, všechnu dokonalost, takže jí naprosto nic neschází. Bytost naprosto dokonalá je souhrnem všech skutečných dokonalostí, takže není žádné dokonalosti mimo ni, kterou by v sobě nějakým způsobem nezahrnovala. Bytost, která v sobě zahrnuje všechnu realitu, nazýváme Bohem. Bůh vylučuje ze sebe nutností svého bytí všechnu negaci, všechnen nedostatek, a proto je bytostí naprosto dokonalou, tudíž krásnou. Tomáš říká: *„Bůh je bytí, podle sebe (per se), který má subsistující bytí; z čehož musí vyplývat, že sám obsahuje celou dokonalost bytí“.*²¹⁹ Všechny bytosti, které mají bytí, mimo Boha, jsou však více méně nedokonalé, poněvadž jsou již svým konečným bytím omezeny a chybí jim mnoho dokonalostí. Jak příznačné i pro krásu. Všechny ostatní bytosti mimo Boha mohou být jen poměrně dokonalými.

b) Proto stojí naproti naprosté dokonalosti dokonalost poměrná, akcidentální. Má-li stvořená bytost vše, co jí patří a náleží, aby byla ve svém druhu úplná a hotová, je poměrově přirozeně dokonalá. Dokonalost každé bytosti mimo Boha záleží tedy ve vztahu k účelu, k němuž je určena. Směřuje-li k tomuto účelu tak, jak má svou přirozenou esencí směřovat, je ve svém druhu krásou dokonalá podle Tomáše: *„Jestliže totiž "nejlepšího je tvořit nejlepší", není vhodné nejvyšší dobrotě Boží, aby utvořené věci nevedla k dokonalosti. Poslední pak dokonalost každé věci je v dosažení cíle“.*²²⁰

V dokonalosti relativní rozeznáváme dva momenty:

a) Má-li nějaká bytost všechno, co má mít, aby byla tou bytostí (stvořením), kterou je, je esenciálně dokonalá (perfectio essentialis). Neboť kdyby jí vzhledem k její esenci něco scházelo, již by byla jinou esencí, nikoli však tou, kterou svým pojmem má být. Poněvadž však, jak jsme již dříve dokázali podle Tomáše Akvinského, všechny věci jen svou nezměnitelnou esencí jsou tím, čím jsou, musí také všechny být esenciálně

²¹⁸ ST I. q. 4. art. 1. *„Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis“.*; (in lib. 5. Metaph. lect. 18).

²¹⁹ ST I. q. 4. art. 2. *„Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat.“*

²²⁰ ST I. q. 103. art. 1. *„Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducatur. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis.“*

dokonalé a svým stvořením vnitřně krásné. „Každé jsoucno, pokud je jsoucno, je dobro. Neboť každé jsoucno, pokud je jsoucno, je v uskutečnění a nějak dokonalé; protože každé uskutečnění je nějaká dokonalost. Dokonalé však má ráz žádoucího a dobra, jak je patrné z řečeného. Tedy následuje, že každé jsoucno jako takové je dobro“.²²¹ A tak krása a dobro mají společný předmět - dokonalost.

Pro Tomáše Akvinského je esenciální dokonalost nutnou vlastností všech věcí; věc a bytí je její dokonalost. To jsou pojmy věcně totožné, a proto zaměnitelné. Vše, co je, je dobro, tak také platí, že vše, co je, je dokonalé. (Ens et perfectum convertuntur). „Neboť něco se nazývá dokonalým bytím podle toho, že je v uskutečnění, neboť dokonalým se jmenuje to, čemu nic nechybí ke způsobu jeho dokonalosti“.²²²

²²¹ ST I. q. 5. art. 3. „Omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse.“

²²² ST I q. 4 a. 1 co. „(...) hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.“

6. Transcendentálie

Naší závěrečnou otázkou a posledním tématem v této práci je transcendentálna krásna. Jde o spor, je-li krásno transcendentálií (vedle jednoho, dobra a pravdy obecných vlastností všech stvořených jsoucn – věcí). Tuto debatu více než středověk rozpoutalo 19. a 20. století, zvláště pak filosofie umění ve vztahu k estetice při hledání definice umění. Velmi zajímavou se nejčastěji jeví krása v rozšířené verzi transcendentálií. Jistě víme, že Tomáš Akvinský nenapsal a nezařadil „krásno“ mezi transcendentálie, tedy alespoň ne přímo. Přesto v jeho práci je mnoho míst, kde dochází naprostému přesahu krásy jako vlastnosti věcí (jsoucn). První věc, kterou je třeba upřesnit, je, že stejně tak jako texty, v nichž se pojednává o kráse, se zdá, jakoby sv. Tomáš vždy uvedl své pojednání o transcendentáliích na způsob odpovědi vyplývajících na další filosofické otázky, jaké jsou například povaha pravdy, povaha dobra nebo pořadí Božských jmen. To značně komplikuje náš úkol, protože rekonstrukce argumentu sv. Tomáše v souvislosti s transcendentáliemi na základě těchto textů, budou vždy zahrnovat otázku: „*Je-li výčet informací a závěrů sv. Tomáše k transcendentáliím kompletní? Konkrétněji, je tento seznam transcendentálií vyčerpávající?*“ Více o tomto později, ale je důležité, aby zůstala tato námitka na mysli od samého počátku.²²³ Aby bylo možné určit, zda se Tomáš Akvinský domnívá, že krásno je transcendentální, je třeba nejprve zjistit, co pro Akvinského představuje slovo transcendentální.²²⁴

Nejtransparentnější vidění transcendentálií, oněch nezávislých vztahů, je v činnosti rozumu jako nejobecnějších pojmů a prvních principů, které překračují a přesahují každou kategorii v tom smyslu, že jsou společné všem kategoriálním jsoucnům. Starší autoři hojně užívali spojení krásy jako vlastnosti všech stvořených věcí, popřípadě celého univerza. Některých vzájemností si už všímá Aristotelova *Metafyzika*.²²⁵ Především vztahů jsoucna a dobra.²²⁶ Druhý počátek nastal u středověkých myslitelů, kteří odmítali do té doby převládající teologické pojetí

²²³ Cooper, T., „*Is Beauty a Distinct Transcendental According to St. Thomas Aquinas?*“, West Coast Meeting of the Society for Aristotelian-Thomistic Studies, Santa Paula, Calif., 2013, <http://thomasaquinas.edu/about/travis-j-cooper>

²²⁴ Tamtéž v úvodu; „*In order to determine whether St. Thomas considers the beautiful to be a transcendental, it is necessary first to ascertain what, for St. Thomas, constitutes a transcendental.*“

²²⁵ Viz. Aristoteles, *Metafyzika*, III, 3; IV, 2; V, 6 a 7; X, 2. Při předkládání seznamu těchto vlastností, které „*jsou všude tam, kde existují věci*“, sv. Tomáš spoléhá na klasický seznam transcendentálií, *unum* (jedno), *ENS* (jsoucno), *bonum* (dobro) a *verum* (pravda), spolu s dalšími vlastnostmi jsoucna, které byly přidány do tradičního seznamu arabských komentátorů z původní Aristotelovy *Metafyziky*, *res* (věc) a *aliquid* (něco).

²²⁶ Na toto pojetí, zda je dříve dobro než jsoucno, plně navazuje ST I. q. 5, a. 1, co.

metafyziky a přiklonili se k názoru, že námětem metafyziky je jsoouco jako takové. Metafyzika se tak vlastně stala „ontologií“, vědou.²²⁷

Ve 13. století vzniká systematická teorie „nejobecnějších pojmů“ (maxime universalía), které byly ve středověku označovány jako tzv. transcendentální pojmy (transcendentalia) a mezi které patří i pojem jsoouca a s ním konvertibilní pojmy *jedno*, *dobro a pravda*.²²⁸ Posun od teologického pojetí metafyziky k pojetí ontologickému, kdy námětem metafyziky je jsoouco jako jsoouco - jsoouco jako takové. Tyto pojmy se nenacházejí pouze v jedné kategorii, ale v každé kategorii, kterou přesahují v tom smyslu, že jsou společné všem kategoriálním jsooucnům.

Sv. Tomáš nenapsal žádné samostatné dílo pouze a jen s touto transcendentální tematikou, to je podobné i s krásou a její transcendentalitou. S vlastnostmi jsoouca navazoval na své předchůdce (především Filipa Kancléře a Alberta Velikého), od kterých se ideově nelišil. Diskuze o Božích jménech ukazuje, že: „*jsoouco, jedno, dobro a pravda mají prioritu co do poznání před ostatními Božími jmény, a jako důvod uvádí to, že tato jména jsou nejvíce společná.*“²²⁹

Základní text *De ver.* 1.1 vysvětluje, že vyjádření způsobu bytí se týká každé bytosti o sobě nebo ve vztahu k něčemu jinému. Tomáš Akvinský dělí absolutní transcendentální pojmy do dvou podskupin podle toho, zda jsou a vyjadřují modus jsoouca pozitivně, nebo negativně. Pozitivně lze o každém jsooucu říci, že má esenci a tuto skutečnost vyjadřuje jméno „věc“ (res). Věc se liší od „jsoouca“ tím, že jsoouco se nazývá jsooucím na základě aktu bytí, naopak věcí díky esenci; jméno „jsoouco“ totiž označuje akt bytí nějaké esence, zatímco jméno „věc“ označuje esenci jsoouca. Ve jsooucu uvažovaném o sobě nacházíme jako pozitivní pouze akt bytí a esenci. Negativně lze o každém jsooucu říci, že je nerozdělené. Tento modus jsoouca vyjadřuje jméno „jedno“ (unum): „jedno“ je nerozdělené jsoouco (ens indivisum). Relační transcendentální pojmy dělí sv. Tomáš dále do dvou podskupin. Vztah jednoho jsoouca k jinému lze uvažovat z hlediska jejich rozdělení (secundum divisionem) a tento ohled vyjadřuje jméno „něco“ (aliquid). Něco podle Tomáše znamená „jiné co“ (aliud quid): jako se totiž jsoouco nazývá jedno, nakolik je vnitřně (in se) nerozdělené, tak se nazývá něco, nakolik je oddělené od jiných. Vztah jednoho jsoouca k jinému lze dále uvažovat

²²⁷ Svoboda, D., *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, Praha, 2012, s. 72; Svoboda užívá srovnání: Zimmermann, A., *Ontologie oder Metaphysik?*, s. 354.

²²⁸ Tamtéž, s. 72. Srov. Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 225.

²²⁹ Tamtéž, s. 75.

co do shody (*convenientia*) jednoho jsoucna s jiným.²³⁰ Tento vztah shody je však dán pouze tehdy, vyskytuje-li se taková entita, která se díky své přirozenosti může shodovat s každým jsoucnem. Tím je lidská duše, která je „nějak vším“, jak tvrdí Aristoteles.²³¹ Tato shoda je podle Tomáše dvojitá, neboť v duši je poznávací i žádostivá mohutnost.²³²

6. 1 Explikace obecných modů jsoucna: transcendentální pojmy

To je nejbližší vysvětlení toho, jakým způsobem věci stvořené, existující ve svém redukovaném pojmu jsoucna se vymezují prostřednictvím svých obecných modů. Akvinský rozlišuje dva obecné mody jsoucna jako takového. Tím je dáno základní kritérium pro uspořádání transcendentálních pojmů, s kterými má krása implicitně vztah a podobu (tj. vztah zahrnutý, obsažený, ale nevyjádřený přímo esenciálně). Jak už jsme zmínili výše, nikde se v pracích a studiích Tomáše Akvinského krása jako transcendentálie neuvádí.²³³ Toto zařazení krásy mezi transcendentálie je odvozené od pozdějších komentářů a útržkovitých poznámek, které jako téma krásy a krásna provází Akvinského dílo.

Velkým impulsem pro toto znovu objevení krásy jako transcendentálie, byla podle J. A. Aertsena významná kniha²³⁴ J. Maritaina *Umění a scholastika* a jeho výzva k hledání krásy v metafyzice. Například autoři jako E. Gilson, J. Maritain obhajují krásu jako transcendentálii, naopak W. Tatarkiewicz nebo J. A. Aertsen ji vylučují.²³⁵ Aertsenova práce, které se budeme více věnovat, neříká argumenty proti, pouze ukazuje na fakt absence transcendentálií v Tomášově díle i u jeho následovníků.

Jedním z nejpozoruhodnějších obránců krásy jako transcendentální vlastnosti bytí je Jacques Maritain, který píše v *Umění a scholastika*, že krásno patří k řádu transcendentálií. To znamená, podle J. Maritaina, že objekty myšlení (pojmy): „*keré překračují každou hranici druhu či kategorie, a které se nedají uzavřít do žádné třídy, neboť prosakují vším a vyskytují se všude. Stejně jako jedno, pravda a dobro je krásno samostatným jsoucnem pojatým z určitého aspektu, je zvláštní vlastností jsoucna; není vlastností nahodilou (...) doplňuje jsoucno jen o vztah rozumový, je jsoucnem pojatým*

²³⁰ Tamtéž, s. 140 – 144. Srov. Svoboda, D., *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, Praha, 2012, s. 82.; Srov. Cooper, T., *St. Thomas's Doctrine of the Transcendentals*, Society for Aristotelian-Thomistic Studies, Santa Paula, Calif., <http://thomasquinas.edu/about/travis-j-cooper>; June 2013

²³¹ Aristoteles, *De anima III*, 8, 431b 21.

²³² Svoboda, D., *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, Praha, 2012, s. 82.

²³³ Cooper, T., upozorňuje na tuto anomálii ve své přednášce. V poznámce pod čarou 202.

²³⁴ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 168. „In his influential book *Art and Scholasticism*...“

²³⁵ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 170.

jako něco, co pouhým nazíráním oblažuje rozumovou přirozenost“.²³⁶ Takto je vše krásné, stejně jako je vše dobré, alespoň v určitém vztahu. A to tak, že jsoucno je všude přítomné i všude rozmanité, i krásno podobně je všude rozptýlené a všude se proměňuje. Stejně jako jsoucno a ostatní transcendentálie, je to v podstatě obdobné a analogické, to znamená, že se předpokládá pro různé důvody (sub diversa ratione), z různých subjektů, z kterých je predikováno: „každý druh jsoucna je ve svém vlastním způsobu, je dobrý svým vlastním způsobem, je krásný svým vlastním způsobem“.²³⁷ J. Maritain pohlíží na krásu jako na „nádhru všech transcendentálií dohromady“.²³⁸

Francis J. Kovach nejen potvrzuje, že krásu je transcendentální, ale také uvádí, že „je nejbohatší, nejušlechtlejší a nejkomplexnější ze všech transcendentálií,“ zatímco jsoucno je „pouze transcendentálie, která zahrnuje všechny ostatní transcendentálie“.²³⁹ Gunther Pöltner bere na vědomí, že krásno je jednota transcendentálních determinací bytí.²⁴⁰ Kromě vysvětlení transcendentálního charakteru krásy, Winfried Czapiewski píše, že transcendentální krásu je původní jednota pravdy a dobra.²⁴¹ Pro Daniela Sullivana ontologická krásu je záře a jas jsoucna ve všech svých transcendentálních aspektech dohromady: jednoty, dobra a pravdy, jak se odrážejí ve třech složkách krásy: integrity, proporce a jasu: „Integrita a celistvost věci odkazuje na její úplnost, její dokonalost (a implikaci své jednoty). Jinými slovy, věc není zcela krásná do té doby, než co celá její podstata žádá - dokud se kompletně nerealizuje její druh bytí. Lesk a jas formy vyznařující z bytí je jeho jasnost; to je nádhra vlastní formy a podoby jako poznatelné, své vnitřní „srozumitelné záře“, své ontologické pravdy“.²⁴² ²⁴³ Pro transcendentálie platí obecný modus jsoucna o sobě (in se; tj. absolutně), nebo mu náleží na základě vztahu k něčemu jinému (in ordine ad aliud).

²³⁶ Maritain, J., *Umění a Scholastika*, 1933, s. 33. (Rozumovou přirozenost - intuici jsme řešili výše v 5. kapitole).

²³⁷ Tamtéž, s. 33. Srov. Maritain, J., *Art and Scholasticism and The Frontiers of Poetry*, Charles Scribner's Sons, New York, 1962, s. 30.

²³⁸ Tamtéž, s. 172.

²³⁹ http://www.academia.edu/99663_73/Transcendental_Beauty; Kovach, F. J., *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, Berlin and New York, 1961, s. 214.

²⁴⁰ Tamtéž, Pöltner, G., *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Vienna, 1978, s. 76.

²⁴¹ Tamtéž, Czapiewski, W., *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 1964.

²⁴² Tamtéž, Sullivan, D. J. *An Introduction to Philosophy*, Bruce, Milwaukee, 1957, s. 215-216.

²⁴³ http://www.academia.edu/99663_73/Transcendental_Beauty; Horrigan, P., *Transcendental beauty*, 2010; Tyto úryvky pochází z prací různých autorů. Horrigan jim nedává velký prostor, ale souhrnně ukazuje skutečný zájem mezi filosofy o téma krásy. (Téma, které je nedořešeno, jak píše Maritain ve své *Umění a Scholastika*, s. 9.; Přesto tato přiblížení k transcendentaci poznání krásy v jejím přesahu pozorování věcí a transcendentální obecné chápání věci budí ve vědecké veřejnosti zájem o vyjasnění pozic krásy a krásna v jejich univerzálnosti).

Proti názorům této řady učenců je však jedna očividná, ale závažná námitka J. Aertsena. V případě, že krásno bylo pro Tomáše takovou centrální transcendentálií, tak jak naznačují, proč ji vynechal ve svém nejúplnějším výčtu v *De veritate* q. 1, 1? Pro J. Maritaina tato otázka nepředstavuje závažný problém. Klasický přehled v *De veritate* nevyčerpává všechny transcendentální hodnoty. Důvod, proč krásno není zahrnuto je, že může být redukováno na jednu z nich, a to na dobro. Tento argument není přesvědčivý. V případě, že krásno je distinktní transcendentálií, pak musí koncepčně přidat hodnotu k bytí, kterou nelze redukovat na jinou transcendentálii.²⁴⁴ Právě tak dalším kritikem domnělé transcendentality byl W. Tatarkiewicz, ten vycházel ze samé podstaty Tomášových prací a nesoustředil se na přímou kritiku pozitivních autorů: „Pojem krásy nebyl u Tomáše metafyzický a „transcendentní“, jak tvrdili někteří historici. Právě že nebyl formován na základě absolutní, ideální, symbolické krásy. Určovaly ho konkrétnější znaky, jako dokonalost nebo všeobecně neurčitá obdivuhodnost, které mnohým lidem ve středověku definovaly krásu“.²⁴⁵ Sám ale připouští, že v komentáři k Pseudo-Dionýsovi Akvinský pod vlivem komentovaného autora ještě vzal za výchozí bod dokonalou krásu, Božskou krásu, a od ní sestupoval ke kráse stvořené. V *Sumě teologické* už podle autora postupoval obráceně.

Švýcarský teolog Hans Urs von Balthasar sestavil impozantní „trilogii“, ve které je celá teologie pojata na základě triády „verum-bonum-pulchrum“. Poslední transcendentálie je pro něj základní pojem, protože krásno podporuje ostatní: to propůjčuje svou přitažlivost nad dobrem a jeho průkaznost nad pravdou. Von Balthasar mluví o „narození transcendentální estetiky“ ve 13. století, kdy poprvé v metafyzice františkáni zformulovali názor, že jsoucno jako takové je krásno.²⁴⁶

6. 2 Je krásno distinktní transcendentální vlastnost?

Scholastické diskuse o kráse a umění jsou dílem vedlejším, neboť scholastika se zabývala spíše teologickými, ontologickými a logickými otázkami než estetikou.²⁴⁷ Krásu jako transcendentálii tedy můžeme hledat u scholastiků v kontextu zpracování a zacházení s „dobrem“. Tento začátek scholastické estetiky datuje historie od roku 1245,

²⁴⁴ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 109.

²⁴⁵ Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 227.

²⁴⁶ Flasch, K., *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Philadelphia, B. R. Grüner, 1991, s. 2. „Von Balthasar spricht von der Geburt der „transzendentalen Ästhetik“ in 13. Jahrhundert.“

²⁴⁷ Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 195.

v té době bylo Tomáši Akvinskému dvacet let, když se objeví první zpracované ideje ve františkánské *Summē fratris Alexandri*. „*Krásno totiž označuje určení dobra, jelikož se zamlouvá schopnosti vnímání, dobro naopak toto určení představuje, neboť se zamlouvá citu*“.²⁴⁸ Vzhledem k tomu, že dobro (bonum) je transcendentální vlastností jsoucná, status krásna se rovněž zdá, že je tím, co je transcendentální. Jeden z argumentů Pseudo-Dionýsa pro totožnost dobra a krásna navrhuje takovouto perspektivu: „*Není nic, co neparticipuje na dobru a krásnu*“.²⁴⁹

Dionýsus potvrzuje univerzální rozsah krásna pro všechno bytí, to je jeho obecnost: „*(...) dobro a krásno jsou stejné, protože všichni touží po kráse a dobru*“.²⁵⁰ Zajímavé vysvětlení k Dionýsově participaci podává U. Eco. Vychází z úprav řeckého textu Pseudo-Dionýsa, přeloženém Hilduinem v roce 827, který píše: „*Dobré a posléze ani dobro nejsou přes veškerou svoji odlišnost převoditelné na jediný princip díky jedinečné všezahrnující příčině (...) dobré definuje jako to, co participuje na dobru*.“ O tři století později, přesně v roce 1167,²⁵¹ Jan Saracén překládá text takto: „*Krásno a krása by neměly být rozděleny v příčině, krása sama o sobě všechno zahrnuje. (...) Za krásné považujeme to, co participuje na kráse*“.²⁵² Další ztotožnění při přijímání Dionýsa a jeho identické teze byla modifikována několika komentátory, například i Tomášem Akvinským v závislosti na modelu reálné identity a koncepčního rozdílu, který je charakteristický pro vztah mezi transcendentáliemi. „*Krásno se tedy zdá být distinctní transcendentální vlastností*“.²⁵³

Řada významných učenců udržuje názor, že krásno nezískalo pouze zřetelné místo v teorii transcendentálií, ale dokonce mělo zvláštní syntetickou funkci. Henri Pouillon, který publikoval průkopnickou studii o začátku doktríny Philipa Kancléře o

²⁴⁸ Jean de la Rochelle, *Summa theologika* I, 103. „*Nam pulchrum dicit dispositionem boni secundum quod est placitum apprehensioni, bonum vero respicit dispositionem secundum quam delectat affectionem.*”

²⁴⁹ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 168; One of Dionysius' arguments for the identity of the good and the beautiful suggests such a perspective: „*There is nothing that does not participate in the good and the beautiful.*”

²⁵⁰ Pseudo-Dionysos, In *De divinis nominibus*, cap. 41. 5. „*Bonum et pulchrum sunt idem, quia omnia desiderant pulchrum et bonum.*”

²⁵¹ Dronke, P., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, s. 138.

²⁵² Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 36. Tyto Dionýsovy práce v latině: „*Hilduinus – Bonum autem et bonitas non divisibiliter dicitur ad unum omnia consummante causa (...) bonum quidem esse dicimus quod bonitati participat. Jan Saracén – Pulchrum autem et pulchritudo non sunt dividenda in causa quae in uno tota comprehendit. (...) Pulchra quidem esse dicimus quod participat pulchritudine.*”

²⁵³ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 168. „*The beautiful thus seems to be a distinct transcendental property.*”

transcendentáliích, také napsal vlivnou esej s vypovídajícím názvem „*Krása je transcendentální vlastnost mezi Scholastiky*“.²⁵⁴

Ve svých studiích *Umění a krása ve středověku a Estetika Tomáše Akvinského*, věnuje Umberto Eco velkou pozornost otázce, kterou nazývá „jednou z hlavních problémů scholastické estetiky“ a to „problém integrace na metafyzické úrovni krásy s jinými formami hodnoty“. Scholastická filosofie upevňuje problém doktrínou transcendentální, protože tato doktrína se snažila pro obě autonomní hodnoty a jejich místo v rámci jednotné vize transcendentálních aspektů jsoucna. Podle Eca je *Summa fratris Alexandri* dílo tří františkánů: Jeana de la Rochelle, neznámého mnicha pod označením *Frater Considerans* a zmíněného Alexandra z Halesu. „*Problém transcendentálnosti krásna a jeho rozlišení je rozhodným způsobem vyřešen*“.²⁵⁵ Jean Rochelle si klade otázku, zda dobro a krásno jsou identické z hlediska intence. Shodu dobra a krásna považuje Rochelle podle Eca za ověřenou věc. „*Opírá se přitom o Augustinovo tvrzení, podle něhož honestum je připodobněno k inteligibilní kráse*“.²⁵⁶

Určitá podpora transcendentality krásy se objevuje v posledních bádáních v díle u sv. Diviše Kartuziána. V *De venustate mundi* tvrdí, že: „*(...) podle komentátorů Dionýsa, dobro a pravda stejně jako jedno jsou zaměnitelné se jsoucnem, tak i krásno je zaměnitelné se jsoucnem, takže každé jsoucno je krásné*“.²⁵⁷ Ale jaké důkazy můžeme nalézt ve středověkých textech pro tvrzení, že krásno je distinktní transcendentální vlastností jsoucna? Několik středověkých autorů učí univerzálnost krásna, ale: „*Ve skutečnosti jsou jen dva spisy, které výslovně mluví o její distinktní transcendentality, i když různými způsoby*“.²⁵⁸

Nejvýznamnější dílo je anonymní pojednání, nalezené v knihovně v Assisi, které bylo vydáno pod anachronickým názvem *Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus*. Dílo patří do františkánského prostředí; je to výňatek ze *Summy fratris Alexandri* (*Summa Halensis*), ke které autor, pravděpodobně student Alexandra z Halesu, přidává své vlastní závěry. Pojednání je rozděleno do tří článků: na „dobro“ (I),

²⁵⁴ Tamtéž, s. 168; Pouillon, H., *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 21, 1946, s. 263-329; „*La beauté, propriété transcendente chez les Scolastiques (1220-1270)*.“

²⁵⁵ Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha, 2007, s. 39.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 39.

²⁵⁷ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 169.) Sv. Diviše Kartuzián, *De venustate mundi*, a. 1 (ed. Coloniensium, Vol. 34, p. 227). „*Itaque, secundum B. Dionysii commentatores, quemadmodum bonum et verum ac unum convertuntur cum ente, ita et pulchrum: ita quod omne ens est pulchrum, sicut omne ens dicitur bonum et verum ac unum.*“

²⁵⁸ Tamtéž, s. 169. „*There are in fact only two writings that explicitly contend its distinct transcendentalist, although in different manners.*“

„jedno“ (II), a „pravdu“ (III). První otázka prvního článku nicméně začíná překvapujícím prohlášením, že existují čtyři obecné podmínky bytí jsoucna: unum, verum, bonum a *pulchrum*. Autor proto zkoumá, jak se od sebe liší. Základní myšlenkou jeho odpovědi je, že tyto čtyři podmínky jsou založeny na „jsoucnu“ (ens), ale přidávají k němu něco pojmového. Jedno, pravda, dobro a „krásno“ předpokládají pojem jsoucna, ve kterém se shodují. „Krásno“ není v tomto vysvětlení zahrnuto, ale autor dodává jiné vysvětlení čerpané ze *Summy fratris Alexandri*, ve které jsou podmínky jsoucna rozlišeny podle jejich různých vztahů k Boží kauzalitě: „jedno“ se vztahuje k účinné příčině, „pravda“ k formální příčině, „dobro“ k finální příčině, ale „krásno“ zahrnuje všechny tyto příčiny a je pro ně společné. V tomto pojednání se tak „krásnu“ dostane místo samotné na základě své syntetizující funkce. Podle Aertsena tato funkce není dále vysvětlena ani ukotvena: „*Mám podezření, že autor přistoupil ke své práci tak, že spojil dvě myšlenky dohromady*“.²⁵⁹ Kauzální pořadí transcendentálních determinací „jsoucna“ v *Summy fratris Alexandri* je kombinováno s prohlášením Dionýsa, že krásno je příčinou všech věcí ve třech ohledech. V Dionýsovi to platí také pro dobro, na základě kterého Areopagita shrnuje, že dobro a krásno jsou identické. Ale zdá se, že anonymní autor vyvozuje z tohoto tvrzení, že krásno, na rozdíl od jiných transcendentálií, se týká všech tří příčin.

Moderní studium někdy vyvolává dojem, že syntetizující pohled františkánských mistrů je středověká odpověď na otázku týkající se transzendence krásna. Proti tomu je třeba zdůraznit, že jejich tvrzení zůstalo izolovaným prohlášením. Dokonce ani Diviš Kartuziánský na ně neodkazuje, ani na žádné jiné středověké spisy zachovávající syntetizující funkci krásna.²⁶⁰ Další pokus ustanovit krásu jako transcendentální vlastnost bytí byl učiněn v práci *De summo bono* napsaný Ulrichem ze Štrasburku (zemřel 1277, oblíbený žák Alberta Velikého).²⁶¹ Tato práce představuje systematický výčet teologie na základě Dionýsovy *De Divinis nominibus*, to znamená, výčet zaměřený na „dobro“. Tato práce také obsahuje interpretaci „krásna“.²⁶² Ulrich se vyjadřuje o kráse takto: „*Krása je souladem a jasností/září, jak říká Dionýsus. Ale*

²⁵⁹ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 170. „*I suspect that the author arrived at his thesis by bringing two ideas together.*“

²⁶⁰ Jones, E. A., *The Medieval Mystical Tradition in England: Exeter Symposium VIII*, Cambridge, 2013, s. 2.

²⁶¹ Tatariewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 221.

²⁶² Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 171. Zde Martin Grabmann, první editor textu, učinil poznámku: „*Nikde ve vysoké scholastice (...) jsem nenašel takové rozsáhlé, koherentní a systematické vysvětlení teorie krásy.*“

soulad je tu faktorem materiálním a jasnost formálním. (...) Ale kde je podstatně toto světlo, tam je nevýslovná krása, na kterou chtějí hledět andělé“.²⁶³

Po ukázání rozdílu mezi pojmy „dobra“ a „krásna“ přijetím definice krásy Alberta Velikého: „Pro všeobecný pojem krásy je potřebná vzájemná proporce jakýkoliv složek, ať už tělesných částí nebo jiných prvků“.²⁶⁴ Ulrich učiní jednoznačnou poznámku o vztahu krásna k jsoucnu - odkazuje se na myšlenku sv. Augustina, že jsou navzájem zaměnitelné: „Každý tvor pochází z božského umění, které je exemplární příčinou všech věcí“.²⁶⁵ Proto má druhy nebo tvar a je jako takový *speciosus*, to je „krásný“.

Forma ve smyslu druhu vyjadřuje poměr, který „krásno“ přidává k jsoucnu, a sice, zářící formu na hmotu. „Forma je krásou každé věci, proto *pulchritudo* – krása se nazývá i *speciosum* – tvárná od *species* – tvar, protože tvar je stejný jako forma“.²⁶⁶ Nicméně Ulrichův argument zaměnitelnosti je nevyhovující, pokud se obtiskuje to, co původně představovalo koncepční rozdíl mezi krásnem a dobrem k rozdílu mezi krásnem a jsoucнем. Většina středověkých autorů však ve svém systematickém výčtu transcendentálií mlčí k pozici krásy v pořadí vlastností jsoucnu a omezují se pouze na trojici „unum-verum-bonum“.

Shrnutí problematiky transcendentálií u následovníků Tomáše Akvinského uceleně zpracoval J. A. Aertsen. *Suma fratris Alexandries* nemluví o krásnu tak, že vyjadřuje univerzální způsob bytí, expozice je omezena na rozlišování mezi dobrem a krásnem. „Krása a dobro se však odlišují, protože krása je vlastností dobra, které se líbí vnímání, kdežto dobro je vlastností, která oblažuje touhu“.²⁶⁷ Toto rozlišení je, jak jsme již viděli, nový prvek ve srovnání s Pseudo-Dionýsem, stále však neposkytuje dostatečný důvod pro rozlišovací transcendentalitu krásna. Krásno ve františkánské

²⁶³ Ulrich ze Štrasburku, *Liber de summo bono*, L. II, tr. 3 c. 5. „*Pulchritudo est consonantia cum claritate, ut dicit Dionisius. Sed tamen consonantia est ibi materiale et claritas formale completivum. (...) Ubi autem hec lux est essentialiter, ibi est ineffabilis pulchritudo, “in quam desiderant angeli prospicere.”*“

²⁶⁴ Albert Veliký, *Opusculum de pulchro et bono*, (Mandonet, V, 426). Citováno: Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 223.

²⁶⁵ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 171. „*Every creature stems from the divine art that is the exemplary cause of all things.*“

²⁶⁶ Ulrich ze Štrasburku, *De pulchro* (Grabmann, 73-74). „*Forma est pulchritudo omnis rei... Ideo etiam pulchrum alio nomine vocatur speciosum a specie sive forma.*“ Srov. Tatarkiewicz, W., *History of Aesthetics*: Edited by J. Harrell, C. Barrett and D. Petsch, Bloomsbury Academic, 2006, s. 244.

²⁶⁷ *Summa fratri Alexandri*, I (ed. Quaracchi, s. 162). „*Pulchrum et bonum differunt tamen: nam pulchrum dicit dispositionem boni, secundum quod est placitum apprehensioni, bonum vero respicit dispositionem, secundum quam delectat affectionem.*“ Srov. Tatarkiewicz, W., E., *History of Aesthetics*: Edited by J. Harrell, C. Barrett and D. Petsch, Bloomsbury Academic, 2006, s. 224.

škole bylo nazýváno „průvodním jevem“ dobrého,²⁶⁸ je diskutováno pouze v rámci tohoto transcendentálního pojmu. Komentář Alberta Velikého k *De Divinis nominibus* je typický středověký pohled na transcendentalitu krásna. Na jedné straně, když zjistí, že pulchrum stejně jako bonum je (universalis) záměr, ale na druhé straně nedává tomuto pojmu místo v jeho nauce o transcendentálnu. Dvakrát ve svém komentáři Albert představuje systematickou úvahu, do které zahrnuje „jsoucno“, „jedno“, „pravdu“ a „dobro“, ale naprosto ignoruje „krásno“.²⁶⁹ Pokud jde o otázku transcendentality krásna u Tomáše Akvinského, konfrontuje nás s překvapujícím paradoxem. Diskuse o kráse zaujímá marginální místo v jeho systematických pracích, ale nikde nevěnuje samostatnou otázku tomuto tématu. Etienne Gilson mluví v této souvislosti o „zapomenuté transcendentálii“.²⁷⁰ Ale v Tomášových studiích v posledních desetiletích je větší pozornost věnována krásnu než jakékoliv jiné transcendentálii. A i většina moderních učenců tvrdí, že to (krásno) má transcendentální postavení u Tomáše.

Představa transcendentálií v nejvlivnějších výčtech následujících po Tomáši Akvinském se neliší. Jindřich z Gentu (1240 – 1293) někdy zmiňuje „krásno“ v jeho seznamu „prvních záměrů“,²⁷¹ ale nezahrnuje pojem do svého systematického výčtu transcendentálií. U Dunse Scota²⁷² nemá „krásno“ výrazné místo, není pro něj ani absolutní kvalitou nebo uspořádáním těchto pojmů. Dvě pojednání ze 14. století o transcendentálii - *Tractatus de sex transcendentibus* napsán Franciskem de Pratem a *Tractatus de transcendentibus*, sestavený Franciskem z Meyronnesu o pulchrum mlčí. Ve svém *Disputationes Metaphysicae* se Suárez intenzivně zabývá „jsoucnem“ a jeho vlastnostmi „jednoho“, „pravdy“ a „dobra“, ale jeho systematicky vypracovaná teorie o transcendentáliích nebere v úvahu „krásno“.²⁷³ Typický je postoj Diviše Kartuziánského, jednoho z mála středověkých autorů, který sestavil komplexní

²⁶⁸ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 172. Aertsen cituje D. Halcoura, *Die Lehre vom Schönen im Rahmen der Transzendentalienlehre der Metaphysik*, s. 55.

²⁶⁹ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 173. Ve své knize to potvrzuje i Aertsen - Albert ignoruje krásno! „(...) *Albert completely ignores the beautiful!*“

²⁷⁰ Gilson, E., *Elements of Christian Philosophy*, New York, 1960, s. 159.

²⁷¹ Jindřich z Gentu, *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 24, q. 6 (ed.L. Badius, Vol. I, Paris 1520 [reprinted in St. Bonaventure, N.Y., 1953], fol. 142rQ): „(...) *ut est ens, bonum, verum, pulchrum*“.
<https://philosophy.unca.edu/henry-ghent-series>

²⁷² Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, I q. 17, a. 3, n. 13. „*Pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, puta magnitudinis, figurae et coloris et aggregatio omnium respectuum qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem.*“ „*Krása není nějakou absolutní kvalitou krásného těla, ale souhrnem všech vlastností patřících takovému tělu, to znamená velikosti, tvaru a barvy, jako i souhrnem všech vztahů těchto vlastností patřících takovému tělu a jejich vzájemných vztahů.*“

²⁷³ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 174.

pojednání o kráse. Ke konci svého života napsal malé kompendium filosofie s názvem *Elementatio philosophica*. Diviš se dvakrát zabývá transcendentálií. Nejprve se tomuto tématu věnuje v sekci metafyziky jako celku: „*Jedno, pravda, a dobro jsou konvertibilní se jsoucím*“.²⁷⁴ Pak se vrací k transcendentáliím jako k vyvrcholení filosofického bádání, je to dodatečný nápad. Aertsen píše ve svém pojednání o transcendentáliích: „*Diviš poznamenává, že „božský Dionýsus“ učil, že „krásno“ (pulchrum) je také transcendentálie zaměnitelná se jsoucím*“.²⁷⁵ Z historického přehledu pro a proti transcendentalitě zůstává stále jedno téma. Toto téma se táhne filosofií už od Aristotela a to je vztah dobra ke jsoucnu. Není-li s určitostí, v dějinách scholastiky, krása přidána k transcendentáliím, je jistě přítomna ve vztahu k dobru, a tak nezbyvá než ověřit jejich vztah v kontextu pravdy a jsoucnu.

6. 3 Dobro, jsoucní a pravda

V otázce *O dobru* (q. 21),²⁷⁶ v kontrastu s výkladem dobra v komentáři k *De hebdomadibus* (Boetius)²⁷⁷ vymezuje zpočátku Tomáš Akvinský dobro věcí, aniž by ho spojoval s Prvním dobrem. V prvním článku *O dobru* začíná sv. Tomáš své zkoumání u prvních pojmů, které lze přidat všem skutečnostem, které lze nazvat jako první: *jsoucí, jedno pravdivé a dobré*. Jejich pořadí určuje Akvinský tak, že nejprve je poznáno jsoucní, které je následně uchopeno jako jedno, pak jako pravdivé a nakonec jako dobré.²⁷⁸

Co tyto pojmy odlišuje od jsoucího, nemají-li to být pouze synonyma? Tomáš Akvinský ukazuje, že jedno, pravdivé a dobré nemohou přidávat ke jsoucnu něco reálně, protože ke jsoucnu není co přidat, neboť vše přidané by bylo rovněž jsoucí. Také nemohou být jeho zúžením, protože jsou společná všem jsoucím skutečnostem. Sv. Tomáš pouze uzavírá, že jedno pravdivé a dobré přidávají ke jsoucnu něco pouze pojmově. Jedno přidává dle Akvinského popírání rozdělení, pravdivé a dobré přidávají vztah.²⁷⁹ Samo dobro se vlastně vztahuje k touze (*bonum proprie respicit appetitum*). Krása se v tomto výčtu neuvádí, ale osvětluje pozici dobra, s kterým je krása konvertibilní.

²⁷⁴ Diviš Kartuziánský, *On Metaphysics in General*, prop. 16. „*Unum, et verum, ac bonum convertibilia sunt cum Ente.*“ <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer1.htm>

²⁷⁵ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012, s. 174-176.

²⁷⁶ Své vlastní chápání dobra podává sv. Tomáš Akvinský v *QD De Veritate*, otázka *O dobru* q. 21.

²⁷⁷ Štěpinová, M., Machula, T., *Tomáš Akvinský O dobru*, Praha, 2012, s. 51 a s. 9

²⁷⁸ Tamtéž, s. 51

²⁷⁹ Tamtéž, s. 51

Dříve jsme již viděli, že Tomáš Akvinský uvádí, že krása přispívá k dobru v určitém uspořádání ke kognitivní mohutnosti a schopnosti. (To, co jsme vynechali v dřívějším pojednání, byl kontext pro tento popis.) K pojmu dobra není zapotřebí, aby to co je dobrem, bylo všem bytostem žádoucí, pouze jen, aby to, čeho si žádá nějaká bytost, bylo pro ni dobrem, protože je dvojí vůle, k níž může být dobro přiměřené: vůle Božská a stvořená; tím rozeznáváme také dvojí dobro: ontologické a psychologické. Vůle Božská dobro předchází, vůle lidská ho však předpokládá; viz. tvrzení sv. Tomáše, že krásno a dobro jsou stejné v předmětu a liší se pouze pojmově.²⁸⁰ Transcendentní dobro a dobro psychologické jsou dvě různé formy a podoby z pozice analogie dobra jako jsoucna. První zařazujeme z důvodu orientace a zasazení transcendentálních pojmů do rámce kontextu, tj. dobro a krásno jako transcendentálie; druhý pohled směřující ke kráse vychází z dobra chápaného subjektivně, což je stav rozumu, z kterého si můžeme transcendenci dobra, popřípadě i krásna, nejlépe uvědomit jako protipól a od něho můžeme pak postupovat od nejjednoduššího chápání k nejvyšší vědě.

Ze studovaných textů víme, že existuje velká příbuznost mezi krásnem a dobrem. V rozlišování mezi krásnem a dobrem sv. Tomáš uvádí: „(...) *že krásné věci, se líbí, když se na ně díváme* (pulchra enim dicuntur quae visa placent).²⁸¹ „*Dobro, je-li úplné a všestranné, je také zároveň krásno, takže každému, kdo je smysly a rozumem postřehuje, se nezbytně líbí*“.²⁸² Krásno od svých poznatelných vlastností (ucelenosti, proporce a jasů) poskytuje dobru formu a stupeň dokonalosti/kvality. Za druhé, je zde otázka: „*Není krásno již zahrnuto v dobru a pravdě?*“ Okamžitou odpovědí, samozřejmě, je to, co sv. Tomáš opakovaně říká, že krásno přidává k dobru určité uspořádání: „*Krásno náleží vlastně k rázu formální příčiny*“ (I q. 5 a. 4 ad 1); „(...) *dobro má ráz formální příčiny*“ (I q. 5 a. 4 co.) určené ke kognitivní poznávací schopnosti. Skutečnost, že krásno se přidává pouze pojmově k dobru, je spíše fakt, který svědčí proti jeho transcendentálnímu bytí, anebo ve skutečnosti představuje ten bod obratu ve prospěch jeho transcendentálního bytí?²⁸³

²⁸⁰ Tomáš Akvinský, *In Divina Nomina*, 367 b. Citace: Tatarkiewicz, W., *Dejiny estetiky II*, Bratislava, 1988, s. 236.

²⁸¹ ST I. q 5. a. 4. ad 1.

²⁸² www.cormierop.cz/BRNENSKE-ANGELIKUM

²⁸³ Cooper, T., *St. Thomas's Doctrine of the Transcendentals*, Society for Aristotelian-Thomistic Studies, Santa Paula, Calif., <http://thomasaquinas.edu/about/travis-j-cooper>; June 2013; Jones, E. A., *The Medieval Mystical Tradition in England: Exeter Symposium VIII*; „(...) *Therefore, the fact that the beautiful adds merely conceptually to the good, rather than militating against its being a transcendental, in fact constitutes a point in favor of its being a transcendental.*“

Mohlo by se zdát, že krásno se vůbec nijak významově neliší od dobra, protože dobro zahrnuje a předpokládá pravdu, pro kterou je krása předmětem poznání. Pravda přidává ke jsoucnu způsob vztahu ke kognitivnímu výkonu poznávací schopnosti; nezdá se, že by krásno přidávalo ke jsoucnu nějaký odlišný, obecný způsob bytí, který následně vyplývá z každého jsoucnu, na druhou stranu krása přidává proporcí dobra, které poznáváme jako jsoucnu. V díle Tomáše Akvinského v souvislosti s těmito dvěma skutečnostmi (pro které neexistuje žádný důkaz), musíme předpokládat přídavek, že to, co krásno činí a přidává k dobru, není doplněk, který pravda přidává ke jsoucnu. Proto by vůbec krása neměla být doplňkem, protože stejně jako pravda je obsažena v dobru (tj. dobro zahrnuje a předpokládá pravdu). A od toho tedy krásno přidává něco pojmového k dobru, ale musí to být něco jiného, než co pravda přidává k jsoucnu. To znamená, že je třeba rozlišovat mezi tím, co pravda přidává ke jsoucnu a tím, co krásno přidává k dobru, máme-li předpokládat konzistenci v díle sv. Tomáše. Jediná otázka, která zůstává, je tedy to, v čem přesně spočívá tento rozdíl mezi tím, co skutečně přidává krásno a co pravda.²⁸⁴

Tomáš Akvinský přirovnává dobro a krásu „(...) *dobro se chváří jako krásno, ale (proporčně) se liší*“.²⁸⁵ Krása je poznatelná svými podmínkami, ale dobro smyslové podmínky nemá a přebírá je od krásy. Věc, která je takto rozpoznána pro svou dokonalost (tedy toho, co dokonalost napovídá ve své poměrovosti) určuje dobru cíl. Ale krása a dobro se proporčně liší. Krása získává od dobra dosažení cíle, v němž věc - krásná věc - dochází dokonalosti. *Každá věc má svůj cíl, ke kterému tíhne ze své přirozenosti*.²⁸⁶ V otázce *O dobru* (q. 21), Tomáš Akvinský ukazuje, že: „(...) *zatímco pravda spojuje věci pouze s duší (tj. intelektem), dobro se týká všech věcí. Dobré a pravdivé mají společné, že zdokonalují, ale každý jiným způsobem*“.²⁸⁷ Pravda může zdokonalovat (skrže bytnost bez účasti bytí) pouze intelektuálové bytosti, a to na způsob intencionálního obrazu. V tomto vztahu je zdokonalující jsoucí označováno jako pravdivé. Skrže bytnost a bytí může jsoucí zdokonalovat i jiná než intelektová jsoucí.²⁸⁸ V takovém vztahu je zdokonalující jsoucí označováno jako dobro. „*Akvinský se touto*

²⁸⁴ Tamtéž, „*This means that there must be a distinction between what the true adds to being and what the beautiful adds to the good, if we are to assume consistency on St. Thomas's part. The only question that remains, then, is in what precisely consists this distinction between what the true adds and what the beautiful adds.*“

²⁸⁵ ST I q. 5 a. 4 ad 1 „(...) *bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt.*“

²⁸⁶ Štěpinová, M., Machula, T., *Tomáš Akvinský O dobru, Praha, 2012, s. 52.*

²⁸⁷ Tamtéž, s. 52.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 52.

*definicí vymezuje vůči předcházející tradici. Dobro již není něčím, co by muselo být přítomné ve věci reálně tím způsobem, že by něco přidávalo k jejímu bytí. Dobro věci je něčím, co navozuje vztah druhého k této věci, ale ji samu reálně nemění“.*²⁸⁹

²⁸⁹ Tamtéž, s. 52.

7. Závěr

Tomáš Akvinský napsal spoustu myšlenek a poznámek o kráse i umění, přesto nevypracoval dostatečně ucelený systém o poznání krásy. A tak se tento závěr bude zabývat vyhodnocením jeho definicí krásy, podmínkami krásy objektivního a subjektivního poznání krásy a otázkou, zda krása je transcendentální.

Tomášova první definice krásy je následující: *Krásou at' se zase nazývá to, čeho samo vnímání se líbí* (ST I-II 27.1). Tato definice se na první pohled zdá, že naznačuje a navrhuje subjektivní chápání krásy u sv. Tomáše. Ve skutečnosti jsme dokázali, že tato *první definice* představuje objektivní věc „to“ (id), které je nosnou myšlenkou věty: „*Krásno at' se nazývá to, čeho samo vnímání se líbí*“ (Pulchrum autem dicatur **id** cuius ipsa apprehensio placet).²⁹⁰

Druhá definice krásy se soustředí na skutečný subjekt lidského pozorovatele vybaveného smysly a rozumem. Narozdíl od „té“ věci v první definici, zde jde o proces dívání se a poznávání (radost). Protože se říká: „*že krásné věci, se líbí, když se na ně díváme (pulchra enim dicuntur quae visa placent)*“.²⁹¹ Častá nejednoznačnost pochází ze slova (viso/visum) „viděno jako vnitřní vize poznání – kontemplace“, které má jiný význam v latině než další alternativa (video) „běžné vidění okem“, ale to vše především platí pro *druhou definici* z 5. kvestie, kde skutečně, jak jsme viděli, jde o subjekt, který se podmíněně dívá.

Poznání krásy není výsledkem diskursivního procesu, přesto je to činnost mysli. Poznání obecně pro Tomáše nastává, když existuje forma objektu bez své hmoty v mysli poznávajícího.²⁹² Poté poznávající může přemýšlet o podobě objektu a objevit jeho krásu. Poznávající (divák) přijímá informace z vnímatelného světa skrze smysly, ale smysly nepoznávají, že je něco krásné. Pouze mysl je odpovědná za poznání krásy daného objektu. V důsledku toho má poznání dva aspekty: pasivní a aktivní. Pasivní aspekt přijímá data z extra-duševní reality; aktivní aspekt dává zamyšleným formám novou existenci v mysli poznávajícího. Podrobnosti o tomto procesu zde nejsou

²⁹⁰ Viz kapitola 3. 2.

²⁹¹ Viz kapitola 4. 2.

²⁹² Sancti Thomae de Aquino *Super Boetium De Trinitate* pars 3 q. 5 a. 2 co. 3. „*Considerantur sine motu et materia signata, et hoc non invenitur in eis nisi secundum esse quod habent in intellectu.*“ Dále doplnění: Tomáš Akvinský, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 2. „*Praeterea, scientia ad intellectum pertinet. Sed intellectus cognoscit abstrahendo a materia et a condicionibus materiae. Ergo de his, quae non sunt a materia abstracta, nulla scientia esse potest.*“ – „*Opět platí, že věda patří k intelektu. Ale intelekt poznává abstrahováním z látky a z podmínek látky. Proto žádná věda se nemůže zabývat tím, co se neabstrahuje z látky.*“ <http://www.dhspriority.org/thomas/BoethiusDeTr.htm>

relevantní; důležité je zejména vidět, že forma objektu ve skutečnosti začíná existovat v mysli poznávajícího. Vzhledem k tomu, že krása pro Tomáše je způsobena formou objektu, pak tento proces vysvětluje, jak je chápání krásy výsledkem poznání – kognitivní mohutnosti. Konkrétněji, smysly zraku a sluchu jsou ty, skrze které pozorovatel získává formu objektu. Už sám objekt mimo nás splňuje objektivní podmínky se identifikovat s prostorem, kterým jsme obklopeni. Pro Tomáše jsou tyto smysly nejdůležitější pro poznání, protože jsou zaměstnány vnímáním a přijímáním krásna. Akvinský zachovává objektivitu krásna jako transfer a objektivitu krásy v tom smyslu, že krása sídlí v objektu. Jinými slovy, krása není koncept v mysli pozorovatele vložený na daný objekt (jak je to například ve filosofii Davida Huma).²⁹³ Pokud je krása objektivní, pak zde musí být nějaká kritéria, podle kterých zjistíme, zda je něco skutečně krásného.

Podmínky (kritéria) krásy nejsou přesné vzorce pro vyhledávání nebo označení krásných věcí s naprostou jistotou. Tyto vlastnosti krásy jsou více pomocným ukazatelem, který slouží omezené mysli vnímat krásu. Nemusejí být všechny přítomny v objektu, aby se považoval za krásný; a přítomnost jednoho nezaručuje, že objekt je krásný. Pro Tomáše má krása tři základní standardy: proporci, jas a úplnost (ST I. 39. 8). „*Původní kontext tohoto seznamu je zaměřen na vztah tří osob Trojice, zejména ve vztahu k Synovi. Syn má integritu pokud „má v sobě skutečně a dokonale podobu Otce.“ Syn má proporce, „neboť On vyjadřuje Obraz Otce.“ Poslední třetí vlastnost zář/jas se nachází v Synovi jako slovo, „které je světlo a jas intelektu“.*“²⁹⁴

Vzhledem k tomu, že Tomáš neměl konkrétní důvod vysvětlit tyto vlastnosti ve vztahu k umění, moderní komentátoři a interpreti se snaží tuto mezeru vyplnit. Proto přehled vlastností (někdy také podmínek krásy) uvedených níže, pochází z velké části od Wladysława Tatarkiewicze, Jaquesa Maritaina, Umberta Eca apod. Shrneme-li tuto pasáž, pak všechno „je to, co je“ díky své formě; proto věc má větší dobro a krásu, když dosahuje vyšší úrovně dokonalosti ve své formě.

²⁹³ David Hume, *Of The Standard of Taste* (1757), vydal G. Dickie a R. Scarlafani, New York, Aesthetics 1977, s.; „*Krásna není kvalita ve věcech samotných: existuje pouze v mysli, která o nich přemýšlí a každá mysl vnímá jinou krásu.*“ <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/beauty/>>

²⁹⁴ Spicher, M., *Medieval Theories of Aesthetics*, University of South Carolina. „*The original context of this list is centered on the relationship of the three persons of the trinity, specifically in reference to the Son. The Son has integrity insofar as he “has in Himself truly and perfectly the nature of the Father.” The Son has proportion “inasmuch as He is the express Image of the Father.” Lastly, the third property [radiance, brightness, or clarity] is found in the Son, as the Word, “which is the light and splendor of the intellect.*” <http://www.iep.utm.edu/m-aesthe/>

Proporce. Již Plotinus zamítl tezi o poměru (nebo symetrii a harmonii) jako jedinou kvalifikaci krásy,²⁹⁵ nicméně, středověcí filosofové stále věřili, že proporce má nějaký význam a důležitost pro krásu. Objekt může být ve skutečnosti symetrický, ale mnohem důležitější je, jestli je dobře vyvážený. Části celku jsou navzájem v souladu. Proporce uvedena v této citaci je z Tomášovy *Summary*: Proporce je dvojí. V jistém smyslu znamená „určitý vztah jednoho množství k druhému a v tom smyslu jak dvojitost, trojitost a rovnoměrnost jsou druhy proporce a poměru“.²⁹⁶ V jiném smyslu každý vztah jedné věci k druhé se nazývá proporcí. A v tomto smyslu může být proporce stvoření v Bohu, neboť je s ním ve spojení jako je vliv jeho příčiny, a jako potencialita jeho aktu; a tímto způsobem stvořený intelekt může být proporciován k poznání Boha, „(...) proporce stvoření se má k Bohu jako důsledek k příčině“.²⁹⁷

Jas. Jas znamená vyzařování, které vychází z krásného objektu, který zpočátku uchvátí pozornost diváka. Tato vlastnost je úzce spjata se středověkými představami o světle a úžeji jsme ji rozebrali především u Alberta Velikého. Nicméně, sv. Tomáš také spojuje krásné věci s božským světlem. Každá forma, jejímž prostřednictvím mají věci své bytí, je určitá participace na božské jasnosti. Pro myslícího člověka se viditelné krásy stávají obrazem krásy neviditelné. Smyslem postihnutelného obrazu duchovní příčiny a materiální světlo jsou obrazy nemateriálního zdroje jasu.²⁹⁸

Úplnost (integritas). Poslední standard krásy pro Tomáše Akvinského je úplnost, celistvost nebo integrita. První význam tohoto termínu u sv. Tomáše je existenciální: vyjadřuje prvotní dokonalost věci, která se nachází v jejím bytí (*esse*). Ve druhém smyslu je věc integrální, pokud je ideální ve své činnosti. Úplnost (*integritas*) vyžaduje dokonalost v bytí a jednání. Pokud by nějaká konkrétní věc byla dokonale krásná, pak by musela být zcela aktualizována a nic podstatného by nechybělo v její povaze. Jinými slovy, cokoliv, co je nedokonalé nějakým způsobem, postrádá nějakou věc nebo schopnost nezbytnou pro její doplnění. Tomáš hovoří o úplnosti/integritě v kontextu dokonalosti: „První dokonalost je, pokud věc je dokonalou ve své podstatě. A ta dokonalost je tvarem celku a povstává z úplnosti částí“.²⁹⁹ Úplnost je posledním chybějícím článkem v objektivistické teorii krásy. Tímto sv. Tomáš uzavřel nejen

²⁹⁵ Tamtéž, <http://www.iep.utm.edu/m-aesthe/>

²⁹⁶ ST I q. 12 a 1 ad 4. „(...) *proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis.*“

²⁹⁷ Tamtéž, „(...) *proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam.*“

²⁹⁸ Pseudo-Dionýsos, *De coelesti hierachia*, 3 (P. G. 3, c. 473).

²⁹⁹ ST I q. 73. 1. „*Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit.*“

objektivní poznání krásy, ale především diskuzi o *Osobách vzhledem k esenci* v 39. kvestii *De personis in comparatione ad essentiam*, zvláště poznání Boha z pozice *podoby* se Synem³⁰⁰ a k němu nutná dokonalá (*perfectio*) krása v podobě Syna (*species filio*).³⁰¹

Tomáš Akvinský objektivní a subjektivní teorie krásy ve 27. kvestii a v 5. kvestii přiřadil pouze jako příklady k vyšším tématům. V *prvním případě, zda je dobro a poznání příčinou lásky a ve druhém případě zda dobro a jsoou jsou věčně totéž a zda dobro má ráz účelu, po kterém všichni touží*. Charakter krásy a krásných věcí je v kognitivním poznání (síle) pouze popisným příkladem. Obě definice se ukazují jako hluboká zamyšlení a jsou z morálního hlediska velice intimní, tj. subjektivní. Jsou to tedy zdroje myšlenek nutně sestupujících k podstatě lidské bytosti, ale jenom od otázek „ze dna subjektu“ se může člověk začít ptát na pravidla věčných otázek a principů. Z toho vyplývá lidská snaha myšlení systematizovat je jako vědu. Zde se objeví i otázka, je-li krása transcendentální, tedy je-li krása Jméno Boží. Nesmíme zapomenout, že sv. Tomáš byl především teolog, a tak poznání krásy spojil v 39. kvestii s podobou Božího Syna. Subjektivní krása je provázána s kontemplací. Znakem krásy je, že se líbí, protože není bez subjektu, v kterém se líbí. To bylo starověku celkem cizí, krása byla objektivní vlastností neimplikující subjekt.

Zda je anebo není krása transcendentální vlastností jsoou, je posledním tématem tohoto závěru. Jako výchozí bod je tu něco, co je považováno za transcendentální, pokud to může být predikováno jsooum jako takovým. Pojem transcendentální má svůj původ v Aristotelovi, konkrétně v *Metafyzice*. Aristoteles tvrdil, jak jsme již dříve citovali, že jsoou a jednota jsou zahrnuty v sobě navzájem (*Neboť žádná jiná věda nepojednává obecně o jsoou jako jsoou*).³⁰² Od tohoto počátku středověcí filosofové vyvinuli širší pojem transcendentálií: tři nejčastěji uváděné transcendentálie jsou jedno, pravda a dobro. Akvinského hlavní prezentace

³⁰⁰ ST I q. 39 a. 8 co. „(...) přivlastnění Hilariovo, podle něhož věčnost se přivlastňuje Otci, podoba Synu, užívání Duchu Svatému.“ „(...) *appropriatio* Hilarii, *secundum quam aeternitas appropriatur patri, species filio, usus spiritui sancto*.“

³⁰¹ Tamtéž, „*Jsou zde čtyři způsoby poznání Boha: nejdříve se pozoruje věc naprosto sama, pokud je nějakým jsooum, za druhé, pokud je věc jedna, za třetí pokud má v sobě sílu k činnosti a příčinnosti a za čtvrté, což je náš případ, k pozorování věci je podle vztahu/poměru, který má k účinkům.*“ /“*Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo, consideratur res ipsa absolute, in quantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est, in quantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. Quarta autem consideratio rei est, secundum habitudinem quam habet ad causata.*“

³⁰² Aristoteles, *Metafyzika*, (1003b23).

transcendentálií se nachází v jeho *Questiones Disputatae de veritate*, Otázka 1. V tomto textu Akvinský tvrdí, že jsoouco je první věc pochopená intelektem, protože každá realita je v podstatě věc - jsoouco. „*Predikát může vyjádřit jsoouco ve vztahu k sobě (nebo bytí-absolutně) buď kladně, nebo záporně. Kladně, tvrdí sv. Tomáš, je predikát věci transcendentální, neboť každé jsoouco je jednotný celek. Negativně, tvrdí Tomáš Akvinský, je transcendentální predikát jedno, protože každé jsoouco je nedělené s odkazem na sebe*“.³⁰³ Abychom to shrnuli, transcendentálie jsou vlastnosti jsoouca jako taková. Každá transcendentálie je zaměnitelná se jsooucnem, a tak transcendentálie jsou všude tam, kde je přítomno jsoouco. Nicméně, transcendentálie lze nalézt také v různých úrovních. Například, každá bytost není zcela nebo kompletně dobrá, ale každá bytost je dobrá do určité míry a určitého stupně, což platí i o kráse. Takže Akvinského seznam transcendentálií se skládá z následujících: jsoouco, věc, jedno, něco, pravda a dobro, ale krása chybí. Je tento seznam nutně vyčerpán? Mohly by i jiné věci jako je krása, být transcendentálie? Následně v historii filosofie existuje silný rozpor mezi středověkými texty a představami načrtnutými o transcendentálie krásna v moderních studiích. Doktrinální motiv lze vysvětlit, například významní učenci jako Maritain a von Balthasar lpí na krásnu. Není náhodou, že se mluví o „středověké estetice“ nebo „o zrození transcendentální estetiky ve 13. století“.

Někteří interpreti Akvinského myšlení tvrdí, že krása není transcendentální; takže ji Tomáš Akvinský vynechal ve svém seznamu úmyslně. Jan Aertsen k argumentu, je-li krása transcendentální, se pokouší objasnit, co to znamená, když je něco transcendentální. Píše: „*V případě, že krásno je transcendentální, pak musí participovat na dvou charakteristických stránkách transcendentálií: vzhledem k jejich univerzálnímu rozšíření jsou opravdu identické, ale liší se jedna od druhé koncepčně*“.³⁰⁴ Aertsen připouští první charakteristický rys s odkazem na krásu. Krása je identická s ostatními transcendentáliemi, zejména s dobrem. Přesto odmítá myšlenku, že krása se koncepčně liší od dobra. To by zabránilo kráse počítat ji mezi

³⁰³ Spicher, M., *Medieval Theories of Aesthetics*, University of South Carolina. „*A predicate can express being in reference to itself (or being-absolutely) either affirmatively or negatively. Affirmatively, Aquinas claims that the predicate thing is a transcendental, since each being is a unified whole. Negatively, Aquinas claims that the predicate one is a transcendental, since each being is undivided with reference to itself.*“

³⁰⁴ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, 2012. „*If the beautiful is a transcendental, then it must participate in the two features of transcendentals: because of their universal extension they are really identical, but they differ from one another conceptually.*“ K této koncepci: ST I q. 5 a. 4 ad 1. „*(...) dobro je po čem všechno touží. A proto má ráz účelu, neboť touha je jako nějaký pohyb k věci. Krásno však se vztahuje ke schopnosti poznávací*“.

transcendentálie. „Vzhledem k tomu, že je krása jako druh subkategorie dobra, je pravděpodobně hlavním důvodem pro její odmítnutí jako transcendentálie“.³⁰⁵

Na rozdíl od Aertsena, Jacques Maritain (a další jako Etienne Gilson a Umberto Eco) zastává názor, že krása je transcendentální. Největší problém u tohoto názoru je samotný fakt, že Akvinský nezahrnul krásu do svého výčtu transcendentálií. Pokud jde o tento problém, přijatelné vysvětlení neexistuje. Stejně jako Aertsen, Maritain tvrdí, že krása je totožná s ostatními transcendentáliemi. Ale na rozdíl od Aertsena, Maritain prosazuje, že Akvinský vyjasnil krásu a dobro jako koncepčně odlišné. Konkrétně, Maritain odkazuje na část v *Sumě Teologické*, kde Tomáš píše: „*Krása a dobro se logicky liší, k dobru se správně vztahuje žádostivost (dobro bytí je to, co si všechny bytosti přejí). Na druhé straně, krása se týká kognitivní mohutnosti*“,³⁰⁶ ke krásným věcem patří takové, které nás potěší, když jsou viděny. Z tohoto důvodu krása spočívá v řádné proporcii, protože smysly nacházejí zalíbení ve věcech s dokonalými proporcemi, „*(...) stejně jako jiné kognitivní mohutnosti je totiž i smysl určitým druhem proporce*“.³⁰⁷ Přestože se každá poznávací schopnost uskutečňuje skrze asimilaci (assimilationem) a připodobňování se zase vztahuje k formě, krása správně patří k povaze formální příčiny (causa formalis). Tomáš Akvinský v této pasáži prohlašuje, že krása a dobro se logicky liší. (Sed ratione differunt).³⁰⁸ Maritain a další používají tuto pasáž k prokázání, že sv. Tomáš tvrdil, že krása a dobro byly koncepčně odlišné, ale metafyzicky reálné. Pokud Maritain a další mají pravdu, pak by se krása mohla počítat jako transcendentální vlastnost jsoucná.

Filosofie předpokládá, že lidský rozum souvisí se skutečností třemi různými způsoby: teoretickým, praktickým a estetickým. Tato trojice je vynálezem 19. století a souvisí s narozením estetiky jako autonomní filosofické disciplíny. Je projektována zpět do minulosti s efektem, že má krásnu (pulchro) získat výrazné místo ve středověké nauce o transcendentáliích. Pokus zařadit transcendentální krásu do estetiky, která vychází z principů scholastiky je mylný. Estetika přidává váhu krásnu, kterou nikdy ve středověku nemělo, neboť scholastici ani Tomáš Akvinský krásu mezi transcendentálie přímo nezařadili.

³⁰⁵ Spicher, M., *Medieval Theories of Aesthetics*, University of South Carolina. „*Considering beauty as a kind of sub-category of the good is probably the main reason for rejecting it as a transcendental.*“ <http://www.iep.utm.edu/m-aesthe/>

³⁰⁶ Tamtéž, „*They [beauty and goodness] differ logically, for goodness properly relates to the appetite (goodness being what all things desire); and therefore it has the aspect of an end (the appetite being a kind of movement towards a thing). On the other hand, beauty relates to the cognitive faculty.*“

³⁰⁷ ST I q. 5 a. 4 ad 1. „*(...) nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva.*“

³⁰⁸ Tamtéž, ST I q. 5 a. 4 ad 1.

Začlenění krásna do doktríny je konfrontováno s vnitřními, filosofickými problémy. Prvním problémem je, že toto začlenění vyžaduje integraci dvou různých filosofických hledisek. Středověké diskuse o „kráse“ se obvykle konají v rámci termínu „dobra“. Jeho učení je určeno platónsko-Dionýsovskou perspektivou metafyziky dobra. Transcendentální pohled, na druhou stranu, je ovládán Aristotelovsko-Avicennovou metafyzikou jsoucna.³⁰⁹ Jsoucno je první transcendentálií; ostatní transcendentálie mu něco koncepčně přidávají, vyjadřují obecné mody, způsoby bytí. Otázka, zda krásno je distinktní transcendentálií, nemůže být zatím vyřešena, dokud se jasně neukáže, jaký obecný mod bytí krásno vyjadřuje, a který až dosud není vyjádřen jinými transcendentáliemi.

Jak jsme již viděli, středověcí autoři zastávají koncepční neidentitu mezi krásnem a dobrem: „krásno“ dodává „dobru“ vztah ke kognitivní mohutnosti. Toto rozlišení je nový prvek ve srovnání s Dionýsem, ale neposkytuje dostatečný základ pro distinktní transcendentálnost krásna. Pokud by někdo namítal, že dobro je zaměnitelné za jsoucno a že přídavek krásy k dobru proto předpokládá přídavek ke jsoucnu, pak pozice krásna nadále zůstává problematická v této argumentaci: Co „krásno“ dodává „dobru“ je přesně to, co „pravda“ dodává k dobru takovým způsobem, že toto doplnění by bylo rovnocenné s dodatkem k jsoucnu. Transcendentální status krásna zůstal nejasný i ve středověku, protože platónsko-Dionýsovská perspektiva a transcendentálně-ontologický pohled se nikdy plně neintegrovaly. Krásno u Tomáše Akvinského bylo pouze okrajově a implicitně ustanoveno ve vztahu k transcendentálnímu jsoucnu.

³⁰⁹ Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, s. 176. „*Its treatment is determined by The Platonic-Dionysian perspective of a metaphysics of the good. The transcendental perspective, on the other hand, is dominated by the Aristotelian-Avicennian metaphysics of being.*“

Použitá literatura a zdroje:

Primární literatura

- **Aristoteles**, *Etika Nikomachova*, Bratislava: Kalligram, 2011, IBSN 978-80-8101-417-8.
- **Aristoteles**, *Metafyzika*, Praha: Petr Rezek, 2008, IBSN 80-86027-27-9.
- **Aristoteles**, *Fyzika*, Praha: Petr Rezek, 2010, IBSN 80-86027-31-7.
- **Aristoteles**, *O Duši*, Praha: Jan Laichter, 1942, IBSN neuvedeno.
- **Augustin**, *Boží stát*, Trnava, 1948, IBSN neuvedeno.
- *Bible svatá aneb všechna svatá písmena Starého i Nového zákona*, Česká biblická společnost, 1991, 1991-34M-053.

Elektronické dokumenty primární literatury:

- **Augustin** *De ordine*, <http://www.augustinus.it/latino/ordine/index2.htm>
- **Tomáš Akvinský** - Opera omnia <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- **Tomáš Akvinský** - <http://www.archive.org/details/summatheologic>
- <http://dhs priory.org/thomas/SensuSensato.htm> Sentencia libri De sensu et sensato Commentary on Aristotle's De Sensu et Sensato tr. Kevin White Catholic University of America Press, 2005,
- **Joannis Duns Scoti** - <http://www.archive.org/details/operaomni04duns>
- <https://philosophy.unca.edu/henry-ghent-series>
- <http://www.dhs priory.org/thomas/BoethiusDeTr.htm>
- <http://dhs priory.org/thomas/QDdeVer1.htm>

Sekundární literatura

- **Aertsen**, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (Ca. 1225) to Francisco Suarez*, Brill, 2012, IBSN 978 90 04 22585 5 (e-book)
- **Boland**, V., *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, New York, Brill, 1996, IBSN 90-04-10392-9
- **Dronke**, P., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, IBSN 0 521 25896 0
- **Eco**, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha: Argo, 2007, IBSN 978-80-7203-892-3.
- **Graham**, G., *Filosofie umění*, Brno: Barrister and Principal, 2004, IBSN 80-85947-53-6.

- **Gredt, J.**, *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha: Krystal OP, 2009, ISBN 978-80-87183-09-0.
- **Flasch, K.**, *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Philadelphia, B.R. Grüner, 1991, s. 2: „*Von Balthasar spricht von der Geburt der „transzendentalen Ästhetik“ in 13. Jahrhundert.*“ ISBN 90-6032-333-5
- **Jones, E. A.**, *The Medieval Mystical Tradition in England: Exeter Symposium VIII*, Cambridge, 2013, ISBN 978 1 84384 340 5
- **Karfíková, L.**: *Studie z patristiky a scholastiky II.*, Praha: Oikoymenh, 2003, ISBN 80-7298-057-2.
- **Koukolík, F.**, *Lidský mozek*, Praha: Galén, 2012, ISBN 978-80-7262-771-4.
- **Štěpinová, M.**, OP a **Machula, T.**, *Tomáš Akvinský O dobru*, Praha, 2012, ISBN 978-80-87183-41-0
- **Maritain, J.**, *Umění a scholastika*, Olomouc, 1933, ISBN neuvedeno.
- **Pospíšil, J.**, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. I*, Brno, 1913
- **Tatarkiewicz, W.**, *Dejiny estetiky I. (Staroveká estetika)*, Bratislava: Tatran, 1985, ISBN 61-763-85 TS 12.
- **Tatarkiewicz, W.**, *Dejiny estetiky II. (Stredoveká estetika)*, Bratislava: Tatran, 1988, ISBN 061-046-88 DEI 09.

Časopisecké statě:

- *Laudes Dei Altissimi* <http://revue.theofil.cz>
- Aluze.cz revue pro literaturu, filosofii a jiné <http://aluze.cz>

Elektronické dokumenty sekundární literatury:

- Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, 1750, <https://archive.org>
 - Tatarkiewicz, W., *History of Aesthetics*: Edited by J. Harrell, C. Barrett and D. Petsch, Bloomsbury Academic, 2006, <http://books.google.cz>
 - Christopher.Sevier@csn.edu [file:///D:/Dokumenty/Downloads/85-409-1-PB%20\(3\).pdf](file:///D:/Dokumenty/Downloads/85-409-1-PB%20(3).pdf)
 - <http://thomasaquinas.edu/about/travis-j-cooper>
 - <http://www.scribd.com/doc/60696360/Transcendental-Beauty>
- TRANSCENDENTAL BEAUTY Paul Gerard Horrigan, Ph.D. 2010
- Spicher, M., <http://www.iep.utm.edu/m-aesthe/>
 - <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/beauty/>

ANOTACE

Fleischmann, D., *Objektivní a subjektivní poznání krásy v díle Tomáše Akvinského. Od absolutní krásy k transcendentálnímu krásnu.*

České Budějovice 2015.

Diplomová práce.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích.

Teologická fakulta, katedra filosofie a religionistiky.

Vedoucí práce: doc. Mgr. Daniel Heider, Ph.D.

Klíčová slova: Tomáš Akvinský, krásno, krása, scholastika, kognitivní mohutnost, smysly, objektivní, rozum, subjektivní, středověká estetika, podmínky krásy, absolutní krása, vnější krása, radost, touha, umělecký vzor, transcendentálie.

Tato práce se zabývá objektivním a subjektivním poznáním krásy u scholastického filosofa Tomáše Akvinského. Vzhledem k tomu, že „krása“ ve středověku nebyla hlavním tématem teologie a filosofie, představují úvodní kapitoly historické prameny a zdroje krásy, z kterých sv. Tomáš čerpal. Z definice krásy víme, že krása patří ke kognitivní mohutnosti, proto navazující kapitoly představují činnost smyslů a rozumu, kterými krásu poznáváme. (Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam). Z této poznávací činnosti vyplývají objektivní charakteristické vlastnosti krásy, tj.: a) úplnost; b) proporce; c) jas.) Předposlední kapitola zdůvodňuje význam poznání objektivní a subjektivní krásy, z které nám plyne prožitek (delectatio et amor). Dochází-li v rozumu k vyhodnocování poznatků a principům týkajících se krásy, je nutně přítomný přesah poznání, jakým je věda. V závěrečné kapitole se věnujeme zajímavé otázce moderní vědy – estetiky: „Zda je krása, tak jak o ní psal Tomáš Akvinský, specifickou distinktní transcendentálií, nebo pouze implicitní transcendentálií iniciovanou filosofy 20. století?“ Práce se snaží ukázat význam studií středověké filosofie při formování témat jakým je krása a umění.

ABSTRACT

Objective and Subjective Cognition of Beauty in the Writings of St. Thomas Aquinas. From the Absolute Beauty to the Transcendental Beauty.

Keywords: Thomas Aquinas, the beautiful, beauty, Scholastic, cognitive power, senses, objective sense, subjective, medieval aesthetics, conditions of beauty, absolute beauty, outer beauty, pleasure, desire, artistic pattern, transcendentals.

This thesis deals with the objective and subjective cognition of beauty by a scholastic philosopher Thomas Aquinas. The initial chapters provide historical sources and a source of St. Thomas's beauty, because beauty was not the main topic of theology and philosophy in the Middle Ages. From the definition of beauty, we know that beauty belongs to the cognitive power, thus next chapters present the activity of the senses and reason, by which we recognize beauty. (*Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam*). This cognitive power results in the objective characteristics of beauty, ie.: a) integrity; b) proportion; c) clarity.) The penultimate chapter justifies the importance of knowledge of objective and subjective beauty, from which it follows in us enjoyment (*delectatio et amor*). If there is a reason to evaluate the knowledge and principles relating to the beauty, there is a necessary overlap present knowledge such as science. The final chapter addresses the interesting question of modern science - aesthetics: „Whether beauty, as written by Thomas Aquinas, is a specific distinct transcendental or only implicit transcendental initiated by the philosophers of the 20th century?“ The thesis tries to show the importance of studying medieval philosophy in shaping topics such as beauty and art.